



*“ ‘Somos uma raça com duas pátrias’.*

*Imigrantes Afro-Moçambicanos: Narrativas de  
Vida e Identidade, e Percepções de um Portugal  
pós-colonial”*

**Sheila Khan**

University of Warwick

Centre for Research in Ethnic Relations

**Resumo :** O presente trabalho tem como objectivo a análise das vivências e narrativas de identidade dos imigrantes afro-moçambicanos em Portugal, e pela qual se procura recuperar possíveis respostas a questões de índole complexa, quando muito, só debatidas sob o ponto de vista da nostalgia imperial, ou sob o signo da lusofonia: que consciência e responsabilidade históricas tem Portugal perante aqueles que, anteriormente assimilados, decidiram refazer as suas vidas e sonhos na sua antiga

‘mátria’?; que consciência pós-descolonização tem Portugal das identidades orfãs e culturalmente híbridas?; finalmente, o que é hoje o Portugal pós-colonial?

**Palavras-Chave:** pós-colonialismo; colonialismo; narrativas de vida; identidade.

*“Nós mulatos temos a parte branca e a parte negra,  
faz parte da nossa natureza”*

Imigrante afro-moçambicano

## **1.Introdução**

No seu artigo sobre a guerra colonial, intitulado *“As mulheres e a Guerra Colonial: Um silêncio demasiado ruidoso”*, Maria Manuela Cruzeiro pretende denunciar as *“várias camadas de silêncio com que a sociedade portuguesa fugiu ao encontro inevitável com a maior tragédia da sua contemporaneidade: a Guerra Colonial”* (2004:31). Ainda nos momentos introdutórios ao seu artigo, a autora refere *“ (...) que os povos felizes não têm história. É talvez porque nos queremos imaginar um povo feliz que temos um problema com a história, o que faz de nós um povo distraído e de pouca memória. Por um complexo jogo de luz e de sombras, rasuramos do longo passado episódios infelizes, (...) e compensamos essa ausência com fogos –fátuos de uma mitologia delirante”* (2004: 31). Estas duas passagens acima assinaladas indicam a alma deste paper, o acto de romper, e de tornar *“ruidoso”*, a mudez do *“espaço-tempo da língua portuguesa”*

(Santos, 2001: 23). Se a Guerra Colonial mantém-se, na contemporaneidade da realidade portuguesa, uma temática suspensa mas sedenta de encontrar espaço na vida mental e social dos portugueses (Ribeiro, 2002, 2004; Cruzeiro, 2004; Neves, 2004; Padilha, 2004), já as narrativas de vida e identitárias dos imigrantes africanos, outrora denominados como assimilados no sistema colonial português, e que optaram por prosseguir com as suas vidas na sua antiga ‘mátria’, revestem-se de um silêncio espesso, que nem chega a ser cortante, pois a invisibilidade destas vidas está ociosamente sedimentada nos olhos da realidade portuguesa contemporânea e pós-colonial.

O presente trabalho tem como objectivo a análise das vivências e narrativas<sup>1</sup> de identidade dos imigrantes afro-moçambicanos em Portugal<sup>2</sup>, e pela qual se procura recuperar possíveis respostas a questões de índole complexa, quando muito, só debatidas sob o ponto de vista da nostalgia imperial, ou sob o signo da lusofonia: que consciência e responsabilidade históricas tem Portugal perante aqueles que, anteriormente assimilados, decidiram refazer as suas vidas e sonhos na sua antiga ‘mátria’?; que consciência pós-descolonização tem Portugal das identidades orfãs e culturalmente híbridas?; finalmente, o que é hoje o Portugal pós-colonial?

## **2. Reflexão Teórica: O pós-colonialismo de língua oficial portuguesa**

O problema do pós-colonialismo em Portugal, ou, como a ele se refere Boaventura de Sousa Santos, do pós-colonialismo “*no espaço da língua oficial portuguesa*” (2001:40), tem sido objecto de vários estudos de natureza literária (Magalhães, 2001, Leite, 2003; Ribeiro e Ferreira, 2003; Ribeiro, 2004; Afonso, 2004), sociológica (Santos, 1994, 2001), e antropológica (Almeida, 2000, 2002; Bastos e Bastos, 2002). Também, a questão linguística sobre a partilha da língua entre o ex-centro colonizador – Portugal –

---

<sup>1</sup> Edward Said soube sabiamente fixar o valor e a função catártica que a narrativa permite para a compreensão do devir histórico dos povos, sociedades e culturas que num certo espaço e tempo se cruzaram: “*appeals to the past are among the commonest of strategies in interpretations of the present. What animates such appeals is not only disagreement about what happened in the past and what the past was, but uncertainty about whether the past really is past, over and concluded, or whether it continues, albeit in different forms, perhaps*” (1994:1).

<sup>2</sup>Os dados apresentados nesta comunicação resultam de uma tese de doutoramento sob o título “*African Mozambican Immigrants: Narrative of Immigration and Identity, and Acculturation Strategies in Portugal and England*”, elaborada na University of Warwick, Centre for Research in Ethnic Relations, UK. Este projecto de investigação, pela sua pertinência e interesse, serviu como ponto de partida para uma pesquisa de pós-doutoramento intitulada “*African Mozambican Immigrants in the former “motherland”: The portrait of a postcolonial Portugal?*”, a ser desenvolvida na University of Manchester, Department of Spanish and Portuguese Studies.

e as ex-‘periferias’ colonizadas – as antigas colónias portuguesas – não tem passado despercebida. Como prova desta crença, de que a língua representa um sentido de confiança entre Portugal e as suas antigas colónias (cf. Martins, 2004)<sup>3</sup>, o termo lusofonia tem-nos visitado nos mais diferentes campos da sociedade portuguesa<sup>4</sup>.

Vozes mais críticas alertam para o perigo associado ao termo lusofonia. No entender de Alfredo Margarido (2000) a “*invenção da lusofonia procura com algum desespero devolver-nos uma parte [de um] espaço*” perdido pela incompetência política, e que a guerra colonial nos veio retirar através da experiência dolorosa de um número trágico de perdas de vidas humanas, e relembrar pelos trauma do “*império perdido*” (Lourenço, 2003). A explicação sobre a emergência da lusofonia é apresentada por Alfredo Margarido do seguinte modo:

*“o discurso “lusófono” actual limita-se a procurar dissimular, mas não a eliminar, os traços brutais sobre o passado. O que se procura é recuperar pelo menos uma fracção da antiga hegemonia portuguesa, de maneira a manter o domínio colonial, embora tendo renunciado à veemência ou à violência de qualquer discurso colonial. Ou seja, pretende-se manter o colonialismo, fingindo abolir o colonialista, graças à maneira como o colonizado é convidado a alienar a sua própria autonomia para servir os interesses portugueses”* (2000: 76).

