



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS – UEA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS
HUMANAS – PPGICH

ALBERTO JOÃO NHAMUCHE

**A CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES RACIAIS A PARTIR DO COLONIALISMO:
UMA ANÁLISE DE MOÇAMBIQUE NA PERSPECTIVA DE MARVIN HARRIS**

Manaus - AM

2025

ALBERTO JOÃO NHAMUCHE

**A CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES RACIAIS A PARTIR DO COLONIALISMO:
UMA ANÁLISE DE MOÇAMBIQUE NA PERSPECTIVA DE MARVIN HARRIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA), para a obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas (Teoria, História e Crítica da Cultura).

Orientadora: Profa. Dra. Susy Rodrigues Simonetti

Coorientadora: Profa. Dra. Cristiane da Silveira

Linha de pesquisa - Capital imaterial: produção e circulação de saberes

Manaus - AM

2025

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade do Estado do Amazonas.

N111c

Nhamuche , Alberto João

A construção das relações raciais a partir do colonialismo : uma análise de Moçambique na perspectiva de Marvin Harris / Alberto João Nhamuche . Manaus : [s.n], 2025.

97 f.: il.; 21,0 cm.

Dissertação - Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas-
Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2025.

Inclui Bibliografia.

Inclui Anexo.

Orientador: Simonetti, Susy Rodrigues.

Coorientador: Silveira, Cristiane da.

1. Colonialismo. 2. Relações Raciais. 3. Estatuto dos Indígenas. 4. Marvin Harris. 5. Moçambique.. I. Simonetti, Susy Rodrigues (Orient.) II . Silveira, Cristiane da (Coorient.) III. Universidade do Estado do Amazonas. IV. Título

CDU(1997)168.522(043.3)

Alberto João Nhamuche

**A CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES RACIAIS A PARTIR DO COLONIALISMO:
UMA ANÁLISE DE MOÇAMBIQUE NA PERSPECTIVA DE MARVIN HARRIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas – PPGICH/UEA como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas (Teoria, História e Crítica da Cultura).

Orientadora: Profa. Dra. Susy Rodrigues Simonetti

Co-orientadora: Profa. Dra. Cristiane da Silveira

Aprovada em: 20 de março de 2025

Banca examinadora

Profa. Dra. Susy Rodrigues Simonetti

Presidente

Profa. Dra. Cristiane da Silveira

Co-orientadora

Profa. Dra. Edilza Laray de Jesus

Avaliadora interna

Prof. Dr. José Gil Vicente

Avaliador externo

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos leitores, sobretudo moçambicanos, que desejam aprender e estimular debates e reflexões críticas, assim como aprofundar pesquisas sobre o colonialismo e relações raciais em Moçambique, a partir de epistemologias decoloniais, especialmente neste momento de democracia ameaçada.

AGRADECIMENTOS

Obrigado Deus, pela oportunidade de vida!

Ao meu pai, Troveja Uamueche, e à sua eterna esposa, Nyankuave Nyavhura, minha mãe, agradeço pela aceitação da minha existência e encaminhamento, a partir da fase embrional.

Agradeço ao Grupo de Cooperação Internacional de Universidades Brasileiras – Mobilidade Internacional, pela iniciativa.

Agradeço à Universidade do Estado do Amazonas, especialmente à Coordenação do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, pelo aceite da pesquisa que culminou nesta dissertação.

À Mestra Shirlei Piñeiro – Secretária de Curso –, à Day e toda a equipa de apoio do PPGICH! Pela paciência, disponibilidade imediata e flexibilidade na assistência para todos os efeitos, renovo o meu agradecimento.

Agradeço à CAPES, pelo suporte financeiro da minha estada no Brasil, através da bolsa.

À professora Dra. Susy Simonetti e à Dra. Cristiane da Silveira, agradeço pelo seu papel crucial na orientação da construção desta dissertação. Os nossos encontros foram muito produtivos e transcenderam a academia.

Aos professores e colegas do PPGICH, agradeço pela partilha do calor na dinâmica sociocultural da academia, desde a questão do “outro” ao ilusório pertencimento, sendo um estudante denominado negro e estrangeiro.

De uma maneira geral, agradeço à todas e todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para o sucesso desta dissertação.

*O negro acredita se o branco prometer meter um camelo na superficie de uma
agulha, pois, para o negro, o branco está acima de qualquer suspeita.*

Azagaia

Fazer da escola uma base para o povo tomar o poder.

Samora Machel

RESUMO

Moçambique é um país lusófono. A sua lusofonia é oriunda dos seus antecedentes históricos ligados ao processo de colonização portuguesa, com implicações significativas na transformação sociocultural e linguística dos seus povos. Neste entendimento, o objetivo desta pesquisa é analisar a construção das relações raciais a partir do colonialismo em Moçambique. Especificamente, visa: problematizar a perspectiva do antropólogo norte-americano, Marvin Harris (Harris, 2021); indagar a política colonial na África portuguesa nos anos 1956 - 1957; dialogar o olhar de Harris com o Estatuto dos Indígenas portugueses da Guiné, Angola e Moçambique, de 1954, sendo o instrumento legislativo em vigor no período em estudo; e, questionar a educação enquanto um processo de opressão simbólica - protagonizado por Portugal Colonial - e sua contribuição para construção de novas tradições em Moçambique. Da análise crítica, qualitativa e reflexiva, das informações obtidas por meio da revisão de literatura e pesquisa documental, considero que as relações raciais do colonialismo foram construídas por meio da concepção de categorias sociorraciais preconceituosas, discriminatórias e de subalternização das pessoas denominadas negras e seus descendentes. Ainda na mesma senda, o Estatuto em alusão foi um instrumento político e jurídico perverso, de manutenção das estruturas da ideologia colonial [com indígena como invenção do branco], que interditou as línguas africanas e desvalorizou os saberes gestados a partir de cosmopercepções tradicionais africanas, julgando-os rudimentares. O trabalho termina por um olhar crítico aos reflexos colaterais da educação colonial, representados pela colonialidade observada no comportamento herdado pelo oprimido, sugerindo, portanto, a ruptura com esta epistemologia.

Palavras-chave: Colonialismo; Relações Raciais; Estatuto dos Indígenas; Marvin Harris; Moçambique.

ABSTRACT

Mozambique is a Portuguese-speaking country. Its Lusophony comes from its historical antecedents linked to the Portuguese colonization process, with significant implications for the sociocultural and linguistic transformation of its people. In this understanding, the objective of this research is to analyze the construction of racial relations from colonialism in Mozambique. Specifically, it aims to: problematize the perspective of the North American anthropologist, Marvin Harris (Harris, 2021); investigate colonial policy in Portuguese Africa in the years 1956 - 1957; dialogue Harris' perspective with the Statute of the Portuguese Indigenous People of Guinea, Angola and Mozambique, of 1954, being the legislative instrument in force during the period under study; and, questioning education as a process of symbolic oppression - led by Colonial Portugal - and its contribution to the construction of new traditions in Mozambique. From the critical, qualitative and reflective analysis of the information obtained through literature review and documentary research, I consider that the racial relations of colonialism were constructed through the conception of prejudiced, discriminatory and subalternizing socio-racial categories of people called black and their descendants. Still on the same path, the Statute in reference was a perverse political and legal instrument, maintaining the structures of colonial ideology [with indigenous people as an invention of white people], which banned African languages and devalued knowledge and practices created from traditional African cosmoperceptions, judging them to be rudimentary. The work ends with a critical look at the collateral reflections of colonial education, represented by the colonality observed in the behavior inherited by the oppressed, therefore suggesting a break with this epistemology.

Keywords: Colonialism; Race Relations; Indigenous Status; Marvin Harris; Mozambique.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Localização geográfica de Moçambique.....	15
Figura 2 - Antiga cidade de Lourenço Marques, atual Maputo.	35
Figura 3 - Sipaíos – polícia local.....	49
Figura 4 - Sala de aulas de um bairro da periferia, em Moçambique.....	73
Figura 5 - Escola de um bairro da periferia, em Moçambique.....	74
Figura 6 - Fonte de água de uma comunidade da periferia, em Moçambique.....	75

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Relação das línguas moçambicanas por regiões e províncias.....	33
Quadro 2 - Articulação dos instrumentos de poder colonial.....	41
Quadro 3 - Estrutura do Acto Colonial.....	47
Quadro 4 - Estrutura do Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique.....	52
Quadro 5 - Interseções entre o olhar de Harris e do Estatuto dos Indígenas.....	60
Quadro 6 - Líderes africanos que estudaram no Reino Unido e posteriores ocupações nos seus países.....	64

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
Justificativa.....	17
Delimitação do problema científico/questão fundamental.....	19
Objetivos.....	19
Questões metodológicas.....	20
1 MOÇAMBIQUE: Colonialismo, raça e relações raciais no olhar de Marvin Harris.....	24
1.1 Perspectivas sobre colonialismo, raça e relações raciais: algumas notas	24
1.2 Contextualização geolinguística de Moçambique.....	32
1.3 O olhar de Marvin Harris sobre o trabalho e a educação em Moçambique.....	34
2 A POLÍTICA COLONIAL PORTUGUESA NOS ANOS 1956 - 1957: uma reflexão sobre o Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique.....	46
2.1 O Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique.....	50
2.2 Analisando as condições sociopolíticas da pesquisa de Marvin Harris.....	56
2.3 Interseções do olhar de Harris com o Estatuto dos Indígenas.....	59
3 A EDUCAÇÃO COLONIAL COMO OPRESSÃO: discutindo seus efeitos colaterais na (re)produção e circulação de novas tradições em Moçambique... 	62
3.1 Implicações sociopolíticas da pesquisa de Harris para Moçambique	62
3.2 Repercussões da educação colonial nas relações raciais em Moçambique.....	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	81
REFERÊNCIAS	86
ANEXO.....	91

INTRODUÇÃO

Moçambique [Figura 1] é um país localizado na costa oriental da África Austral, que tem como limites: a norte, a Tanzânia; a noroeste, o Malawi e a Zâmbia; a oeste, o Zimbábue, a África do Sul e a Suazilândia; a sul, a África do Sul; a leste, a secção do Oceano Índico, designada por Canal de Moçambique. Do ponto de vista de divisão administrativa, é constituído por três maiores centros urbanos (Norte, Centro e Sul) e possui 11 províncias, nomeadamente: Niassa, Cabo-delgado e Nampula, para a região norte; Zambézia, Tete, Manica, Sofala, na região centro; e Inhambane, Gaza, Maputo e Cidade de Maputo, na região sul. A capital de Moçambique é Maputo, denominada por Lourenço Marques durante a dominação colonial portuguesa, iniciada pelo navegador Vasco da Gama, cuja independência foi proclamada em 1975, no âmbito dos acordos de Lusaka, que tiveram lugar na antiga Rodésia do Norte, atualmente designada por República da Zâmbia. Possui cerca de 32 milhões de habitantes, com uma densidade demográfica de 29 habitantes por quilómetro quadrado. A sua extensão territorial é de cerca de 800.000 quilómetros quadrados, e a moeda oficial é o Metical, com uma base de sustentação relacionada aos setores de agricultura e pecuária¹.

Com relação aos aspectos linguísticos, o idioma oficial de Moçambique é o português e o país é membro da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) e dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), sendo que a sua integração nos grupos de países acima referenciados não foi por acaso, pois resulta do seu processo histórico relacionado com o sistema colonial.

Para uma melhor reflexão, no sentido de sustentar o meu argumento, há que frisar que ambas as organizações são de países adjacentes ao colonizador, ou seja, são constituídas por países colonizados por Portugal, portanto impostos a língua portuguesa como oficial.

Nesse quesito, trata-se da utilização da língua portuguesa como instrumento de dominação e manutenção da ideologia colonial (Harris, 2021). Até porque, acredito que a própria instituição de CPLP e PALOP seja maneira estratégica de continuidade da língua do colonizador, com consciência [ou não] das antigas colónias.

¹ Portal do Governo de Moçambique. Disponível em <https://www.portaldogoverno.gov.mz>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2024.

Figura 1: Localização geográfica de Moçambique



Fonte: Portal do Governo de Moçambique, 2024

A presente pesquisa é concernente ao Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas (Teoria, História e Crítica da Cultura), cuja linha de pesquisa é “Capital imaterial: produção e circulação de saberes”, e analisa as relações raciais em Moçambique, no contexto do colonialismo, tendo como suporte teórico a perspectiva do antropólogo norte-americano, Marvin Harris.

Ao abordar Harris (1927-2001), refiro-me à sua crítica presente nos seus escritos “As ‘Alas’ Africanas de Portugal”, que configura-se em uma denúncia em

forma de relatório da sua pesquisa na antiga cidade de Lourenço Marques², sendo, naquele momento, a capital de Moçambique.

Afinal, quem foi Marvin Harris? Harris nasceu em 18 de agosto de 1927, em Nova Iorque, Estados Unidos, e faleceu em 25 de outubro de 2001, em Gainesville, Flórida, aos 74 anos. Em 1948, obteve o diploma de artes na *Columbia College*. Em seguida, estudou antropologia na Universidade de Columbia, mesma instituição em que, mais tarde, trabalhou como docente. Em 1953 obteve o grau de doutor na Universidade de Columbia. Seu trabalho final esteve focado em diversas comunidades do Brasil. Depois, foi até Moçambique, onde realizou várias pesquisas no campo da comunidade *tsonga*, no Sul de Moçambique³.

Do ponto de vista da organização, vale observar que o trabalho está estruturado em três capítulos principais. No primeiro, intitulado “Moçambique: colonialismo, raça e relações raciais no olhar de Marvin Harris”, discuto os principais conceitos da pesquisa, com destaque para colonialismo, racismo, assim como a sua articulação com relações raciais.

Para tal, busco várias perspectivas, com destaque para “Os Condenados da Terra”, de Fanon (2010), “Dialética das relações raciais”, de Ianni (2004), “Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano”, de Kilomba (2019), “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, de Quijano (2007), “As formas do silêncio: no movimento dos sentidos”, de Orlandi (2007), “Educação descolonizadora e interculturalidade: notas para educadoras e educadores”, de Sacavino (2016), entre outras. Ainda no mesmo cenário, contextualizo Moçambique, do ponto de vista geolinguístico, expondo as suas línguas nacionais como símbolos de resistência colonial, e, problematizo a perspectiva de Marvin Harris sobre o trabalho e a educação em Moçambique.

Em relação ao segundo capítulo, intitulado “A política colonial portuguesa nos anos 1956 - 1957: uma reflexão sobre o Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique”, analiso o referido Estatuto e discuto as condições sociopolíticas da pesquisa de Marvin Harris, tendo em vista tratar-se de uma província

²No período pós-colonial, a alteração da designação Lourenço Marques para Maputo surgiu do processo das nacionalizações, no sentido de transformação das empresas e propriedades privadas para a gestão direta do Estado.

³Cuevas, G. S. Biografia de Marvin Harris, o criador do materialismo cultural. Disponível em <https://amenteemaravilhosa.com.br/biografia-de-marvin-harris/>. Acesso: 22 de fevereiro de 2024.

supostamente portuguesa, e, articulo o olhar de Harris com o Estatuto em alusão, de forma a compreender as principais interseções.

No terceiro e último capítulo, intitulado “A educação colonial como opressão: discutindo seus efeitos colaterais na produção e circulação de novas tradições em Moçambique”, abordo as implicações sociopolíticas da pesquisa de Harris para Moçambique, sobretudo na conscientização dos líderes moçambicanos sobre a necessidade de unificação dos movimentos de libertação nacional. Ainda no mesmo capítulo, partilho reflexões sobre as repercussões das relações raciais do colonialismo, com o foco em situações de colonialidade, ou seja, de manutenção da ideologia e comportamento de desigualdade racial.

Reconhecendo que não se trata de uma pesquisa encerrada, sendo um trabalho contínuo e sem verdades absolutas, termino fazendo abordagem sistematizada das conclusões parciais. Igualmente, recomendo que sejam desenvolvidos mais estudos aprofundados sobre a relação em alusão, acreditando na sua possibilidade de transformação e reconstrução social, pela produção e circulação de saberes baseadas em perspectivas decoloniais das cosmovisões africanas e afrodiaspóricas, rompendo com as epistemologias colonizadoras.

Justificativa

A pesquisa em alusão surge da trajetória da minha formação superior – Licenciatura em Informação Turística – na Escola Superior de Hotelaria e Turismo de Inhambane (ESHTI), da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), em Moçambique, em que pesquisei o processo de colonização portuguesa, na disciplina curricular “História e Cultura Africana”.

Foi nessa relação que compreendi o impacto sociopolítico da colonização na África portuguesa, bem como as formas de opressão simbólica e física que ocorreram em Moçambique, em nome da ideia de civilização, orquestrada por Portugal colonial, por cerca de quinhentos anos.

Outrossim, sendo moçambicano com residência temporária no Brasil, tive contatos com outras perspectivas sobre a política colonial portuguesa no Brasil e África, sobretudo em trabalhos disponibilizados durante a frequência das disciplinas curriculares do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas,

na Escola Superior de Artes e Turismo (ESAT), em Manaus. Nesse cenário, posso destacar Epistemologia de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas e Seminário de Métodos e Técnicas de Pesquisa em Ciências Humanas, ambas lecionadas pelo Professor Doutor Alfredo Wagner.

Ademais, considerando o Brasil um país onde debates críticos e reflexivos, num repensar nas diversas formas de superação de preconceitos com impactos nas relações raciais, estão crescendo cada vez mais, é relevante discutir essas relações, assim como articular colonialismo com a ideia de raça e racismo, na perspectiva de categorização e hierarquização das pessoas.

Nesse entendimento, importa-me ressaltar a abordagem da política colonial portuguesa, num olhar crítico sobre a colonialidade e relações raciais, no contexto de mestrado acadêmico e interdisciplinar, valorizando questões históricas e identitárias sobre a colonização e descolonização.

Além disso, sendo que a pesquisa de Marvin Harris teve lugar em Moçambique – meu país de origem, e, em uma comunidade *tsonga*, que congrega a etnia *changana* [minha etnia], – senti a necessidade de compreender profundamente o fenômeno em estudo, ou seja, as relações raciais construídas a partir do colonialismo naquela antiga província ultramarina portuguesa, assim como a repercussão do trabalho do antropólogo na unificação dos movimentos de libertação nacional.

Há que referenciar, também, a motivação da CAPES, em conexão com o Grupo de Cooperação Internacional de Universidades Brasileiras – Mobilidade Internacional, pela contemplação da bolsa de estudo, que contribuiu para a sustentação financeira da minha estadia no Brasil e, portanto, o fortalecimento de interação científica internacional e transcultural entre perspectivas de Moçambique e do Brasil.

Foi por esses e outros aspectos associados que, vendo uma oportunidade de construir conhecimento científico sobre minha terra e tentar buscar aperfeiçoamento no Brasil, despertei para a necessidade de dialogar no sentido de abordar, criticamente, diversos autores que interpretam o colonialismo como sistema e seus impactos nas relações raciais em Moçambique, mesmo reconhecendo a sua complexidade.

Delimitação do problema científico/questão fundamental

Uma contribuição de relevante menção é trazida por Laville e Dionne (1999), em “A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas”, segundo a qual “[...] a pesquisa parte de um problema e se insere numa problemática” (p. 85). Trata-se de uma perspectiva suportada por Bachelard (1996), no trabalho intitulado “A formação do espírito científico: Contribuição para uma Psicanálise do Conhecimento”, ao afirmar que “[...] o espírito científico é movido pela problematização, pelo questionamento” (p. 21). Aliás, a pertinência de delimitar o problema de investigação consiste em (i) centrar a investigação numa área ou domínio concreto; (ii) organizar o projeto, dando-lhe direção e coerência; (iii) delimitar o estudo, mostrando as suas fronteiras; (iv) guiar a revisão da literatura para a questão central; (v) fornecer um referencial para a redação do projeto; e (vi) apontar para os dados que será necessário obter (Coutinho, 2015).

Discutindo na mesma linha de pensamento, Fortin (1996) observa que “[...] uma questão de investigação é uma interrogação explícita a um domínio que deve explorar com vista a obter novas informações” (p. 48). Daí, é fundamental salientar que, na perspectiva deste estudo, o foco analítico consiste em compreender a demanda do seguinte problema científico ou questão de investigação: Como foram construídas as relações raciais em Moçambique, a partir do colonialismo?

Objetivos

Objetivo geral: Analisar a construção das relações raciais a partir do colonialismo português em Moçambique [1956 - 1957], na perspectiva de Marvin Harris.

Objetivos específicos

1. Problematizar a perspectiva do antropólogo norte-americano (Harris, 2021);
2. Indagar a política colonial na África portuguesa nos anos 1956 - 1957;
3. Dialogar o olhar de Harris com o Estatuto dos Indígenas portugueses da Guiné, Angola e Moçambique, de 1954;

4. Questionar a educação enquanto um processo de opressão simbólica protagonizado por Portugal Colonial e sua contribuição para construção de novas tradições em Moçambique.

Questões Metodológicas

Neste subcapítulo focalizo os princípios metodológicos que sustentaram a preparação, a execução e a análise do conteúdo desta pesquisa, considerando várias possibilidades de compreender os fenômenos sociais. Até porque toda a pesquisa científica é contextual e relacional, pelo que considero que seja pertinente que a metodologia esteja articulada com o significado da realidade pesquisada, num olhar do método como forma de pensar, não apenas de procedimento, e, tendo em vista que todos os campos de pesquisa possuem suas peculiaridades.

Ainda a respeito da metodologia, é pertinente acrescentar que os métodos podem ser articulados de modo que haja sincronização e sinergias na produção de conhecimento. Aliás, como observa Baptista (2009), em “Estudos culturais: o quê e como da investigação”, “[...] os métodos utilizados, apesar de serem diversos, podem complementar-se” (p. 9).

Por meio desse olhar, não obstante a investigadora lusófona se referir em contexto de pesquisa em Estudos Culturais, o seu fundamento encontra adjacência em Bachelard (1996), pois o pesquisador advoga a necessidade da utilização conjugada de vários métodos, assim como a criação de outras perspectivas de pesquisa e análises científicas.

Portanto, é um ponto de vista que, articulado com a linha de pensamento de Bourdieu (1989), descrito no seu estudo “O poder simbólico”, em que, ao considerar a crítica permanente como o lugar do pesquisador, desencoraja a padronização de modelos de pesquisa.

Entretanto, há que explicar que a crítica proposta por Bourdieu não significa quebra de procedimentos institucionais sobre pesquisas científicas. Trata-se de uma abordagem de conscientização, que cria um aprendizado significativo, na medida que permite convocar para uma profunda reflexão sobre a transição do processo de

pesquisa científica; produz ambiente em que o pesquisador faz introspecção, tecendo autocríticas em todos os momentos de sua pesquisa e alimenta a sua criatividade.

É uma perspectiva que encontra complemento em Almeida (2023), ao observar que os conceitos, as classificações, os esquemas interpretativos e explicativos são objetos dinâmicos e de constantes debates, seja pela contingência política ou outras motivações que resultam em novas formas de abordagens.

Nessa relação, Almeida defende a formação de pesquisadores reflexivos, no sentido de efetuar análise crítica de manuais considerados modelos a serem escrupulosamente seguidos como formulários para projetos de pesquisa. O autor apresenta uma perspectiva transdisciplinar e decolonial para todas as pesquisas científicas, com o espírito de despertar a consciência da necessidade de autonomia metodológica e criatividade de pesquisadores.

No contexto desta pesquisa, optei pela abordagem qualitativa, tratando-se de estudo de relações raciais, um dos objetos das Ciências Sociais e Humanas, entendendo que “[...] a pesquisa qualitativa apresenta-se, no contexto de abordagem teórico metodológica, como de particular relevância ao estudo das relações sociais, devido à sua pluralização das esferas de vida” (Flick, 2009, p.20), e pela descrição e interpretação na sua análise de conteúdo.

Do ponto de vista de procedimentos, a dissertação é oriunda da análise de conteúdo textual, através da revisão da literatura e pesquisa documental, considerando, segundo Fortin (1996), que:

Uma revisão da literatura fornecerá ao investigador uma compreensão dos textos existentes, situando através dela o seu domínio da investigação no contexto dos conhecimentos actuais. A leitura de trabalhos anteriores permite igualmente delimitar um quadro conceptual ou teórico que fornecerá uma perspectiva ao estudo [...] ela é verdadeiramente uma fase crucial, visto que a análise de uma situação problemática necessita de uma questão de investigação bem depurada (p.38).

Como frisei, o presente trabalho é resultado de uma pesquisa descritiva e interpretativa daquilo que já foi produzido em relação ao fenómeno em estudo, articulando informações de diversos autores. Refiro-me à consulta de fontes que contém abordagens sobre colonialismo e relações raciais, tratando-se de análise crítica do conhecimento disponível, de forma a permitir um debate reflexivo sobre o estudo em causa, não necessariamente de reprodução dos pontos de vista dos seus autores.

Foi por isso que pesquisei em artigos científicos, livros, documentos e na internet, na qual obedeci três principais fases. Na primeira, abordei os conceitos indicadores do estudo, que delimitaram o objeto e o problema científico da pesquisa, ou seja, a questão fundamental ora apresentada no referido tópico; analisei as informações bibliográficas e documentais sobre relações raciais do colonialismo no contexto moçambicano, num olhar crítico do trabalho “As ‘Alas’ Africanas de Portugal”, no sentido de compreender a perspectiva de Marvin Harris sobre a questão em alusão. Na segunda fase da pesquisa, observei a política colonial portuguesa, numa pesquisa documental, destacando o Estatuto dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique [1954] como o suporte. Na terceira e última fase, abordei as repercussões do sistema educacional colonial na estruturação das relações sociais.

