

A RAÇA E O ESTADO MOÇAMBICANO:

ANALISANDO A CATEGORIA RAÇA NA HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE (1926-1986)¹

Resumo: O presente artigo apresenta um panorama da categoria raça na história do Estado moçambicano, tomando como marco histórico inicial a publicação do “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas” (1926) e como marco final o término do governo de Samora Machel (1986). Em um primeiro momento, analisamos um conjunto de legislações que consolidaram o “Estatuto do Indigenato” no período colonial e, posteriormente, examinamos a construção do “homem novo” no período socialista através de uma revisão bibliográfica e análise de materiais etnográficos, procurando compreender como a categoria raça foi acionada nesses diferentes momentos do Estado moçambicano.

Abstract: *The article presents an outlook of the category “race” in the history of the State of Mozambique, taking as initial historic landmark the publishment of the “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas” (1926) and as final historic landmark the end of Samora Machel’s government (1986). The methodology used in this article is one of analysis of a series of legislations that consolidate the “Estatuto do Indigenato” in the colonial period and, subsequently, we examined the construction of the “new man” in the socialist period through a bibliographical revision and analysis of ethnographic materials. From this starting point, the article seeks to comprehend how the category “race” was triggered in each of these identity policies in different moments of the Mozambican State.*

INTRODUÇÃO

Este artigo consiste na investigação de duas políticas identitárias estatais e em analisar a categoria raça examinando seus diferentes sentidos e usos ao longo da história do Estado Moçambicano, procurando compreender a formação histórica particular dessa categoria. Escolho para essa análise dois períodos históricos que considero como sendo cruciais na trajetória da categoria raça em Moçambique: i) O período colonial, analisado a partir da publicação do “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas (1926-1975)”², no qual essa categoria é utilizada pela primeira vez como princípio da estrutura política, e ii) Os “tempos de Samora” (1975-1986) que, com sua política de construção do “homem novo”, reenquadra o debate identitário em Moçambique.

Pretendemos, através dessa investigação, entender os percursos da categoria raça na história de Moçambique e na história do Estado moçambicano, partindo do pressuposto de que o estudo da história de Moçambique sobre à luz da categoria *raça* pode auxiliar na compreensão do Estado moçambicano em si, das relações raciais em Moçambique e da sociedade moçambicana.

O artigo está dividido em três partes principais: i) “O conceito de raça nas ciências sociais” em que apresentamos uma breve história da raça, sua trajetória nas ciências sociais e circunscrevemos a forma que essa categoria será discutida no presente artigo; ii) “O período colonial: a raça como princípio da estrutura política (1926-1975)”, que consiste na análise de um conjunto de legislações que consolidaram o “Estatuto do Indigenato” no período colonial; iii) “A construção do ‘homem novo’: a raça nos tempos de Samora (1975-1986)”, no qual examinamos a construção do “homem novo” no período socialista através de uma revisão bibliográfica e análise de materiais etnográficos.

O CONCEITO DE RAÇA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

A raça é um conceito relativamente recente. Antes de adquirir uma conotação biológica significou por muito tempo um grupo ou categoria de pessoas

conectadas por uma origem comum, e foi com esse sentido que o termo passou a ser empregado, na maioria das línguas europeias, a partir do início do século XVI (GUIMARÃES, 1999).

Com a expansão colonial europeia ao longo do século XVI, a categoria *raça* vai aparecendo cada vez mais como uma construção ideológica que sistematiza uma gama de ideias e valores da civilização europeia sobre si e sobre o Outro. Assim, a ideia de raça configurou-se como central na mediação do contato da civilização europeia para além do ocidente e tornou-se, como aponta Lia Vainer Schucman (2010), uma ideologia necessária para a justificação da colonização e a escravização dos povos africanos.

O desenvolvimento da ciência moderna no século XVIII e XIX criou as condições necessárias para que a categoria de raça adquirisse outros contornos. Podemos dizer que até o desenvolvimento da ciência moderna, a discussão sobre a raça estava mais no plano filosófico e teológico do que propriamente científico. Esse panorama foi drasticamente alterado com as teorias naturalistas do século XVIII e XIX. Os naturalistas, a partir do século XVIII, começam a utilizar o conceito de raça para afirmar que os seres humanos são compostos por uma diversidade de espécies humanas distintas e essas espécies humanas seriam definidas por suas diferentes características físicas. Como aponta Kabengele Munanga (2004), se os naturalistas tivessem se restringido à classificação dos grupos humanos em função de suas características físicas, eles não teriam causado nenhum grande problema à humanidade. A questão residia no fato de que para além da classificação, o trabalho dos naturalistas consistia em uma hierarquização, em estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças, criando uma relação intrínseca entre o biológico (cor de pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Nas palavras de Munanga (2004, p. 21-22)

“Assim, os indivíduos da raça ‘branca’, foram decretados coletivamente superiores aos da raça ‘negra’ e ‘amarela’, em função de suas características físicas hereditárias, tais como

Mateus Almeida da Silva

Graduando em Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal Fluminense (UFF) com período sanduiche na Universidade Eduardo Mondlane (UEM/ Moçambique). Pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos em Movimentos Sociais, Trabalho e Identidade (LEMSTI/ UFF) e colaborador no Núcleo de Estudos Guerreiro Ramos (NEGRA/ UFF).

Contato:

<mateusalmeida@id.uff.br>

Palavras-chave:

raça; moçambique; homem novo; Samora Machel; socialismo.

Keywords:

race; Mozambique; new man; Samora Machel; socialism.

1 Agradeço imensamente aos comentários e discussões de Huri Paz, Luísa Santana e Millena Monteiro acerca da versão preliminar do presente artigo.

2 É importante salientar que o “período colonial” em Moçambique é um fenômeno muito anterior. Mesmo com todo dissenso historiográfico em torno de seu início, podemos apontar o seu princípio como anterior ao século XX.