À luz das palavras deste autor, o ‘discurso lusófono’ não é mais do que um paternalismo recalcado – moldura de um ‘colonialismo atrasado’ -, que procura re-emergir mediante estratégias de diplomacia<sup>5</sup>, comunicação entre povos, que se arrogam de cordiais, solidárias e culturalmente inofensivas à memória colectiva das gentes colonizadas: “*a maior parte dos missionários da lusofonia agem como se não*

---

<sup>3</sup> Numa recente entrevista, o jovem escritor angolano Ondjaki comenta o piso escorregadio que a língua portuguesa encontra no terreno da globalização ao salientar que “*Em Angola, a língua portuguesa desfaz-se e refaz-se com um sentido muito próprio, neste momento, está a sofrer os efeitos da globalizaçã*” (Martins, 2004: 16).

<sup>4</sup> Nomeadamente, com a criação da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), em 17 de Julho de 1996, com sede em Lisboa.

<sup>5</sup> Na mesma entrevista concedida ao Jornal de Letras, o escritor angolano Ondjaki, questiona-se da fertilidade humana e cultural que o termo lusofonia e a CPLP porporcionam aos interlocutores de língua oficial portuguesa, pois no seu entender: “*há um aproveitamento político da Lusofonia, como associações que não têm eco nem expressão. É o caso da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP) e de outras associações que apenas servem de pretexto a actos que são meramente políticos ou diplomáticos. Não se faz qualquer esforço no sentido de fomentar grandes trocas ao nível do livro, da pintura e da educação. Não sou gestor ou economista, mas penso que se podia trabalhar no sentido de um mercado comum cultural. Eu não sei se um camponês do Sul de Angola ou se um camponês do Alentejo sabem o que é a CPLP....*” (Martins, 2004: 17).

*tivéssemos atrás de nós uma longa história de relações polémicas com aqueles que escolheram falar português*” (2000: 6). Enfim, uma procura lusófona que não espelha da parte de Portugal uma preocupação em entender o Outro, o Outro assimilado, colonizado, híbrido, espelho e produto de um colonialismo semiperiférico (Santos, 1994, 2001), mas a ânsia por uma “*mitologia delirante*” (Cruzeiro, 2004:31), pela ressurreição do “*império como imaginação do centro*” (Ribeiro, 2004: 15), seja este império uma imagem territorial, ou um imperialismo como ‘facto mental’ (Pessoa, 1993: 231), espiritual (Ribeiro e Ramalho, 2001), baseado “*não na natureza política e no poder económico da nação que o lidera, mas na sua diferença cultural; não na durabilidade, mas na atemporalidade*” (Ribeiro, 2004:111).

Com palavras que espelham uma certa reticência, mas desta vez no que diz respeito à existência de um pós-colonialismo em Portugal, Boaventura de Sousa Santos (1994, 2001) alimenta esta visão deixando claro que o pós-colonialismo de língua oficial portuguesa é discursiva e narrativamente aceitável pela sua singularidade histórica e colonial – “*um pós-colonialismo situado*” (Santos, 2001: 45) –, que o isola dos critérios estabelecidos pelas características da era pós-colonial, hegemonicamente definida e protagonizada pelo pós-colonialismo anglo-saxónico. Glosando a posição Boaventura de Sousa Santos, a idiossincracia pós-colonial no caso português ancora-se à invulgar natureza da história do seu colonialismo-progenitor, como um colonialismo semi-periférico, equilibrando-se num jogo malabarista de representações de centro – no caso das suas possessões africanas – e de periferia<sup>6</sup> – no que respeita às percepções e imagens que outras potências europeias criavam de Portugal. No entender deste sociólogo:

---

<sup>6</sup> Representações de periferia e, no contexto das relações políticas e diplomáticas entre Portugal e Inglaterra, de subalternidade para defesa dos territórios africanos do império português. O romance, *Nação Crioula, A Correspondência Secreta de Fradique Mendes*, do escritor angolano José Eduardo Agualusa, espelha bem este clima de prudência no período anterior ao *Ultimatum* britânico de 1890, assim como o silêncio português relativo às suas pretensões africanas era encarado como performance fulcral para um ‘império como imaginação do centro’ : “*A minha resposta é não. Não, não posso escrever para a tua revista um artigo sobre “A Situação Actual de Portugal em África”. E muito rapidamente, porque já te vejo irado a puxar da pistola, explico porquê. Receio, meu bom amigo, não ser do interesse de Portugal que o mundo conheça a presente situação das nossas colónias. Nós, Portugueses, estamos em África por esquecimento: esquecimento do nosso governo e esquecimento dos governos das grandes potências. Qualquer ruído, mesmo o pequeno rumor de um pequeno artigo na Revista de Portugal, e corremos o risco de que a Inglaterra descubra que no território português da Zambézia não há Portugueses – e lá ficaremos nós sem a Zambézia. O meu silêncio, portanto, é patriótico. Se permanecermos quietos e calados pode ser que o mundo, ignorando que não estamos no Congo, na Zambézia ou na Guiné, nos deixe continuar a não estar lá*” (Agualusa, 1997: 131).

*“o facto de Portugal ter sido, durante muitos séculos, simultaneamente o centro de um grande império colonial e a periferia da Europa é o elemento estruturante básico da nossa existência colectiva. Portugal foi o único país colonizador a ser considerado por outros países colonizadores como um país nativo ou selvagem. Ao mesmo tempo que os nossos viajantes diplomatas e militares descreviam os curiosos hábitos e modos de vida dos povos selvagens com quem tomavam contacto no processo de construção do império, viajantes diplomatas e militares da Inglaterra e da França descreviam, ora com curiosidade, ora com desdém, os hábitos e modos de vida dos portugueses, para eles tão estranho ao ponto de parecerem pouco menos que selvagens”* (Santos, 1994: 59-60).

Se o pós-colonialismo português é *per si* um “*pós-colonialismo situado*”, quais os critérios que o marginalizam ou distanciam daqueles propostos pela hegemonia do caso anglo-saxónico? E, em que medida pode, não obstante estas medidas de desvio-padrão pós-coloniais, Portugal legitimamente reclamar-se de uma participação e inserção nas narrativas históricas do pós-colonialismo padrão?

## **2.1 Desassossegos de um Pós-Colonialismo Português: ‘Um Prospero Calibanizado’<sup>7</sup>**

Originariamente, o termo pós-colonialismo referia-se, por um lado, a um período específico, principalmente ao fim do colonialismo do século XX, aquele que marcou a experiência de grande parte de África e de grandes extensões da Ásia e, por outro, ao fim das ilusões dos projectos nacionais levados a cabo nos países africanos recém independentes (Almeida, 2000: 231). Contudo, este termo evoluiu no sentido de registar e realçar outras preocupações e reivindicações cruciais, pois no entender de Ashcroft *et al.* (1998):

*“post-colonialism deals with the effects of colonization on cultures and societies. As originally used by historians ... had a clearly chronological meaning, designating the post-independence period. However, from the late 1970s the term has been used by literary critics to discuss the various cultural effects of colonization”* (1998: 186).