Com relação à análise de conteúdo, Fortin (1996) observa que “[...] a análise qualitativa reúne e resume, sob forma de narrativa, os dados não numéricos” (pp. 40 - 41). Para a autora, os dados são analisados em função do objeto de estudo, segundo se trata de explorar ou descrever os fenômenos ou verificar as relações entre as variáveis.

Entretanto, entendo que não haja categorias completas para estudar tudo. Até porque, como ressaltei, as possibilidades analíticas são várias e não existem formas de classificação universais, sendo que os conceitos, as classificações, os esquemas interpretativos e explicativos, são objetos dinâmicos e de constantes debates, seja pela contingência política ou outras motivações, que resultam em novas formas de abordagens (Almeida, 2023).

Diante desse cenário, como considera Guerra (2006, p. 63), o conteúdo textual é analisado por meio de:

[...] uma *dimensão descritiva* que visa dar conta do que nos foi narrado e uma *dimensão interpretativa* que decorre das interrogações do analista face a um objecto de estudo, com recurso a um sistema de conceitos teórico-analíticos cuja articulação permite formular as regras de inferência. Grifo da autora.

Foi a partir dessa visão que, para melhor compreender o fenômeno desta pesquisa, analisei em ambas as perspectivas, isto é, em descritiva e interpretativa, tendo como base os detalhes da perspectiva de Harris. Por meio deste entendimento, dialoguei a perspectiva de Marvin Harris com o respectivo instrumento, por meio da construção de um modelo de análise em forma de quadro.

Aliás, tendo em vista que alguns relatos estão em forma de discurso, caso do de Marvin Harris, busquei “As formas do silêncio”, de Orlandi (2007), ao compreender o silêncio em conexão com diversos processos de construção discursiva, sendo que, para a autora,

Em face dessa sua dimensão política, o silêncio pode ser considerado tanto parte da retórica da dominação (a da opressão) como de sua contrapartida, a retórica do oprimido (a resistência). E tem todo um campo fértil para ser observado: na relação entre índios e brancos, na fala sobre a reforma agrária, nos discursos da mulher, só para citar alguns terrenos já explorados por mim (p.29).

Por meio dessa concepção, a perspectiva da dimensão política do silêncio foi o suporte da análise do conteúdo para pesquisa em alusão, sem desconsiderar a conjuntura política internacional e colonial daquele momento, observando a relação das condições entre as pessoas denominadas negras e as atribuídas à raça branca, a política para o trabalho, o sistema educacional e seus efeitos.

Ainda no contexto de silêncio, ao questionar se o subalterno podia falar, Spivak (2010), discute aspectos essenciais à respeito de classe e raça, pelo que haja necessidade de compreender o significado e alcance da sua questão, por um lado no sentido de possibilidade de falar, baseada na capacidade do subalterno e, por outro, com base em alguma autorização ou permissão, sendo aspectos ligados ao processo de construção social.

É pertinente salientar que a análise de conteúdo decorreu em cada fase da pesquisa, o que permitiu a construção de conclusões parciais. Ademais, tendo em vista que os resultados da pesquisa não são produtos acabados, apresento considerações, incluindo os desafios em harmonia com o problema científico e os conhecimentos advindos do respectivo estudo.

Adicionalmente, cabe realçar que é uma dissertação oriunda de uma pesquisa relacional e original. Entretanto, a sua originalidade não é no sentido de apresentar um estudo inédito. Tem em vista o seu foco em um tema de debate atual, inter e transdisciplinar, e pouco explorado em Moçambique.

Portanto, há relevância em abordar diversos aspectos sobre colonialismo e relações raciais, bem como seus impactos observáveis por meio das desigualdades sociais, e, discutir as suas relações com raça, racismo, classe social, preconceitos e discriminações, sobretudo em Moçambique.

1 MOÇAMBIQUE: Colonialismo, raça e relações raciais no olhar de Marvin Harris

Este capítulo visa problematizar o olhar de Marvin Harris sobre a construção das relações raciais a partir do colonialismo, em Moçambique. Nesse sentido, inicio realizando uma reflexão teórica sobre os conceitos de colonialismo, raça e relações raciais, articulando com a realidade vivida em Moçambique, sobretudo por meio das desigualdades sociais.

Pesquisar a ideologia colonial, seus desdobramentos e articulação com raça e relações raciais, é um processo complexo que requer epistemologias decoloniais, sobretudo, devido à existência de diversas abordagens sobre a temática em alusão, implicando convergências ou divergências de diferentes perspectivas.

Por outras palavras, refiro-me à várias discussões e reflexões sobre como a política colonial contribuiu para a construção de preconceitos e discriminações sociorraciais entre os seres humanos, com base nas diferenças de origem ou cor da pele. Daí, sustento os meus argumentos em diversas perspectivas sobre o estudo em alusão, que propõem alternativas para o combate ao racismo em suas interfaces, com detalhes nos tópicos subsequentes.

Nesse viés, para uma análise crítica e reflexiva do ponto de vista de Harris, recorto os lugares onde o antropólogo trabalhou, com destaque para a pesquisa do movimento migratório para as minas de ouro na África do Sul, em Ressano Garcia; a educação e a influência dos portugueses na antiga cidade de Lourenço Marques; e, as condições existenciais dos trabalhadores nas plantações de cana-de-açúcar no baixo Limpopo, em Xinavane.

1.1 Perspectivas sobre colonialismo, raça e relações raciais: algumas notas

O colonialismo está ligado ao genocídio, marginalização e exploração de pessoas brancas sobre negras (Kilomba, 2019). Um olhar crítico sobre a visão supracitada permite sublinhar dois aspectos fundamentais. Por um lado, subentendo a questão do preconceito, que contribui para a discriminação, marginalização, exploração e assassinato das pessoas negras. Por outro, trata-se de um

comportamento articulado com a construção racial e concebido por pessoas denominadas brancas.

Desta forma, o colonialismo se configura como uma ideologia que alicerçou as desigualdades nas relações sociais, criando a ideia de raça branca e cultura ocidental como padrão, destruindo [parcialmente] culturas, assim como oprimindo conhecimentos e saberes e fazeres locais. Por via disso, investiu para a destruição dos modos de vida das pessoas consideradas negras, em nome da civilização ocidental e da legitimação colonial.

O colonialismo cria hegemonias, impondo formas padronizadas de pensar, saber, ser, estar, agir, sentir, na ilusão de uma identidade coletiva, legitimando as relações de poder e dominação racial, o que levou ao aniquilamento de culturas dos povos colonizados (Quijano, 2007).

Dialogando com a colonialidade do poder, de Quijano, vale expor como o sistema colonial continua a estruturar as relações sociais, que evidencia as formas de opressão, articulando com a colonialidade demonstrada pelas desigualdades e violências estruturais herdadas de uma política colonial de subalternização e replicadas pelo oprimido, considerando a cultura europeia como referência para a construção científica, sem olhar crítico da realidade⁴.

Nesse quesito, em se tratando de cultura, é pertinente compreender que as sociedades estão sempre em contato com outras e, por meio desses contatos profundos, assimilam padrões de convivência socialmente construídos de acordo com princípios e contextos de cada sociedade. São aspectos culturais nas suas diversas dimensões cognitivas, identitárias, religiosas, estéticas, tidas como heranças de memória coletiva e passagem de testemunho em gerações.

Por outras palavras, o ser humano é “[...] resultado do meio cultural em que foi socializado” (Laraia, 2015, p.45). Nesse processo, a vida sociocultural é feita olhando para esses aspectos como pautas, padrões ou modelos, que vão sendo copiados, reproduzidos e defendidos, mesmo sem certeza da sua veracidade. Daí, surge a necessidade de discussões mais aprofundadas sobre valores culturais, pois constituem base para tomada de várias (ou todas) decisões.

Mas, afinal, o que é cultura? Laraia (2015) faz uma abordagem do ponto de vista antropológico, remetendo ao campo de estudo do ser humano como sujeito

⁴ Abordo, com detalhes, no terceiro capítulo.

produtor e consumidor da cultura, sendo herança permanente e crescente. Para o autor, “[...] a grande qualidade da espécie humana foi a de romper com as suas limitações. Um animal frágil [...] se transformou no mais temível dos predadores. Tudo isso porque se difere de todos os animais por ser o único que tem cultura.” (p. 24).

A visão supracitada denuncia que o pensamento de Laraia perspectiva a cultura do ponto de vista ocidental, centrando-se em seres humanos, apenas. Essa relação se difere do perspectivismo de Castro (2015), no trabalho intitulado “Metafísicas canibais”, em que, fazendo abordagem contextualizada e localizada de cultura, o autor abrange seres humanos e não humanos.

Concordando com Castro, acredito que muitas das transformações culturais se sucederam do contato com o outro, e, sendo que, na cosmovisão ancestral da etnia *changana*⁵, não há diferença entre natureza e cultura, pelo que vejo a ideia da cultura na perspectiva simbólica de cada sociedade ou comunidade.

Neste contexto, é pertinente compreender a relação entre cultura e colonialismo, pelo que Quijano (2007) articula colonialismo com raça e capitalismo, que traduz-se em aspectos culturais, sobretudo na sua consistência na imposição de uma identidade coletiva, por meio de dominação sociorracial, procurando alterar a ordem social criada e os elementos culturais que regem o funcionamento, ou seja, as regras de convivência nas comunidades dos povos colonizados.

Ainda nesta relação, Quijano partilha a ideia de colonialidade, no sentido de produção e circulação de narrativas que suportam a subalternização das culturas e saberes dos negros. Para a autora, “A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder” (Idem, p. 93).

Nesse sentido, compreendo várias formas do capitalismo, no sentido de imposição de padrão de vida ocidental, desprezando e explorando as pessoas não brancas, mesmo com a abolição formal do colonialismo. Daí, observo que a colonialidade cria e vincula imaginários sociais de hierarquias entre culturas, focando-se, sobretudo, na superioridade das pessoas brancas.

Por via disso, a colonialidade relaciona aspectos em torno da cultura e relações de poder entre humanos de diferentes raças, na perspectiva eurocêntrica. Nessa

⁵ Minha etnia

relação, traz a noção de colonialismo como uma ideologia que não se limita ao comportamento, ou seja, transcende as ações violentas e encontra articulação com a ideia de raça, sobretudo na hierarquização social e subalternização das pessoas negras. Aliás, como avança Sacavino (2016),

[...] a partir da discriminação racial, se fundam as 'novas identidades sociais' da colonialidade (brancos, negros, amarelos, indígenas e mestiços) [...] impondo-lhes uma relação assimétrica de poder-subordinação, em todos os âmbitos e dimensões, diante da hegemonia branca e eurocêntrica do ocidente (p.190).

Do pensamento de Sacavino, que considera raça um resultado de discriminação, surge a interpretação de colonialismo como uma ideologia que produz a ideia de superioridade da cultura branca em detrimento de outras. São relações de segregação, hierarquização, subalternização e silenciamento étnico-raciais das pessoas negras, com base na ideia de superioridade racial e da cultura ocidental, definida pelo modelo europeu como o padrão racial ideal sobretudo para comunidades nativas.

Desta forma, incuti a ideia de pensar, sentir e interpretar a natureza do ponto de vista eurocêntrico e racista, criando hegemonia e elitismo na produção do conhecimento científico, sobretudo com a legitimação social das instituições de pesquisa e de ensino (Sacavino, 2016).

Nesse sentido, compreendo a colonialidade na sua relação com a ideia de globalização e capitalismo, contribuindo para a manutenção de políticas coloniais ocidentais, por um lado pela imposição do colonizador, em nome da suposta civilização, por outro, pela sua aceitação e difusão pelos colonizados, na ilusão de pertencimento, assumindo a relação de homogeneização cultural, ou seja, o monoculturalismo.

Falando em raça, não é pretensão deste estudo abordar seus aspectos etimológicos. O foco do presente trabalho consiste em contextualizar a sua perspectiva humana, como imaginação ou construção social, e articular com o fenómeno social denominado racismo, assim como debater sobre a sua relação com a escravidão imposta às pessoas negras africanas, especialmente, em Moçambique. Ou seja, abordo a concepção da raça sendo reflexo de racismo, pelo que, nesse viés, a ideia de raça, em si, é racista, pois de todas as formas, integra diversos elementos de discriminação humana baseada na raça.

Em “Racismo estrutural”, Almeida (2021) discute o racismo numa perspectiva transdisciplinar, integrando questões relacionadas com raça, economia, organização social, entre outras. Para o autor,

[...] inúmeras pesquisas têm demonstrado que a raça é um marcador determinante da desigualdade econômica e que direitos sociais e políticos universais de combate à pobreza e distribuição de renda que não levem em conta o fator raça/cor mostram-se pouco efetivas (p. 122).

O ponto de vista acima citado reflete uma articulação entre o racismo e as desigualdades sociais, ao criar diversos conflitos sociorraciais, com fundamentos morais e/ou jurídicos. Por outras palavras, trata-se do entendimento do racismo como parte de um processo de preconceito, classificação e hierarquização da diversidade humana, e, por via disso, subalternização e aniquilamento das culturas negras pelo padrão colonial eurocêntrico.

É um olhar sustentado por Souza (2022), no seu trabalho intitulado “Capitalismo e racismo: uma relação essencial para se entender o predomínio do racismo na sociedade brasileira”, ao considerar que “[...] o racismo se torna uma das estruturas da sociedade brasileira por ser um dos elementos superestruturais do capitalismo brasileiro, favorecendo o processo de domínio e acumulação de capitais [...]” (p. 202).

Por meio deste estudo, abordado em contexto brasileiro, Souza procura argumentar que a melhor maneira de compreender as interfaces do racismo é articulá-lo com o capitalismo. Daí, o capitalismo e o racismo não estão dissociados, sobretudo pela sua ancoragem nas relações de poder e dominação.

Há que referenciar outra contribuição de Quijano (1992), em seu trabalho “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. Para ele:

Os colonizadores impuseram também uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimentos e significações. Os colocaram primeiro longe do acesso dos dominados. Mais tarde, os ensinaram de modo parcial e seletivo, para cooptar alguns dominados em algumas instâncias do poder dos dominadores. Então, a cultura europeia se converteu, além do mais, em uma sedução (p.12).

Observo, aqui, dois indicadores fundamentais: o primeiro está relacionado com o conceito de colonialismo, como uma ideologia de relação de poder e dominação institucional entre a potência colonizadora e a sua colônia. O segundo, de colonialidade, que tem a ver com a permanência de estruturas coloniais, mesmo com

o fim formal do colonialismo. Até porque, como sustenta Restrepo e Rojas (2010), “[...] uma vez concluído o processo de colonização, a colonialidade permanece vigente como esquema de pensamento e marco de ação que legitima as diferenças entre sociedades, sujeitos e conhecimentos” (p.16). Por outro lado, em “O privilégio da servidão [recurso eletrônico]: o novo proletariado de serviços na era digital”, Antunes (2018) analisa a articulação entre o capital e o trabalho, com o foco na dinâmica do capitalismo e suas tendências na transformação social dos trabalhadores, sobretudo nesta era [digital] mediatizada.

Refletindo sobre a sua obra, observo que o autor aborda o seu pensamento, inspirando-se em uma política socialista, e, portanto, contra a ideologia capitalista, acreditando que seja oriunda do colonialismo, e advoga a reestruturação do trabalho, julgando-a exploratória da classe trabalhadora e desumana.

Acrescento que, em “Questão de pele para além da pele”, Evaristo (2009) destaca a pertinência da literatura, permitindo a compreensão da representação das pessoas denominadas negras na sociedade brasileira, e, critica a tendência de invisibilização do negro:

Se levarmos em consideração a quantidade de obras que compõe a literatura brasileira percebemos que o personagem negro aparece bem menos como protagonista em relação ao personagem branco e surge muito mais como coadjuvante ou mesmo como antagonista do personagem central [...] sem acesso à educação e acantonados no limiar da miséria, os afrodescendentes não se constituíram como cidadãos; impedidos de agir como sujeitos da própria história, sucumbiram, pela força da opressão, a meros coadjuvantes da construção de uma identidade nacional (p. 12).

Essa observação questiona o lugar do negro no Brasil, e, representa uma denúncia à subalternização e tentativa de apagamento das pessoas negras e seus descendentes, fato corroborado por Oliveira (2021), em “Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica”. “Neste momento, raça não é mais apenas um resquício do escravismo, mas um elemento indispensável à compreensão da exploração de classe, a reprodução da desigualdade social” (p.9-10).

Por meio desta visão, o autor, que considera o Brasil um país capitalista periférico e dependente, observa a raça como indicador mais válido para estudar as relações sociais, sobretudo o desequilíbrio racial. Além disso, discute a prevalência do racismo nas instituições da sociedade brasileira, destacando políticas públicas discriminatórias, sobretudo na educação, trabalho, e segurança pública.

Outra contribuição, do mesmo autor, aponta para a visibilidade do racismo como oriunda dos efeitos virais da articulação entre a produção científica de intelectuais negros com a pressão do movimento social negro, com o trabalho intitulado “Racismo e sociedade mediatizada: apontamentos conceituais” (Oliveira, 2023):

A disseminação deste conceito [racismo] pressionou a indústria midiática a tratar o tema do racismo de forma mais intensa, incorporando o tema nas suas políticas empresariais como também editando produtos que tangenciam o tema do racismo e a agenda da diversidade (p.1).

É importante rever que Oliveira aborda racismo na perspectiva estrutural, ou seja, a manifestação do racismo e sua dinâmica em âmbito de políticas públicas, isto é, do ponto de vista institucional, sobretudo nas relações humanas entre os chefes e os seus subordinados, especialmente negros.

Resumindo, o racismo é derivado de raça, sobretudo na criação e reprodução de desigualdades entre os seres humanos. Daí, as diferenças raciais são marcadores da ideia de superioridade e inferioridade, não apenas pelo pertencimento a determinada raça, mas, o significado e a implicação da respectiva raça.

Outro aspecto, de relevante menção, é trazido por Fanon (2008), em “Pele Negra, Máscaras Brancas”, abordando a colonização e seus reflexos nas relações de poder entre colonizadores e colonizados, sobretudo na divisão do trabalho. Sublinha a religião, a língua e a estética como os supostos indicadores de evolução, tanto do ponto de vista de imposição colonial quanto no sentido de assimilação de cultura eurocêntrica, num olhar de desprezo das formas de vida e vestuário dos colonizados, entre outras consideradas rudimentares. Na sua perspectiva, “[...] o branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (p.27) e, portanto, instiga a difusão da ideia da hierarquização das diferenças, ou seja, da superioridade das pessoas atribuídas à raça branca, sobretudo nas relações micropolíticas.

Ainda no mesmo raciocínio, o autor procura despertar sobre a ilusão da inconsciência negra, causada pelo sentimento de pertença ou aproximação à considerada cultura branca, sendo resultado do longo processo de educação e influência moral ora prevista nos instrumentos de legislação que compunham a política colonial portuguesa.

Por outras palavras, a ilusão é a relação em que os colonizados tendem a abandonar os seus elementos culturais, com o intuito de serem vistos como

civilizados. Um exemplo para esses cenários é que, na minha sociedade⁶, uma pequena vila no Sul de Moçambique, quando uma pessoa se expressa corretamente em língua portuguesa, é tratada como modelo, isto é, um padrão a ser seguido pela sociedade.

Portanto, são reflexos do colonialismo, na educação para alienação (Harris, 2021), sobretudo na transformação cultural dos povos e, portanto, numa forma clara de demonstração da eficácia do trabalho do colonizador para a manutenção da sua língua como modelo.

De forma sucinta, por meio do entendimento de Fanon (2008), as relações raciais surgiram de um processo de violência estrutural, baseada na consideração da raça como categoria primordial para a concepção e a implementação de padrão de vida eurocêntrico. Tal processo implicou a desconstrução dos elementos identitários da cultura dos povos colonizados. Refiro-me ao desrespeito pelas culturas dos nativos, opondo-se à autonomia dos seus hábitos e costumes.

Observando a ideia do poder da língua, trazida por Fanon (2008), noto que a mesma dialoga com o ponto de vista de Kilomba (2019), que argumenta que “a língua tem, também, uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade” (p. 14).

Por essa via, prosseguindo com sua crítica ao colonialismo e imposição de identidades, em “Os condenados da terra”, Fanon (2010) convoca para uma reflexão sobre as dinâmicas das relações raciais da colonização e se apresenta como catalisador para as revoluções, ou seja, com vista às lutas armadas pelas independências dos países africanos, considerando que os condenados da terra são os povos colonizados.

Na sua abordagem, por um lado, o psiquiatra francês reconhece a África como um continente composto por diversas etnias e é contra todas as formas de discriminação racial. Por outro, defende uma revolução radical, isto é, o uso da força [violência] como a melhor forma de combater a colonização.

Para sustentar a sua perspectiva, considera esse modo de agir como “cortar o mal pela raiz”, fazendo *jus* a máxima bíblica, segundo a qual “dente por dente, olho por olho” (Êxodo 21:24), quebrando os alicerces do colonialismo (Fanon, 2010). No

⁶ Município de Vila da Macia.

entanto, para o autor, que considera a classe social como outro marcador da diferença, a revolução só seria feita por aqueles que não têm nada a perder.

Por sua vez, o ativista antirracista Ba (2024), em “O remédio de Frantz Fanon contra o racismo”, ao considerar a supremacia branca como doença sistêmica, sustenta a necessidade de combater todos os sistemas de opressão e desigualdades, sendo projeto da humanidade, por mais que seja com violência.

Com base nas discussões das diversas perspectivas acima apresentadas, enquadro o colonialismo na relação de poder e dominação, integrando aspectos sociopolíticos, econômicos e culturais, com o foco nos recursos naturais dos povos colonizados.

Essa dominação foi imposta com recurso à institucionalização da ideologia colonial, por vezes, recorrendo aos meios coercivos, no sentido de escravizar com vista à obtenção de mão-de-obra barata. igualmente, a ideologia colonial está ligada a ideia de raça, tendo em consideração que a sua concepção foi por meio de subjugação dos povos colonizados, em várias perspectivas incluindo a racial. E nessa relação que se enquadra esta pesquisa, olhando para a imposição de valores culturais dos colonizadores como padrões de vida e, no caso de Moçambique, incluindo a língua portuguesa, como abordarei ainda neste capítulo.

1.2 Contextualização geolinguística de Moçambique

Neste tópico mesmo reconhecendo a utilização da língua portuguesa como instrumento de dominação e opressão do poder colonial, incluindo a tentativa de apagamento dos saberes e memórias dos colonizados, o foco reside em transbordar que o colonialismo não conseguiu destruir totalmente os modos de vida dos moçambicanos, pois o país continua rico em diversidade étnica e linguística, o que reporta o sucesso da resistência da tentativa de apagamento colonial⁷.

Refletindo, a partir das resistências linguísticas do quadro abaixo, encontro fundamento para sustentar que as províncias mais próximas partilham as suas línguas locais. Aliás, o quadro em referência contribui para uma reflexão profunda, pois detalha que em todas as províncias se fala, no mínimo, duas línguas locais, fato que

⁷ Ver, no Quadro 1, relação das línguas moçambicanas por regiões e províncias

demonstra o quão resiliente e persistente foi o povo para com a dominação colonial e imposição de valores culturais eurocentristas.

Quadro 1: Relação das línguas moçambicanas por regiões e províncias

Região	Província	Cidade capital	Línguas locais
Sul	Maputo	Matola	Xirhonga e Xichangana
	Cidade de Maputo	Cidade de Maputo	Xirhonga e Xichangana
	Gaza	Xai-Xai	Xichangana e Cicopi
	Inhambane	Cidade de Inhambane	Gitonga e Citshwa
Centro	Sofala	Beira	Cisena e Cindau
	Manica	Chimoio	Cisena e Cimanyika
	Tete	Cidade de Tete	Cinyungwe e Cinyanja
	Zambézia	Quelimane	Echuwabu e Elomwe
Norte	Nampula	Cidade de Nampula	Emakhuwa e Ekoti
	Niassa	Lichinga	Emakhuwa e Ciyaawo
	Cabo-delgado	Pemba	Kimwani e Shimakonde

Fonte: Elaborado pelo autor (2024), adaptado do Manual das Línguas Moçambicanas (2018).

Como ilustra o quadro acima, para a região Sul, as províncias e a cidade de Maputo são adjacentes a *Xirhonga* e *Xichangana*, esta última falada na província de Gaza. Algo similar acontece nas províncias de Manica e Sofala, da região Centro do país, onde partilham a língua *Cindau*, assim como as províncias de Nampula e Niassa, no Norte, com *Emakhuwa* em comum, reforçando, portanto, a ideia de igualdade na diferença, no sentido de coabitação linguística.

Outro cenário de relevante menção, há que observar que devido aos movimentos migratórios, especificamente ao êxodo rural, as línguas do Centro e Norte do país, são, também, faladas no Sul, sobretudo na cidade de Maputo, ilustrando,

portanto, alguns elementos que sustentam as interações em diversas línguas de todas as regiões moçambicanas, o que, de certa maneira, salienta a resistência contra o aniquilamento das línguas nacionais, pelo colonialismo português.

Ainda no entendimento do contexto dos reflexos do movimento migratório, há que destacar a prevalência de línguas sul africanas no Sul de Moçambique, agregadas pelos moçambicanos trabalhadores das minas da África do Sul, utilizadas na relação de trabalho daquele país.