3 Importante observar que o conceito de raça foi extremamente importante para a justificação ideológica dos processos de colonização e do comércio transatlântico de humanos escravizados. No entanto, apenas quando processos de colonização e do comércio transatlântico de humanos escravizados. Contudo, apenas quando uma determinada utilização desse conceito tem efeitos desastrosos na Europa, é criada uma iniciativa para combatê-lo. Para ver mais sobre essa discussão ler Achile Mbembe (2016).

4 A conferência de Berlim, também conhecida como Partilha da África, estabeleceu regras e acordos para a ocupação colonial do continente africano.

a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e consequentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e consequentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação.

Aos poucos as teorias racistas – a raciologia –, vão saindo dos círculos acadêmicos para se difundirem no tecido social das populações ocidentais dominantes. Essas teorias racistas são recuperadas pelos nacionalismos emergentes no século XX, entre eles, especialmente o nazismo. A ideia de uma raça pura e superior a todas as outras, a raça ariana, é uma ideia central dentro do aparelho ideológico do Estado nazista.

Após a Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945), iniciou-se um grande movimento para discussão do conceito de raça nas ciências modernas, já que o Holocausto mostrou a todos que a utilização desse conceito poderia ter efeitos desastrosos na humanidade³. Uma iniciativa marcante desse período é realizada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), fundada em 1945. A organização convidou intelectuais de diversas áreas do conhecimento para integrarem a coleção *“La question raciale devant la science moderne”* (1951 – 1975), que objetivava apresentar uma nova abordagem sobre a raça nas ciências modernas. Nas ciências sociais, textos que são mundialmente conhecidos, como *“Raça e História”* de Claude Lévi-Strauss (1993) integraram essa coleção. A ideia central que norteava a coleção era a destruição da relação construída entre a noção puramente biológica de raça e as culturas humanas, relação esta que foi o sustentáculo do Holocausto. O ponto fundamental dessa discussão para a história do conceito de raça é que, ao se atacar a relação entre raça e cultura, o conceito de raça como um todo foi atingido e marginalizado nas ciências modernas, como aponta Guimarães (2003, p. 96):

“Depois da tragédia da Segunda Guerra, assistimos a um esforço de todos os cientistas – biólogos, sociólogos, antropólogos – para sepultar a ideia de raça, desautorizando o seu uso como categoria científica. O desejo de todos era apagar tal ideia da face da terra, como primeiro passo para acabar com o racismo.”

O pós-guerra marca esse momento de desautorização da raça como categoria científica. Como a Biologia, sobretudo os estudos sobre genética, afirmava de forma veemente a inexistência científica de raças humanas e a inoperabilidade desse conceito, generalizou-se essa inexistência a todas as áreas do conhecimento, inclusive as ciências humanas. As ciências sociais tiveram que construir um argumento a favor do conceito de raça enquanto categoria analítica, mostrando que o seu conceito de raça é plenamente sociológico, afirmando que “não é necessário reivindicar nenhuma realidade biológica das ‘raças’ para fundamentar a utilização do concei-

to em estudos sociológicos” (GUIMARÃES, 1999, p. 31). Mesmo que as raças não encontrem nenhuma comprovação nas ciências biológicas, elas são “plenamente existentes no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações dos seres humanos” (GUIMARÃES, 1999, p. 153).

Assim, o sentido que o termo *raça* assume no presente artigo é de “raça social” (GUIMARÃES, 1999), “raça como construção sociológica e uma categoria social de dominação e exclusão” (MUNANGA, 2004, p. 23). Não me refiro a raça como um dado biológico, mas como “construtos sociais, formas de identidades baseadas numa ideia biológica errônea, mas eficaz socialmente, para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios” (GUIMARÃES, 1999, p. 153).

Agora que já estamos familiarizados com a história do conceito de raça e com o sentido mais específico que esse termo é utilizado no presente artigo, podemos analisar os percursos dessa categoria na história de Moçambique.

O PERÍODO COLONIAL: A RAÇA COMO PRINCÍPIO DA ESTRUTURA POLÍTICA (1926-1975)

No final do século XIX, após o término da Conferência de Berlim (1884-1885)⁴, “os portugueses principiaram formal e sistematicamente a ocupação militar do país” (SERRA, 2000, p. 129). No entanto, a ocupação colonial não esteve restrita apenas às iniciativas militares que “realizavam a conquista e a paulatina submissão e controle do território” (THOMAZ, 2008, p. 18). Paralelamente a essas iniciativas, era necessária a construção de um aparelho do Estado colonial, “um aparelho ideológico e uma ação legislativa que consagrassem a hierarquização da oposição dual intrínseca da situação colonial” (CABAÇO, 2009, p. 104). Como nos aponta Thomaz (2002), a ocupação colonial esteve associada ao esforço em legislar orgânica e coerentemente as populações e terras do império. Entendemos aqui os conjuntos de legislações criadas pelo Estado Colonial Português como uma representação por excelência pela qual uma sociedade projeta uma imagem de si, legislar diz respeito à maneira como os grupos da classe dominante representam a ordem social. É, sobretudo, sobre esse esforço em legislar as populações do império que construiremos nossa análise sobre a raça no período colonial.

Não pretendemos aqui construir uma genealogia da categoria raça no período colonial, pois antes mesmo da ocupação efetiva do território essa categoria já era acionada nas relações entre nativos e diferentes grupos estrangeiros. O que nos propomos analisar é a raça como princípio da estrutura política (ARENDDT, 2012), como conceito central da estruturação das relações sociais coloniais, e nesse sentido de análise tem-se como marco o período de 1926 a 1975. Faz-se importante salientar que são os processos, mais do que as datas, que tomamos como referência.