---

<sup>7</sup> Expressões retiradas do artigo de Boaventura Sousa Santos (2001), ‘*Entre Prospero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade*’.

Dessas reivindicações emergentes na era pós-colonial fazem parte as seguintes:

- a) o pós-colonialismo surge como a exigência de dar lugar às vozes subalternas, de orientar os esforços no sentido de privilegiar as vivências e as trajetórias daqueles que o mundo – digamos, colonial – marginalizou e silenciou;
- b) desconstruir, repensar, redimensionar e rever as narrativas mestras propostas pelo eurocentrismo (Subaltern Studies Group, 1996; Spivak, 1990; Almeida, 2000);
- c) repúdio do orientalismo como redução a uma essência sem história, assim como do nacionalismo (Subaltern Studies Group, 1996; Almeida, 2000);
- d) a narrativa mestra seria a da modernidade, tanto na versão burguesa, como na versão marxista (Subaltern Studies Group, 1996; Almeida, 2000);
- e) asserção das identidades do terceiro mundo como relacionais mais do que essenciais, transferindo o enfoque da “origem nacional” para a “posição do sujeito” (Almeida, 2000; Santos, 1994);
- f) negação das distinções binárias do tipo centro/periferia, nós/outros, metrópole/colônia, privilegiando espaços de negociação, hibridismo entre os ex-centros colonizadores e as ex-periferias africanas (Spivak, 1990; Dirlik, 1997).

Levando em consideração as anteriores exigências do pós-colonialismo, Boaventura Sousa Santos reclama uma cuidadosa atenção na análise da história da colonização portuguesa. Segundo o mesmo autor, o colonialismo português foi em si um colonialismo que em muito fermentou entre o colono e o sujeito colonizado relações baseadas no hibridismo, na negociação, na ambivalência e, curiosamente, na imitação do Outro-colonizado – por exemplo, mediante o processo de cafreização<sup>8</sup> – como meio de sobrevivência do império que aquele – o colono -, supostamente, servia e representava. Contrariamente ao colonialismo britânico, salienta o sociólogo, que se estruturou por uma ausência de hibridismo racial e cultural assente na “polarização

---

<sup>8</sup> Como observa Rui de Azevedo Teixeira (1998): “o império português ... devido à escassez demográfica da sua componente liderante europeia, não raro teve de entrar em compromisso com chefes tribais e acabou por permitir a miscigenação (quase exclusivamente no sentido homem branco – mulher indiana, chinesa, negra ou índia). É por necessidade que Portugal se torna percursor da multirracialidade, da multiétnica e do multiculturalismo; não é sem hipocrisia que Portugal instiga uma cultura de mestiçagem que terá em Gilberto Freyre e no Luso-Tropicalismo ... a sua mais consistente expressão analítica” (1998: 27-28).

Sobre a teoria Lusotropicalista de Gilberto Freyre e a sua recepção em Portugal, durante o regime do Estado Novo e a sua ideologia colonial, ver Claudia Castelo, *O Modo Português de Estar no Mundo – o Lusotropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*. Porto, Afrontamento.

*extrema entre colonizador e colonizado, entre Prospero e Caliban, uma polarização que é tanto uma prática de representação como a representação de uma prática*” (Santos, 2001: 41), e cujo o rosto do seu pós-colonialismo se ergue como uma viva reclamação por um espaço híbrido, relacional, comunicador de identidades em criativo dinamismo e não fossilizadas em essências identitárias, o pós-colonialismo português não pode reclamar-se qualquer latitude de celebração, por excesso das práticas de ambivalência, interdependência e de hibridação, comumente vistas como atributos do seu colonialismo-progenitor.

Pese embora o terreno escorregadio para uma possível atribuição do estatuto de espaço pós-colonial, a história do colonialismo português transporta a chave para uma abertura, que permite a Portugal o direito de se nomear como personagem participante da era pós-colonial. De acordo com Boaventura Sousa Santos, Portugal não era somente um Prospero – um potência europeia colonizadora -, mas e simultaneamente, um Caliban – um universo subalterno – aos de outros Prosperos. Deste modo, segundo a leitura de Boaventura Sousa Santos, Portugal encerra em si uma dupla identidade, já que:

*“a identidade do colonizador português não se limita a conter em si a identidade do outro, o colonizado por ele. Contém ela própria a identidade do colonizador enquanto colonizado por outrem. ... o Prospero português não é apenas um Prospero calibanizado, é um Caliban quando visto da perspectiva dos Super-Prosperos europeus”* (Santos, 2001: 42).

Por outras palavras, segundo a perspectiva das grandes nações colonizadoras europeias, Portugal tal como as periferias africanas unem-se pela imagem comum do selvagem, da personagem cujas vivências sociais e culturais são percebidas como periféricas a uma Europa Central forte e civilizada. Enfim, uma nação europeia com uma identidade terceiro mundista, com um *modus vivendi* que, mediante episódios históricos marcantes (e.g. *O Ultimatum* de 1890), espelha a sua postura subalterna e identidade ambivalente. Seguindo esta rota, como sujeito colonizador-colonizado, como voz subalterna, como nação colonial categorizada por uma identidade de terceiro mundo, Portugal pode, legítima e inequivocamente, reivindicar a sua inserção nas narrativas pós-coloniais, de modo a reverter, repensar, redimensionar e desconstruir as narrativas mestras propostas pelo eurocentrismo hegemónico (Subaltern Studies Group, 1996; Spivak, 1990;

Almeida, 2000), que pelo o domínio dos discursos coloniais<sup>9</sup> pretendeu ‘orientalizar’ (Said, 1978) esta nação colonial europeia.