Entretanto, vale ressaltar que todas as línguas locais de Moçambique não são oficiais e, não obstante o Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano ter concebido o que designou “Manual de Didática de Língua Primária”, a fala das respectivas línguas continua proibida nas instituições de ensino, exceto nos decursos das aulas dos respectivos componentes curriculares, fato que leva a considerar que as unidades de educação em Moçambique se apresentam como lugares de reprodução colonial, contribuindo para a rejeição social das línguas locais.

Outro aspecto pertinente consiste no fato de Moçambique se configurar como mosaico, tendo em vista possuir diversas manifestações religiosas, tais como o cristianismo, o islamismo e as religiões africanas, que coabitam sem violência. Há muitos templos e mesquitas e são essas diversidades linguísticas e religiosas no Norte, Centro e Sul de Moçambique que fazem com que o país seja diferente, mas igual, em nome da ideia de moçambicanidade, uma identidade coletiva.

1.3 O olhar de Harris sobre o trabalho e a educação em Moçambique

Depois da Segunda Guerra Mundial, a sociologia americana adotou uma perspectiva empirista, recorrendo aos “[...] métodos antropológicos de verificação *in loco*” (Almeida, 2021, p. 24). Nessa altura, o antropólogo estadunidense, Marvin Harris, sendo um pesquisador que não aguarda passivo as informações como pretensamente verdadeiras (Bourdieu, 1989), esteve em Moçambique, em 1956 e 1957, na antiga cidade de Lourenço Marques (Figura 2), no sentido de realizar trabalho de campo sobre a situação colonial, observando sobretudo a política colonial para o trabalho e a educação.

Naquele ano [1956], Marvin Harris, professor da Universidade de Columbia e amigo de Charles Wagley, cuja equipe de pesquisa integrara anteriormente,

1933, coloca a formação da sociedade brasileira como o objeto da sua reflexão, num período em que a economia era voltada para fora, no âmbito de exportação, com base nas grandes plantações, sobretudo de cana-de-açúcar.

Nessa abordagem, o entendimento do autor é que a sociedade em alusão é reflexo de uma combinação das relações de poder e subordinação entre os moradores da Casa-grande e os da senzala, tanto na perspectiva biológica [relações sexuais entre brancos colonizadores com as mulheres negras e índias], assim como do ponto de vista de interações interraciais, e, portanto, interculturais.

Concebendo a miscigenação como uma relação positiva, ou seja, considerando que a sociedade brasileira resulta da harmonia interracial, uma mistura harmônica entre homens brancos e mulheres negras no Brasil, “[...] em 1951, Freyre inicia uma viagem pelos territórios ultramarinos, a convite do ministro do Ultramar, Sarmento Rodrigues” (Macagno, 2002, p. 101), propagando a ideia de coabitação racial entre os portugueses colonizadores e a população nativa.

Há que salientar que o decurso das visitas realizadas por Freyre culminou com a consolidação a ideia do lusotropicalismo, um conceito consistente na relação harmoniosa entre os lusos e os trópicos, sustentado, pela suposta (i) capacidade de adaptação dos brancos portugueses aos territórios da África portuguesa e (ii) pela aceitação dos pelos nativos, fundamentada, inicialmente, na Casa-grande & senzala (Harris, 2021).

A teoria de Freyre é que os portugueses sabem, melhor que outras nações colonizadoras, lidar com populações não-europeias na América do Sul, na Ásia e na África, [...] não têm preconceito contra a cor como tal, e [...] encontram-se rodeados [...] na África por ‘lusopopulações’ mestiças e uma simpatia da parte dos indígenas que contrasta com o ódio velado ou aberto dirigido a outros europeus. Previamente ao meu trabalho de campo, eu havia aceitado a teoria de que a relativa ausência de formas sérias de antagonismo racial no Brasil era o resultado de uma tradição cultural portuguesa distinta ou de um caráter nacional. O que era necessário para confirmar esta teoria era um estudo de relações raciais em outras regiões sob influência portuguesa (Harris, 2021, p.82).

Como aponta Harris, havia acreditado na ideia de democracia racial proposta e vendida por Gilberto Freyre, sendo, portanto, uma abordagem que ajuda a compreender que o autor partiu para Moçambique com um pré-conceito que iria encontrar relações de harmonia racial oriunda da tradição cultural portuguesa e replicável nas então províncias ultramarinas do Império.

Assim, do ponto de vista motivacional, Marvin Harris foi um empirista que viajou para Moçambique com vista a verificar a veracidade da perspectiva de Gilberto Freyre sobre relações raciais do colonialismo português, partindo da ideia de harmonia inter-racial no Brasil, um modelo consistente na mistura, ou seja, da miscigenação, e, que também poderia ser realizada em Moçambique, Angola e Guiné Bissau, estando construída uma imagem pré-concebida sobre harmonia racial.

Afinal, o que Harris encontrou, ou seja, qual foi a sua percepção sobre a educação e o trabalho em Moçambique? Em harmonia com o sistema educacional, há que lembrar que a educação é um instrumento multifacetado, pois, por um lado, pode servir para alienar e, por outro, para libertar (Freire, 2006).

Neste sentido, Harris (2021) constata que “[...] a primeira e única fase educacional de crianças africanas em Moçambique acontece em escolas ‘rudimentares’ e ‘especiais’. Estas escolas eram administradas por missionários católicos portugueses [...]” (p. 92).

Essa observação denuncia a existência de relações que se manifestam na perspectiva de Mbembe (2010), considerando a política para educação como um instrumento de controle e opressão física e simbólica protagonizado por Portugal Colonial e sua contribuição para a invenção de novas tradições em Moçambique, olhando para o que era ensinado, e, como era ensinado. Ainda no mesmo cenário, há que refletir do ponto de vista da influência moral, fazendo algumas abordagens teóricas e as missões realizadas por antropólogos desempenhando o papel de missionários religiosos, das quais percebo a instrumentalização da Igreja Católica, especialmente na propagação da ideia de civilização cristã.

Foi um cenário corroborado pela Carta Orgânica do Império Português (1933)⁹, pois atribui a missão civilizatória e educacional à Igreja católica, em harmonia com a Constituição Política da República Portuguesa (1933)¹⁰, que anunciou o catolicismo como a religião oficial da nação portuguesa, determinando, portanto a submissão dos nativos.

⁹ Promulgada pelo Decreto-lei n.º 23.228, de 15 novembro de 1933, a Carta Orgânica do Império Português foi um instrumento colonial que delineou as diretrizes do funcionamento administrativo e governamental das colônias do Império português.

¹⁰ A Constituição Política da República Portuguesa, promulgada pelo Decreto-lei n.º 23.228, de 15 novembro de 1933, foi uma lei que determinou os princípios do Estado assim como os direitos fundamentais dos cidadãos portugueses.

A abordagem de Harris é fundamentada por Macagno (2002), ao observar que:

Os indígenas só podiam comparecer às chamadas escolas rudimentares, controladas pelas missões católicas portuguesas. O ensino rudimentar consistia em três anos de estudo, depois, dos quais – e depois de passar por exame – o aluno podia ingressar no terceiro ano da escola primária pública (p. 153 – 154).

Essa relação chama a refletir sobre um sistema de ensino articulado com o Acto Colonial (1930)¹¹, sendo um dispositivo que legalizava a colonização e a gestão política, administrativa e financeira de Portugal, no sentido de “[...] colonizar os domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que é adstrita pelo Padroado do Oriente” (Art. 2º).

Marvin Harris considera, ainda, que “[...] a educação em Moçambique é guiada pela crença de que um grama de prevenção vale um quilo de cura” (Harris, 2021, p.92). Dito em outras palavras, as autoridades coloniais viam a formação dos nativos como “produção de sua própria inseticida”, pois despertaria os colonizados sobre a necessidade de lutar para a sua libertação, como abordarei no terceiro e último capítulo desta dissertação. Aliás, o Art. 6º do Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique, de 1954, determina que:

O ensino que for especialmente destinado aos indígenas deve visar aos fins gerais de educação moral, cívica, intelectual e física, estabelecidos nas leis e também a aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, em harmonia com os sexos, as condições sociais e as conveniências das economias regionais (p. 560).

Com base na interpretação do conteúdo previsto no artigo que acima citei, compreendo que as pessoas consideradas indígenas eram ensinadas no sentido de preparação para a prestação de serviços elementares, vistas na perspectiva de matéria-prima ou mão de obra para interesses dos colonizadores.

No que concerne à política para o trabalho, no período em análise, abordando as condições das pessoas denominadas indígenas, Harris (2021) argumenta que o trabalho forçado ainda era vigente em Moçambique, mesmo de forma camuflada e ilegal.

Para piorar a situação, muitas instituições chave em Moçambique existem ilegalmente ou, na melhor das hipóteses, extra-legalmente. Trabalho forçado, o exemplo mais óbvio, não pode ser discutido com oficiais do governo pois oficialmente, trabalho forçado simplesmente não existe (Harris, 2021, p. 84).

¹¹ Abordarei o Acto Colonial no próximo capítulo

Há que lembrar que Marvin Harris trouxe duas observações: a primeira tem a ver com a educação para alienação, e, a segunda com a permanência do trabalho forçado. Desta vez, o autor apresenta a terceira observação não menos importante: a camuflagem ou ocultação dessas realidades.

Essa relação explica que havia uma política de manutenção camuflada da escravidão, sendo um comportamento deliberado, assim como a adjetivação justaposta aos indígenas, considerando o conhecimento como atributo inato à raça humana, implicando a imposição de padrões sociais sobre a sua forma de ser e estar.

Por meio dessa perspectiva, coube-me recorrer ao pensamento do antropólogo Kabengele Munanga. Em “Nosso racismo é um crime perfeito”. Trata-se de uma entrevista concedida à Fundação Persus Abramo na qual Munanga (2010) aborda o mito da democracia racial brasileira estendendo no dia a dia, ou seja, nas condições da vida dos negros no Brasil. Em um dos excertos da respectiva entrevista, o autor considera que:

Essas coisas não são tão abertas como a gente pensa [...] E essas coisas vêm pouco a pouco, quando se começa a descobrir que você entra em alguns lugares e percebe que é único, que te olham e já sabem que não é daqui, que não é como os ‘nossos negros’, é diferente. Poderia dizer que esse estranhamento é por ser estrangeiro, mas essa comparação, na verdade é feita em relação aos negros da terra, que não entram em alguns lugares ou não entram de cabeça erguida (Munanga, 2010).

Discutindo no contexto moçambicano, há que referir o sistema de restrição dos direitos das pessoas negras que vigorava na África do Sul, que era mais aberto, e, havia condições para a definição de estratégias, táticas e técnicas concretas para o combate ao racismo (Harris, 2021). Entretanto, a situação do Brasil era diferente, igual a Moçambique, pois, como avançam Harris e Munanga, não há legislação que incentiva ou que pune.

Aliás, Marvin Harris pesquisou o movimento migratório para as minas de ouro na África do Sul, em Ressano Garcia e as condições dos trabalhadores nas plantações de cana-de-açúcar no baixo Limpopo, em Xinavane, atual posto administrativo do distrito de Manhiça. No decurso da respectiva pesquisa, uma das suas interpretações foi que muitos moçambicanos preferiram migrar para trabalhar na vizinha África do Sul, fugindo *xibalu*¹² (Rella, 2021), sendo, portanto, um cenário que denuncia a prevalência de uma política colonial desastrosa.

¹² Nome atribuído pelos moçambicanos ao trabalho forçado, em língua *xichangana*, do Sul de Moçambique.

Na visão de Harris (2021),

O que faz de Moçambique uma terra desconhecida é o silêncio da população africana. Em sua maioria analfabeta, cuidadosamente isolada de notícias provocantes de fora da província, vítima de punição corporal e deportação dependente dos caprichos das autoridades europeia, seus pensamentos nunca são expressados, sua voz real não é ouvida (p.85).

É uma abordagem articulada com o ponto de vista de Orlandi (2007), ao compreender o silêncio em conexão com diversos processos de construção discursiva, considerando que “[...] em face dessa sua dimensão política, o silêncio pode ser considerado tanto parte da retórica da dominação (a da opressão) como de sua contrapartida, a retórica do oprimido (a resistência)” (Orlandi, 2007, p.29). A partir dessa concepção, retrato a perspectiva da dimensão política do silêncio, em um olhar da conjuntura política internacional e colonial daquele momento, pois tratava-se de uma população silenciada na perspectiva de subalternidade e escravização.

Na mesma linha de pensamento, o trabalho “Nós matámos o cão-tinhoso” exterioriza o pensamento que o escritor moçambicano, Honwana (1980) partilha, olhando narrativas micropolíticas que denunciam a violência colonial, destacando a exploração, o racismo, incluindo, sobretudo a resistência dos nativos em Moçambique.

Nisso, há que ressaltar a contribuição do antropólogo social Alfredo Wagner, cujo respectivo trabalho

[...] se insere com destaque num capítulo da história do conhecimento antropológico, que relaciona a antropologia [...] com diferentes *modi operandi* do colonialismo, [...] diante de artifícios de submissão efetiva e colonial de antropólogos e seus recursos teóricos a brutalidade de ação colonial [...] incentivando assimilações e maior incorporação de nativos (Almeida (2021, pp.15 - 22).

Por meio desse estudo, o autor explicita alguns procedimentos utilizados pelo poder colonial para manter a hegemonia nas suas colônias, com base na articulação das pesquisas feitas pelos antropólogos, utilizando seus conhecimentos científicos ao serviço do opressor.

Na sua perspectiva, considera que se tratava de uma relação triangular, composta pelos antropólogos, juristas e militares, todos trabalhando para o colonialismo, e, trazendo a ilusão de evolução das pessoas nativas, vista pelo esforço para assimilação dos hábitos e costumes das pessoas consideradas superiores, ou seja, das brancas europeias, com detalhes da matéria em discussão, no Quadro 2.

Quadro 2: Articulação dos instrumentos de poder colonial

Antropólogos	Juristas	Militares
Produzir informações sobre a “cultura” e organização dos “nativos”, ao serviço da administração colonial, com base nas expedições científicas, entre outras formas de conhecimento.	Criar dispositivos legais de regulamentação do comportamento dos “nativos”, com suporte do conhecimento disponibilizado pelos antropólogos.	Assegurar o cumprimento efetivo das disposições jurídicas, recorrendo à coerção, ou seja, ao uso da força.

Fonte: Elaborado pelo autor (2024), com base em Almeida (2021)

Observando o quadro ora apresentado, compreendi que enquanto os antropólogos se desdobravam no sentido de aproximar o conhecimento da situação dos povos colonizados, os juristas elaboravam legislação que, por sua vez, era de cumprimento obrigatório, garantido por militares.

Ainda criticando a ideia de convivência inter-racial, alertando sobre a eventual ilusão de um visitante que ficasse em Moçambique por pouco tempo, Harris (2021) considera que a legislação racial não estava expressa, ou seja, “[...] não se encontravam placas que dizem ‘Somente para Europeus’ nos correios, bancos ou no transporte público” (p. 82).

Na sua visão, que não encontra fundamento para sustentar a teoria de harmonia interracial defendida por Freyre, a calma e tranquilidade que se fazia sentir era resultado de uma política consistente na interdição de circulação noturna dos negros. “Os brancos podem sim andar livremente em Lourenço Marques, na calada da noite, mas isso é possível porque os africanos que ali vivem são proibidos de sair de casa depois das nove da noite” (Harris, 2021, p.83).

Outra estratégia de segregação utilizada pela política colonial portuguesa foi o aumento do preço dos hotéis, dos lugares de lazer, do transporte, entre outros aspectos na cidade, sendo que o poder aquisitivo dos moçambicanos era mínimo, tendo em vista os baixos salários que recebiam. Harris (2021) observa que “[...] uma passagem de ônibus para o bairro Lourenço Marques custa o equivalente a um quarto do salário diário médio de um africano. Pessoas brancas conduzem seus negócios nos correios e bancos através de mensageiros e servos africanos” (p.83).

Portanto, tratava-se de uma política consistente na aplicação de aumento de preço como elemento de segregação, ou seja, um marcador da diferença racial. Daí, é lícito compreender que, em pleno século XXI, o colonialismo ainda era vigente em Moçambique. Igualmente, a língua foi um dos elementos que construiu um imaginário em que a existência de segregação racial, sobretudo em visitas de turistas, pois, considerando os turistas que fossem visitar Moçambique, os nativos que não eram elevados à condição de cidadão e não sendo falantes da língua portuguesa e outras línguas nacionais, dificilmente poderiam se comunicar com os africanos residentes, no sentido de obter informações sobre as suas condições de vida e mesmo fazer a prestação de serviços para ganhar uma renda melhor (Harris, 2021).

Impedidos de conversar com a população local por uma barreira linguística, o visitante africano acaba sendo um observador insatisfatório da cena local. Por isso, o africano assim como o visitante branco frequentemente reproduz o mito que em Moçambique não existe segregação racial (p.83).

A partir dessa declaração, compreendi que as pessoas denominadas indígenas não tinham o direito de escolher locais para a sua habitação, ou seja, as autoridades coloniais criaram padrões de comportamento, isto é, escolhiam o que os nativos deveriam querer, como e quando. Ademais, os turistas tinham a possibilidade de partilhar os mesmos ônibus com brancos, devido ao seu poder de pagamento e, sendo estrangeiros, não tinham obrigação de recolher. Por outras palavras, podiam permanecer fora das suas residências durante a noite. Nessa relação, retornam aos seus países com o imaginário de coabitação inter-racial.

Em suma, o império português transmitiu um discurso sobre harmonia racial em Moçambique e recorreu à influência da religião, com o destaque para o cristianismo português, sobretudo à Igreja Católica, na conscientização da sociedade sobre a pertinência da manutenção da fé, com vista ao alcance da vida eterna. no âmbito de pacificação das colônias, que consistia em “[...] ajustar os temperamentos belicosos ou potencialmente insurgentes, isto é, objetivava identificar os conflitos sociais latentes, evitando que os administradores coloniais perdessem o controle sobre elas” (Almeida, 2001, p. 18).

Esse discurso colonizador considerava os africanos como rudimentares e que deveriam passar por um processo civilizatório, movido pela ideia de evolução. Aliás, o Art. 3º do Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique

determina que “[...] salvo quando a lei dispuser de outra maneira, os indígenas regem-se pelos usos e costumes próprios das respectivas sociedades”:

O negro é visto como uma criança eterna, engraçado e primitivo, as vezes leal e trabalhador, mas nunca completamente igual ao branco, nunca aceitável como esposa mas sim como amante; resumindo, é um bom servo quando bem disciplinado, e amável somente se ele não pede mais do que é oferecido a ele. Estas atitudes, assim como espancamentos arbitrários, discriminação salarial, o trabalho forçado, o toque de recolher, o proibimento da liberdade de movimento, os contratos unilaterais, [...] o sistema de educação segregado e desigual, e a sujeição a justiça arbitrária e pessoal em cada mão, deixa pouco espaço para a defesa portuguesa (Harris, 2021, p. 108).

Essa concepção demonstra não apenas a existência de diferenças de classes sociais, como a subalternização dos povos colonizados, ou seja, dos nativos, na qual mais do que concepção de direitos, tratava-se de imposição de deveres, conformando-se com os interesses coloniais.

Em suma, conforme observa o respectivo autor, havia em Moçambique uma política de alienação ou seja, “[...] um sistema social e político que comprovadamente molda [moldava] as mentes e os corações dos homens de formas que os alienam de suas próprias tradições, e que ameaçam [ameaçavam] a todos com consequências infelizes” (Harris, 2021, p.82).

A citação acima apresentada permite compreender três cenários de pertinência e relevância à explanação. O primeiro é sobre a moldagem das mentes dos povos colonizados, no sentido de reconhecer o colonialismo como ideologia normal e, por via disso, aceitar a padronização das relações sociais. O segundo consiste na sua alienação, ou seja, o abandono dos saberes locais, em nome de uma política colonial de subalternidade. O terceiro cenário está ligado à coerção para o alcance dos objetivos do regime colonial.

Assim, o colonizador foi criando diversos instrumentos de destruição dos elementos culturais africanos, em nome do mito da civilização e da imposição de valores culturais europeus, subjugando as pessoas negras, olhando apenas a partir da origem ou a composição fenotípica como indicador.

Em “Memórias de um Caçador de Lixo: a Mafalala e os bairros suburbanos de Maputo sob domínio colonial português”, o teólogo Celso Mussane (Mussane, 2022) denuncia a violência colonial na antiga cidade de Lourenço Marques, caracterizada pela discriminação racial, exploração laboral, incluindo situações de carência econômica.

A partir dessa abordagem, compreendi que as pessoas nativas eram categorizadas e reclassificadas em função das capacidades de assimilação daquilo que era considerada cultura europeia, criando hierarquias e, forçando-as a adquirir, manter e propagar os elementos culturais portugueses, com o suporte na subalternização, sendo um imaginário criado, em que os nativos desejassem ser cidadãos portugueses, trazendo, de certa forma, a ideia de coabitação racial.

Por meio deste entendimento, tendo em consideração os argumentos e o contexto geopolítico do período em estudo, a ideia de democracia racial e de lusotropicalismo atestadas por Gilberto Freyre, como desperta Marvin Harris, trata-se de um mito e não passa de uma ilusão.

É um ponto de vista corroborado por Pereira (2019), em “Branqueamento, mestiçagem e Democracia Racial: desdobramentos de um racismo à brasileira”, na qual observa que a política do branqueamento, a ideia da democracia racial, assim como o olhar para a mestiçagem, enquanto símbolo nacional, como interfaces do racismo no Brasil:

A ideologia do branqueamento, o mito da democracia racial e a super valorização da mestiçagem, enquanto desdobramentos do racismo brasileiro, estão inseridos em um contexto histórico particular e interligados por estratégias que objetivam a manutenção de uma sociedade dominada pela branquitude (p.1).

Neste segmento, além de criticar a perspectiva da democracia racial de Gilberto Freyre, Cristina Pereira considera-o racista, com tendências de desdobramentos no sentido de manutenção da ideologia racista. Nesta linha de pensamento, a ideia de harmonia racial é uma mera ilusão, sem fundamentos concebíveis.

Na mesma linha, Guimarães (2002) analisa a dinâmica das perspectivas da ideia de democracia racial, primeiro como uma relação de convivência interracial, olhando Freyre como apologista e, segundo, como farsa ou mito, com base na unidade de mobilização ao ativismo antirracista dos negros. Na obra intitulada “Democracia Racial: o ideal, o pacto e o mito”, o autor observa que a “[...] mudança no modo de entender ‘democracia racial’ nos permite estudá-la não apenas como mito, ou seja, como construção cultural, mas também como ‘cooperação’, ‘consentimento’ ou compromisso político” (p. 270).

Por sua vez, Ruffato (2009), em “À flor da pele”, que classifica o governo do Brasil como um sistema autoritário, crítica a persistência de continuadores da ideia de democracia racial, proposta e defendida por Gilberto Freyre, sendo que, no

entendimento do autor, “impediu uma discussão séria sobre a questão do preconceito de cor [...]” (p. 3).

Há pertinência em compreender que as perspectivas acima apresentadas, isto é, a visão de Guimarães e de Ruttato, contribuem para estimular debates e reflexões críticas e decoloniais. Mais do que um estudo acadêmico, é um ato político na medida que protesta a tentativa de apagamento dos saberes locais pela política colonial portuguesa e denuncia a continuidade de estruturação das relações raciais e suas desigualdades.

É nessa perspectiva que a pesquisa de Marvin Harris, como atesta Almeida (2021), “[...] contempla críticas relativas aos autores que defendem existir no Brasil, antiga colônia portuguesa, uma ‘democracia étnica avançada’ e uma democracia racial que poderiam servir de inspiração e modelo para as então colônias portuguesas na África” (p. 13). Daí, é preciso que haja compromisso com as epistemologias africanas que foram negadas, articulando diversas formas de resistências.

Nessa relação, várias perspectivas sobre interfaces do colonialismo apontam sua articulação com relações focadas nos preconceitos e discriminações, através de diversos pontos de vista, dos quais compreendo raça como indicador na construção de desigualdades entre seres humanos, baseada na origem ou cor da pele. Daí, compreendi que as autoridades coloniais portuguesas tinham consciência da pertinência da educação na melhoria das condições de vida humanas.

Enfim, entendo que as relações raciais do colonialismo em Moçambique foram construídas com base na concepção de categorias sociorraciais de subalternização das pessoas consideradas negras, com suporte de antropólogos revestidos de missionários em ações de preconceitos e discriminação ligadas à religião.

Em outras palavras, havia política de trabalho forçado: uso e venda da mão de obra moçambicana, ao critério das autoridades coloniais, o incentivo ao trabalho, com vista ao pagamento de imposto pelos indígenas, a hierarquização na educação: escolas rudimentares e escolas públicas, a censura e tortura nas escolas rudimentares, a instrumentalização da Igreja católica pelo poder colonial, através de missionários, o recolher obrigatório para os nativos.

2 A POLÍTICA COLONIAL PORTUGUESA NOS ANOS 1956 - 1957: uma reflexão sobre o Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique

Neste capítulo indago a política colonial portuguesa nos anos 1956-1957, a partir do Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique e das condições sociopolíticas em que Harris esteve envolvido: motivações para viagem, sujeitos contatados, formas de recepção, liberdade de pesquisa, entre outros elementos, tendo em vista o momento em referência, incluindo a interseção da sua perspectiva com o respectiva legislação.