Tomamos este marco porque, a partir da aprovação por decreto do “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas” em 23 de Outubro de 1926, o regime colonial consolida uma legislação racista que estava sendo desenvolvida por uma série de ações e legis-

lações desde o final do século XIX. Assim, fortifica uma legislação discriminatória referente às posições “política, civil e criminal da maioria dos moçambicanos, confirmando o que administrativamente veio a ser chamado de ‘indigenato’, para referir à situação ‘especial’ do povo perante a constituição portuguesa” (HEDGES, 1999, p. 11-12). Seguindo a tendência da estruturação racial formal do estatuto de 1926, o Estado Colonial publica uma série de outras medidas visando aprofundar essa estruturação, tais como o “Ato Colonial” de 1930, “Carta Orgânica do império colonial português”, “Reforma Administrativa Ultramarina”, ambas de 1933, e “Estatuto dos indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique” aprovado 1953 e abolido em 1961.

O conjunto dessas legislações transfere para um corpo legal as diferenças de estatutos existentes entre os habitantes de Moçambique, consolidando juridicamente a existência de três grupos hierarquizados: i) os Brancos, como “representação monolítica do poder” (CABAÇO, 2009, p. 231), como a comunidade civil hegemônica; ii) os Indígenas, que são os negros e seus descendentes; os não civilizados que precisavam se despir de sua animalidade através do processo de assimilação; e iii) os Assimilados, os Indígenas que através do cumprimento de uma série de exigências estabelecidas pelos colonos tinham a possibilidade de adquirir o estatuto político de cidadão, mas que no “plano social permanecia como um membro subalternizado, nunca visto pelos colonos como ‘um de nós’ e sempre como ‘o mais civilizado deles’” (CABAÇO, 2009, p. 118). A compreensão dessas três classificações raciais hierarquizadas criadas pelo regime colonial e a compreensão das mobilidades possíveis entre essas categorias coloca-se como indispensável para entendermos a trajetória da categoria raça em Moçambique.

Primeiramente, temos que refletir acerca do poder de nomeação, do qual fala Bourdieu (1989), envolvido na institucionalização da hierarquização racial. Os Brancos detinham não só o poder de se autoneomear como brancos, mas também eram os detentores do poder de nomeação do Outro. É o colono branco que pode, e deve, categorizar os nativos como Indígenas ou Assimilados. Esse poder de nomeação não diz respeito apenas a categorizar, mas também a definir as propriedades dessas categorias. O Branco colonizador ao vincular às categorias de Indígena e Assimilado a uma série de representações negativas e depreciativas, constrói uma identidade do negro africano, o colonizado, o Outro colonial, através de um processo de negação. O negro africano é aquele que não é civilizado, não é educado. A superioridade hierárquica do branco constrói-se na medida em que se cria a inferioridade do Outro. Como nos aponta Cabaço (2009, p. 101), “a ‘superioridade’ do europeu se afirma inexoravelmente sobre a ‘inferioridade’ do homem negro”.

Em um segundo momento, precisamos nos atentar às possibilidades de mobilidade dentro dessa estrutura racial hierarquizada. A categoria Branco é uma categoria herdada, definida por sua ascendência. Não existe dentro dessa estrutura racial um “tornar-se branco”, pois embora a barreira jurídica realize uma distinção entre Indígenas e Não-indígenas, “a condição de cidadão por assimilação institucionalizava a dicotomia estrutural definida pela cor da pele” (CABAÇO, 2009, p. 126). Para o negro

africano, a mobilidade só pode ocorrer entre as categorias de Indígena e Assimilado, inclusive essa mobilidade pode ocorrer em duplo sentido. Como essas categorias são nomeadas pelos brancos, da mesma forma que um Indígena pode tornar-se um Assimilado, movimento de ascensão – através da demonstração do domínio da língua portuguesa, “ilustração dos costumes”, entre outras exigências – um Assimilado pode ser “rebaixado” a Indígena, movimento de descenso, caso cometa alguma atitude considerada transgressiva pelo colonizador. O Assimilado precisa *ad infinitum*, demonstrar ao colono que não é mais um selvagem.

A política de assimilação torna-se central dentro do aparelho ideológico do Estado português em seu objetivo de controle e dominação dos colonizados. Formalmente, a política de assimilação colocou-se como fundamental para justificação do processo de colonização. Assimilar fazia parte do “fardo dos homens brancos”⁵, era sua tarefa transformar essa massa de “africanos selvagens” em homens civilizados. É nesse sentido que a assimilação atuava como sendo um dos sustentáculos do próprio processo colonizador: colonizar e civilizar atuavam, formalmente, como uma face de dois gumes. Em seu sentido prático, a política de assimilação atuou de maneira extremamente oposta. A assimilação unificadora, na qual gradativamente todos os nativos tornam-se civilizados, não passou de um mero enunciado político e nunca chegou a ser pensada como uma política de identidade para os colonizados. O sentido prático da política de assimilação cumpria principalmente dois objetivos: primeiro, a criação de um mecanismo de dominação das elites africanas – como nos aponta Cabaço (2009, p. 119), criar “uma pequena elite de africanos que servisse e não competisse. Esses africanos não-Indígenas deveriam, em troca de alguns pequenos privilégios, constituírem-se intermediários entre dominador e dominado”. Em segundo, a assimilação cumpria um papel de dissimulação do racismo colonial, tornando-se “uma justificação ideológica do colonialismo, através da qual se pretendia esconder as barreiras raciais” (HEDGES, 1999, p. 15).

A estruturação racial formalmente instituída pelo Estado Colonial Português tem como objetivo assegurar o dualismo da sociedade colonial, a existência “em paralelo de duas sociedades diferenciadas, a dominadora e a dominada” (CABAÇO, 2009, p. 34). Esse dualismo insolúvel da sociedade colonial requeria uma legislação que criasse um “Outro” distinto do branco colonizador, para que assim a dominação colonial pudesse ser exercida sem qualquer constrangimento jurídico. Como aponta Zamparoni (2012), a ampliação legislativa nas terras coloniais tinha um objetivo de melhor enquadrar os não brancos para melhor excluí-los.