Seguindo a estrada analítica do pós-colonialismo de língua oficial portuguesa, é possível avistar-se duas vias que, apesar da sua aparente bifurcação, se sobrepõem e se conjugam para o reforço do argumento que venho desconstruindo sobre o direito de Portugal se auto-denominar como espaço pós-colonial. A primeira destas vias bifurcadas, diz respeito à imagética representacional que assume Portugal como uma nação colonizadora-colonizada e que, por conseguinte, outorga ao caso português o direito de se re-inventar ao quebrar as grades do eurocentrismo hegemónico, e de se conceder uma voz que outros Prosperos pretendiam subalternizar e tornar periférica. A segunda via bifurcada, conduz-nos ao encontro de um Portugal, não como colonizador-colonizado, mas como colonizador-colonizador. Aqui, ao nível deste poder que coloniza, Portugal pratica o que nele é, por outros poderes, sobejamente praticado: a subalternidade, a marginalização e o acto de periferizar e ‘orientalizar’ o Outro. No entanto, Portugal, como império colonial, vai mais longe nesta sua ambição de subalternizar o Outro, ao conceder a esse Outro a sua própria identidade: a do colonizador-colonizado. Neste acto de concessão dos seus atributos identitários ao ser colonizado, Portugal como nação colonial fertiliza o terreno social e cultural com identidades que, tais como o seu progenitor, são duais, pois incorporam em si a ambivalência do pai colonial: o serem o espelho do colonizador, mas com uma identidade imposta e experienciada de colonizado<sup>10</sup>. Desta fertilização colonial, emerge o que a história do colonialismo português assinala como o fenómeno da assimilação cultural dos povos da África portuguesa colonizada, ou por outras palavras, a categoria identitária do assimilado<sup>11</sup>, que Boaventura Sousa Santos define como:

---

<sup>9</sup>Ao nível dos discursos orientalizantes de Portugal como nação periférica, Boaventura Sousa Santos realça que: “no domínio dos discursos coloniais, a subalternidade do colonialismo português reside no facto de, a partir do século XVII, a história do colonialismo ter sido escrita em inglês e não em português. Isto significa que o colonizador português tem um problema de auto-representação algo semelhante ao do colonizado pelo colonialismo britânico” (Santos, 2001: 27).

<sup>10</sup>Na definição de Boaventura Sousa Santos: “o assimilacionismo é uma construção identitária assente num jogo de distância e de proximidade do colonizado em relação ao colonizador” (Santos, 2001: 70).

<sup>11</sup>Note-se que nem todos os indivíduos de origem africana faziam parte desta categoria de assimilado. Para a obtenção deste estatuto, o Estado colonial exigia dos requerentes o respeito a alguns critérios, tais como a negação das origens africanas, o saber ler, falar e agir correctamente na língua oficial do colonizador. Para uma leitura mais pormenorizada, ver Eduardo Mondlane (1995), *Lutar por Moçambique*. Maputo, Colecção “Nosso Chão”.

“o protótipo da identidade bloqueada, uma identidade entre as raízes africanas a que deixa de ter acesso directo e as opções de vida europeia a que só tem um acesso muito restrito. O assimilado é, assim, uma identidade construída sobre uma dupla desidentificação” (Santos, 2001: 70).

Partindo da leitura, aparentemente bifurcada, das duas vias constituintes do colonialismo português, torna-se fundamentada a participação de Portugal, como sujeito que recusa esculpir-se na exclusividade de um narrador homodiegético e autodiegético<sup>12</sup>, e que na arena contemporânea pós-colonial procura um equilíbrio dialogal com a sua realidade multifacetada. Isto é, a vertente pós-colonial no caso português é duplamente viável, por um lado, pelo repúdio das narrativas mestras do eurocentrismo que caracterizava Portugal como nação periférica, ainda que, como outras potências, era um país colonizador, e, por outro, pelo assumir da responsabilidade das suas práticas coloniais, que ao subalternizar o Outro, mais não fez do que criar um Outro-semelhante num jogo obsessivo e perturbador de identidades híbridas e ambivalentes, que num traiçoeiro malabarismo tornava-as ora colonizadoras – porque espelhos do colonizador –, ora colonizadas. O diálogo audível da existência destes hibridismos identitários oriundos, quer da primeira via colonizador-colonizado, que da segunda colonizador-colonizador permite não só sossegar os desassossegos de ambas as partes dialogantes – Portugal e o Outro-seu-semelhante –, assim como re-dimensionar e re-avaliar as duas vozes subalternamente silenciadas.

Parece-me que esta partilha de narrativas pós-coloniais é realizável no âmbito de uma reflexão teórica. No entanto, no campo onde decorrem as vidas, as expectativas, os projectos, os sonhos dos comuns dos mortais, será este diálogo viável? Ou, por outras

---

<sup>12</sup> Faço o uso interdisciplinar da tipologia proposta por Gérard Genette, que divide os narradores em autodiegéticos, homodiegéticos e heterodiegéticos. No primeiro caso, trata-se do narrador que é simultaneamente o protagonista; no segundo, o narrador participa da história mas não como personagem central; e, no último caso, o narrador é estranho à história que narra (Genette, 1977, *Figures III*, Paris, Éd. du Seuil). Transferindo esta tipologia da performance do narrador na enunciação de uma diegese, duas leituras de Portugal narrador oferecem-se na história do colonialismo português. Ao nível da perspectiva homodiegética, Portugal é a imagem do Prospero calibanizado, silenciado pela autoridade narrativa dos Prosperos- Prosperos. Enquanto que, ao nível autodiegético, Portugal é o personagem protagonista de uma narrativa onde este assume a figura de um Prospero, que submete outros personagens a uma constante subalternidade. Esta representação de um Portugal reinante, imperador e superior no universo africano é sobejamente explorada pelos escritores da literatura portuguesa dita colonial, nomeadamente, na fase doutrinária da mesma (ver Francisco Noa, *Império, Mito e Miopia – Moçambique como invenção literária*, 2002, pp.61-67; Margarida Calafate Ribeiro, *Uma História de Regressos – Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*, 2004, pp.137-143).

palavras, será que existe uma empatia, compreensão mútuas, que permitem uma aproximação visível entre Prospero e Caliban, considerando que ambos partilham o estigma do colonizado? Que consciência tem Portugal da existência destes Outros-seus-semelhantes? Finalmente, o que é hoje o Portugal pós-colonial, na opinião daqueles que decidiram prosseguir com as suas vidas no país do seu pai colonial?

“*Eu pensei que Moçambique era Portugal*”

Imigrante afro-moçambicano

### **3. Imigrantes Afro-Moçambicanos – Narrativas de Vida e de Identidade**

Não cabe no âmbito desta comunicação uma revisão histórica da política colonial defendida durante o Estado Novo nas suas possessões africanas, mais precisamente, no que se relaciona com o caso moçambicano. No entanto, na intenção de contextualizar o leitor na reflexão que, aqui, se pretende elaborar, apresentar-se-á de uma forma concisa alguns aspectos de cariz histórica-sociológica do *modus vivendi* dos assimilados, tendo em conta, os objectivos propostos neste trabalho.

Com o Acto Colonial de 1930 e com a Carta Orgânica do Império Colonial Português de 1930, a sociedade moçambicana foi, a partir daquele momento, colonialmente arquitecturada em três distintos patamares sociais: num primeiro patamar, localizavam-se os portugueses brancos, num segundo patamar, os designados assimilados, fossem estes mestiços, negros assimilados (Penvenne, 1989) e indianos, finalmente, num patamar mais inferior, encontrava-se a chamada população indígena.