Para uma melhor compreensão, antes de analisar o referido estatuto, há que descrever alguma legislação antecedente, com destaque para o Acto Colonial de (1930). Instituído pelo Decreto n.º 18.570, de 8 de julho, foi um instrumento de legitimação colonial, situado na primeira metade do século XX. O Acto Colonial serviu de guião político, administrativo e financeiro para a implementação da política colonial portuguesa, abordando as pessoas indígenas na perspectiva mercantil, sobretudo no sentido de mão de obra e consumidores da cultura europeia (Almeida, 2021).

Por outras palavras, foi um instrumento político-jurídico que legitimou o direito de Portugal colonizar, cujo objetivo era regular o relacionamento entre Portugal Colonial e as suas colônias, assim como padronizar os modos de vida daquelas pessoas consideradas indígenas.

A sua ideia fulcral consistia na sua consolidação com vista à garantia da manutenção da mão de obra advinda das colônias que constituíam o Império Colonial português, assim como a gestão das políticas administrativas e económicas centralizada em Lisboa, com base na concepção de diretrizes para a articulação entre as designadas colônias portuguesas com o respectivo império. “Os domínios ultramarinos de Portugal denominam-se colônias e constituem o Império Colonial Português” (Art. 3º).

No Acto Colonial, cuja estrutura é ilustrada no Quadro 3, com efeitos a partir do dia 08 de julho de 1930, ou seja, da data da publicação do respectivo diploma, é trazido o conceito de colônia, uma abordagem que remete para uma reflexão no sentido se tratar de legalização da colonização e alienação dos nativos, sobretudo numa hierarquia e subordinação.

Quadro 3: Estrutura do Acto Colonial

Partes	Descrição	Localização (Artigos)
1	Garantias gerais	1 -14
2	Indígenas	15 – 24
3	Regime político e administrativo	25 – 33
4	Garantias econômicas e financeiras	34 – 47

Fonte: Elaborado pelo autor (2024), com base no Acto Colonial, 1930.

Com relação às garantias gerais, o artigo 4º do referido instrumento, determina que:

São garantidos a nacionais e estrangeiros residentes nas colônias adstritas concernentes à liberdade, segurança individual e propriedade nos termos da lei. A uns e outros pode ser recusada a entrada em qualquer colônia, e **uns e outros podem ser expulsos conforme estiver regulado, se da sua presença resultarem graves inconvenientes de ordem interna** ou internacional, cabendo unicamente recurso destas resoluções para o Governo (Acto Colonial, 1930, Art. 4º, Grifo nosso).

Refletindo em torno da letra e do espírito do artigo acima, compreendi que o Império português procurava manter o seu *status* de potência. Esse posicionamento é partilhado por Rella (2021), abordando as dificuldades que Marvin Harris encontrou no âmbito da sua pesquisa em Moçambique, num ambiente de hostilidade em que acabou sendo expulso, acusado por pesquisa inadequada e interferência política na administração colonial.¹³

Para os indígenas,

O Estado garante a proteção e defesa dos indígenas das colônias, conforme os princípios da humanidade e soberania, as disposições deste título e as convenções internacionais que atualmente vigoram ou venham a vigorar. As autoridades coloniais impedirão e castigarão, conforme a lei, todos os abusos contra a pessoa e bens dos indígenas (Acto Colonial, 1930, Art. 15º).

Analisando os escritos deste artigo, noto algum paradoxo, sobretudo pelas incoerências observadas. A primeira consiste em trazer a ideia de humanidade numa

¹³ Abordarei, com detalhes, posteriormente.

soberania imposta, pois foi a colonização que rompeu com os padrões de vida dos nativos, impondo a denominação de indígenas. Neste sentido o Acto colonial, em si, traduz-se numa revelação da opressão ainda existente. A segunda incoerência consiste no fato de tratar-se de uma política que enaltece as convenções internacionais ora vigentes, olhando para a Conferência de Berlim (1884 - 1885)¹⁴, que determinou a partilha e ocupação efetiva do continente africano. Entretanto, entendendo que a dinâmica da conjuntura da geopolítica internacional do Pós II Guerra Mundial, com destaque para a descolonização, não era prevista.

Da leitura e análise crítica do decreto-lei que aprovou o Acto Colonial, compreendi que a própria estrutura imposta às colônias cingia-se nas relações raciais, com ênfase no branco europeu. Até porque, diante dos escritos do instrumento acima referenciado, observo a existência de três aspectos, do ponto de vista da justificativa portuguesa: colonizar, civilizar e influenciar moralmente.

Nesse sentido, a ideia de civilização era alicerçada no racismo, olhando as pessoas consideradas negras como “tábuas rasas” e relegando-as à inferioridade, isto é, como meros recetores, assimiladores e reprodutores dos elementos identitários eurocentristas.

Entretanto, a mesma estrutura continha algumas limitações. Como se pode ler, do ponto de vista do regime jurídico, administrativo e financeiro, (2º) “os governos coloniais não podem estabelecer ou modificar os regimes relativos às matérias abrangidas pelos artigos 15º a 24º” (Art. 28º).

Há que lembrar que os aspectos mencionados no Art. 28º tratam da legislação aplicada às pessoas ora consideradas indígenas. Nesse viés, considero que até a suposta descentralização, prevista no Art. 26º, cabia às questões administrativas. Aliás, “[...] a autonomia financeira das colónias fica[va] sujeita às restrições ocasionais que sejam indispensáveis por situações graves da fazenda ou pelos perigos que estas possam envolver para a metrópole” (Art. 47º), uma clara demonstração sobre a centralização das decisões em Lisboa.

Como afirma o pesquisador moçambicano Cabaço (2007), em “Moçambique: identidade, colonialismo e libertação”, no âmbito da sua tese doutoral:

As políticas de identidade eram determinadas pela necessidade de impor às sociedades existentes no território um sistema de ‘regras’ que o colonizador

¹⁴ Ocorrida na Alemanha, legitimou a partilha de África, uma divisão violenta, com separação de etnias e ocupação efetiva.

dominava e o colonizado desconhecia, afirmando a própria 'superioridade' no controle social e determinando a instabilidade emocional e a inibição cultural do outro. Não dominando códigos, ou dominando-os parcialmente, moçambicano vivia no terror de os violar ou de parecer violar (p.425).

A partir desta exposição, entendo que o sistema colonial estabelecia regras de comportamento para que os nativos tivessem o medo de violar, e, recorria aos sipaios¹⁵ para a sua punição, numa relação de irmão negro torturando outro irmão negro, de forma a defender interesses do estranho português e colonizador, como ilustra a Figura 3.

Figura 3: Sipaios – polícia local



Fonte: <https://delagoabayworld.wordpress.com/2012/04/16/cipaios-em-manjacaze-anos-1930/>

Como demonstra a imagem, os sipaios, avaliados e selecionados entre os assimilados, serviam como força que garantiu o cumprimento das decisões coloniais, mantendo a ilusão de pertencimento devido ao status social que possuíam. Essa relação impulsionava a sua pressão contra os nativos, mesmo sendo visíveis as suas

¹⁵Dados disponíveis em <https://delagoabayworld.wordpress.com/2012/04/16/cipaios-em-manjacaze-anos-1930/> indicam que os sipaios eram uma polícia militar estabelecida para o policiamento local, especificamente controlando os nativos, sob comando de oficiais portugueses.

condições de trabalho, olhando para o seu aprumo: nem sequer possuíam botas (Acto Colonial).

Portanto, a missão do Acto colonial era a suposta transformação dos nativos em cidadãos, por meio do discurso da civilização. Nesse recorte, a legitimação da colonização é retida através da segregação e hierarquização dos seres humanos negros, inferiorizados, rompendo com suas tradições ancestrais e pela imposição de novos valores e significados.

De uma forma resumida, o Acto colonial determinou e legitimou oficialmente o direito de Portugal de colonizar, na perspectiva da ideia de civilização, criando desigualdades com base em restrições de direitos laborais, econômicas, políticas e sociais aos nativos colonizados e considerados indígenas.

2.1 O Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique

Como expliquei, na introdução, Marvin Harris pesquisou em Moçambique num período de vigência do Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique (Rella, 2021), aprovado em Lisboa, pelo Decreto-lei 39.666, de 20 de maio de 1954.

Afinal, quem era denominado indígena, em Moçambique? O Art. 2º do respectivo instrumento legislativo determina que eram considerados indígenas das respectivas províncias, ou seja, da Guiné, Angola e Moçambique,

[...] os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses. Único. Consideram-se igualmente indígenas os indivíduos nascidos de pai e mãe indígena em local estranho àquelas províncias para onde os pais que tenham temporariamente deslocado.

Ao analisar esse pressuposto, observo que os indicadores para a concepção do imaginário indígena estão ligados à ideia de raça [indivíduos de raça negra ou seus descendentes], conjugada com aspectos sociopolíticos [hábitos individuais e sociais dos cidadãos portugueses]. Nesse sentido, trata-se de uma categoria imposta e oriunda da ideia de raça. Por isso, por si só, reveste-se de racismo. Como considera Harris (2021):

O indigenato é baseado na doutrina jurídica-filosofal de que a massa africana está culturalmente, linguisticamente, moralmente e intelectualmente despreparada para exercer a cidadania portuguesa. A presença de Portugal na África é oficialmente descrita como uma missão civilizadora das massas indígenas para transformá-las em cidadãos portugueses (p.85).

Logo a priori, analisando o conceito, há que considerar indígena como invenção do branco colonizador, uma construção social de uma categoria racial hierarquizada de forma a manter o poder colonial português, pela construção de estereótipos e preconceitos sobre Moçambique, naturalizando a subalternização dos nativos. Por outro lado, ainda no meu entendimento sobre o estatuto em alusão, a partir do preâmbulo do Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique, o respectivo dispositivo jurídico político revela-se como continuação do Acto colonial, dando designação especial aos nativos considerados assimilados. Igualmente incentiva a autonegação dos indígenas, na ilusão de pertença de cidadania e, portanto, com vista a manter a ideologia e poder de Portugal Colonial sobre a população de Moçambique.

Outro aspecto relevante era a forma de regulamentação do trabalho. Para uma melhor reflexão sobre esse cenário, há que compreender o perfil dos indígenas que tinham o “direito” de trabalhar no Estado, numa relação que encontra fundamento no artigo 22º, ao afirmar que

Nas colônias atender-se-á ao estado de evolução dos povos nativos, havendo estatutos especiais dos indígenas, que estabeleça para estes, sob a influência do direito público e privado português, regimes jurídicos de contemporização com os seus usos e costumes individuais, domésticos e sociais incompatíveis com a moral e os ditames da humanidade.

A perspectiva desta abordagem possui três indicadores que consideramos cruciais : (i) a suposta evolução dos povos nativos - integrada pela ideia de civilização, que pressupõe a imposição de categoria de atraso aos africanos colonizados e escravizados; (ii) a discriminação sociorracial - pela criação de Estatuto especial para os denominados atrasados; e (iii) o assassinato cultural - caracterizado pela influência do direito público e privado português e pelo aniquilamento dos usos e costumes dos nativos.

Com relação ao Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique, aprovado pelo Decreto-lei 39.666, de 20 de maio de 1954 e abolido pelo Decreto-lei 43893, de 6 de setembro de 1961, foi um instrumento segregacionista de dominação colonial portuguesa, através do qual o Império português determinava os

direitos e deveres dos nativos, incluindo as condições para a transformação de indígena em cidadão:

Deseja-se acentuar ter havido agora [naquele período] a preocupação de, sem enfraquecer a proteção legal dispensada ao indígena, considerar situações especiais em que ele [o indígena] pode encontrar-se no caminho de civilização, para que o Estado tenha o dever de o impelir (Preâmbulo do Decreto-lei 39.666).

Tangente ao primeiro capítulo do Estatuto, ou seja, dos indígenas portugueses e seu estatuto, o Art. 3º do Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique (1954) determina que “salvo quando a lei dispõe doutra maneira, os indígenas regem-se pelos usos e costumes próprios das respectivas sociedades”.

A partir dessa decisão, compreendo que o instrumento em alusão criou um padrão racial [branco] como modelo, para que a representação dos nativos fosse por adaptação. É uma relação em que o indígena é visto na perspectiva do recurso no âmbito de força de trabalho, devendo apenas cumprir com as exigências do colonizador.

Quadro 4: Estrutura do Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique

Capítulo	Descrição
I	Dos indígenas portugueses e seu estatuto
II	Dos indígenas portugueses e seu estatuto
III	Da situação jurídica dos indígenas
IV	Da extinção da condição de indígena e a aquisição da cidadania

Fonte: Elaborado pelo autor (2024), com base no Estatuto dos Indígenas

Como observa Harris (2021), “[...] quanto ao indígena, ele deve obedecer às ordens [...] zelosamente proteger a propriedade de seu senhor [...], nunca sair de casa sem permissão [...] e ter o máximo respeito por seu senhor e pelas pessoas que vivem com ele” (p.89). Isto se traduz numa relação de dependência e escravatura em que os colonizados foram submetidos.

Em conexão com o item sobre a situação jurídica dos indígenas, o Art. 23º do Estatuto (1954) determina que “não são concedidos aos indígenas direitos políticos em relação às instituições não indígenas”. Até porque, uma questão paradoxal está patente no ponto único do Artigo 9º:

A mudança de residência de um indígena de uma para outra regedoria, dentro da mesma circunscrição, depende de autorização da entidade administrativa local; a mudança para regedoria de outra circunscrição depende de autorização dos administradores interessados.

Do ponto de vista matrimonial, “[...] os indígenas batizados podem celebrar o casamento nos termos das leis canônicas perante os ministros da Igreja Católica, desde que reúnam condições exigidas pela lei civil” (Art. 30). Nesta relação é pertinente considerar que, sendo alicerçado pela religião católica, a contração matrimonial passava, necessariamente, pelo abandono de vários elementos identitários.

Uma das diferenças entre o Estatuto dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique e o Acto Colonial, consiste no fato que o primeiro mencionado [Estatuto] cria a figura de assimilado, dando abertura da possibilidade de passagem à suposta cidadania.

Para tanto, olhando para a extinção da condição de indígena e a aquisição da cidadania, vale observar que para que os nativos fossem considerados assimilados ou civilizados, as autoridades coloniais criaram indicadores de avaliação, casos de idade, religião, a língua, os aspectos matrimoniais, entre outros. Por via disso, o acompanhamento e autorização era mediante o preenchimento dos requisitos previsto pelo Artigo 56º do Estatuto em análise, devendo:

- a) Ter mais de 18 anos;
- b) Falar corretamente a língua portuguesa;
- c) Exercer profissão, arte ou ofício que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim;
- d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses.

Assim, refletindo com base no dispositivo em análise, entendo que ao serem aprovados como civilizados, cabia às autoridades coloniais a passagem dos respectivos certificados que os identificassem como tais, de forma a poderem obter acesso ao trabalho e a pequenos privilégios em comparação com outros denominados indígenas.

Dessa forma, Portugal colonial justificava a sua ação, criando diversas formas de destruição dos elementos culturais africanos, em nome do discurso da civilização e impôs seus valores culturais, desprezando o sistema cultural das pessoas colonizadas.

Por outras palavras, o Império Português tinha o argumento de missão civilizatória, consistente na ilusão racial, colocando as pessoas brancas acima das atribuídas à raça negra. Com base nesse imaginário, considerava os africanos como rudimentares e que deveriam passar pelo processo de civilização, movida pela ideia de evolução (Acto Colonial, 1930). Por isso forçou aos nativos a adquirirem, manter e propagar os elementos culturais portugueses, com o suporte na ideia de subalternização das pessoas consideradas negras, de forma a torná-las cidadãs portuguesas.

Em áreas rurais, homens e mulheres nativas devem saudar ou tirar o chapéu quando algum branco passa. Comportamentos que são considerados desobedientes, impudentes ou como falta de educação são punidos nos centros administrativos com um instrumento chamado palmatória (Harris, 2021, p.87).

Entretanto, há que considerar que o processo de assimilação ou civilização tinha em vista, também, o abandono da cultura original dos nativos para a sua integração na cidadania portuguesa. Nesse sentido, ao serem aprovados como civilizados, e, como determinava o Estatuto em vigor, cabia às autoridades coloniais a passagem dos respectivos certificados que os identificasse como tais, de forma a poderem obter acesso ao trabalho e pequenos privilégios em comparação com outros denominados não indígenas.

Mas quantos nativos se beneficiavam da condição social do cidadão? Uma questão de relevante menção, com suporte no meu entendimento advindo da interpretação do Estatuto em referência, é que as ora províncias ultramarinas já detinham direitos e deveres das províncias localizadas na metrópole, pelo menos do ponto de vista teórico. Entretanto, Harris (2021), observa haver “[...] múltiplas discrepâncias entre a teoria e a prática” (p.84), e, entende que na Guiné, em Angola e em Moçambique, somente pequenas frações da população desfrutavam do *status* de cidadãos. O resto da população era legalmente definida como indígena e estava sujeita a complexos controles jurídicos e administrativos conhecidos como o indigenato.

Um dos aspectos relevantes a mencionar, sobre o Estatuto dos Indígenas, é que previa a conscientização do indígena para a compreensão da importância do trabalho, fato que convoca para uma reflexão em torno da relação entre a teoria e a prática. Ademais, os povos colonizados, até os supostos assimilados ou cidadãos tinham direitos limitados, não podendo exercer assuntos ligados à soberania, portanto, eram cidadãos da segunda, gozando de um estatuto temporário, mesmo sem previsão de tempo estabelecido na legislação ora em vigor.

Essa concepção encontra articulação com a perspectiva do geógrafo brasileiro Milton Santos, em “Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal”, pois, por meio desse trabalho, Santos (2000), considera a dificuldade de ser negro no Brasil, e, convoca para uma reflexão sobre o mundo global, problematizando-o como fábula, no sentido de que a realidade é escamoteada, ocultada e censurada.

Ainda na linha de reflexões quanto à aquisição de cidadania, há que notar que ela não era definitiva, ou seja, havia possibilidade de ser retirada em função de descontinuidade nos requisitos para a sua aquisição, sobretudo no que tange ao considerado bom comportamento, em conexão com o Art. 64 do Estatuto em reflexão.

Continuando, e, de acordo com a execução do Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique, há que ressaltar que a sua aplicação era assegurada pelas autoridades administrativas coloniais, como estratégias para dominar e controlar os corpos e as mentes das pessoas colonizadas, numa relação de “vigiar e punir”, na perspectiva de Foucault (2014).

Outrossim, como determinado pelo Estatuto em vigor, a passagem de indígenas para cidadãos só era possível reunindo cumulativamente, diversos requisitos, sem desconsiderar a possibilidade de reversão em casos de desobediência aos interesses coloniais.

Mussane (2022) explica que as populações africanas residiam ao redor da cidade, espalhadas pelos bairros e incorporadas, obrigatoriamente, aos trabalhos no porto, nos caminhos de ferro e nas funções domésticas, e, “a sua mobilidade estava controlada pelas políticas racistas da dominação colonial” (p.8). Nesses termos significa que os nativos em estado de assimilados deviam viver, por um lado, em uma distância suficiente para não incomodar os seus senhores, devido à ausência de coabitação inter-racial, e, por outro, que morassem em um perímetro que permitisse dar a devida assistência ou prestação de serviço aos colonos, *always on time*.

Em suma, há que referir que a ideologia colonial era revestida de relações de poder, no sentido de dominação e resistência. Contudo, vale ressaltar que as restrições impostas pela política colonial portuguesa não apontavam, apenas, aos colonizados. Sobre os detalhes que suportam a minha observação partilharei no próximo tópico, ao abordar as condições da pesquisa do antropólogo Marvin Harris.

2.2 Analisando as condições sociopolíticas da pesquisa de Harris

Analisar as condições da pesquisa de Harris, que descreve Freyre como turista (Harris, 2021), ajudou-me a discutir o seu ponto de vista, assim como fazer articulação entre os discursos e as práticas coloniais, com vista a compreender, profundamente, o processo de construção das relações raciais. Até porque, com a vigência do respectivo Estatuto, Guiné, Angola e Moçambique, isto é, as antigas colónias de Portugal, tornaram-se, tecnicamente, províncias ultramarinas, sendo, portanto, parte integrante do Império português, fato que, do ponto de vista da legislação, Portugal tinha o direito de decidir o seu destino.

Diante desse cenário, observo que a pesquisa de Marvin Harris, focada na compreensão das condições de trabalho dos indígenas, decorreu em território [espaço geográfico] supostamente português, [por conseguinte] devendo obedecer aos termos de referência coloniais:

O jovem Marvin Harris chegou a Moçambique com uma bolsa da Fundação Ford. Sob as circunstâncias políticas da época, não era fácil para um antropólogo estrangeiro obter permissão para realizar trabalhos de campo nas províncias portuguesas no exterior. No início, para não despertar suspeitas das autoridades, Harris prometeu que se dedicaria apenas à pesquisa da literatura portuguesa sobre a África. A autorização foi concedida e ele se estabeleceu em Lourenço Marques (hoje Maputo) com sua esposa e filha (Rella, 2021, p.76).

Rella (2021) observa do ponto de vista da censura, na situação colonial daquela altura. Aliás, uma das notas relevantes sobre as condições da pesquisa de Harris foi a dificuldade em conseguir informações, fato que o tornou dependente de algumas pessoas, sejam nativas ou portuguesas.

Durante o meu trabalho, comecei a depender de várias pessoas, portuguesas e africanas, para conseguir informações e assistência [...] Muitas delas arriscaram o próprio emprego e segurança pessoal ao contar-me sobre as condições em que eram forçadas a viver, mesmo sem saber se eu era um espião mandado para vigiá-los. Eles correram esses riscos mais por

desespero do que por confiança. Pois perceberam que eu possivelmente teria a oportunidade de ajudá-los (Harris, 2021, p.82).

Como descrito acima, Harris (2021), por um lado, afirma a sua dependência para obter informações. Por outro, considera o desespero das pessoas que constituíam a sua fonte, pois estavam cientes do risco de perda de emprego e da perseguição. Esse cenário era gravado pela sua incerteza sobre a real pretensão do pesquisador.

Com base nessa abordagem, compreendo que o sistema de controle montado pelas autoridades coloniais impôs condições restritivas durante a sua pesquisa. Aliás, Harris (2021) considera que as pessoas estavam correndo riscos ao colaborar com sua pesquisa, entretanto, faziam devido à carência, acreditando na possibilidade de encontrar alguma liberdade.

Para suportar essa relação, num olhar para a estrutura da administração colonial portuguesa no período da pesquisa de Harris em Moçambique, há que ressaltar que, depois da leitura de instrumentos jurídicos em vigência, teve contato com figuras da oposição, caso de Antônio de Figueiredo, um opositor do regime (Rella, 2021).

Essa relação, conjugada com a investigação do movimento migratório e das condições contratuais dos trabalhadores, em 1957, acusaram Harris, dos crimes de investigação indevida e de traição da confiança do governo português, o que valeu a sua condenação e expulsão de Moçambique.

O ponto de quebra das cada vez mais complicadas relações entre Harris e as autoridades coloniais foi quando o antropólogo viajou para as instalações de uma empresa de açúcar no vale do Limpopo, e começou a questionar os trabalhadores, a fim de determinar se os seus contratos de trabalho eram voluntários ou forçados. Após retornar a Lourenço Marques, Marvin Harris foi interrogado pelo Governador-geral. Acusado de fazer investigações inadequadas e trair o governo português, ele foi convidado a deixar o país em março de 1957. Enquanto isso, Antônio de Figueiredo, como colaborador e assistente de Marvin Harris, passou a ser perseguido pela PIDE. Ele acabou sendo preso. Mantido em confinamento solitário, foi deportado para Portugal e finalmente exiliado em Londres (Rella, 2021, p. 78).

Nessa relação, noto uma política colonial portuguesa não resultante da demanda de base social e com um sistema fechado, de forma a não permitir que a realidade colonial fosse difundida em outros países, adicionalmente, produziram narrativas que escamoteiam a realidade. Por outro lado, Portugal colonial não criou política que permitisse melhoramento na educação ou no trabalho, o que refletiu-se

na limitação profissional, com repercussões socioeconômicas dos nativos em Moçambique.

Em 1960, na tentativa de desfazer a impressão negativa que Harris havia deixado nas autoridades coloniais, o antropólogo português António Jorge Dias, convidou Charles Wagley para viajar para Moçambique, Angola e Guiné-Bissau [...]. Estava em jogo a imagem internacional da ação portuguesa em terras africanas (Rella, 2021, p. 71).

Nesta abordagem, Ricardo Rella procura revelar o quão o sistema colonial concebia planos de ocultação do trabalho forçado e discriminação contra as populações nativas em Moçambique. Entretanto, “O fantasma crítico de Marvin Harris apareceu várias vezes no relatório e, inclusive, nas próprias conversas que Dias e Wagley mantiveram durante a estada em Moçambique” (Macagno, 2001, p. 111).

É por meio desta reflexão que considero Marvin Harris uma pedra fora do lugar, na medida que penetra na esfera sociopolítica de Moçambique, na qual encontra um muro virtual erguido sobre relações raciais, caracterizada pela concepção da raça branca como o padrão de vida, resultando em instaurações de políticas segregacionistas, discriminações e desigualdades sociais.

Nesse sentido, Harris denuncia as respectivas injustiças sociais, propositadamente camufladas por conveniência da política colonial portuguesa, confrontando e contrariando outros antropólogos, casos de Gilberto Freyre, que, ao serviço do Império português, procurava investir na pacificação das colónias. Por meio disso, punha em causa a imagem de Portugal, em relação à descolonização, pois já constituía exigência internacional (Rella, 2021).