Resumidamente, abordamos algumas características fundamentais da raça no período colonial: i) a raça é uma categoria central dentro do aparelho ideológico português, sendo utilizada na própria fundamentação do Estado Colonial e sua ordem dual intrínseca. Como afirma Zamparoni (2012, p. 172) “a classificação racial da população foi base sobre a qual se assentou a prática colonial portuguesa em Moçambique”. A raça é o que define as posições sociais ocupadas pelos indivíduos nessa sociedade, evidenciando o apontamento de Mamdani (1998) que afirma que a história da sociedade civil na África

5 “O fardo do homem branco” apoia-se na ideia de que o homem branco, supostamente mais evoluído, seria responsável por levar o desenvolvimento e a civilização aos povos africanos, que segundo uma perspectiva branca europeia, eram considerados selvagens em estado primitivo.

6 “Tempos de Samora” é uma categoria nativa comumente utilizada para referir-se ao período que Samora Machel esteve como presidente da Frelimo entre 1975 e 1986.

7 A independência de Moçambique é conquistada através de uma longa Guerra Colonial iniciada em 1964 e terminada em 1975 com a vitória da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique). A FRELIMO era composta por diversos grupos que tinham como ponto em comum lutar pela independência de Moçambique. Após a independência, alguns desses grupos transformaram a FRELIMO em Partido único Frelimo. “A distinção entre FRELIMO e Frelimo busca chamar atenção para a diferença entre uma frente ampla de movimentos políticos reunidos no combate anticolonial [...] e a transformação desta em partido político único e com uma orientação ideológica definida.” (PAREDES, 2014, p. 157).

8 Samora Moisés Machel (1933–1986) foi um militar moçambicano, líder revolucionário de inspiração socialista e um dos líderes da guerra de independência de Moçambique.

colonial estava profundamente relacionada à condição racista da ordem social;ii) a raça se manifesta no período colonial como um conceito nativo central para classificação nessa sociedade, ou seja, a raça tem um sentido no mundo prático, efetivo. A institucionalização da hierarquia social acontece com base na classificação racial; iii) a raça é definida nesse período por um conjunto de traços fenotípicos, características culturais e ascendência; iv) a estruturação racial no período colonial se deu através do regime de Indigenato, sendo assim, a categoria “Indígena” na história de Moçambique é racialmente definida, como indica Maloa (2016), o estatuto de Indigenato atua como forma de codificação racial no período colonial.

A CONSTRUÇÃO DO “HOMEM NOVO”: A RAÇA NOS TEMPOS DE SAMORA (1975–1986)

Nossa análise até esse momento privilegiou o estudo das legislações do Estado Colonial Português como forma de compreender como o conceito de raça manifestava-se no período colonial, nos “tempos de Samora”⁶, tomamos como central para entender a manifestação da raça nesse período a análise do projeto do “Homem Novo”. Porém, nossa análise aqui tem algumas peculiaridades: se no período colonial tínhamos formalmente uma legislação que explicitava a raça, através do estatuto de Indigenato, como elemento central de classificação e hierarquização dessa sociedade, nos “tempos de Samora” nossa análise se detém a um plano que procura entender como a raça atua em diversos momentos de maneira dissimulada. O nosso argumento caminha no sentido de demonstrar que, embora em um plano discursivo os “tempos de Samora” tentassem se afastar da categoria raça, suas ações reproduziam uma série de práticas do aparelho ideológico do Estado Colonial – aparelho este que colocava a raça como seu elemento central.

As relações raciais em Moçambique não apresentaram grandes modificações até a independência. Com o aprofundamento da crise do domínio colonial, algumas legislações racistas foram abolidas nos anos de 1960, mas essas modificações se restringiram a um plano formal e pouco impactaram as relações raciais na colônia portuguesa. Após a independência de Portugal em 1975, Moçambique viverá uma nova política identitária empreendida pelo recém-fundado Partido-Estado Frelimo⁷ e Samora Machel⁸ será um dos grandes responsáveis pelo reenquadramento identitário dentro do projeto nacional da Frelimo (PAREDES, 2014).

Desde o início da Guerra Colonial em 1964, mas, sobretudo após a independência, a questão da constituição de uma identidade moçambicana foi um ponto nevrálgico dentro dos projetos nacionais em Moçambique, e como lidar com as diversidades étnicas e raciais consequentemente estava no centro dessas discussões. Na transição de poder de Eduardo Mondlane, assassinado em 1969, para Samora Machel, a discussão acerca da constituição da identidade moçambicana ganha outro teor. Mondlane defendia a constituição de uma Nação moçambicana que tivesse como base “eliminar todas as causas da divisão entre os diferentes grupos moçambicanos; construir a Nação Moçambicana, na base da igualdade de todos os moçambicanos e do respeito pelas particularidades regionais” (MUJUANE, 2009, p. 114).

Com o início dos “tempos de Samora” a diversidade, sobretudo étnica, irá se constituir como problema, inaugurando uma nova política identitária pautada em uma ruptura com passado colonial e tradicional (PAREDES, 2014; FARRÉ, 2015). Segundo Samora, a ruptura com o passado, com o antigo, exige a criação do novo, no caso da constituição da identidade Moçambicana, a criação de um “homem novo” será o objetivo da política identitária do Partido-Estado Frelimo.

A criação do “homem novo” torna-se ainda mais central dentro Partido-Estado Frelimo após o IV Congresso do partido, em 1977, no qual se adota oficialmente a estruturação política marxista-leninista como condutora de seu projeto de construção nacional (THOMAZ, 2008). A partir desse momento, a construção do “Homem Novo” passa a estar diretamente relacionada com a própria construção da “nova realidade” objetivada pelo regime socialista. Em dezembro de 1977, Sérgio Vieira, membro do Comitê Central da Frelimo, faz um discurso onde afirma que “A revolução triunfa ou fracassa na medida em que emerge ou não emerge o homem novo”, diz Vieira (2011, p. 17).