Aparentemente, o termo assimilado transportava em si a acção de se “*tornar semelhante*” (Rocha, 1996), isto é, tratava-se, no entender de Aurélio Rocha, citando na

sua observação a definição de Eduardo Mondlane, “*de um projecto cultural que, segundo Eduardo Mondlane, possibilitava ao assimilado [de] ‘legalmente beneficiar de todas as facilidades dos brancos, e supostamente ter as mesmas oportunidades educacionais e de progresso*”<sup>13</sup>” (Rocha, 1996: 317). Contudo, desta inócua prática do sistema português de classificação colonial, encobria a realidade ambígua a que estavam sujeitos os assimilados. De regresso às palavras de Eduardo Mondlane, verifica-se que ao assimilado exigia-se o despir-se das suas originárias vestes africanas, no que diz respeito aos costumes, à língua, ao modo de estar, de ser e de sentir nativos<sup>14</sup>, concedendo-lhe uma vida de supostas prerrogativas, benefícios, cuja a experiência da mesma lhes era, constante e regularmente, roubada, controlada, cerceada, e que os afastava, a estes, dos seus semelhantes nativos, a população indígena:

*“O próprio conceito de “assimilação” não é tão racial e tão liberal como os seus apologistas sugerem. Ele implica a não aceitação do africano como africano. Em troca dos privilégios duvidosos ..., de acordo com a lei ele deve viver segundo um estilo inteiramente europeu; nunca deve falar a sua própria língua, e não deve visitar as casas dos seus familiares não assimilados. Uma das contradições absurdas do sistema é que, apesar de não receber o mesmo tratamento que um branco, exige-se que ele se identifique completamente com os brancos. Um assimilado conta: “Nos últimos anos da escola secundária, eu era praticamente o único africano que restava na turma. Costumava ter notas inferiores aos rapazes brancos fazendo o mesmo trabalho. Os meus colegas brancos não viam nada de errado nisto. Ao mesmo tempo, conversavam à minha frente sobre “aqueles pretos ignorantes”, referindo-se aos não assimilados africanos, e não se apercebiam de como isto era doloroso para mim como assimilado”* (Mondlane, 1995: 48-49).

Como referido em nota de rodapé, esta comunicação fundamenta-se nos dados compilados no seguimento de um trabalho de doutoramento, sobre as narrativas de vida e de identidade, e estratégias de aculturação de imigrantes afro-moçambicanos em

---

<sup>13</sup> Eduardo Mondlane, *Lutar por Moçambique*. Lisboa, Sá da Costa Editora, 1977, pp. 45-46.

<sup>14</sup> Para Eduardo Mondlane, a assimilação era o “*reconhecimento oficial da entrada de uma pessoa para a “comunidade lusiada”*: com isso ela tem acesso a todas as facilidades dos brancos e supostamente tem as mesmas oportunidades educacionais e de progresso. Para conseguir este novo estatuto, a pessoa deve satisfazer as seguintes condições: 1. Saber ler, escrever e falar português fluentemente. 2. Ter meios suficientes para sustentar a sua família. 3. Ter uma boa conduta. 4. Ter a necessária educação e hábitos pessoais e sociais de modo a tornar possível a aplicação do direito público e privado em vigor em Portugal. 5. Requerer à autoridade administrativa da sua área, que por sua vez o enviará ao governador do distrito para aprovação” (1995: 47-48).

Portugal e em Inglaterra. Não querendo descurar, ou, relegar para segundo plano as contribuições valiosas de Eduardo Mondlane, penso ser de grande interesse escutar as narrativas da vida real experienciada por aqueles que viveram as ambiguidades e contradições do sistema colonial de assimilação. Para alguns destes imigrantes<sup>15</sup>, na altura, observadores participantes do assimilacionismo colonial português, a vivência das restrições impostas, quer sociais, quer económicas e, até mesmo de interacção no espaço público, assume, no nosso tempo pós-colonial, o papel privilegiado de questionar um sistema que, outrora, se envidecia de ser não racista, multirracial, e centro de um império perfeito:

Valentina: *“Agora, os assimilados, ok, iam à escola, depois, parece que o acesso ao ensino secundário e universitário – não é parece, é mesmo – não era fácil, então muita gente ficava assim no meio, pendurado, ..., não usufruíam daquilo que deveriam usufruir como assimilados”*.

Júlio: *“Sofríamos, naquela altura, muita discriminação, via-se muito racismo .... Muitas vezes, não podíamos partilhar dos mesmos locais públicos, como restaurantes, ou bares, ou cafés. ...isso ... provocava um certo atraso e complexo...”*.

André: *“...em Moçambique, nós vivíamos numa sociedade que, aparentemente, dizia-nos que não havia apartheid encoberto. ...por exemplo, nas listagens havia um factor que sobressaía muito que era a classificação dos alunos, quando saíam as pautas ... com indicações que eu me recordo: era E, M, A,I, e o que é que isto quer dizer? Quer dizer que, o E era o europeu, M que era o mestiço, o A que era o asiático, e o I que era o indígena ... não havia apartheid, mas sentia-se que havia uma divisão .... O que é isto senão o apartheid?”*.

No tocante à percepção das suas identidades, muitos destes entrevistados não hesitam em avivar nas suas memórias os lapsos e silêncios culturais que a política de assimilação acirrava, ao instigar nestes indivíduos *“aspectos ridículos e trágicos de imitação”* (Rocha, 1996: 324), dos valores ocidentais, europeus, enfim, dos valores do colono, do homem branco. A par de um total desconhecimento da história, da geografia,

---

<sup>15</sup> A fim de evitar quaisquer possibilidades de identificação dos entrevistados, optou-se por lhes atribuir nomes ficcionais.

dos universos linguísticos, da cultura civilizacional do seu berço africano<sup>16</sup>, emerge um espaço altamente eivado de vaidade, arrogância e superioridade por parte dos assimilados, quer mestiços, quer negros, manifestadas “*muitas vezes sob uma forma muito dura por um profundo racismo face aos seus irmãos de cor (mas não de condição)*” (Rocha, 1996: 324). Referindo-se, claramente, a este facto de divisão racial entre a população autóctone, e de afastamento cultural da sua cultura de origem africana, alguns imigrantes afro-moçambicanos transportam nas suas identidades o sentimento de que:

Paula: “*afinal não somos nós que mandamos no nosso país, são outras pessoas, porque, nessa altura, a história que eu aprendi era a história de Portugal, sabia a história de Portugal toda e não sabia a de Moçambique, conhecia os rios todos de Portugal, e não conhecia os da minha terra, portanto, eu pensei que Moçambique fosse Portugal*”.

André: “*...nós não tínhamos exacta consciência de sermos africanos, quais seriam os nossos valores*”.