Enfim, diante desta pesquisa, considero Harris foi o primeiro pesquisador a denunciar as desigualdades sociais oriundas do colonialismo em Moçambique, fato que o torna precursor nas análises históricas do país, posicionando-se na perspectiva contra hegemônica.

2.3 Interseções do olhar de Harris com o Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique

Como expliquei, neste estudo analiso a construção das relações raciais a partir do colonialismo em Moçambique. Nesta senda, no primeiro capítulo do trabalho refleti sobre o olhar de Harris (2021) com relação ao objeto desta dissertação. Neste,

problematizo a política colonial portuguesa, numa crítica reflexiva baseada na interpretação do Estatuto dos indígenas portugueses da guiné, Angola e Moçambique, de 1954, sendo o instrumento legal em vigor no período de pesquisa de Harris em Moçambique.

No âmbito do seguimento do trabalho, neste tópico procuro dialogar a concepção de Marvin Harris com o Estatuto dos Indígenas. Como expliquei, na introdução, a relevância da escolha do Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique, de 1954, consiste na articulação de duas informações. A primeira é trazida pelo próprio Harris (2021), ao observar o trabalho e a educação, durante a sua presença em Moçambique, “[...] num programa de pesquisa sobre a influência dos portugueses na transformação cultural dos povos africanos” (p.81).

Por outro lado, e de forma adjacente, Rella (2021) afirma que “[...] a população local encontrava-se sujeita ao recém aprovado Estatuto dos Povos Indígenas” (p.70)”, sendo que a minha abordagem consiste na necessidade de um olhar crítico das estruturas sociopolíticas mundiais, tendo em vista a relevância de análise contextual dos fenômenos sociais, de forma a compreender as interseções, sendo que, no contexto desta pesquisa, refiro-me aos aspectos convergentes nas abordagens entre as respectivas perspectivas.

Neste sentido, como ilustrado, o Quadro 5 sistematiza as linhas de interseções entre o olhar de Harris e do Estatuto dos Indígenas, em função das categorias: trabalho, educação e convivência inter-racial, sendo notório que, o trabalho forçado já não estava oficialmente legislado.

Quadro 5: Interseções entre o olhar de Harris e do Estatuto dos Indígenas

Categoria	Marvin Harris	Estatuto dos Indígenas
Trabalho	Política de trabalho forçado: uso e venda da mão de obra moçambicana, ao critério das autoridades coloniais.	Incentivo ao trabalho, com vista ao pagamento de imposto pelos indígenas (Artigo 32).
Educação	• Segregação e hierarquização na educação: escolas rudimentares e escolas públicas; • Sistema de educação para alienação dos indígenas; • Falta de uma elite moçambicana educada; • Instrumentalização da Igreja católica pelo poder colonial, através de missionários; • Proibição de uso de línguas moçambicanas nas escolas;	• Educação para a alienação dos nativos e difusão da língua portuguesa (Artigo 6); • Censura e tortura nas escolas rudimentares;
Convivência inter-racial	• Divisão e hierarquização das pessoas: os brancos podiam andar a qualquer hora do dia ou da noite, entretanto, os nativos tinham a obrigatoriedade de se recolher em casa, a partir das 21 horas; • Imposição da língua portuguesa; • Ausência de boa convivência inter-racial: poucos nativos ascendiam para o estatuto social de cidadão; • Transformação cultural dos nativos: a ideia de civilização.	• Impedimento dos direitos políticos aos indígenas (Artigo 23); • Restrição dos direitos comerciais aos indígenas (Artigo 49);

Fonte: Elaborado pelo autor (2024)

Da leitura reflexiva feita, observo que o Estatuto dos Indígenas apenas previa a conscientização do indígena para a compreensão da importância do trabalho, fato

que convoca para uma reflexão em torno da coerência da respectiva legislação, isto é, da relação entre a teoria e a prática.

Há que ressaltar, entretanto, que não considero o respectivo instrumento o marco ou princípio da constituição de hierarquias aos moçambicanos. Como retratei, a ideologia colonial foi consolidada pelo Acto Colonial de 1930, na legislação que legitimou a colonização dos nativos.

Na mesma linha de pensamento, entendo que a concepção da categoria indígena consistia numa dinâmica colonial, caracterizada pela transição de nativos, de mercadoria para o indesejado. Daí, trato o Estatuto dos Indígenas, uma continuação do Acto Colonial, incentivando os indígenas ao trabalho, de forma a permitir a cobrança dos impostos.

Neste segmento, posso considerar que, sendo a potência colonizadora de Moçambique, Portugal teve de criar um sistema político que favorecesse e reforçasse a sua hegemonia, com base na institucionalização da sua política colonial, a partir da qual se criaram relações raciais, sobretudo no sistema de educação, no trabalho e em diversas questões micro e macropolíticas.

Daí, investindo na formação profissional das pessoas nativas estariam potencializando ferramentas revolucionárias, suportadas pelo desenvolvimento de consciência crítica, permitindo intervenções reflexivas em diversas questões micropolíticas.

Ainda no âmbito da análise reflexiva, dialogando o olhar de Marvin Harris, há que observar que, com a abolição do sistema escravocrata, a construção e circulação de saberes hegemônicos era garantida pelo Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique (i) transformando as colónias em províncias ultramarinas portuguesas e (ii) estabelecendo indicadores para a evolução dos respectivos indígenas em cidadãos.

Dessa maneira, criava a ilusão de pertencimento nas populações locais, que, de certa forma, abandonaram as suas conexões ancestrais, em nome da suposta cidadania, por mais que fosse temporária.

3 A EDUCAÇÃO COLONIAL COMO OPRESSÃO: discutindo seus efeitos colaterais na (re)produção e circulação de novas tradições em Moçambique

Como illustrei, no capítulo 2, a narrativa de Harris e a determinação do Estatuto dos Indígenas convergem nos efeitos do colonialismo, sobretudo na constituição de hierarquias impostas aos moçambicanos, seja no trabalho, na educação, assim como na sua convivência inter-racial.

Volvidos cerca de 500 anos de escravatura, Moçambique alcança, oficialmente, a independência nacional. Daí, no presente capítulo problematizo a educação colonial enquanto um instrumento de opressão e a sua contribuição na construção de novas tradições em Moçambique.

Igualmente, partilho o meu ponto de vista sobre a questão racial na política nacional da Primeira República, ou seja, a República Popular de Moçambique. Daí, o meu ponto de partida são as implicações sociopolíticas da pesquisa de Harris para Moçambique, sobretudo, considerando-o uma pedra fora do lugar, e, termino partilhando repercussões do respectivo sistema educacional.

Em suma, não obstante Moçambique ser oficialmente independente e a política nacional de Moçambique ter criado narrativas que procuravam desencorajar a discriminação racial, os reflexos da ideologia colonial persistem sequelas da colonização de diversas formas, em ações micro e macropolíticas. Refiro-me ao dia-a-dia dos moçambicanos assim como em projetos nacionais.

3.1 Implicações sociopolíticas da pesquisa de Harris em Moçambique

Por meio deste tópico, partilho algumas reflexões sobre as repercussões oriundas do trabalho de Marvin Harris como bastidores da independência de Moçambique. Refiro-me aos contornos e às complexidades da difusão do seu relatório “As alas africanas de Portugal” (2021), que considero que tenham contribuído para a independência colonial em Moçambique, sobretudo na unificação dos movimentos de descolonização e o processo de libertação nacional.

Nesta linha de pensamento, há que ressaltar que diversas discussões sobre o processo da luta de libertação nacional convergem em torno da figura do sociólogo e

antropólogo moçambicano Eduardo Mondlane, considerado o aglutinador dos três movimentos que deram origem a FRELIMO: União Democrática Nacional de Moçambique, fundada em 1960, União Nacional de Moçambique Independente, e União Nacional Africana de Moçambique, ambas fundadas em 1961.

Contudo, nesta contextualização, não pretendo fazer uma abordagem profunda de cada um dos movimentos mencionados nem discutir a permanência ou não das estruturas do colonialismo em Moçambique, ou seja, se o país é praticamente independente ou existem reservas. O foco da minha perspectiva é, sim, avançar com algumas contribuições científicas que considero que tenham acelerado o processo de descolonização nacional, entretanto, pouco difundidas, seja intencionalmente ou não.

Em virtude disso, com suporte em “Antropologia e Colonialismo: Etnografias periféricas em Moçambique, Quênia, Sudão e Brasil”, de Almeida (2021), reflito em torno dos impactos de algumas pesquisas estrangeiras, com destaque para Moçambique, cuja difusão dos respectivos trabalhos considero incipiente.

No decurso do presente trabalho, com base no autor acima referenciado, debrucei-me sobre o papel da Antropologia como instrumento de reforço ao poder do colonialismo, em que os antropólogos eram usados ao serviço colonial, caso de missionários da Igreja Católica e do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, em nome de pesquisadores científicos, entre outras vertentes.

Nesta perspectiva acredito ser relevante fazer uma abordagem paradoxal, ou seja, a Antropologia como arma para a libertação de “povos” colonizados, especialmente, no sentido de conscientização e mobilização populacional para a revolução, na relação com os antropólogos, com destaque para Marvin Harris.

As pesquisas etnográficas, passaram a posicionar-se como serviço de povos indígenas e camponeses, fortalecendo efetivamente as suas formas políticos-organizativos intrínsecas, assim como as lutas autonomistas, além de denunciarem sistematicamente genocídios e violências praticadas contra tais povos (Almeida, 2021, p. 35).

Nessa vertente, observo a contribuição de Bronislaw Malinowski¹⁶, a partir dos escritos de Almeida (2021), em “Antropologia em cinco atos e approaches”, sendo uma abordagem que me remete a sublinhar duas perspectivas em relação a Malinowski. Observo, a primeira, um gestor impulsionando a dinâmica institucional,

¹⁶ Almeida (2021) considera que o antropólogo britânico, que foi diretor da *London School of Economics*, a partir de 1924, em 1929 “elaborou uma recomendação de controlo científico da cooperação colonial e [...] estimulou aos seus estudantes a ocupar maior parte de postos disponíveis na Grã-Bretanha e na *Commonwealth*” (p.23).

fazendo reformas no ensino superior, no sentido de criar uma transição do processo e foco de pesquisa científica, por meio da conscientização de professores e pesquisadores sobre a produção e divulgação científica criativas e independentes.

Com efeito, outro dado de realce é que segundo Almeida (2021), “[...] Malinowski acompanhou com acuro as modificações do papel da instituição face às novas iniciativas colonialistas, sem comprometer os critérios de excelência e a perspectiva crítica” (p.24).

A segunda perspectiva é de um Malinowski encorajador, que desafia jovens a se integrarem a outros movimentos e organizações internacionais, o que lhes deu forças e oportunidades de desenvolver mais competências e habilidades por via de interações (Almeida, 2021). Portanto, a contribuição de Malinowski foi de muita relevância na história dos povos africanos, sobretudo pela consciência da necessidade de lutas pelas independências dos seus países, com destaque para alguns líderes africanos, que, posteriormente, assumiram posições de poder centrais em seus países.

Para o aprofundamento da compreensão desta matéria, ou seja, sobre a sua contribuição, segue um quadro que representa a relação de alguns líderes africanos, que estudaram no Reino Unido, e suas posteriores ocupações nos seus países, considerando que tenham obtido ferramentas científicas que lhes permitiram assumir as respectivas funções naquele período.

Quadro 6: Líderes africanos que estudaram no Reino Unido e posteriores ocupações nos seus países

Nome	Instituição de ensino	Cargo ocupado	País	Ano
Jomo Kenyatta	<i>London School of Economics</i>	Primeiro Ministro	Quênia	1963
Sylvanus Olympio	<i>London School of Economics</i>	Primeiro Ministro	Togo	1958
Kwame Nkrumah	<i>London School of Economics</i>	Primeiro Ministro	Gana	1957
Julius Nyerere	<i>University of Edinburgh</i>	Presidente	Tanzânia	1961

Fonte: Elaborado pelo autor (2024), com base em Almeida (2021)

Tal como apontava Machel¹⁷ (1979), em seus discursos populares, era preciso fazer da escola uma base para o povo tomar o poder, uma visão que implicava a criação de escolas ao serviço do povo, definindo, portanto, a educação como um setor mais prioritário para a libertação dos moçambicanos. Há que realçar que Machel se referia à tomada do poder no sentido de autonomia na produção e transformação, numa articulação “operária – camponesa”, aplicando técnicas obtidas com base na formação escolar.

Outrossim, em “Harris e Wagley na África portuguesa e o fim do lusotropicalismo”, Rella (2021), aborda a viagem de Marvin Harris e Charles Wagley para Moçambique e sua articulação com António de Figueiredo, um ativista que se opunha ao regime colonial, que considero sendo passos significativos para a independência nacional de Moçambique.

Harris escreveu o que considerou denúncia, propagando que o Império Português justificava a colonização de África com argumento absurdo de missão civilizatória, consistente na ilusão racial, colocando as pessoas brancas acima das atribuídas à raça negra e, portanto, condicionando a vida dos nativos (Harris, 2021).

Nesse viés, Rella (2021) fundamenta que, reagindo ao relatório da pesquisa de Harris, um dos momentos mais marcantes foi da viagem efetuada por António Dias (1960), na companhia de Charles Wagley, para colônias portuguesas na África, com destaque para Moçambique, cujo objetivo era ocultar as grandes marcas da brutalidade colonial expostos por Harris, tentando limpar a imagem beliscada de Portugal na visão internacional.

Entretanto, e para a ironia do destino, a viagem apenas contribuiu para o efeito viral da propagação da informação sobre os acontecimentos vividos em Moçambique, pois a pressão sobre Portugal colonial surgiu em decorrência da denúncia de Harris sobre o domínio imperial (Rella, 2021). Daí, é meu entendimento a existência da relação “causa-efeito” entre o relatório da pesquisa de Harris e a independência de Moçambique

¹⁷ Samora Machel foi o primeiro presidente de Moçambique independente. O seu mandato terminou pela sua morte, num acidente de aviação causado pela queda do avião presidencial no qual se fazia transportar, ido da República da Zâmbia, antiga Rodésia do norte, em mais uma missão de Estado. A queda do respectivo avião teve lugar em Mbuzini, uma localidade pertencente a República da África do Sul, ora administrada pela ideologia segregacionista do *Apartheid*. Vale sublinhar que, antes de assumir a titularidade da pasta de presidência da república, Machel foi o presidente da FRELIMO, em substituição ao Eduardo Mondlane. Atualmente é República de Moçambique, em função da alteração da Constituição da República, em 1990.

Nesse sentido, considero a viagem e as práticas do antropólogo Harris, em Moçambique, como catalisadores, tendo em vista a constituição de uma frente unida para a libertação nacional do domínio colonial português, ou seja, no âmbito da independência de Moçambique, que teve lugar depois da divulgação do relatório da respectiva pesquisa.

Até porque, no seu relatório, Harris (2021) indaga que “[...] a possibilidade de milhões de não cidadãos na África portuguesa talvez algum dia queiram ser cidadãos de um estado africano independente nunca é mencionada” (p.85), pelo que considero um apelo para intervenção urgente da comunidade internacional, especialmente, das Nações Unidas.

Diante desses cenários, é lúcido compreender que são interfaces da antropologia no sentido paradoxal: “matando e dando vida”, destacando, no segundo caso, as reformas institucionais da *London School of Economics* e seus impactos na institucionalização de movimentos de luta pela independência nos países africanos (Almeida, 2021).

Nessa relação, “os acontecimentos desta viagem foram registrados pela ampla divulgação de texto elaborado e publicado por Harris, deixando uma marca profunda na imagem internacional da administração colonial portuguesa” (Rella, 2021, p. 71).

Como provável consequência,

Em 1960, a Organização das Nações Unidas (ONU) aumentou a pressão diplomática sobre Portugal para reconhecer o direito à autodeterminação e à independência de suas colônias. Isso foi uma afronta à política colonial de Salazar que ainda previa um futuro português para África (Rella, 2021, p. 73).

A partir da relação da abordagem acima exposta, articulada com a análise crítica e reflexiva das observações e escritos de Harris e de outros pesquisadores, considero que Harris desempenhou o papel de intermediário entre o português António de Figueiredo¹⁸ e o moçambicano Eduardo Mondlane¹⁹, que culminou com a unificação dos movimentos pela independência de Moçambique.

Concorrem para o sustento da minha análise, nas cartas de apelo que Harris escrevia para Figueiredo, no sentido de manter conexão com Eduardo Mondlane e,

¹⁸ António de Figueiredo foi um português residente em Moçambique, que se opunha ao colonialismo. Foi preso e deportado para Portugal, acusado de colaborar com Marvin Harris na sua pesquisa (Rella, 2021).

¹⁹ Eduardo Mondlane foi um antropólogo e sociólogo moçambicano, nascido em 20 de junho de 1920, no atual distrito de Manjacaze, província de Gaza, em Moçambique. Foi fundador e o primeiro presidente da FRELIMO, entre 25 de junho de 1962, ano da fundação da frente, e 03 de fevereiro de 1969, tendo sido assassinato em Dar-és-Salam, na Tanzânia.

portanto, impulsionar a fortificação dos movimentos de luta pela independência nacional.

De Londres, António de Figueiredo manteve intensa troca de cartas com intelectuais do exterior empenhados nas lutas anticoloniais, entre eles, seu amigo Marvin Harris. Foi no âmbito dessa correspondência que Harris enviou uma carta aconselhando maior proximidade e solidariedade com a causa da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), e seu presidente, Eduardo Mondlane, que se preparava para visitar Londres com o propósito de ganhar apoio para a causa da independência. Marvin Harris já estava em contato, desde o início da luta contra o colonialismo português, com alguns dos líderes da FRELIMO e especialmente com Eduardo Mondlane (Rella, 2021, pp. 78-79).

Essa relação demonstra a interface dos antropólogos, neste contexto, a serviço do povo, com o uso dos seus conhecimentos científicos como armas contra o colonialismo, e, em caso concreto, conta as barbaridades da discriminação e exploração colonial em Moçambique (Almeida, 2021).

Outrossim, algum excerto da mensagem sobre a declaração de independência, proferida por Samora Machel, de uma maneira sintética, descreve as formas e ações de repressão colonial e seus contornos, e, explica que a opressão só contribuiu para a tomada de consciência do povo moçambicano para a necessidade de luta pela libertação:

[...] A avidez da sua exploração, a barbaridade da sua repressão, a infâmia da sua permanente humilhação, o terror por ela suscitado, o obscurantismo cultural e sistemático deliberado, visando o desenraizamento da pessoa do seu ambiente, escravizado na sua própria terra, a implantação do racismo e seus complexos inerentes, a divisão programada do povo na base da religião, origem étnica e regional, a sistematização da passividade e submissão perante um colonialismo com apoio ativo das igrejas. Foram outros tantos meios utilizados pela dominação estrangeira para asfixiar o espírito de resistência e a capacidade criadora de massas e mantê-las divididas e impotentes (Machel, 1975, p. 1).

A sua descolonização e a independência foram alcançadas por meio do acordo assinado em 07 de setembro de 1974, em Lusaka, a cidade capital da Zâmbia, entre os representantes da FRELIMO e do governo português, como retrata o discurso da proclamada a independência, datada de 25 de junho de 1975, altura em que a FRELIMO comemorava o 13º aniversário da sua constituição, tendo em vista que fora fundada em 25 de junho de 1962:

É sob a direção da FRELIMO, é integrado na FRELIMO que o Povo Moçambicano redime o sangue vertido ao longo de gerações, retoma o comando da sua própria história, torna útil o sacrifício da própria vida, destrói as forças vivas do inimigo, afirma plenamente a sua personalidade africana e revolucionária e impõe a derrota ao regime colonial-fascista. É sob a direção do Presidente Eduardo Chivambo Mondlane, cuja memória gloriosa e inesquecível nós honramos, que o Povo Moçambicano consolida a sua

unidade real, estrutura a sua organização e, esgotados os meios pacíficos, se lança no combate armado de libertação nacional. É sob a direção da FRELIMO, orientado pela linha política clara na formulação dos objetivos e na definição do inimigo, que o Povo Moçambicano derrota o exército colonial português. Moçambicanas, Moçambicanos, Operários, camponeses, combatentes, Povo Moçambicano: Em vosso nome, às zero horas de hoje 25 de Junho de 1975, o Comité Central da FRELIMO proclama solenemente a independência total e completa de Moçambique e a sua constituição em República Popular de Moçambique (Machel, 1975, p.2).

Era, assim, anunciada a constituição da Primeira República, ou seja, a República Popular de Moçambique, volvidos cerca de quinhentos anos de dominação colonial portuguesa, marcados por discriminações, restrições de liberdades, incluindo genocídios cujas vítimas eram os moçambicanos (Cabaço, 2007).

Digo Primeira República, pois a mesma sofreu alteração com a revisão constitucional de 1990, devido ao conflito armado que cessou com a assinatura do Acordo Geral da Paz²⁰, impondo a revisão constitucional²¹ para a instauração da democracia multipartidária, pondo fim ao sistema monopartidário.

3.2 Repercussões da educação colonial nas relações raciais em Moçambique

A colonização de Moçambique foi um processo histórico concretizado por Portugal, por meio de uma ideologia de dominação chamada colonialismo. No entanto, desde o dia 25 de junho de 1975, Moçambique é, oficialmente, um país independente (Cabaço, 2007).

Por via desse pensamento, surge a pertinência de refletir em torno dos efeitos da repercussão das ações da ideologia colonial, com o foco nas relações raciais micropolíticas dos moçambicanos, isto é, olhando para os relacionamentos inter-raciais em Moçambique.

Nesse cenário, Nweit (1995), em “History of Mozambique” [História de Moçambique] considera que, com a independência de Moçambique, a FRELIMO

²⁰ O também conhecido por Acordo de Roma foi assinado pelo então Presidente da República de Moçambique, Joaquim Chissano e o antigo Presidente da RENAMO, Afonso Dhlakama. O evento teve lugar na cidade de Roma, Itália, no dia 04 de outubro de 1992 (Brito, 2014). Em Moçambique, o dia 04 de outubro é feriado nacional, pois comemora-se a paz e a reconciliação nacional.

²¹ Com a revisão da Constituição, foi retirada a expressão “popular”, e o país passou a designar-se República de Moçambique.

abraçou o modelo socialista, apoiado pela União Soviética e outros países que constituíam aquele bloco.

Porém, há pertinência de explicar que, por meio desta abordagem, não estou motivado em discutir ou fazer análise comparativa de sistemas políticos: se o capitalismo, liberalismo, é mais aplicável do que o socialismo, ou vice-versa, nem criar modelos políticos²², nem pegar o passado para explicar o presente.

O objetivo é abordar o pensamento social do Estado moçambicano, no período pós-colonial [1975-1990] com relação a questões raciais, incluindo o dia-a-dia dos moçambicanos, influenciados pelas políticas públicas demandadas de base racista, como herança colonial.

Nesta linha, no discurso sobre a Declaração de Independência de Moçambique, proferida no dia 25 de junho de 1975, Samora Machel considera que o Estado ora em construção descartaria todas as formas de discriminação oriundas do colonialismo.

A República Popular de Moçambique, soberana e independente, é um Estado de Democracia Popular em que, sob a direcção da aliança dos camponeses e operários, todas as camadas patrióticas se engajam na luta pela **destruição das sequelas do colonialismo** e da dependência imperialista, pelo aniquilamento do sistema de exploração do homem pelo homem, pela edificação da base material, ideológica, político-cultural, social e administrativa da nova sociedade (Machel, 1975, Grifo nosso).

Na sequência desse contexto, vale afirmar que a política nacional definida pela FRELIMO, para o período em alusão, como mostra a citação acima, vincava o combate de preconceitos. Inspirada na articulação operária-camponesa, tratava-se de uma relação entre a agricultura e a indústria, no sentido que o camponês produz e o operário transforma, tencionando, portanto, aniquilar os efeitos do colonialismo, assim como da dependência imperialista.

Entretanto, Cabaço (2007) considera que, não obstante a proclamação da independência nacional, que, supostamente, sinalizava o fim do colonialismo português, vários colonos continuavam ocupando posições privilegiadas em diversos setores muito sensíveis, incluindo na economia e administração, mesmo depois da proclamação de independência. Essa observação revela a persistência das desigualdades entre os brancos colonizadores e os negros nativos, traduzindo-se em

²² Até porque, no meu entendimento, o melhor sistema político não consiste na designação, é aquele baseado em demandas sociais, colocando o ser humano e suas peculiaridades como o centro.

desequilíbrio racial, criado pelas elites privilegiadas, que relegava os negros nativos para posições sociais inferiorizadas.

Nessa relação, há que reparar que, na Primeira República, Samora Machel, reconhecendo a raça como indicador de divisão social, e, o papel das igrejas ao serviço colonial, sobretudo na pacificação dos povos, apelava, em seus discursos, a união e um sistema igualitário de todos os moçambicanos, combatendo o tribalismo, o regionalismo, o racismo e outras formas de discriminação.

Para tal, em uma reunião da direção do partido e do Estado, alargada aos representantes religiosos, nos dias 14 a 17 de dezembro de 1982, em Maputo, Samora Machel proferiu o seguinte discurso:

Nossa estratégia é a igualdade entre todos os homens, independentemente das suas crenças, independentemente das suas raças, independentemente da sua cultura, independentemente das suas paixões religiosas. Povo no poder. É a maioria. É o povo no poder. **Não nos interessa se é branco, se é indiano, se é mulato.** Não nos interessa se é católico, se é muçulmano, se é protestante ou ateu. Pois escrevemos no livro ‘fazer da escola uma base para o povo tomar o poder’ (Grifo nosso).