Para compreendermos o que é o “homem novo” precisamos abordar brevemente alguns pontos da teoria Marxiana, já que a teoria marxista-leninista que atuava como sustentáculo ideológico da política identitária empreendida pelo Estado pós-colonial socialista. Marx (2014) ao realizar a análise do modo de produção capitalista, aborda como este não está restrito apenas a um modo de produção material, mas como o modo de produção material condiciona os modos de produção intelectual do ser humano, como aponta Vigotski (s.d, p. 3):

“cada forma historicamente definida de produção material tem sua forma correspondente de produção espiritual, e isto, por sua vez, significa que o psiquismo humano – que é o instrumento direto dessa produção intelectual – adquire uma forma específica a cada estágio determinado do desenvolvimento”

Ou seja, os modos de produção material estão relacionados com as próprias determinações ontológicas do ser humano. Assim, o modo de produção capitalista marcado pela cooperação via divisão do trabalho não revoluciona apenas os modos de produção material do ser humano, altera também suas formas de produção espiritual, sua ontologia. O trabalhador parcial típico da manufatura capitalista não tem como característica apenas fragmentação do seu ofício, o seu próprio eu é fragmentado, a manufatura mutila o trabalhador reduzindo-o a uma fração de si mesmo. Nas palavras de Marx (2014, p. 415), “não só o trabalho é dividido e suas diferentes frações são distribuídas entre os indivíduos, mas o próprio indivíduo é mutilado e transformado no aparelho automático de um trabalho parcial”.

Assim, como o modo de produção material condiciona o modo de produção intelectual/espiritual, quando se destrói o capitalismo e desenvolve-se outro modo de produção, não temos alteração apenas no plano econômico/material, mas uma radical transformação do que se entende como sendo o humano e é justamente nesse ponto que nos depa-ramos com o “homem novo”.

Segundo Macagno (2009), a expressão “homem novo” é usada desde a década de 1920 tanto por seguidores como por críticos do comunismo soviético, com o intuito de descrever a transformação não só na ordem econômica, mas também no nível da personalidade individual. Essa transformação refere-se ao momento em que o homem passa a ser, em algum sentido, “uma criatura diferente sob uma nova ordem econômica, de modo que os valores e as aspirações que o motivavam previamente já não podem ser nem compreendidas, nem reconhecidas” (MACAGNO, 2009, p. 20).

A política de construção do “homem novo”, desenvolvida pelo Partido-Estado Frelimo sob a liderança de Samora Machel, é central no desenvolvimento do próprio processo revolucionário. Essa política tem aspecto amplo, impactando os mais diversos setores da sociedade moçambicana. Aqui, iremos nos deter no seu aspecto identitário, e mais especificamente na relação do “homem novo” com a categoria raça.

Samora Machel, em seus discursos públicos e escritos políticos abordou algumas vezes a questão racial dentro do projeto do “homem novo”. Um famoso discurso de Machel de 1981, citado por Omar Ribeiro Thomaz (2008, p. 181), elucida como essa questão se apresenta para ele:

“Política e militarmente foi forjada a unidade, a partir de um pensamento comum, consciência patriótica e de classe. Entramos em Nashingwea⁹ como Macondes, Macuas, Nianjas, Manicas, Shanganas, Ajauas, Rongas, Senas; saímos moçambicanos. Entramos como negros, brancos, mistos, indianos; saímos moçambicanos.”

O “homem novo” surge da superação das estruturas do passado colonial. Assim, elementos de diferenciação dentro do colonialismo português como etnicidade e raça não podem ser características do “homem novo”: o “homem novo” não tem raça e nem etnia. Nas palavras de Samora Machel, era “preciso matar a tribo para fazer nascer a Nação” (VIEIRA, 2011, p. 285). Nessa perspectiva, as diferenças entre os moçambicanos eram produto do colonialismo e, portanto, tinham que ser superadas. Samora fala em outro discurso sobre a ausência de um caráter racial da luta anticolonial: “[...] nossa luta nunca assumiu um caráter racial porque o nosso povo sempre soube distinguir o regime colonial-fascista do povo português” (MUIUANE, 2009, p. 490). Para Samora, o racismo se combatia com as mesmas armas com as quais se combatia o colonialismo (VIEIRA, 2011).

No processo de independência, os chamados “Assimilados” passam a ocupar um lugar decisivo no funcionamento do Partido-Estado Frelimo: “um Estado que, no interior de um projeto marxista-leninista, apropriou-se com um propósito revolucionário de um conjunto de atributos anteriormente associados à civilização.” (THOMAZ, 2006, p. 257). Esse Estado supostamente revolucionário assume uma série de estruturas outrora associadas ao colonialismo português.

Para compreendermos essas estruturas herdadas do Estado colonial nos é útil lembrar rapidamente em que consiste o projeto de assimilação

colonial. Cabaço (2009, p. 118), resume bem esse projeto:

“o processo que conduzia à condição de assimilado deveria assumir a representação de um ritual de passagem pelo qual um indígena, interiorizando as tradições inventadas (no sentido dado por Hobsbawm e Ranger) trazidas de Portugal e reelaboradas na situação colonial pela burocracia ocupante, ascenderia a um novo estatuto de maturidade.”

Pensando a relação entre o projeto de “assimilação” e a construção do “homem novo”, podemos perceber que os Assimilados do tempo colonial não só ocupavam um papel decisivo no funcionamento do Partido-Estado Frelimo, como o próprio projeto de assimilação constituía-se, de forma sub-reptícia, como central dentro aparelho ideológico do Estado moçambicano, no que tange ao seu aspecto de política identitária.