Amália: “*Há mulatos que têm a mania de estranhar o seu próprio irmão. Porque, ele foi de um europeu, depois, há rivalidades, porque ‘eu sou mulato, porque eu tenho o*

---

<sup>16</sup> Este rompimento com a seio materno africano, a Mãe-África, foi poeticamente chorado no poema de Noémia de Sousa, intitulado *Sangue Negro*. Neste poema, a poetisa lança-se num grito profundo na tentativa de um pedido de perdão, um acto, que na solidão e vazio culturais lançados no esperma do pai colonial, busca o “*sangue negro, o sangue bárbaro*” ignorado pelo sujeito que sofre, pelo ser que anseia o retorno ao sangue de sua Mãe-África “*...misteriosa, natural*” (poema citado por Mondlane, 1995: 51):

*Ó minha África misteriosa, natural  
Minha virgem violentada!  
Minha mãe! ...  
Como eu andava há tanto desterrada  
de ti, alheada, distante e egocêntrica  
por estas ruas da cidade engravidada de estrangeiros  
Minha mãe! perdoa!*

*Mãe! minha mãe África,  
das canções escravas ao luar,  
Não posso, NÃO POSSO, renegar  
o sangue negro, o sangue bárbaro  
que me legastes ...  
Porque em mim, em minha alma, em meus nervos,  
ele é mais forte que tudo !*

*Eu vivo, eu sofro, eu rio,  
através dele.  
MÃE !*

*cabelo escorrido, não tenho carapinha’. Em Moçambique, havia muitos mulatos que estranhavam o seu próprio irmão. Ele, o mulato, tinha vergonha de apresentar a outras pessoas que ‘este è o meu irmão’, mandava-lhe comer na cozinha, escondido quando viessem visitas, familiares e amigos, esses eram tratados como criados, como empregados. Quer dizer, tinham vergonha. Foi muito triste o racismo”.*

Sofia: *“Havia, havia distinção entre negros e mulatos. Havia, não só entre negros e mulatos, mas entre os próprios mulatos. Havia uns que se consideravam mulatos de primeira, tinham um bom estatuto, quer dizer, porque estavam em bons empregos, tinham uma vida financeira muito boa, e diziam-se mulatos de primeira”.*

### **3.1 Rumo a uma Africanidade Perdida? – Percepções da Independência em Moçambique**

Para muitos destes moçambicanos, a chegada da independência de Moçambique (25 de Junho de 1975) foi recebida com satisfação, como *“uma dádiva caída do céu”*, com a euforia de quem percebe este acto de se tornar independente como um facto merecido. Para muitos destes sujeitos coloniais, a independência do seu país trazia a promessa de uma nova sociedade moçambicana, sem contradições, sem ambiguidades praticadas e astutamente impostas pelo colonialismo português. A leitura atenta das descrições narrativas de cada participante, sobre a recepção do novo governo, e do seu novo rosto – FRELIMO<sup>17</sup> -, que orientará o destino deste país recentemente livre e pós-colonial, assinalam, por um lado, uma entrega pessoal ao novo projecto de construção de uma nova sociedade, e, por outro lado, a manifestação de um orgulho crescente e forte em ser e identificar-se como moçambicano. No tocante a este último aspecto, é possível verificar a partir da análise das entrevistas, um uso abusivo e repetitivo da expressão ‘moçambicano’. Como bem observou Catherine Riessman, a narrativa<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Frente de Libertação de Moçambique.

<sup>18</sup> Para Ellis e Bochner uma narrativa é sempre um trabalho de criação de tempos paralelos e de experiências cronologicamente acasaladas, de desconstrução e mediação: *“given the distortions of memory and the mediation of language, narrative is always a story about the past and not the past itself”* (2000: 745). Apresentado uma similar aproximação teórica ao conceito de narrativa, David Carr reclama o papel importante que o trabalho narrativo desempenha na trajectória de vida dos sujeitos sociais, quando observa que a narrativa é essencial na medida em que a coerência vivencial *“seems to be a need imposed upon us whether we seek it or not”* (Carr, 1986, citado por Ellis e Bochner, 2000: 746).

como organização pessoal das experiências subjectivas e do contacto com outros mundos sociais, desenvolve-se como um processo que permite, aos seus narradores, construir um certo sentido de coerência, de uma certa continuidade a nível do registo da história de vida de cada ser humano e, acima de tudo, uma forma de acertar os ponteiros no processo dinâmico da identificação emocional e social com o mundo circundante. Neste sentido, defende a autora que “*individuals construct past events and actions in personal narratives to claim identities and construct lives*” (Riessman, 1993: 2). Observe-se alguns desses desabafos narrativos:

Sofia: “*Ao princípio, até direi, estava engajada no processo da independência, porque eu também estava, realmente, com vontade que Moçambique se tornasse um país independente, um país livre para nós, moçambicanos, desenvolvermos aquilo que nós considerávamos que era nosso*”.

Agostinho: “*Moçambique é para os moçambicanos, são os moçambicanos que têm de reinar, são os moçambicanos que têm de criar rules naquele país, são os moçambicanos que têm que levar aquilo para a frente*”.

André: “*tivemos um posição muito radical, tomámos rapidamente muita consciência, quisemos ser todos políticos, quisemos ser nacionalistas, partimos todos com sendo socialistas, cem por cento moçambicanos*”.

Gradualmente, o divórcio, entre as posições ideológicas e programáticas propostas pela FRELIMO e seus dirigentes políticos, e as expectativas daqueles que viam na independência um espaço de liberdade, coesão e estabilidade, instaura-se como uma realidade à qual não se podia fechar os olhos, repetidamente ignorar e avançar com a vida como se nada estivesse a acontecer. Para os narradores deste trabalho a

---

No prefácio ao seu livro, *The Cambridge Introduction to Narrative*, H. Porter Abbot, refere que: “*the purposes of this book is to help readers to understand what narrative is, how is it constructed, how it acts upon us, how we act upon it, how it is transmitted, how it changes the medium or the cultural context changes, and how it is found not just in the arts but everywhere in the ordinary course of people’s lives, many times a day*” (2002: xi). Roland Barthes, definiu a narrativa como um fenómeno presente ao longo da história do ser individual, de um grupo, de uma sociedade e da própria humanidade, neste sentido comenta o autor: “*...narrative is present in every age, in every place, in every society, it begins with the very history of mankind and there nowhere is nor has been a people without narrative. All classes, all human groups, have their narratives, enjoyment of which is very often shared by men with different, even opposing, cultural backgrounds. Caring nothing for the division between good and bad literature, narrative is international, transhistorical, transcultural: it is simply there, like life itself*” (Barthes, 1966, citado por Sontag, 1982: 251-2).

independência foi um capítulo, na história de Moçambique, social, cultural e economicamente mal-gerido, erroneamente interpretado por aqueles cuja responsabilidade era pôr em prática as directivas do novo governo, sem a necessidade de recorrer a actos de discriminação racial<sup>19</sup>, de censura e de agressão da liberdade individual<sup>20</sup>:

Ana: “*eu tentei aguentar aquela situação da falta de géneros alimentícios, enfim, não era só eu, porque eu notava que eram todos os moçambicanos: alimentação, medicação, tudo, o estudo era precário...*”.