A mensagem acima citada busca demonstrar uma política de reconstrução social, numa perspectiva antirracista, na ideia de edificar uma sociedade unificada, na qual a raça é, apenas, humana; portanto, destruir toda a ideologia racista, em todas as suas interfaces.

Mas, como se manifestam as relações raciais, atualmente? Para o aprofundamento, no sentido de compreender a resposta da questão em discussão, é pertinente partilhar a contribuição do escritor e compositor moçambicano, Edson da Luz, tratado por Azagaia, por meio de algumas músicas de intervenção social.

Filho de pai branco cabo-verdiano e mãe negra moçambicana (Sitoe, 2024), em “O ABC do preconceito” Azagaia (2013) lamenta e critica a prevalência do racismo nas interações sociais, científicas e religiosas, assim como problematiza a representação do mulato²³ na sociedade:

A ciência diz que [África] é onde surgiu o primeiro homem no mundo. O homem diz que é onde fica o terceiro mundo. O branco é o *mulungo*²⁴, patrão,

²³ Na minha comunidade, mulato são pessoas descendentes de pai branco e mãe negra ou vice-versa, independentemente da sua proveniência. O que os distingue, de imediato, é a sua composição fenotípica, pois são mais claros que as pessoas negras e menos claros em comparação com as brancas.

²⁴ A expressão *mulungo* refere-se a pessoa de raça branca, em língua *xichangana* e *xirhonga*. É utilizada para designar patrão, empregador. A sua relação com a raça branca é na consideração que

Deus do africano. Tem os cabelos de Jesus e a cara do dólar, e está sempre do outro lado da mão preta que pede a esmola²⁵.

Na abordagem do trecho que acima apresentei, o ativista social critica o paradoxo processo científico atinente a abordagem sobre a África. Por um lado, a ciência considera o continente africano como o berço da humanidade, o que denuncia o lugar de surgimento do primeiro Homem. No entanto, por outro lado, a “Terra mãe” é relegada para a subalternidade, numa visão que remete a discussões sobre a problematização da ciência como revestida de relações de poder, na perspectiva instrumentalista.

Além disso, e, para a situação real de Moçambique, Azagaia (2013) problematiza a concepção de pessoa de raça branca como eterno patrão, como doador, como imagem de Deus²⁶, assim como critica as ofertas entregues na igreja em nome de sacrifícios, como símbolos de demonstração de fé, na ideia de merecimento de vida melhor.

Outrossim, analisando a música intitulada “As mentiras”, compreendo que, no entendimento do Azagaia (2009), ninguém quer ser preto em Moçambique, tratando-se de uma categoria racial ligada à colonização e escravatura. Nessa consciência, Azagaia convoca para uma reflexão em torno das condições de existência das pessoas negras, considerando-as escravas iludidas, e, que não tenham consciência da sua escravidão.

Eu vou chamar-te de preto! De certeza que te ofenderias²⁷, porque preto era o escravo e já lá foram esses dias. Mas, será que és realmente livre? Para responderes nem precisas ser detetive. Olhe à tua volta! Nada do que consomes produziste. Desde o carro que conduzes até a roupa que vestiste. A TV que tu adoras. O relógio que dá-te horas. Da lâmpada ao telemóvel, do computador à aparelhagem. Não produziste nada disso nem participaste na montagem (Grifo nosso).

branco é, sempre, empregador, patrão. Daí, na minha comunidade, qualquer pessoa aparentemente estável, do ponto de vista económico, é chamada *mulungo*. Para Thomaz (2006), *Mulungo* ou *muzungo* são termos indicativos de uma posição social que se sobrepõem e incorporam a referência ao grupo somático. Se todos os brancos são *mulungos*, aos negros cabe esta possibilidade, pois uma minoria desde o período colonial podia se enquadrar na categoria de assimilado, a qual não foi efetivamente superada no período pós-independência (p. 6).

²⁵ Para uma reflexão profunda sobre a questão em estudo, escutar Azagaia, “O ABC do preconceito”, do álbum *Cubaliwa*, 2013. *Cubaliwa* significa renascimento, em *xicena*, uma língua falada no centro de Moçambique, sobretudo nas províncias de Manica e Sofala.

²⁶ Na bíblia, está escrito que Deus fez o Homem, do pó da terra [Gênesis 2: 7, p. 6]. Entretanto, a bíblia não explica se o Homem era branco ou negro.

²⁷ Para uma reflexão profunda sobre a questão em estudo, escutar Azagaia, “As mentiras”, do álbum *Babalaze*, 2009. *Babalaze* significa ressaca, em *xi-changana* e *xi-ronga*, línguas faladas no Sul de Moçambique, sobretudo nas províncias de Maputo e Gaza.

Por meio deste trecho, Azagaia (2009) partilha uma reflexão que articula raça e colonialidade. Ao observar que ninguém quer ser preto em Moçambique, o autor reconhece a existência de estruturas mentais sobre o colonialismo e desigualdades humanas, fundadas pela ideia de superioridade racial.

Isso demonstra o quão o colonizador investiu na alteração dos valores culturais dos povos nativos, na sua perspectiva institucionalizada pelo eurocentrismo, a partir da invenção do negro, no sentido de dominação e exploração, como expliquei no decurso do capítulo anterior, ou seja, na discussão sobre o Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique.

Além disso, o ativista social crítica a latência das políticas moçambicanas, salientando a dependência dos líderes para a resolução das demandas sociais, salientando a respectiva independência como uma ilusão, na medida que o país continua dependente em vários aspectos socioeconômicos, e, sensibilizar a sociedade sobre a persistência da escravidão, dando ilustrações sobre a ilusão da independência, volvido cerca de quatro décadas.

Por outro lado, Memmi (2007), que considera a liberdade como um estado psicológico, partilha reflexões sobre os efeitos da opressão colonial e racista, problematizando a transformação de colonizados em colonizadores, dialoga com “Pedagogia do oprimido”, de Freire (2006), sobre uma educação não libertadora, cujo sonho de o oprimido ser o opressor, sobretudo pelas sequelas da opressão do sistema educacional imposto.

Por estes e outros cenários que Azagaia (2009) recorre à música para expressar a sua indignação, decepção e coragem de mobilizar a sociedade para uma verdadeira revolução contra ideologias de manipulação da população, oriundas dos atuais governantes africanos, aos quais considera oportunistas, e, que só lutaram para o seu próprio enriquecimento. Aliás, de forma ilustrativa, apresento algumas imagens (Figuras 4, 5 e 6) que refletem a situação atual de Moçambique, destacando as infraestruturas de educação e abastecimento de água.

Figura 4: Sala de aulas de um bairro da periferia, em Moçambique



Fonte: Arquivo do autor, 2024

A imagem acima (Figura 4) retrata uma sala de aulas de uma escola localizada em Gaza, uma das províncias do Sul de Moçambique. Observando, estão visíveis troncos de coqueiros servindo de carteiras; aliás, o chão já transparece a precariedade das condições em que os alunos estudam, complicando o processo do ensino-aprendizagem.

A Figura 5 demonstra, além da precariedade de salas de aulas, a sua insuficiência, obrigando as instituições a recorrerem a sobras de árvores para mitigar a situação. Nesta imagem, a escola supostamente possui três salas, incluindo a árvore com o distintivo.

Figura 5: Escola de um bairro da periferia, em Moçambique



Fonte: Autor, 2024

Referenciada como sala número 1, os outros elementos de suporte (quadro, giz, apagador, entre outros) são móveis. Por outras palavras, no final das aulas de cada dia, são removidos para outras salas ou armazém [havendo], por motivos de segurança.

Do ponto de vista do sistema de abastecimento de água, persistem desafios em Moçambique, sobretudo nas periferias. Nesse cenário, a figura 6 é uma das ilustrações sobre os desafios para o abastecimento de água, levando a considerar o povo sendo vítima de políticas governamentais que não se baseiam nas demandas sociais.

Figura 6: Fonte de água de uma comunidade da periferia, em Moçambique



Fonte: Autor, 2023

Há que salientar que a fonte de água representada na Figura 6, também localizada na província de Gaza, é partilhada pela respectiva população local com gado, que frequenta para o consumo de água no mesmo estabelecimento, configurando-se, portanto, em atentado à saúde pública.

Entretanto, há relevância em frisar que não pretendo utilizar as ilustrações que acabei de partilhar, atinentes à infraestruturas de educação e abastecimento de água, como indicadores de políticas racistas. O meu entendimento está centrado no estudo intitulado “Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador”, Memmi (2007), que além de descrever o lugar de colonizador, aborda a perspectiva necropolítica do

Estado (Mbembe, 2011), que vitimiza as populações, no sentido de deixar morrer, sendo que a maioria das pessoas negras reside nas zonas rurais.

Outra observação sobre relações raciais, com o suporte no trabalho de Fanon (2008), que pesquisou os impactos psíquicos do colonialismo e racismo, consiste no cenário que Azagaia (2013) evidencia questões identitárias, relacionadas com auto declaração e aceitação social, ou seja, questiona a representação social das pessoas mestiças.

No trecho “de mulato, que não tem bandeira. Se for homem é ladrão, se for mulher é pistoleira. Pode até ser dos santos como Marcelino. Mas pagará pelo pecado de não ser preto genuíno”, Azagaia (2013) corrobora com a contribuição de Gabriel Ribeiro (2012) no trabalho intitulado “É pena seres mulato! Ensaio sobre relações raciais”. No referido estudo, o autor analisa as interações sociais entre a maioria negra e a minoria mestiça, e partilha uma reflexão sobre a representação da pequena minoria de mestiços na sociedade moçambicana, na qual considera a produção de estereótipos. Considerando mulato como uma pessoa não branca nem negra, discute questões micropolíticas de Moçambique, questionando o lugar indenitário dos mulatos, sobretudo na aceitação social, no período de transição para a independência nacional.

Outra observação é trazida por Thomaz (2006). No ensaio intitulado “Raça, nação e status: histórias de guerra”, no qual pesquisa a relação entre raça, tempo, espaço [urbano e rural] e a ideia de nação, no contexto moçambicano, o autor considera pertinente estudar os contornos das desigualdades sociais.

A distribuição desigual dos sofrimentos ao longo da recente guerra civil, bem como a situação aparentemente privilegiada de determinadas minorias demográficas, são temas que interferem constantemente no debate em torno dos critérios que devem definir aqueles que são os verdadeiros moçambicanos (Thomaz, 2006, p. 4).

Antes de comentar em torno da perspectiva de Thomaz, é pertinente contextualizar a Guerra Civil em Moçambique²⁸. No período que seguiu ao final da Segunda Guerra Mundial [1939-1945], surgiram dois principais blocos influentes, no âmbito da Guerra Fria. Ao falar de guerra fria (1947-1991), refiro-me ao antagonismo

²⁸ Há uma contradição entre os intervenientes políticos em Moçambique, pois, aqueles ligados aos partidos na oposição (RENAMO, Movimento Democrático de Moçambique – MDM, entre outros), preferem designar “Guerra pela Democracia”, enquanto os filiados ao partido no poder (FRELIMO) consideram “Guerra de Desestabilização”. Ainda existem outros, cuja sua preferência é a expressão “Guerra dos 16 anos”, tendo em vista a sua duração [1976-1992].

representado na luta de ideologia capitalista, proposta e defendida pelos Estados Unidos da América, contra o socialismo liderado pela União Soviética.

Essa decisão, no entender do professor Nweit (1995), frustrou o bloco capitalista, sendo que, em reação, financiou militarmente, a Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), de forma a enfrentar o governo da FRELIMO no sentido de alteração da ordem política para o capitalismo, especificamente, para democracia multipartidária.

Nesse viés, do ponto de vista da conjuntura internacional, o meu entendimento é que Moçambique tornou-se palco de medição de forças entre as ideologias capitalista e socialista, cujos impactos significativos foram as perdas de vidas humanas, a destruição de infraestruturas, entre outros, que afetou a economia nacional.

Retomando ao ponto de vista de Thomaz (2006), o autor aborda a participação de não negros na Guerra Civil, em Moçambique, na qual, curiosamente, só terminou pouco depois da queda do muro de Berlim (1989), com a assinatura do Acordo Geral da Paz²⁹, em 1992, quando Moçambique foi imposto à ideologia capitalista em detrimento da socialista, sendo a União Soviética considerada perdedora da guerra fria (Brito, 2014).

Nesse contexto, Thomaz (2006) classifica essa decisão [de não envolvimento de moçambicanos brancos, mulatos e indianos] como oriunda de políticas públicas excludentes, um olhar que sustenta o entendimento de Graça (2006), em “Não Basta de Veneno?”, ao observar que:

A questão foi esclarecida há cerca de dois anos pelo presidente Chissano que declarou publicamente que o fato de brancos, indianos e mestiços não fazerem o serviço militar obrigatório, não é porque a isso fujam, é porque foi uma decisão do Comitê Central da Frelimo. Foi segregação racial por falta de confiança (Graça, 1996, p. 48).

Por sua vez, Vieira (2010), na sua obra intitulada “Participei, por isso testemunho”, entende que, nesse período, brancos e mulatos passaram momentos de discriminação racial nos órgãos de decisão política do Estado, devido a sua composição fenotípica, ou seja, a cor da pele como um dos indicadores para assumir

²⁹O também conhecido por Acordo de Roma foi assinado pelo então Presidente da República de Moçambique, Joaquim Chissano e o antigo Presidente da RENAMO, Afonso Dhlakama. O evento teve lugar na cidade de Roma, Itália, no dia 04 de outubro de 1992. Em Moçambique, o dia 04 de outubro é feriado nacional, pois comemora-se a paz e a reconciliação nacional (Brito, 2014).

cargo de poder público. Na minha comunidade, é comum ouvir reações sociais como “o Nhavhura casou uma branca ou uma mulata; a Thembi está casada com um branco [...]”, numa crítica considerando o relacionamento como afronta aos princípios da ancestralidade negra.

Em suma, no meu entendimento, refletindo em torno de Ribeiro (2012), no âmbito das relações com pessoas negras, a identidade mestiça é vista como oriunda do branco colonizador, daí a dificuldade de aceitação. Por outro lado, isto é, em articulação com brancos, enfrenta desconfiança sendo descendente de negro.

Alguns estudo mostram, também, cenários notórios de enfrentamento interracial, com base em elementos identitários culturais. Dlhovo (2016), na sua obra intitulada “Vivências”, defende e fundamenta a necessidade acreditar no poder do diálogo permanente como forma de resolução de todos os conflitos, principalmente quando tratar-se de assuntos de diferenças culturais e direitos humanos.

A jurista moçambicana e primeira mulher a dirigir a Assembleia da República de Moçambique (2010 – 2019), conta histórias de vida baseadas em experiências pessoais, integrando questões de respeito, tolerância, egoísmo, articulados com os direitos humanos e relativismo cultural, envolvendo questões raciais.

Não obstante Moçambique ser um país composto por pessoas maioritariamente negras (Thomaz, 2001), saliento a existência de focos de casamentos inter-raciais, traduzindo-se numa relação em que o amor transcende os limites raciais. A título ilustrativo, como considera o político e escritor Ncomo (2003), em “Uria Simango: um homem, uma causa”, o primeiro presidente da FRELIMO, o professor Dr. Eduardo Mondlane [1920-1969], esteve casado com Janet Mondlane, uma mulher americana, de raça branca.

Em suma, não obstante Moçambique ser oficialmente independente e a política nacional de Moçambique ter criado narrativas que procuravam desencorajar a discriminação racial, os reflexos da ideologia colonial persistem sequelas da colonização de diversas formas, em ações micro e macropolíticas. Refiro-me ao dia-a-dia dos moçambicanos assim como em projetos nacionais, nas comunidades.

Falando de comunidades, como forma de descrever as relações de convivência em Moçambique, antes a vigência da ideologia colonial portuguesa, busco recurso dos teóricos Tönnies (1973), em “Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais” e Weber (1994), no seu trabalho intitulado “Economia e sociedade:

fundamentos da Sociologia Compreensiva”, de modo a compreender as relações de convivência, que podem ser societárias e comunitárias.

Dessa forma, para Tönnies (1973), comunidade e sociedade como entidades típico-ideais, ou seja, unidades sociais cujo processo da sua constituição decorre com base nas relações entre as vontades e forças das pessoas. Por meio desta abordagem, o sociólogo alemão argumenta que tais vontades se resumem em naturais ou arbitrárias, e “[...] cada uma dessas relações representa uma unidade na pluralidade e uma pluralidade na unidade” (p. 96).

Um olhar sobre a visão supracitada permite compreender que Tönnies (1973) considera comunidade como natural e sociedade como artificial, isto é, um contrato social, originado pela transição da base natural para arbitrária, com alicerce no mercado e na expansão das cidades. Falando em outras palavras, a comunidade observa elementos com ligações de sangue, partilha de territórios e amizade, o que cria maior intimidade e persistência nas pessoas que coabitam.

Em seu pensamento, o sociólogo alemão fundamenta que nas relações comunitárias a vida é mais forte e mais viva entre os homens, devido a existência do sentimento de pertencimento dos seus habitantes, e, prevalece o coletivismo do que individualismo e todos se esforçam para o bem da comunidade.

Em relação à sociedade, Tönnies (1973) considera que as relações são mais abertas e sobrevivem de acordo com os interesses das pessoas que a compõem, criando, portanto, possibilidade de cada elemento criar outras parcerias e desvincular-se sempre que vir seus interesses em apuros.

Por sua vez, Schmiz (1995), na sua pesquisa “Comunidade: a unidade ilusória”, vê Ferdinand Tönnies como incontornável no estudo de comunidade e sociedade pois, segundo o autor, “[...] desenhou linhas semânticas em torno da concepção de comunidade que persistiram até os dias de hoje na maioria da literatura sobre o assunto” (p. 177).

Como avancei, outro pesquisador que contribuiu para a compreensão de comunidade, relações comunitárias e relações sociais foi Weber (1994), ao considerar a reciprocidade das ações dos elementos que a compõem e que elas sejam imbuídas de espírito afetivo como fator característico de uma comunidade.

Essa perspectiva é corroborada por Macliver e Charles (1973), em “Comunidade e sociedade como níveis de organização social”, no que diz respeito às dinâmicas das sociedades, que as descrevem como ‘mutação constante.’ Os autores

em alusão consideram sociedade como sendo “[...] o padrão das relações sociais em mutação constante” e comunidade como “conceito de povoamento de pioneiros” (p. 118). Logo, já se pode verificar a adjacência na consideração de comunidade como antiga em relação à sociedade.

Ademais, Macliver e Charles (1973) afirmam que “as bases da comunidade são *localidade* (área geográfica) e *sentimento de comunidade* (coesão social movido pelo sentimento de pertença)” (p.123), fato que produz sinergias nas suas interações, sobretudo pelo esforço individual para o bem comum, não obstante possuírem algumas particularidades distintas. Daí, noto que as relações comunitárias estão ligadas por contratos de conveniência com longa durabilidade.

Há que compreender que o ser humano vive em constante interação com outros e, nesses contatos profundos, vai assimilando ou não padrões de convivência socialmente construídos de acordo com princípios e relações de cada sociedade. São aspetos culturais nas suas diversas dimensões cognitivas, indenitárias, artísticas, religiosas, tidas como heranças de memória coletiva e sujeitos à passagem de testemunho em gerações.

Refletindo com base nas contribuições acima articuladas, há que entender que os autores Macliver e Charles (1973), Weber (1994) e Tönnies (1973) dialogam sobretudo na convergência em relação aos aspectos atinentes ao sentimento de pertença e durabilidade das relações comunitárias.

Por outras, fazendo uma reflexão em relação ao exposto, observo que as abordagens dos autores que suportam este ponto de vista possuem interseções que levam a compreender que uma comunidade pode portar várias sociedades, ligadas por contratos de conveniência sem longa durabilidade.

Neste sentido, como avancei, o colonialismo alterou [parcialmente] as formas de convivência em Moçambique, pela sua política segregacionista e racista, levando diversas populações a abdicar das suas tradições. Por outras palavras, quebrou a ordem política estabelecida pelo sistema comunitário dos moçambicanos, recorrendo à legislação: Acto Colonial, Estatuto dos Indígenas, entre outras formas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo um dos momentos de um trabalho contínuo, ou seja, não se tratando de uma pesquisa encerrada, e, sem verdades absolutas, não me é fácil tirar conclusões finais; apenas apresento algumas considerações, fazendo abordagem sistematizada das conclusões parciais.

O texto que acabei de partilhar é uma pesquisa de metodologia qualitativa e procedimento bibliográfico e documental, no qual analisei a construção das relações raciais a partir do colonialismo em Moçambique, discutindo o olhar do antropólogo estadunidense, Marvin Harris.

Na mesma linha de pensamento, relacionei o colonialismo com a língua, tendo em vista que, as antigas colônias portuguesas, ou seja, Guiné, Angola, Moçambique e Cabo verde, possuem o idioma do colonizador como oficial, ou seja, a língua portuguesa .

Acrescento que, a partir da análise reflexiva da bibliografia, com base na descrição e interpretação, abordei o trabalho do Marvin Harris, intitulado “As ‘alas’ africanas de Portugal”, um relatório publicado depois do retorno da sua viagem. Trata-se de um texto do início da segunda metade do século XX, que aborda a sua pesquisa sobre relações raciais do colonialismo em Moçambique, abordando o trabalho e a educação.

Nesse viés, recortei os lugares por onde o antropólogo trabalhou, com destaque para a pesquisa do movimento migratório para as minas de ouro na África do Sul, em Ressano Garcia, a educação e a influência dos portugueses na antiga cidade de Lourenço Marques, e, para as condições dos trabalhadores nas plantações de cana-de-açúcar no baixo Limpopo, em Xinavane.

Sendo que, como determina o Estatuto dos Indígenas, não havia possibilidade alguma de existência de indígena branco, independentemente de saber [ou não] ler e escrever, o objeto de Harris eram as populações locais, negras e colonizadas em Moçambique.

Nesse cenário, uma das ilações foi a existência de um sistema de trabalho forçado camuflado, com precárias condições dos nativos. Por outras palavras, o trabalho forçado não estava oficialmente legislado, tendo em vista que a abolição da escravidão e a descolonização constituíam uma exigência internacional.

Em relação à educação, compreendi que se tratava de um instrumento de controle e manutenção do poder colonial, sobretudo olhando para as condições das escolas frequentadas pelas pessoas consideradas indígenas, cujas tutelas cabiam aos missionários católicos, numa articulação com a igreja católica, no contexto do papel dos antropólogos ao serviço das autoridades coloniais.

Em suma, uma educação para a alienação e impedimento dos direitos políticos aos indígenas, a transformação cultural dos nativos: a ideia de civilização, a restrição dos direitos comerciais aos indígenas e difusão da língua portuguesa. Por outras palavras, refiro-me à educação enquanto um processo de opressão simbólica protagonizado por Portugal Colonial e sua contribuição para construção de novas tradições em Moçambique.

Há que ressaltar a questão da censura, sobretudo na dificuldade para realizar pesquisa em território português, como o que acontecera com Marvin Harris posto que, como adiantei, essa relação valeu a expulsão de Harris, agravada pela prisão e posterior deportação de António Figueiredo, suspeito de cumplicidade em forma de associação para delinquir.

Para aprimorar a minha análise, ainda no decurso desta pesquisa, problematizei política colonial portuguesa para África, em que discuti a representação de indígena nos Estatutos dos indígenas da Guiné, Angola e Moçambique, privilegiando a análise reflexiva do dispositivo legal vigente no período da pesquisa de Harris, em Moçambique, partilhando uma reflexão sobre as relações entre o Estado colonial e os moçambicanos, sobretudo na educação e no trabalho.

Nessa questão, em que considero indígena como invenção do branco racista, um dos aspectos de relevante menção é a suposta missão de civilização trazida para legitimar o colonialismo em Moçambique, com a ideia de evolução das pessoas consideradas indígenas e sua transformação em cidadãos portugueses.

Portanto, com base nessas reflexões, considero que a política colonial portuguesa não resultava da demanda de base social, ou seja, as pessoas colonizadas não eram respeitadas nem consultadas sobre as suas demandas e ou suas preferências.

Há que considerar que o processo de assimilação ou civilização tinha em vista, também, abandonar a cultura original dos nativos para a sua integração na cidadania portuguesa. Nesse sentido, ao serem aprovados como civilizados, e, como determinava o Estatuto em vigor, cabia às autoridades coloniais a passagem dos

respectivos certificados que os identificasse como tais, de forma a poderem obter acesso ao trabalho e pequenos privilégios em comparação com outros considerados não indígenas.

Ademais, como determina o Estatuto dos Indígenas, não havia possibilidade alguma de existência de indígena branco, independentemente de saber [ou não] ler e escrever, o objeto de Harris eram as populações locais, negras e colonizadas em Moçambique. Portanto, no meu entendimento, com base nessas reflexões, considero que a política colonial portuguesa não resultava da demanda de base social, ou seja, as pessoas colonizadas não eram respeitadas nem consultadas sobre as suas demandas e ou suas preferências.

Ainda no mesmo capítulo, dialoguei com olhar de Harris e o Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique, em que discuti a articulação política do dispositivo legal que acima mencionei, com a narrativa de Harris, com o foco na articulação da perspectiva do autor com a política colonial portuguesa, em conexão com a legislação, de forma a encontrar algumas interseções.

Foi por meio da relação do olhar de Harris e o Estatuto dos Indígenas pesquisa de Harris que compreendi que o colonialismo recorria a outras formas de manutenção das relações de poder, sobretudo com base na censura, tortura e deportação, garantida pela polícia política portuguesa. Aliás, como me referi, o seu trabalho em Moçambique constitui o foco desta pesquisa, em que Harris acaba sendo declarado *persona non grata* e expulso de Moçambique pela Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), acusado de prática de pesquisa indevida e interferência na gestão interna.