A construção do “homem novo” consistia, em sua prática, em um projeto no qual a partir de uma educação revolucionária a massa de moçambicanos, supostamente envoltos em tribalismo, racismo e uma mentalidade burguesa; tornavam-se seres superiores, livres dos vícios coloniais. Ora, se no período colonial tínhamos uma estratificação social, marcada pelos brancos no topo da pirâmide, Assimilados em um segundo plano e Indígenas em sua base; nos “tempos de Samora”, os Assimilados de outrora assumem o topo da hierarquia social e o restante da população ocupa um patamar inferior, e só a partir dessa educação aparentemente revolucionária, pode “evoluir”. É importante lembrarmos, como nos aponta Macagno (2009), que os dirigentes do Partido Estado-Frelimo se consideravam “homens novos” já realizados e esses dirigentes do Estado, como já nos apontou Thomaz (2006), são compostos em grande medida pelos Assimilados do tempo colonial. Dessa forma, nos ficam mais nítidas as semelhanças do processo de assimilação com o projeto do “homem novo”. Farré (2018 p. 214) resume bem essa questão:

“o projeto de transformação social da maioria da população sob a liderança de uma minoria esclarecida – os Homens Novos – tinha muitas semelhanças com o projeto do assimilacionismo português, pois ambos acreditavam numa sorte de engenharia social que havia de melhorar a sociedade e se justificava pela superioridade cultural e moral dos dirigentes que a propunham.”

Peter Fry (2005, p. 67), continua:

“Do ponto de vista estrutural, havia pouca diferença entre um estado capitalista autoritário, governado por um pequeno grupo de portugueses ‘esclarecidos’ e de ‘assimilados’, e um estado socialista autoritário, governado por um partido de vanguarda igualmente diminuto e igualmente esclarecido.”

Agora que já conseguimos vislumbrar as semelhanças entre a engenharia social do processo de assimilação colonial e da construção do homem novo, podemos tentar enquadrar melhor como a categoria *raça* é agenciada nos “tempos de Samora”. A questão que se levanta é a seguinte: como em um

9 Campo de treinamento estabelecido na Tanzânia nos anos de 1960.

Estado que herda diversas estruturas do colonialismo português, dentre elas as bases de seu projeto identitário, pode se desvincular da categoria mais central acionada pelo aparelho ideológico colonial: a raça?

Gabriel Mithá Ribeiro (2007) realizou no ano de 2004, 61 entrevistas na cidade de Tete (Norte de Moçambique) que objetivavam analisar as representações sociais sobre o Estado de Moçambique. Essas entrevistas pretendiam, através de metodologia de memória social, buscar as representações dos entrevistados sobre o Estado moçambicano em três períodos principais: O Estado Colonial (até 1974–1975), o Estado pós-colonial socialista (até os finais dos anos 90) e o Estado multipartidário (desde inícios dos anos 90). Uma das descobertas interessantes de Ribeiro (2007, p. 39) diz respeito a como sua análise sobre os discursos dos entrevistados estabelece uma ligação entre e o Estado colonial e o Estado pós-colonial socialista, como ele aponta:

“Nas representações sociais da relação entre a sociedade e o estado, é possível detectar uma maior proximidade entre o estado colonial e o estado de Machel, do que entre o estado socialista de Samora Machel e o estado multipartidário de Joaquim Chissano.”

Essas aproximações entre o Estado colonial e o Estado pós-colonial socialista são mais perceptíveis nos discursos dos entrevistados naquilo que tange à relação desses Estados com a violência. Ambos Estados têm representações sociais autoritárias. São, por exemplo, estabelecidos alguns paralelos entre os trabalhos forçados do tempo colonial e a coletivização forçada do mundo rural no tempo do Estado socialista. As semelhanças no emprego da violência legítima faz com que esses Estados teoricamente muito distintos tenham representações sociais análogas.

Omar Ribeiro Thomaz (2008) aborda como essa violência do Estado pós-colonial socialista foi agenciada em sua ligação como processo de construção do “homem novo”. Como nos aponta Macagno (2009), essa engenharia social e moral de construção do “homem novo” que previa tamanhas rupturas sociais com o “passado” não poderia ser imaginada sem uma parcela de tortuosidade e violência. Os chamados “campos de reeducação e trabalho” são uma materialização, por excelência, do encontro da política identitária dos “tempos de Samora” com a violência do Partido Estado-Frelimo. Esses campos eram grandes *machambas*, áreas de cultivo agrícola, para onde eram enviados todos que de alguma forma eram considerados antirrevolucionários ou detinham algum tipo de comportamento considerado inadequado pelo regime. As razões de ser enviado para um desses campos eram as mais variadas: viver na delinquência, ócio, parasitismo, marginalidade, vadiagem e prostituição. É importante salientar que esse processo acusatório não contava com nenhum processo legal. Por exemplo, em diversas circunstâncias, para uma mulher ser acusada de prostituição bastava que tivesse filhos e não tivesse um comprovante de casamento. Para que um homem fosse acusado de vadiagem, não portar uma carteira de trabalho já era suficiente. Nesses “campos de reeducação e trabalho”, os indivíduos eram submetidos a longas horas de trabalho forçado nas *machambas*

e a cursos intensivos de marxismo-leninismo, enxergando o trabalho forçado e a formação marxista como elementos através dos quais se construiria o “homem novo”, livrando esses indivíduos de seus vícios coloniais e burgueses. Estima-se que, em 1980, cerca de 10 mil indivíduos estariam concentrados em 12 campos de reeducação (RINEHART 1984, p. 65 apud THOMAZ, 2008, p. 190). Omar Ribeiro Thomaz (2008, p. 198), em uma série de entrevistas sobre a memória dos “campos de reeducação e trabalho” capta a ligação que seus entrevistados estabelecem entre o *chibalo*, trabalho forçado do tempo colonial, a escravidão e o trabalho forçado no período socialista. Uma dessas entrevistas sintetiza bem a questão:

“– Éramos como escravos...”

– Escravos?

– É verdade. Pior que chibalo. Não sabíamos quem era o patrão. Escravo tem dono, no chibalo tem patrão. Éramos escravos sem dono.”