Agostinho: “*erros de andarem a discriminar...andarem a perseguir, não deixarem que as pessoas tivessem opções políticas livres.... Possivelmente, tinha sido uma estratégia da Frelimo, que era limpar as mentalidades*”.

Júlio: “*um partido que começa a tomar conta de nós próprios, então, isso vai-nos obrigar a mudar de personalidade*”.

Se a participação, euforicamente sentida e desejada, no projecto de construção de uma nova sociedade moçambicana impulsou, num primeiro momento, uma identificação colectiva com uma certa africanidade e moçambicanidade, gradualmente, inicia-se um processo de desidentificação com a nova realidade vigente, um acto de questionar sobre se esta nova sociedade era aquela tão almejada a seguir à derrocada do colonialismo

---

<sup>19</sup> Já durante o tempo do governo de transição para a governação de Moçambique, Samora Machel, o líder da FRELIMO – assumiu a liderança do partido depois da morte de Eduardo Mondlane em 1969, tornou-se o primeiro presidente de Moçambique, desde 1974 até 1986, ano da sua morte; desde então, Joaquim Chissano assumiu a presidência de Moçambique – apresenta o seguinte discurso: “*A primeira palavra que lhes queremos transmitir é uma palavra de tranquilidade e de confiança. A FRELIMO nunca lutou contra o Povo Português ou contra a raça branca. A FRELIMO é a organização de todos os moçambicanos sem distinções de raça, de cor, de etnia ou de religião. A nossa luta sempre se dirigiu contra o sistema colonial de opressão e de exploração*” (Samora Machel, (1974: 8), *Mensagem ao Povo de Moçambique – Por Ocasão da Tomada de Posse do Governo de Transição em 20 de Setembro de 1974*).

<sup>20</sup> Armando Artur, escritor moçambicano, descreve num entrevista concedida a Michel Laban o ambiente de restrição da liberdade individual, emergente das práticas de consolidação nacional e mobilização popular propostas pela FRELIMO: “*acima de tudo, foi um projecto que remeteu o homem singular ao segundo plano. Em qualquer projecto social, o homem singular, o indivíduo é importante. Tinha que ser nós, ‘nós o povo’ . Confundia-se tudo, misturava-se tudo no todo*” (Laban, 1998: 1154). Um outro escritor moçambicano, Eduardo White, também numa entrevista realizada por Michel Laban, revela o seguinte: “*porque quero dizer também que foi um projecto bonito, um grande projecto. Foi um projecto em que os homens do meu país não mereceram, porque o traíram. Traíram esse projecto e traíram-se. Vamos dizer assim: nunca houve uma censura que se mostrasse, uma censura como instituição. Mas houve pior, houve a autocensura: as pessoas olhavam-se para dentro, as pessoas perderam a noção do eu. Quando eu pensava, eu dizia: ‘Nós pensamos que...’*” (Laban, *op.cit.*: 1189-90).

português. Mais um vez, as circunstâncias sociais, culturais e políticas instigam a um acertar dos ponteiros identitários com o ambiente circundante. Um novo espaço de comparações entre presente e passado<sup>21</sup> assume-se como uma matriz, na qual os sujeitos buscam uma coerência e continuidade<sup>22</sup> nas suas trajectórias de vida e de identidade, desempenhando a memória o papel do juiz ao qual incumbe determinar a setença. Por outras palavras, se a presença ideológica e político do colonialismo português foi afastada do palco da história de Moçambique, a sua herança, nas mentes e identidades dos sujeitos sociais, mantém-se intacta e imune à erosão do tempo. Sucessivamente, vão surgindo nas narrativas destes imigrantes desabafos que, inequivocamente, confirmam a sobrevivência colonialista, a nostalgia de um passado, ainda que ambíguo, privilegiado e estável e, que justificam o projecto de emigração para Portugal:

Cláudia: *“nós éramos privilegiados, porque tínhamos uma casa, os nossos pais tinham uma educação básica ... e era uma situação privilegiada em relação a muitas pessoas. Durante o sistema colonial as pessoas tinham dificuldades, mas não chegaram à miséria física, ...”*.

Daniel: *“E, a nossa vida, eu lembro-me da minha vida em Moçambique, como uma vida privilegiada, talvez, porque nasci lá, e já existisse uma plataforma, que nos deu muita segurança, uma vida muito boa. [A entrevistada refere-se ao impacto da independência na sua vida e da sua família] Para nós foi um choque .... Quer dizer, começámos a ficar sem luz, noites cheias de medo, porque só sentias carros de tropas a passar lá fora ; escondíamo-nos, porque tocavam lá em casa e, queriam que nós fôssemos varrer ruas e machambas. Por um tempo, começámos sempre a viver em pânico. [Refere-se ao tempo colonial] Éramos pessoas que tínhamos uma vida muito privilegiada em Moçambique, tínhamos uma vida muito boa...”*.

André: *“nós estávamos preparados, em termos de assimilação, ao valor social que o colonialista, ou seja, que o invasor tinha deixado. Começámos a assimilar os valores do colonialista ao inves de criarmos a nossa própria sociedade, que era proposto pelo governo [Frelimo], nós começámos a assimilar valores do colonialista, continuámos a padronizar a nossa sociedade em relação ao valor do próprio colonizador...”*.

---

<sup>21</sup> João Pina Cabral observa que nas trajectórias vivenciais dos sujeitos sociais, o tempo social jamais é linear, pois, frequentemente, passado e presente visitam-se constantemente na história da experiência de vida de cada indivíduo (2002: 87).

<sup>22</sup> O que S. Crites denomina como “*continuity of experience over time*” (1971).

*“Simples, simples, eu nasci numa colónia  
e, então vou para a metrópole...  
falámos todos a mesma língua,  
praticamente como se diz ‘estamos em casa’”.*

Imigrante Afro-Moçambicano

#### **4. Da Periferia para o Centro? Percepções de um Portugal Pós-Colonial**

A decisão de emigrar para Portugal, não obstante a amargura da partida, o fechar da porta a uma vida toda ela estruturada no solo africano, é gerida por estes imigrantes com alguma tranquilidade baseada na crença de que Portugal, o Deus maior das suas periferias africanas, espaço progenitor e patriarcal das suas “*províncias marítimas*”, é o solo da prodigalidade imperial, universo de entendimento mútuo pela língua partilhada e, pelos valores culturais assimilados. Portugal era a metrópole, Portugal representava, como descreve um dos entrevistados, “*a minha primeira língua de sempre*”, e, era, como refere um outro dos participantes, “*como se diz ‘estarmos em casa’*”.