Resumindo, abordando a representação do indígena [significado de ser indígena], observo que a legislação colonial subalternizava os nativos das então províncias ultramarinas portuguesas, com base na concepção de categorias sociais: indígenas, assimilados e cidadãos; instituiu a figura de cidadão como modelo adstrito aos portugueses, ainda que não fossem letrados, impondo relações de poder e dominação entre indígenas e não indígenas.

Para terminar, indago a educação colonial como opressão, construindo novas tradições em Moçambique. Nessa perspectiva, abordo as implicações sociopolíticas da pesquisa de Harris para Moçambique, sobretudo na constituição dos movimentos de libertação nacional, e, partilho reflexões sobre as repercussões das relações raciais do colonialismo, na qual observo a permanência de focos de comportamentos

racistas, consistentes na aceitação da ideia de superioridade branca nas representações e interações sociais.

Por via desse pensamento, e, num olhar sobre Moçambique, noto o neocolonialismo, ou seja, uma continuidade de aspectos que transcendem o comportamento colonialista, editando a ideologia colonial de maneira muito cruel, seja do ponto de vista institucional, seja em questões micropolíticas.

Enfim, esta pesquisa revela que o inconcebível mito de civilização que legitimou a colonização dos moçambicanos foi uma estratégia concebida e implementada por Portugal colonial, no âmbito do apoderamento dos recursos naturais de Moçambique e exploração da população local. Freyre, de forma coloquial, procura romantizar a cultura de estupro articulado pelo poder econômico e político (Harris, 2021).

Nesse viés, o trabalho de Almeida traz uma perspectiva de análise para Moçambique, na medida que aborda a contribuição de antropólogos, por um lado, ao serviço colonial, caso de missionários da Igreja Católica e do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, e, por outro, um papel libertador, no sentido de conscientização e mobilização populacional para a revolução, com destaque para Marvin Harris. Nesse sentido, Harris exteriorizou a imagem de Portugal em relação à descolonização, em uma altura que já constituía exigência internacional.

Em harmonia com a linha de pesquisa deste estudo, há que referir que, no presente trabalho, partilho elementos que permitem compreender a ideologia colonial na construção de narrativas que legitimam a colonização, suportadas pela ideia de evolução. Esses saberes foram difundidos com a utilização da força física, através da polícia local, os chamados Sipaios, adjacentes ao Acto Colonial de 1930, assim como por antropólogos, com base em expedições científicas e religiosas, alguns articulados com a Igreja Católica, como já havia observado.

Entretanto, por meio deste estudo, não partilho, apenas, cenários a construção sobre a legitimação colonial. Trago, igualmente, perspectivas relacionadas com a construção de saberes contra hegemônicos, ou seja, relações de resistência colonial, que denunciam a colonialidade, mesmo em questões micropolíticas da sociedade moçambicana, como considerei no capítulo sobre a educação colonial como instrumento de opressão, com o foco nas repercussões da ideologia racista que coloca as pessoas brancas como o padrão para todas as medidas.

Em todo o caso, as relações no âmbito desta pesquisa me permitiram reduzir incertezas sobre a construção das relações raciais a partir da ideologia colonial em

Moçambique, com base em análise crítica das pesquisas descritas, acreditando na potencialidade do respectivo trabalho para, de forma geral, estimular debates em torno do colonialismo e relações raciais, numa consciência crítica com vista a um repensar reflexivo, neste mundo cada vez mais heterogêneo e de incertezas.

Nessa relação, a relevância social deste trabalho consiste na sua concepção como um instrumento de difusão de conhecimento sobre a construção das relações raciais a partir do colonialismo português em Moçambique. Daí, considero que tenha potencial no sentido de sua contribuição para conscientização e reflexões sobre as condições da existência inter-racial, socioeconômica, política e cultural dos moçambicanos. Até porque, vivendo em uma sociedade capitalista, cujas relações socioeconômicas estão alicerçadas no conhecimento científico, acredito que a sua contínua produção, discussão e difusão, por meio de diversas perspectivas, seja um imperativo para a sobrevivência, tendo em vista o seu impacto nas transformações comunitárias e sociais.

Do ponto de vista científico, observo que uma pesquisa é um processo para que outros pesquisadores possam estudar mais sobre a temática em alusão. Por meio desta perspectiva, a partilha da dissertação em referência contribuirá tanto para o acervo institucional, permitindo consultas e estímulo para futuras pesquisas, na perspectiva decolonial, assim como para a transnacionalização do conhecimento, principalmente em Moçambique, sendo uma pesquisa conducente ao mestrado.

Na mesma linha de raciocínio, ressalto a sua internacionalização, pois envolve perspectivas de diversos autores relacionados com Brasil, Portugal, Inglaterra e Estados Unidos da América, entre outros, que produziram informações diferentes sobre Moçambique, sendo que os resultados serão partilhados nos mais diversos fóruns, tais como eventos nacionais, internacionais e publicações.

Portanto, entendo que a sociedade moçambicana precisa desse conhecimento, sobretudo devido às poucas possibilidades de realização de pesquisas em nível de mestrado [mais do que limitação, tornou-se um desafio] acredito que esta dissertação sirva de instrumento para impulsionar discussões reflexivas, de forma a mobilizar mais estudos que aprofundem cada vez mais a temática em alusão, numa mudança que transcende aspectos curriculares ou acadêmicos, especialmente neste momento de democracia ameaçada.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B. de. **Antropologia em cinco atos e approaches**. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Org.). *Antropologia e colonialismo: Etnografias periféricas em Moçambique, Quênia, Sudão e Brasil*. São Luís: UEM Edições/PNCSA, 2021, pp. 69-91.
- ALMEIDA, A. W. B. de. **Instrumentos analíticos, conceitos e críticas a esquemas explicativos recorrentes na produção intelectual e científica**. Seminário de Métodos e Técnicas de Pesquisa em Ciências Humanas, UEA, PPGICH/1ºSemestre, 2023.
- ALMEIDA, J. F. de. (trad.). **Bíblia Sagrada**. Lisboa: Edição da Sociedade Bíblica, 1968.
- ALMEIDA, S. L. de. **O que é racismo estrutural?**. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2019.
- ANTUNES, R. **O privilégio da servidão [recurso eletrônico]: o novo proletariado de serviços na era digital**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- AZAGAIA. **As mentiras**. Álbum *Babalaze*, 2009. Disponível em www.toutube.com/watch.vi83mr7kavy Acesso: 14 de novembro de 2024.
- AZAGAIA. **O ABC do Preconceito**. Álbum *Cubaliwa*, 2013. Disponível em <https://www.toutube.com/watch.vi8stb5ei6tk>. Acesso: 13 de novembro de 2024.
- BA, M. O remédio de Frantz Fanon contra o racismo. In **FUMANCA: Podcast de Jornalismo de investigação**. Disponível em <https://fumaca.pt/mamadou-ba-remedio-de-frantz-fanon-contr-o-racismo>. Acesso: 10 de novembro de 2024.
- BACHELARD, G. **A formação do espírito científico**: Contribuição para uma Psicanálise do Conhecimento. Tradução de Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, 1996.
- BAPTISTA, M.M. **Estudos culturais**: o quê e como da investigação. Disponível em <http://journals.openedition.org/carnets/4382>, 2009. Acesso em 21 de maio de 2023.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro/Lisboa. DIFEL/Bertrand, 1989.
- BRITO, L. de. **Uma Reflexão Sobre o Desafio da Paz em Moçambique**. 2014.
- CABAÇO, J. L. **Moçambique**: identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- CASTRO, V. de. **“Metafísicas Canibais”**. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo, Cosac Naifa, 2015.
- COUTINHO, C. P. **Metodologia de Investigação em Ciências sociais e Humanas:teoria e prática**. 2a Edição; Edições Almedina, Ed.), 2015.

CUEVAS, G. S. **Biografia de Marvin Harris, o criador do materialismo cultural**. Disponível em <https://amenteemaravilhosa.com.br/biografia-de-marvin-harris/>. Acesso: 03 de março de 2024.

EVARISTO, C. **Questão de pele para além da pele**. Org. Luiz Ruffato. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009.

DLHOVO, V.M. **Vivências**. Lisboa, vol. 1, 2016.

FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Minas Gerais: Editora UFJF, 2010.

FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: Editora UFBA, 2008.

FORTIN, M. F. **Fundamentos e Etapas do Processo de Investigação**. Loures: Lusodidacta, 2006.

FOUCAUL, M. **Vigiar e Punir: o Nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2014.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro. Paz e terra, 2006.

FREYRE, G. **Casa Grande & Senzala**. 51ª Ed. São Paulo: Global Editora, 2019.

GRAÇA, M. **Não Basta de Veneno?**, Até Ficar Rouco. Maputo, Ndjira, 1996, pp. 45-9.

GUERRA, I. C. **Pesquisa qualitativa e análise de conteúdo**: sentidos e formas de uso. 1ª. Ed. Cascais: Principia, 2006.

GUIMARÃES, À.S.A. **Democracia Racial: o ideal, o pacto e o mito**. Departamento de Sociologia, USP, 2002.

HARRIS, M. **As alas africanas de Portugal**. In: GUARIMÃ – Revista de Antropologia & Política – v. 1, n. 2, p. 81-108. Jan-jun 2021.

HONWANA, L. B. **Nós matámos o cão-tinhoso**. São Paulo: Ática, 1980.

IANNI, O. **Dialética das relações raciais**. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/78rQndTBbYLBzHMdc3ygj4w/?lang=pt>, 2004.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, A. 2020. **A vida não é útil**. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. 24ª reimpressão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2015.

LAVILLE, C; DIONNE, J. **A construção do saber**: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas. Porto Alegre: EDUFMG, 1999.

MACAGNO, L. **Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica**: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique, Afro-Ásia (28) (2002): 97-124, 2002.

MACHEL, S. M. **Consolidamos aquilo que nos une**. Reunião da direção do Partido e do Estado, com representantes das confissões religiosas, 14 – 17 de dezembro de 1982. Coleção Unidade Nacional.

MACHEL, S. M. **Declaração de Independência de Moçambique**. 1975. Disponível em www.toutube.com/watch.UDWQU4lo5U Acesso: 17 de novembro de 2024. .

MACHEL, S. M. **Fazer da escola uma base para o povo tomar o poder**. Coleção estudos e orientações 6, Maputo, Moçambique, 1979.

MACHEL, S. M. **Povo no poder**. 1986. Disponível em www.toutube.com/watch.vikiss6uo46fo . Acesso: 16 de novembro de 2024.

MACLEVER, Robert Morrison; CHARLES, Hunt Page. **Comunidade e sociedade como níveis de organização social**. In: FERDINAND, Florestan. (Org.). Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional – USP, p. 117-131, 1973.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador**. Rio de Janeiro. Civilização brasileira, 2007.

MOUTINHO, M. **O indígena no Pensamento Colonial Português**, Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas, 2000.

MUNANGA, K. Nosso racismo é um crime perfeito. Entrevista com Kabengele Munanga. Fundação Persus Abramo, 2010. Disponível em <http://fpabramo.org.br/2010/09/08/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito-entrevista-com-kabengele-munanga>. Acesso:16/01/2025.

MUSSANE, C. **Memórias de um Caçador de Lixo: a Mafalala e os bairros suburbanos de Maputo sob domínio colonial português**. Lisboa, Outo Modo, 2022.

NCOMO, B. L. **Uria Simango - Um homem, uma causa**. edições Novafrica. Maputo, 2003.

NEWITT, M. **A History of Mozambique**. Indiana University Press, 1995.

NGOENHA, S. E. **Das independências às liberdades**. Porto: Edições Paulinas, 1993.

OLIVEIRA, D. de. **Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica** / Dennis de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Editora Dandara, 2021.57

OLIVEIRA, D. de. **Racismo e Sociedade Midiatizada: apontamentos conceituais**. Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação 32º Encontro Anual da Compós, Universidade de São Paulo (USP). São Paulo - SP. 03 a 07 de julho de 2023.

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6a ed., Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

PATEL, S., MAJUISSE, A. & TEMBE, F. **Manual de Línguas Moçambicanas** - Formação de Professores do Ensino Primário e Educação de Adultos. Maputo – Moçambique, Associação Progresso, 2018.

PEREIRA, B. C. S. **Branqueamento, Mestiçagem e Democracia Racial**”: desdobramentos de um racismo à brasileira. IX Jornada Internacional de Políticas Públicas, 2019.

PORTUGAL. **Decreto n.º 18.570, de 8 de julho de 1930**. Institui o Acto Colonial. Passos do Governo da República, n.º 156/1930, Série I de 1930-07-08.

PORTUGAL. **Decreto n.º 22.241, de 22 de fevereiro de 1933**. Promulga o Projecto de Constituição Política Portuguesa. Passos do Governo da República, n.º 43/1933, Série I de 1933-03-22.

PORTUGAL. **Decreto-lei n.º 23.228, de 15 novembro de 1933**. Promulga a Carta Orgânica do Império Português. Passos do Governo da República. Diário do Governo, n.º 261/1933, Série I de 1933-11-15.

PORTUGAL. **Decreto-lei n.º 39.666, de 20 de maio de 1954**. Aprova o Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique. Passos do Governo da República. Diário do Governo, n.º 110/1954, Série I de 1954-05-20.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade** do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

QUIJANO, A. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. In: Perú Indígena 13(29): 1992. Disponível em <<https://problematicasculturales.files.wordpress.com:> . Acesso em: 14 agosto. 2024.

RELLA, R. Harris e Wagley na África portuguesa e o fim do lusotropicalismo. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Org.). **Antropologia e colonialismo**: Etnografias periféricas em Moçambique, Quênia, Sudão e Brasil. São Luís: UEM Edições/PNCSA, 2021, p. 15 – 36.

RESTREPO, E; ROJAS, A. Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RIBEIRO, G. M. **É pena seres mulato!** ensaio sobre relações raciais. Cadernos de Estudos Africanos, v. 23, p. 21-51, 2012. Disponível em <https://doi.org/10.4000/cea.583> Acesso: 13 de novembro de 2024.

RUFFATO, L. **À flor da pele**. Org. Luiz Ruffato. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009.

SACAVINO, S. B. Educação descolonizadora e interculturalidade: notas para educadoras e educadores. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Interculturalizar, descolonizar, democratizar**: uma educação “outra”? Rio de Janeiro: Editora 7 letras, 2016.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SCHMITZ, K. L. Comunidade: a unidade ilusória. *In*: MIRANDA, Orlando Pinto. (Org.). **Para ler Ferdinand Toonies**. São Paulo: EDUSP, 1995.

SOUZA, M. L. de. **Capitalismo e racismo**: uma relação essencial para se entender o predomínio do racismo na sociedade brasileira. R. Katál., Florianópolis, v.25, n. 2, p. 202-211, maio-ago, 2022.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo, SP. 4ª edição: Martins Fontes, 2010.

THOMAZ, O. R. **Raça, nação e status**: histórias de guerra”REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 252-268, dezembro/fevereiro 2005-2006.

TOONNIES, F. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. *In*: FERNANDES, Florestan. (Org.). **Comunidade e sociedade**: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional – USP, pp. 96-116, 1973.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da Sociologia Compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn, 3ª Ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1994..

VIEIRA, S. **Participei, por isso testemunho**. Maputo, Ndjira, 2010.

ANEXO

**DECRETO-LEI N.º 39.666, DE 20 DE MAIO DE 1954. APROVA O ESTATUTO
DOS INDÍGENAS PORTUGUESES DA GUINÉ, ANGOLA E MOÇAMBIQUE.**

§ único. O Fundo Especial de Transportes Terrestres reembolsará a Junta Autónoma de Estradas da parte que lhe cabe nas despesas, à medida que estas venham a ser realizadas.

Art. 3.º A Administração-Geral do Porto de Lisboa e a Direcção-Geral dos Serviços Hidráulicos facultarão, dentro das suas disponibilidades, o material e pessoal especializado que lhes for solicitado pela comissão para ser utilizado nos estudos a seu cargo, suportando de conta das suas dotações orçamentais os respectivos encargos.

Art. 4.º A Direcção-Geral de Minas e Serviços Geológicos e o Laboratório Nacional de Engenharia Civil prestarão, nas condições estabelecidas nos seus diplomas orgânicos, a assistência técnica que for necessária para a boa realização dos trabalhos a que se refere o presente diploma.

Publique-se e cumpra-se como nele se contém.

Paços do Governo da República, 20 de Maio de 1954. — FRANCISCO HIGINO CRAVEIRO LOPES — *António de Oliveira Salazar* — *João Pinto da Costa Leite* — *Fernando dos Santos Costa* — *Joaquim Trigo de Negreiros* — *Manuel Gonçalves Cavaleiro de Ferreira* — *Artur Aguedo de Oliveira* — *Américo Deus Rodrigues Thomaz* — *Paulo Arsénio Viríssimo Cunha* — *Eduardo de Arantes e Oliveira* — *Manuel Maria Sarmiento Rodrigues* — *Fernando Andrade Pires de Lima* — *Ulisses Cruz de Aguiar Cortês* — *Manuel Gomes de Araújo* — *José Soares da Fonseca*.

MINISTÉRIO DO ULTRAMAR

Decreto-Lei n.º 39 666

A Lei Orgânica do Ultramar (Lei n.º 2 066, de 27 de Julho de 1953) contém vários preceitos relativos a populações indígenas das províncias da Guiné, Angola e Moçambique. Além das bases componentes da secção especialmente epigrafada «Das populações indígenas», encontram-se, nomeadamente, o n.º v da base LXV, sobre o julgamento das questões gentílicas, e o n.º II da base LXIX, sobre a extensão dos sistemas penal e penitenciário.

A regulamentação dos princípios gerais contidos nestas bases exige que sejam alterados alguns dos preceitos dos chamados «Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas» e «Diploma Orgânico das Relações de Direito Privado entre Indígenas e não Indígenas» (Decretos n.ºs 16 473 e 16 474, de 6 de Fevereiro de 1929), que, por outro lado, haveria já anteriormente conveniência em modificar e aditar em parte, a fim de uniformizar procedimentos, extinguir regimes locais inadequados e alargar o âmbito das reformas.

Com efeito, em leis gerais de carácter fundamental, como o Acto Colonial, a Carta Orgânica do Império Colonial Português e a própria Constituição Política, algumas das régras contidas no estatuto e no diploma orgânico foram gradualmente aperfeiçoadas, ao mesmo tempo que outros diplomas — como o Decreto n.º 35 461, de 22 de Janeiro de 1946, sobre o casamento — enunciavam preceitos que bem caberiam no estatuto. Acresce que certas matérias importantes, entre as quais a aquisição da cidadania por antigos indígenas, eram reguladas apenas em textos locais, falhos de homogeneidade.

O presente decreto aplica os princípios fundamentais, hoje consignados na Constituição Política e na Lei Orgânica, e desenvolve-os, na extensão compatível com a sua natureza, devendo seguir-se-lhe outros diplomas que especialmente se ocupem de certos aspectos que exigem regulamentação pormenorizada.

Deseja-se acentuar ter havido agora a preocupação de, sem enfraquecer a protecção legal dispensada ao indígena, considerar situações especiais em que ele pode encontrar-se no caminho da civilização, para que o Estado tem o dever de o impelir.

Nestes termos:

Usando da faculdade conferida pela 1.ª parte do n.º 2.º do artigo 109.º da Constituição, o Governo decreta e eu promulgo, para valer como lei, o seguinte:

CAPÍTULO I

Dos indígenas portugueses e do seu estatuto

Artigo 1.º Gozam de estatuto especial, de harmonia com a Constituição Política, a Lei Orgânica do Ultramar e o presente diploma, os indígenas das províncias da Guiné, Angola e Moçambique.

§ único. O estatuto do indígena português é pessoal, devendo ser respeitado em qualquer parte do território português onde se ache o indivíduo que dele goze.

Art. 2.º Consideram-se indígenas das referidas províncias os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses.

§ único. Consideram-se igualmente indígenas os indivíduos nascidos de pai e mãe indígena em local estranho àquelas províncias, para onde os pais se tenham temporariamente deslocado.

Art. 3.º Salvo quando a lei dispuser doutra maneira, os indígenas regem-se pelos usos e costumes próprios das respectivas sociedades.

§ 1.º A contemporização com os usos e costumes indígenas é limitada pela moral, pelos ditames da humanidade e pelos interesses superiores do livre exercício da soberania portuguesa.

§ 2.º Ao aplicarem os usos e costumes indígenas as autoridades procurarão, sempre que possível, harmonizá-los com os princípios fundamentais do direito público e privado português, buscando promover a evolução cautelosa das instituições nativas no sentido indicado por esses princípios.

§ 3.º A medida de aplicação dos usos e costumes indígenas será regulada tendo em conta o grau de evolução, as qualidades morais, a aptidão profissional do indígena e o afastamento ou integração deste na sociedade tribal.

Art. 4.º O Estado promoverá por todos os meios o melhoramento das condições materiais e morais da vida dos indígenas, o desenvolvimento das suas aptidões e faculdades naturais e, de maneira geral, a sua educação pelo ensino e pelo trabalho para a transformação dos seus usos e costumes primitivos, valorização da sua actividade e integração activa na comunidade, mediante acesso à cidadania.

Art. 5.º O Estado prestará a assistência necessária ao melhoramento da sanidade das populações e seu crescimento demográfico, e bem assim à introdução de novas técnicas de produção na economia das sociedades nativas.

Art. 6.º O ensino que for especialmente destinado aos indígenas deve visar aos fins gerais de educação moral, cívica, intelectual e física, estabelecidos nas leis e também à aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, de harmonia com os sexos, as condições sociais e as conveniências das economias regionais.

§ 1.º O ensino a que este artigo se refere procurará sempre difundir a língua portuguesa, mas, como instrumento dele, poderá ser autorizado o emprego de idiomas nativos.

§ 2.º Aos indígenas habilitados com o ensino de adaptação ou que mostrem, pela forma que a lei previr, desnecessidade dele, é garantida a admissão ao ensino público, nos termos aplicáveis aos outros portugueses.

CAPITULO II

Da situação jurídica dos indígenas

SECÇÃO I

Da organização política

Art. 7.º As instituições de natureza política tradicionais dos indígenas são transitóriamente mantidas e conjugam-se com as instituições administrativas do Estado Português pela forma declarada na lei.

Art. 8.º Os agregados políticos tradicionais são genericamente considerados regedorias indígenas, consentindo-se embora a designação estabelecida pelo uso regional (sobado, regulado, reino, etc.).

§ único. Quando a sua extensão o justifique as regedorias podem ser divididas em grupos de povoações e em povoações.

Art. 9.º A cada regedoria pertencem todos os indígenas que no seu território habitam permanentemente. Os que nele apenas residam transitóriamente, ainda que por efeito de contrato de trabalho, só para efeitos de polícia dependem das autoridades gentílicas locais.

§ único. A mudança de residência de um indígena de uma para outra regedoria, dentro de mesma circunscrição, depende de autorização da entidade administrativa local; a mudança para regedoria situada noutra circunscrição depende de autorização dos administradores interessados.

Art. 10.º Em cada regedoria indígena exerce autoridade sobre as populações gentílicas um regedor indígena. Em cada grupo de povoações ou povoação será essa autoridade confiada a um chefe de grupo de povoações ou de povoação.

§ 1.º O exercício das funções de autoridade gentílica é normalmente remunerado.

§ 2.º Os regedores e chefes de grupo de povoações ou de povoação desempenham as funções atribuídas pelo uso local, com as limitações estabelecidas neste diploma. A obediência que as populações lhes devem é a resultante da tradição e será mantida enquanto respeitar os princípios e interesses da administração, a contento do Governo.

Art. 11.º Os regedores são eleitos ou de sucessão directa ou colateral, conforme os usos e costumes locais.

§ único. A investidura dos regedores que a eleição ou a sucessão designarem fica dependente de homologação pelo governador da província ou do distrito, que podem igualmente destituí-los quando não desempenhem convenientemente as funções do cargo.

Art. 12.º Os chefes de grupos de povoações e os chefes de povoação serão escolhidos, conforme os usos, pelos regedores, com aprovação das entidades administrativas locais.

Art. 13.º As mulheres podem ser investidas no cargo de chefe de povoação quando esta for formada por uma só família e se derem as hipóteses de ausência temporária do chefe ou da menoridade deste, seu tutor, ou quando essa for a tradição local.

Art. 14.º As populações não podem depor os chefes gentílicos investidos em exercício de funções por autoridade administrativa, nem reintegrar quem delas legitimamente tenha sido destituído.

Art. 15.º Os chefes gentílicos têm os privilégios que os usos e costumes indígenas lhes conferirem, podendo ser-lhes recusados aqueles cujo exercício se mostre inconveniente ou imoral.

Art. 16.º Junto de cada regedor poderá haver um conselho de sua escolha, formado pelos indígenas de maior respeitabilidade da regedoria ou povoação, tendo por dever auxiliar o chefe no exercício das suas funções.

§ 1.º Os regedores deverão apresentar à autoridade administrativa os indígenas que fizerem parte do conselho referido no presente artigo e não poderão substituí-los sem conhecimento dela.

§ 2.º Os indígenas que façam parte do conselho terão a designação que, por uso antigo, lhes pertencer e os regedores poderão confiar-lhes a direcção de determinados negócios indígenas.