A semelhança entre o *chibalo* e o trabalho forçado dos “campos de reeducação e trabalho” está posta até mesmo em seu plano teórico. Como nos aponta Zamparoni (2012), o estabelecimento de instrumentos coloniais de domínio estava diretamente ligado à criação de formas de controle sobre a força de trabalho nativa, controle este indispensável para acumulação de Capital. Porém, se em um plano prático o controle sobre o trabalho nativo era uma preocupação do Capital, no plano discursivo o trabalho tem um aspecto moral de redenção: é através do trabalho, inclusive o forçado, que os selvagens se civilizam. Importante lembrarmos que o domínio de um ofício era uma das exigências para se tornar um Assimilado. Os “campos de reeducação e trabalho” estavam assentados sob um argumento muito parecido, pressupondo que através do trabalho forçado nas *machambas* e de cursos de formação marxista-leninista, os nativos dessem-se de seus vícios coloniais e burgueses e tornam-se “homens novos”. A tríplice de violência, trabalho e redenção são acionadas de formas muito semelhantes pelo Estado Colonial e pelo Estado pós-colonial socialista.

José Teixeira, ao realizar um trabalho de campo no norte do país, entre os *makuwas*, percebeu que o termo *mkunya* era usado concomitantemente para se referir a ele mesmo – antropólogo português, branco e estrangeiro – e aos elementos da administração estatal e agentes do partido Frelimo. Segundo Teixeira (2004, p. 314):

“Essa denominação é aplicável a todos os indivíduos que sejam associáveis à posse ou usufruto de símbolos correspondentes a uma posição social urbana de algum relevo estatutário e/ou econômico. A extensão do termo branco fá-lo cobrir um universo associável ao poder, um eixo urbano, estatal e monetarizado”.

A pesquisa de José Teixeira toca em um ponto fundamental para a construção de nosso argumento. A categoria *raça* no período colonial esteve sempre associada duplamente a aspectos culturais e a aspectos fenótipos, nos quais a cor da pele ocupava um lugar central. As barreiras não eram apenas cul-

turais: um Indígena, mesmo que cumprisse todos os requisitos de Assimilação, nunca poderia “tornar-se branco”, seus traços fenóticos denunciavam sua origem. Para além disso, um Indígena nunca poderia ser lido como branco, porque a brancura no tempo colonial não é apenas um tom de pele, ela é um signo de poder, a figura do colono e do branco confundem-se, são indissociáveis; o branco é a representação monolítica do poder. Branco e Negro, Colono e Nativo são representações do dualismo insolúvel da sociedade colonial.

Ao herdar do Estado colonial as bases de sua política identitária, o Estado pós-colonial socialista herda também a reprodução desse dualismo insolúvel da sociedade colonial. Os dirigentes do Estado Partido-Frelimo, os Assimilados de outrora, ao reproduzirem essas estruturas coloniais herdam suas representações sociais. Ocupam um lugar de poder na máquina estatal autoritária e, ao ocuparem o poder, ocupam também o seu signo social. O Estado socialista assemelha-se tanto em alguns aspectos ao Estado colonial que os seus representantes podem se assemelhar aos representantes de tempos passados, tornando-se assim “brancos”, pelas negras de máscaras brancas (FANON, 2008).

As categorias raciais nos “tempos de Samora” passam a estar muito mais intimamente ligadas a traços culturais e, sobretudo, ao exercício do poder e da violência legítima. Ao reproduzirem de tal forma a engenharia social identitária do período colonial, herdam também as relações sociais dessa engenharia. Nesse sentido que a categoria *raça*, mesmo que agora não explicitada, continua sendo uma categoria importante para compreensão do Estado moçambicano, dos sujeitos envolvidos no seu processo de construção e reprodução, e da percepção das suas formas de representação sociais. É importante salientarmos que essa “herança colonial” não se trata de um processo de reprodução direta, é marcada por uma série de rupturas, contradições e desvios. Mas o que estamos apontando é como a análise dessa herança é fundamental para compreensão da política identitária empreendida nos “tempos de Samora”.

A política identitária de construção do “homem novo”, sem *raça* e sem etnia, fez com que o Partido-Estado Frelimo assumisse uma política antirracista que fosse antirracista, que coloca a categoria de *raça* como algo ligado ao passado colonial e que não pertence mais aos Moçambicanos. Porém, precisamos aqui diferenciar dois planos de análise: no plano discursivo, temos uma política identitária antirracista, que pretende através da negação da categoria *raça* combater o racismo estrutural do colonialismo português; mas o plano da própria execução dessa política identitária apresenta-se como extremamente racializada, de tal forma que aqueles que são responsáveis por essa engenharia social podem assumir o signo do poder colonial, e por isso tornam-se, perante os “nativos”, “brancos”.

A adoção dessa postura antirracista para o combate ao racismo apresentou-se como extremamente restrita: primeiro, por limitar-se a uma (des)biologização da *raça*, apenas negando a existência de diferentes raças humanas (MALOA, 2016); segundo, pela geração de um “Silêncio” (POLLAK, 1989) em torno das relações raciais do “passado”. Maloa aponta que “as elites políticas foram incapazes de discutir

abertamente a herança das questões raciais” (MALOA, 2016, p. 101) e coloca como uma das causas desse silêncio público o alto grau da violência do racismo colonial, que impedia as narrações públicas sobre os traumas do “passado”.

Com a morte do presidente Samora Machel e de toda comitiva presidencial em 1986, em um acidente de avião, a política identitária da produção do “homem novo” começou a ser marginalizada dentro do Partido-Estado Frelimo concomitantemente ao próprio caráter socialista do Estado que, após a morte de Samora, inicia sua transição para uma economia capitalista, transição está consolidada em 1992.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A PERSISTÊNCIA DA RAÇA EM MOÇAMBIQUE

Diante do exposto, podemos perceber a categoria *raça* como uma “categoria persistente” na história de Moçambique: seu uso em um sentido estruturado formal iniciou-se no período colonial através de um conjunto de diferentes legislações que vieram a consolidar o Estatuto do Indigenato, construindo uma cidadania racialmente definida. Nos “tempos de Samora” (1975-1986), com a política identitária de construção do “homem novo”, a categoria *raça* é discursivamente marginalizada, mas de forma dissimulada continua sendo central dentro do aparelho ideológico estatal moçambicano. Embora a *raça* seja uma “categoria persistente”, seus sentidos e acionamentos estão longe de ser puramente contínuos. Procuramos apresentar como essa categoria é complexa e tem sentidos particulares em cada um dos períodos analisados. Dialeticamente, ao mesmo tempo em que a *raça* é importante para compreendermos as heranças coloniais da política identitária empreendida pelo Partido Estado-Frelimo nos “tempos de Samora”, essa mesma categoria é fundamental para a compreensão das rupturas dentro desse mesmo processo.