Art. 17.º É proibido aos chefes gentílicos, sob pena de prisão ou de trabalhos públicos de quinze dias a dez meses, aplicada nos termos da lei:

- 1.º Cobrar impostos em seu proveito;
- 2.º Aplicar multas;
- 3.º Servir-se do nome da autoridade administrativa ou dos seus delegados, sem seu prévio conhecimento, para consecução de qualquer fim;
- 4.º Sair da área da sua circunscrição sem prévia licença da autoridade administrativa competente;
- 5.º Opor resistência ao cumprimento das ordens das autoridades administrativas ou incitar a ela;
- 6.º Proteger ou deixar de reprimir o fabrico ou a venda ilegal de bebidas alcoólicas ou tóxicas ou outros actos imorais e criminosos;
- 7.º Manter encarcerado algum indígena, sem dar imediato conhecimento à autoridade administrativa.

Art. 18.º Os chefes de grupos de povoações ou de povoação estão directamente subordinados às regedorias indígenas; estes ficam na dependência do administrador da circunscrição.

§ único. As ordens e instruções serão transmitidas às autoridades gentílicas, quer directamente pelo administrador, quer pelos chefes dos postos administrativos em cuja área residirem.

Art. 19.º As autoridades administrativas exercerão as suas atribuições legais relativamente aos indígenas que vivam em regime tribal com a coadjuvação dos chefes dos agregados políticos formados segundo os usos tradicionais.

Art. 20.º Os chefes gentílicos procurarão desempenhar-se das funções que lhes incumbem, respeitando, quanto possível, os usos, costumes ou tradições permitidos pelo artigo 3.º e seus parágrafos deste diploma; à autoridade administrativa cumpre dirigi-los por forma a, com reconhecimento público, integrar a sua acção na obra civilizadora.

Art. 21.º As autoridades administrativas exercerão por si sós jurisdição e polícia sobre os indígenas que deixarem de estar integrados nas organizações políticas tradicionais.

Art. 22.º Quando se tenham formado aglomerados populacionais constituídos exclusivamente por indígenas nas condições do artigo anterior, poderão as autoridades administrativas nomear, de entre os habitantes, regedores administrativos a cabos de ordens, aos quais serão atribuídas funções policiais e de auxiliares da administração civil.

§ único. A competência destes auxiliares e as demais regras necessárias à administração dos referidos aglomerados populacionais serão estabelecidas em diploma especial.

Art. 23.º Não são concedidos aos indígenas direitos políticos em relação a instituições não indígenas.

§ único. Os indígenas terão representantes, escolhidos pela forma legal, nos conselhos legislativos ou de Governo de cada província.

Art. 24.º Os indígenas têm os direitos de petição e de reclamação, que podem ser exercidos em todos os graus de hierarquia administrativa e, em especial, perante os curadores dos indígenas e os inspectores administrativos.

§ único. Constitui infracção disciplinar dos funcionários ultramarinos a tentativa de obstáculo ou de represália relativamente ao exercício pelos indígenas do direito conferido no corpo do artigo.

SECÇÃO II

Dos crimes e das penas

Art. 25.º Na falta de leis especialmente destinadas aos indígenas serão aplicáveis as leis penais comuns.

§ único. O juiz apreciará sempre as condutas e cominará as penas, considerando a influência que sobre o delinquente e os actos deste exercerem as circunstâncias da vida social dos indígenas.

Art. 26.º As penas de prisão podem ser substituídas por trabalho obrigatório.

§ único (transitório). Enquanto não for publicado o novo sistema penitenciário ultramarino, continuam em vigor os parágrafos do artigo 13.º do Decreto n.º 16 473, de 6 de Fevereiro de 1929.

SECÇÃO III

Das relações de natureza privada

SUBSECÇÃO I

Da opção pela lei comum e dos factos que importam a aplicação desta

Art. 27.º É permitido aos indígenas optar pela lei comum em matéria de relações de família, sucessões, comércio e propriedade imobiliária.

§ único. A opção pode ser requerida pelo interessado ou aceite pelo juiz com limitação a algumas das espécies de relações indicadas no corpo do artigo.

Art. 28.º A opção será feita perante o juiz municipal da residência do interessado, e só deverá ser aceite depois de o juiz se ter certificado, pela abonação de dois cidadãos idóneos e outras diligências que julgue necessárias, de que o requerente adoptou, com carácter definitivo, a conduta pressuposta para a aplicação dessas leis.

§ único. Da aceitação da opção será lavrado termo, de que serão passadas as cópias autênticas pedidas.

Art. 29.º Poderá ser determinado por diploma legislativo que nos aglomerados referidos no artigo 22.º deste diploma as relações comerciais entre os seus habitantes ou entre estes e não-indígenas sejam exclusivamente reguladas pela lei comum e pelos usos correntes do comércio.

Art. 30.º Os indígenas baptizados podem celebrar o casamento nos termos das leis canónicas perante os ministros da Igreja Católica, desde que reúnam as condições exigidas pela lei civil.

§ 1.º A mulher indígena é livre na escolha do marido, não sendo reconhecidos quaisquer costumes que se oponham a essa liberdade ou segundo os quais a mulher ou os filhos devam considerar-se pertença de parentes do marido ou pai quando este falecer.

§ 2.º O casamento celebrado entre indígenas nos termos das leis canónicas produzirá na ordem civil todos os efeitos de natureza pessoal respeitantes quer ao cônjuge, quer aos filhos, mas só esses, pelo mero facto de na delegacia do registo civil ser lavrado o respectivo assento, que substituirá a transcrição.

§ 3.º A celebração do matrimónio segundo o rito católico e de acordo com as leis canónicas, mesmo com dispensa do impedimento da religião mista ou de disparidade de culto, importará a renúncia por parte de ambos os nubentes à poligamia e aos usos e costumes contrários ao casamento canónico.

Art. 31.º O direito de propriedade sobre coisas móveis é reconhecido e protegido, nos termos gerais de direito.

SUBSECÇÃO II

Do trabalho dos indígenas

Art. 32.º O Estado procurará fazer reconhecer pelo indígena que o trabalho constitui elemento indispensável de progresso, mas as autoridades só podem impor o trabalho nos casos especificamente previstos na lei.

Art. 33.º Os indígenas podem livremente escolher o trabalho que desejarem efectuar, quer de conta própria, quer de conta alheia, ou nas suas terras ou nas que para esse efeito lhes forem destinadas.

Art. 34.º A prestação de trabalho a não-indígenas assenta na liberdade contratual e no direito a justo salário e assistência, devendo ser fiscalizada pelo Estado, através de órgãos apropriados.

SUBSECÇÃO III

Dos direitos sobre coisas imobiliárias

Art. 35.º Aos indígenas que vivam em organizações tribais são garantidos, em conjunto, o uso e a fruição, na forma consuetudinária, das terras necessárias ao estabelecimento das suas povoações e das suas culturas e ao pascigo do seu gado.

§ único. A ocupação realizada de harmonia com o corpo do artigo não confere direitos de propriedade individual e será regulada entre os indígenas pelos respectivos usos e costumes.

Art. 36.º Não serão efectuadas concessões de terrenos a não-indígenas sem que, pela forma prescrita na lei, seja protegida a situação dos indígenas estabelecidos nesses terrenos.

Art. 37.º O Estado reconhece e favorece direitos individuais de indígenas sobre prédios rústicos e urbanos.

Os indígenas que tenham optado pela lei comum em matéria de propriedade imobiliária podem adquirir o direito de propriedade ou outros direitos reais sobre bens imóveis por herança, legado, doação ou compra.

Na falta de opção, os indígenas podem adquirir direitos sobre bens imóveis, com as limitações constantes dos artigos seguintes.

§ único. Os contratos de compra de bens imóveis em que o comprador seja indígena e os actos de disposição, a título oneroso ou gratuito, de bens dessa natureza pertencentes a indígenas, quando feitos a favor de não-indígenas, só serão válidos depois de autorizados pelo juiz municipal, que se certificará da capacidade daqueles e de que os seus interesses não sofrem lesão.

Art. 38.º São apropriáveis individualmente os terrenos vagos ou abandonados, aqueles em cuja apropriação consintam os seus proprietários e os que forem objecto da providência especial referida no § 1.º deste artigo.

§ 1.º A requerimento dos regedores, com o voto concordante dos seus conselheiros, pode o governador do distrito autorizar que sejam tornados individualmente apropriáveis terrenos anteriormente destinados a fruição conjunta, onde estejam instaladas, com carácter estável, povoações e culturas indígenas.

§ 2.º Nos terrenos referidos no parágrafo anterior, só os indígenas da respectiva regedoria são legítimos para adquirir bens imóveis.

§ 3.º Não são reconhecidos direitos sobre prédios rústicos de extensão inferior a 1 ha ou sobre construções que não possam ser consideradas definitivas.

Art. 39.º São apenas os seguintes os títulos de aquisição destes direitos:

- a) Concessão do governo da província;
- b) Concessão ou subconcessão feita por particulares, devidamente autorizada, nos termos legais;
- c) Transmissão de harmonia com o artigo 46.º deste diploma;
- d) Posse de boa fé, contínua, pacífica e pública durante dez anos, pelo menos, de terrenos anteriormente vagos ou abandonados, onde se prove tratamento de árvores ou cultura permanente realizados pelo possuidor.

§ único. O direito concedido poderá consistir apenas no domínio útil, com a taxa de foro que for especialmente estabelecida por lei.

Art. 40.º O indígena que pretender demonstrar a aquisição da propriedade nos termos da alínea d) do artigo anterior justificá-la-á perante o juiz municipal, nos termos seguintes:

- 1.º O pedido verbal do interessado será reduzido a auto, no qual se consignará a descrição, quanto possível exacta, da área possuída e os demais factos alegados pelo justificante;
- 2.º O juiz municipal procederá, por si ou por funcionário em quem delegar, a vistoria do prédio, para verificar os factos alegados pelo justificante e no caso de este ser favorável despachará para que se façam o registo provisório da propriedade e a passagem do título provisório;
- 3.º Os autos serão seguidamente enviados aos serviços cadastrais, que procederão a identificação, demarcação e passagem do título definitivo.

Art. 41.º O proprietário indígena é obrigado a manter o prédio rústico permanentemente limpo, a colher os frutos produzidos e a transformar progressivamente a cultura por formas primitivas em cultura ordenada, ficando nesse caso dispensado de obrigações públicas que envolvam afastamento das suas terras por mais de três meses, salvo as resultantes do serviço militar ou de sentença judicial.

Art. 42.º A propriedade concedida é resolúvel durante o período que a lei fixar, desde que o concessionário não aproveite a terra, a abandone, a deixe de cultivar sem motivo de força maior ou seja expulso justificadamente do agregado social em razão do qual houvesse recebido a concessão.

Art. 43.º Salvo nos casos previstos na lei para a caducidade das concessões, o proprietário indígena não pode ser privado da propriedade constituída de harmonia com os artigos anteriores, a não ser em virtude de expropriação por utilidade pública, mediante compensação com outros terrenos disponíveis ou indemnização nos termos legais.

Art. 44.º Os direitos referidos nos artigos 38.º e seguintes deste diploma são transmissíveis apenas entre indígenas, de harmonia com o que estiver disposto na lei ou no acto da constituição desses direitos ou segundo o prescrito pelos usos e costumes.

§ único. Os prédios situados fora das áreas destinadas a fruição conjunta dos indígenas organizados em tribos podem ser transmitidos por sucessão legítima a

indivíduos não-indígenas chamados à herança nos termos da lei comum.

Art. 45.º No juízo municipal ou nas conservatórias do registo predial existirão registos especialmente destinados à inscrição dos direitos de indígenas.

§ 1.º A inscrição dos direitos titulados de harmonia com as alíneas a) e d) do artigo 39.º far-se-á officiosamente; nos casos das alíneas b) e c) do mesmo artigo depende de requerimento de qualquer dos interessados.

§ 2.º Os direitos fundados em transmissão só depois de registados são protegidos pelo Estado.

Art. 46.º Os prédios rústicos e urbanos dos indígenas são impenhoráveis e insusceptíveis de servir de garantia a obrigações, salvo quando estas forem assumidas perante organismos de crédito ou de assistência económica estabelecidos por lei a favor dos indígenas.

§ único. No caso de os organismos a que este artigo se refere virem a adquirir os prédios dados em garantia dos seus créditos, só poderão aliená-los de novo a indígenas.

SUBSECÇÃO IV

Das relações cíveis e comerciais entre indígenas e não-indígenas

Art. 47.º As relações de natureza civil ou comercial entre indígenas e pessoas que se regem pela lei comum serão reguladas por esta última, quando não houver outra especialmente aplicável.

Art. 48.º Ao aplicar a lei, nos termos do artigo anterior, o juiz decidirá sempre de modo a não impor ao indígena o cumprimento de deveres que ele não pudesse razoavelmente ter previsto ou querido aceitar.

Art. 49.º A venda a não-indígenas de géneros da produção agrícola dos indígenas pode ser condicionada, limitada ou proibida pelas autoridades administrativas nos casos seguintes:

- 1.º Sempre que da alienação de géneros alimentares possa resultar a escassez dos alimentos na região;
- 2.º Quando o produto oferecido se apresente extraordinariamente depreciado em relação aos tipos correntes negociáveis por motivo de colheita antecipada, preparação deficiente, mau estado de conservação ou outra causa de deterioração;
- 3.º Quando seja necessário para cumprimento da lei que imponha regime especial de compra em benefício directo do cultivador, para melhoramento da produção ou no interesse da economia geral.

§ único. Onde as circunstâncias o aconselharem, poderá a venda dos produtos dos indígenas a não-indígenas ser autorizada unicamente em feiras periódicas ou em mercados, sob a vigilância das autoridades e em condições de preço por elas reguladas para acautelar os interesses dos produtores.

Art. 50.º Os produtos vendidos pelos indígenas a não-indígenas ser-lhes-ão sempre pagos exclusivamente a dinheiro e a pronto pagamento, sendo proibida a permuta com outros produtos ou artigos.

SECÇÃO IV

Dos tribunais e do processo

Art. 51.º Aos juizes municipais competem a instrução e o julgamento dos seguintes processos, quando por lei não forem especialmente atribuídos a outros tribunais:

- a) Processos cíveis e comerciais, quando autor e réu sejam indígenas;

- b) Processos relativos a crimes contra a propriedade cometidos por indígenas, a que corresponda pena correccional, e relativos aos restantes crimes, quando réus e ofendidos sejam indígenas.

Art. 52.º O juiz municipal, para o julgamento dos processos a que se refere o artigo anterior, será assistido por dois assessores indígenas, que o informarão sobre os usos e costumes locais.

§ único. Os assessores serão escolhidos pelo administrador da respectiva circunscrição ou concelho, de entre os chefes ou outros indígenas de reconhecido prestígio que conheçam as tradições jurídicas locais.

Art. 53.º Das sentenças do juiz municipal proferidas nestes processos cabe sempre recurso para o juiz de direito, de cujas decisões se recorrerá para o Tribunal da Relação, ou obrigatoriamente, como a lei determinar, ou facultativamente, fora da respectiva alçada.

Dos acórdãos do Tribunal da Relação proferidos nestes processos não há recurso.

§ único. As sentenças dos juizes municipais que cominem pena maior só se tornam executórias depois de confirmadas pelo juiz de direito ou pelo Tribunal da Relação, conforme não existisse ou existisse recurso obrigatório.

Art. 54.º Diploma especial regulará os termos do processo perante os juizes municipais.

§ único. O processo será sumário e adequado às circunstâncias, devendo, porém, ser acautelados os meios de prova que permitam o exame das instâncias de recurso nos casos em que este seja admitido.

Art. 55.º Compete aos juizes de direito conhecer das acções cíveis, comerciais ou criminaes em que sejam interessados indígenas, desde que uma das partes ou dos co-réus ou dos ofendidos não seja indígena.

§ único. Aos juizes municipais poderá ser incumbida a instrução do processo, no todo ou em parte, e a presidência da tentativa de conciliação quando a ela haja lugar, na qual se terá sempre em conta a situação dos indígenas, devendo ser-lhes dispensada a protecção que for necessária e justa.

CAPÍTULO III

Da extinção da condição de indígena e da aquisição da cidadania

Art. 56.º Pode perder a condição de indígena e adquirir a cidadania o indivíduo que prove satisfazer cumulativamente aos requisitos seguintes:

- Ter mais de 18 anos;
- Falar correctamente a língua portuguesa;
- Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim;
- Ter bom comportamento e ter adquirido a instrução e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses;
- Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor.

§ 1.º A prova dos factos referidos no corpo deste artigo far-se-á pelas formas previstas nas leis, mas os requisitos das alíneas b), c) e d) podem também provar-se por certificados dos administradores dos concelhos ou circunscrições onde o indivíduo tenha residido nos últimos três anos.

Para prova do bom comportamento, além deste atestado, é indispensável certidão do registo criminal demonstrativa de que o indivíduo não sofreu condenação em pena maior, nem mais de duas condenações em prisão correccional.

§ 2.º Da recusa da passagem de certificados pelos administradores cabe recurso para as entidades referidas no artigo 58.º deste diploma, as quais decidirão em última instância, depois de terem mandado proceder às diligências que julguem convenientes.

§ 3.º Para efeitos de concessão da cidadania considera-se anulada a nota de refractário, uma vez cumprido o serviço militar.

Art. 57.º A mulher indígena casada com indivíduo que adquira a cidadania nos termos do artigo anterior e os filhos legítimos ou ilegítimos perflhados, menores de 18 anos, que vivam sob a direcção do pai à data daquella aquisição podem também adquiri-la, no caso de satisfazerem aos requisitos das alíneas b) e d) do artigo 56.º

Art. 58.º O requerimento para a aquisição da cidadania deve ser dirigido ao governador do distrito da residência do interessado, ou, na Guiné, ao governador da província, e será entregue, na sede do concelho, circunscrição ou posto administrativo, convenientemente instruído com os documentos tornados necessários pelo presente diploma e pelos reguladores do bilhete de identidade.

§ único. Os administradores do concelho ou circunscrição devem enviar os requerimentos para despacho, com o seu parecer concreto e fundamentado, nos quinze dias seguintes à recepção deles.

Art. 59.º Do despacho de indeferimento cabe recurso, a interpor no prazo de quinze dias, para o Tribunal da Relação.

O despacho de deferimento será comunicado officiosamente à entidade competente para a passagem de bilhete de identidade.

§ único. O bilhete de identidade será entregue ao interessado, depois de satisfeitas as condições regulamentares que não sejam contrárias a este diploma.

Art. 60.º O bilhete de identidade será passado sem dependência das formalidades previstas neste diploma a quem apresente documento comprovativo dalguma das seguintes circunstâncias:

- Exercer ou ter exercido cargo público, por nomeação ou contrato;
- Fazer ou ter feito parte de corpos administrativos;
- Possuir o 1.º ciclo dos liceus ou habilitação literária equivalente;
- Ser comerciante matriculado, sócio de sociedade comercial, exceptuadas as anónimas e em comandita por acções ou proprietário de estabelecimento industrial que funcione legalmente.

§ único. Não é considerado para o efeito da alínea a) o exercício de cargo público que tenha terminado por demissão ou rescisão do contrato por motivo disciplinar.

Art. 61.º Os governadores de província poderão conceder a cidadania com dispensa da prova dos requisitos exigidos no artigo 56.º aos indivíduos que notoriamente os possuam ou que tenham prestado serviços considerados distintos ou relevantes à Pátria Portuguesa.

Art. 62.º O bilhete de identidade faz prova plena da cidadania e, no caso de se ter extraviado, pode a sua concessão provar-se pelos meios admitidos em direito.

§ único. Os alvarás de assimilação e outros documentos actualmente destinados a provar a qualidade de não-indígena podem, em qualquer tempo, ser substituídos pelo bilhete de identidade, mediante simples pedido dos interessados à entidade competente para a passagem dos bilhetes, mas, enquanto não o forem, produzem, quanto à cidadania, o efeito do bilhete.

Art. 63.º O processo de aquisição da cidadania é gratuito, excepto quanto às taxas normais do bilhete de identidade.

Art. 64.º A cidadania concedida ou reconhecida nos termos dos artigos 58.º e 60.º poderá ser revogada por decisão do juiz de direito da respectiva comarca, mediante justificação promovida pela competente autoridade administrativa, com intervenção do Ministério Público.

§ 1.º A decisão será notificada aos interessados, que dela podem recorrer, no prazo de trinta dias, para a Relação.

§ 2.º Julgado definitivamente o recurso, será apreendido o bilhete de identidade e o interessado voltará a ser considerado indígena, excepto para o cumprimento das obrigações que haja assumido para com terceiros.

§ 3.º O processo de recurso é isento de custas e selos.

CAPÍTULO IV

Da execução do estatuto

Art. 65.º Compete aos governadores das províncias ultramarinas superintender em tudo quanto respeite à protecção, bem-estar e progresso das populações indígenas e fazer observar as disposições do presente estatuto em todos os ramos e graus de administração pública.

Art. 66.º A Inspeção Superior dos Negócios Indígenas averiguará regularmente o modo como é aplicado o presente estatuto e em especial como são garantidos aos indígenas os direitos que por ele lhes são reconhecidos.

Art. 67.º Os Governos da Guiné, Angola e Moçambique remeterão, até 30 de Abril de cada ano, à Inspeção Superior dos Negócios Indígenas relatório da aplicação do presente estatuto do ano anterior e nomeadamente sobre a situação das populações indígenas em matéria de educação, justiça, saúde, bem-estar e regime de terras.

A Inspeção enviará esses relatórios, acompanhados de outros elementos que tenha por convenientes, ao Conselho Ultramarino, que sobre eles elaborará parecer, em sessão plena.

§ único. Para elaboração do parecer referido no corpo do artigo, o Conselho Ultramarino poderá solicitar a quaisquer autoridades e serviços as informações de que necessite.

Publique-se e cumpra-se como nele se contém.

Paços do Governo da República, 20 de Maio de 1954. — FRANCISCO HIGINO CRAVEIRO LOPES — António de Oliveira Salazar — João Pinto da Costa Leite — Fernando dos Santos Costa — Joaquim Trigo de Negreiros — Manuel Gonçalves Cavaleiro de Ferreira — Artur Aguedo de Oliveira — Américo Deus Rodrigues Thomaz — Paulo Arsénio Virtíssimo Cunha — Eduardo de Arantes e Oliveira — Manuel Maria Sarmiento Rodrigues — Fernando Andrade Pires de Lima — Ulisses Cruz de Aguiar Cortês — Manuel Gomes de Araújo — José Soares da Fonseca.

Para ser publicado no *Boletim Oficial* de todas as províncias ultramarinas. — M. M. Sarmiento Rodrigues.

Gabinete do Ministro

Portaria n.º 14 891

Manda o Governo da República Portuguesa, pelo Ministro do Ultramar, ao abrigo do disposto no artigo 13.º do Decreto n.º 38 146, de 30 de Dezembro de 1950, e em relação à pauta dos direitos de exportação de Moçambique, o seguinte:

1.º É suspensa a cobrança das sobretaxas dos artigos 31, 57 a 63 e 233 a 236;

2.º São elevadas para 12 por cento as sobretaxas dos artigos 67, 68, 71 e 72;

3.º É elevada para 6 por cento a sobretaxa a que se refere a nota (b) ao artigo 73.

Ministério do Ultramar, 20 de Maio de 1954. — O Ministro do Ultramar, *Manuel Maria Sarmiento Rodrigues*.

Para ser publicada no *Boletim Oficial* de Moçambique. — M. M. Sarmiento Rodrigues.

Portaria n.º 14 892

As circunstâncias em que se exercem na província de Moçambique a produção e o comércio da chamada copra FM (ou de comércio) mostram que o regime fiscal da sobrevalorização pode causar prejuízos aos produtores, os quais muitas vezes vendem aos comerciantes a sua copra alguns meses antes da exportação;

Assim, mantendo-se integralmente para a copra de plantação o imposto de sobrevalorização, que nessa parte se continua a julgar aconselhável, substitui-se o regime quanto à copra de comércio.

Nestes termos:

Manda o Governo da República Portuguesa, pelo Ministro do Ultramar:

1. Excluir, em conformidade com o artigo 2.º do Decreto n.º 39 265, de 6 de Julho de 1953, a chamada copra FM (ou de comércio) do disposto na Portaria n.º 14 447, da mesma data.

2. Elevar para 10 por cento a sobretaxa do artigo 70 da pauta dos direitos de exportação de Moçambique pelo que respeita à copra FM (ou de comércio).

3. Esta portaria entra em vigor no primeiro dia do mês seguinte à sua publicação no *Boletim Oficial*, excepto para os contratos que nessa mesma data se encontrarem registados de harmonia com o artigo 9.º, § 2.º, do Decreto n.º 39 265, aos quais será ainda aplicado o regime da Portaria n.º 14 447.

Ministério do Ultramar, 20 de Maio de 1954. — O Ministro do Ultramar, *Manuel Maria Sarmiento Rodrigues*.

Para ser publicada no *Boletim Oficial* de Moçambique. — M. M. Sarmiento Rodrigues.

Direcção-Geral de Administração Política e Civil

Decreto n.º 39 667

Tendo sido adquirido o rebocador *Macuti* para prestar serviço no porto da Beira, província de Moçambique, e tornando-se necessário providenciar, com a máxima urgência, no sentido de dotar aquele rebocador de tripulação própria para que, com a maior brevidade e sem prejuízo para os serviços públicos da província, possa ser utilizado naquele porto;

Usando da faculdade conferida pelo n.º 3.º do artigo 150.º da Constituição, e nos termos do § 1.º do