Coloca-se como horizonte para futuras pesquisas um aprofundamento maior nas dinâmicas da categoria *raça* no Estado pós-colonial socialista, procurando obter mais material empírico que busque fortalecer, ou não, a nossa hipótese que aponta para uma “persistência da *raça*” nesse período histórico. Coloca-se como possibilidade de pesquisa igualmente interessante a análise da categoria *raça* no Estado Multipartidarista.

No presente artigo buscamos trazer a tona o debate sobre a categoria *raça*, como uma forma de provocação à academia moçambicana e aos mais diversos pesquisadores estrangeiros que pesquisam sobre Moçambique e parecem ter deixado essa categoria de lado. Não pretendemos aqui apresentar resultados conclusivos sobre as dinâmicas da categoria *raça* em Moçambique. O que fizemos, é uma espécie de defesa da categoria *raça*, insistindo em seu potencial elucidativo para a história de Moçambique e, sobretudo, para história do Estado moçambicano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDETT, Hannah. (2012). *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo, Companhia das Letras.
- BOURDIEU, Pierre. (1989). *O poder Simbólico*. Tradução de Fernando Thomaz. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil.
- CABAÇO, José Luís. (2009). *Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo, Editora UNESP.
- FANON, Frantz. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador, EDUFBA.
- FARRÉ, Albert. (2018). "Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos". *Anuário Antropológico*, 40, 2: 199-229.
- FRY, Peter. (2005). *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. (1999). *Racismo e Antirracismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. (2003). "Como trabalhar com 'raça' em sociologia". *Educação e Pesquisa*, 29, 1: 93-107.
- HEDGES, David. (1999). *História de Moçambique Volume 2*. Maputo, Livraria Universitária.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1993). *Antropologia Estrutural Dois*, Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. 4ª Edição, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- MACAGNO, Lourenzo. (2009). "Fragmentos de uma imaginação colonial". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24,70: 17-35.
- MACHEL, Samora. (1978). *Educar o homem para vencer a guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria*. Coleção Palavras de Ordem. Departamento de Trabalho ideológico, Maputo, Frelimo.
- MALOA, J. (2016). "Relações raciais em Moçambique: uma nota introdutória". *Cadernos CERU*, 27, 2: 96-106.
- MAMDANI, M. (1998). *Ciudadano y súbdito. África contemporânea y el legado del colonialismo tardío*. México, Siglo XXI Editores.
- MARX, Karl. (2014). *O capital, crítica da economia política, volume 1*. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 32ª Edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MBEMBE, Achille. (2016). "Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política de morte". *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro. 32: 123-151.
- MUIUANE, A. P. (2009). *Datas e Documentos da História da FRELIMO*. 3ª edição. Maputo, Imprensa Nacional de Moçambique.
- MUNANGA, Kabengele. (2004). "Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia", in Brandão, A. A. P. (org.), *Cadernos Penesb 5*. Niterói, Ed. UFF.
- PAREDES, Marçal. (2014). "A construção da identidade nacional moçambicana no pós- independência: sua complexidade e alguns problemas de pesquisa". *Anos 90*, Porto Alegre, 21, 40: 131-161.
- POLLAK, Michael. (1989). "Memória, esquecimento, silêncio". *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 2, 3: 3-15.
- RIBEIRO, Gabriel. (2007). "Chisano conta Machel e o Colono: Representações Sociais do Estado em Moçambique". *Cadernos de Estudos Africanos*, Lisboa.
- RINEHART, Robert. (1984). "Historical Setting", in H. D. Nelson (org.), *Mozambique, a country study*, Washington, Foreign Area Studies, American University.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. (2010). "Racismo e Antirracismo: a categoria em questão". *Psicologia Política*, 10, 19: 41-55.
- SERRA, Carlos. (2000). *História de Moçambique Volume 1*. Maputo, Livraria Universitária.
- TEIXEIRA, José Pimentel. (2004). "'Ma-tuga' no Mato: os 'Portugueses' em Discursos Rurais Moçambicanos", in C. Carvalho & J. P. Cabral (orgs.), *A Persistência da História. Passado e Contemporaneidade em África*. Lisboa, ICS.
- THOMAZ, Fernanda do Nascimento. (2008). *Os "Filhos da Terra": discurso e resistência nas relações Coloniais no sul de Moçambique (1890-1930)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, datilo.
- THOMAZ, Omar. (2002). *Ecoss do Atlântico Sul. Representações sobre o Terceiro Império Português*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- THOMAZ, Omar. (2006). "'Raça', nação e status: histórias de guerra e 'relações raciais' em Moçambique". *Revista USP*, 68: 252-268.
- THOMAZ, Omar. (2008). "'Escravos sem dono': a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista", *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 51, 1: 178- 214.
- VIEIRA, S. (2011). *Participei, por isso testemunho*. Maputo, Ndira.
- VIGOTSKI, Lev. (sem ano). *A transformação socialista do homem*. Trad. de Roberto Della Santa
- Barro. Disponível em: <<http://www.gaeppe.unir.br/uploads/57575757/A%20Transformacao%20Socialista%20do%20Homem%20-%20Lev%20Vigotski.pdf>>. Acesso em 13 de mar. 2020.
- ZAMPARONI, Valdemir. (2012). *De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique*. Salvador, Edufba-Ceao.