Foi Portugal uma casa para estes imigrantes? Para muitos, Portugal foi o logro, o engano profundo, o espaço desconhecido, a desilusão, a decepção. No entender destes narradores, Portugal como centro de um império, como figura protagonista na história das suas identidades, foi um amargo encontro e choque. Para estes imigrantes, o Portugal da sua África, aquele Portugal africano, em nada se compara com a paisagem física, social e cultural que eles observam à sua chegada. Esta dualidade em que vivia

Portugal, é descrito por António Alçada Baptista no prefácio ao livro de Irene Gil, *Uma Página por Dia*:

*“Desconhecido ou raras vezes lembrado à margem do Portugal metropolitano, adorador da Europa e das suas luzes, um outro Portugal: aquele onde, por um estranho passe de retórica, íamos buscar honra e glória: o Portugal da expansão. Eram duas vidas: uns a puxarem para a Europa e, quase na indiferença, do outro lado do mar, vivia um mundo português: o mundo dos emigrantes, dos degredados, dos funcionários civis e militares dos quadros coloniais. (...) A ligar estes dois mundos, do torreão sul do Terreiro do Paço, o Ministério das Colónias movimentava administrativamente um universo de que não sei se ele próprio conhecia a realidade”* (Alçada Baptista, s/d:3-4, citado por Margarida Ribeiro, 2004: 170)

Dito de um outro modo, a periferia torna-se centro, e o centro uma periferia. Na verdade, o próprio *“império como imaginação do centro”*, não reconhece estes filhos que este gerou na sua missão de colonizar e civilizar o solo africano, essa terra que a poetisa moçambicana, Noémia de Sousa, em *Sangue Negro*, descreve como *“engravidada de estrangeiros”*. Portugal, figura patriarcal e colonial, representa a imagem do atraso cultural, do preconceito racial, da ignorância, da imaturidade civilizacional, enfim, a representação crua da periferia que se imagina como centro, um espaço exíguo, um *“jardim à beira-mar plantado, onde è proibido pisar a relva”* (José-Augusto França, citado por Margarida Ribeiro, *op.cit*: 171), finalmente, um lugar que um dos entrevistados reconhece que *“não era lugar para mim”* :

Alice: *“Chego a Portugal, primeiro foi uma desilusão porque era um país desconhecido ..., a gente vivia uma vida diferente, uma vida maravilhosa, chega-se a um país desconhecido, foi muito difícil adaptar-me em Portugal”*.

Paulo: *“Foi um bocado um choque. Fiquei um bocado desiludido quando vi Portugal ... mas fiquei desiludido com Lisboa: ‘Isto é Lisboa? Puxa, meu rico Lourenço Marques’”*.

Agostinho: *“em termos de mentalidade, eu acho que eles continuam mais atrasados que o africano ... os jovens em Moçambique, em termos de mentalidade, são mais avançados que os portugueses ...; os portugueses são uns miúdos, imaturos, completamente preconceituosos”*.

Associada a esta distração e “*pouca memória*” (Cruzeiro, 2004: 31) deste Portugal pós-colonial, encontra-se um hibridismo cultural, que resulta num quase nada identitário, uma completa desidentificação destes participantes quer com uma verdadeira cultura portuguesa, quer com uma cultura moçambicana, pois como salienta um dos entrevistados: [Cláudia]: “*os próprios moçambicanos em Portugal, não vivem como moçambicanos, vivem como portugueses; então eles não se identificam como portugueses, eles têm uma parte em que eles gostam das coisas em Portugal, como seja de comer, da vida social, e as condições de viver uma vida boa que, possivelmente, em Moçambique muitos perderam. ..., a nível de valores moçambicanos, de identidade, como um povo que é a parte negra ... não há identificação com Moçambique, as pessoas não se identificam com os problemas que existe em Moçambique, ... estão sem identidade. Eles não são nem portugueses, porque se formos a ver eles não são aceites, mas não são moçambicanos, porque não se identificam, porque fizeram de Moçambique não um ponto de referência onde eles viveram*”. Uma dupla desidentificação, que os devolve a um silêncio vivencial, a uma invisibilidade social. A que pátria cultural e identitária pertencem estes imigrantes ?

## **5. Reflexão Final : Uma conclusão inacabada**

A resposta à questão acima colocada vai, em muito, depender da sensibilidade deste Prospero-Caliban (Portugal) e, da sua capacidade de enfrentar, em si, a sua própria dualidade contida, reprimida e recalçada, mediante “*fogos -fátuos de uma mitologia delirante*” (Cruzeiro, 2004:31), enfim, da coragem em assumir-se como um Prospero híbrido e fragmentado, a quem urge optar por dar voz a um hibridismo emancipatório (Santos, 2001) – a partir do qual se estabelecerá um diálogo entre este e o seu Outro-semelhante -, ou, a um hibridismo reaccionário (Santos, 2001), que silenciando o Outro-semelhante, continuará a silenciar-se na sua consciência e responsabilidade pós-coloniais.



## **Referências Bibliográficas**

Afonso, Maria Fernanda (2004), *O Conto Moçambicano – Escritas Pós-Coloniais*. Lisboa, Ed. Caminho.

Agualusa, José Eduardo (1997), *Nação Crioula, A Correspondência Secreta de Fradique Mendes*. Lisboa, TV Guia Editora.

Almeida, Miguel Vale de (2000), *Um Mar da Cor da Terra*. Oeiras, Celta Editora.

Almeida, Miguel Vale de (2002), 'Longing for oneself: Hybridism and miscigenation in colonial and postcolonial Portugal'. In *Etnográfica – Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*, vol. VI, n.1: 181-200.

Arif, Dirlik (1997), 'The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism'. In Anne McClintock, Aamir Mufti, and Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons – Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. London, University of Minnesota Press, pp. 501-528.

Artur, Armando (1998), 'Encontro com Armando Artur'. In Michel Laban, *Moçambique – Encontro com escritores*, vol.III. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, pp.1145-1173.

Ashcroft, B. et al. (1998), *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London, Routledge.

Bastos, Susana Pereira, e Bastos, José Gabriel P. (2002), 'De novo em viagem: as estratégias identitárias dos portugueses indians em Londres'. In José Gabriel Pereira Bastos (org.), *Antropologia dos Processos Identitários, Ethnologia*, n.12-14: 127-161. Departamento de Antropologia, FCSH-UNL, Lisboa.

Cabral, J. P. (2002), 'Dona Berta's garden: Reaching across the colonial boundary'. *Etnográfica*, vol.VI(1): 77-91.

Carr, David (1986), *Time, narrative, and history*. Bloomington: Indiana University Press.

Crites, S. (1971), 'The narrative quality of experience'. *Journal of the American Academy of Religion*, 39: 291-311.

Cruzeiro, Maria Manuela (2004), 'As mulheres e a Guerra Colonial: Um silêncio demasiado ruidoso'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 68, Abril, 31-41.

Ellis, Carolyn e Bochner, Arthur P. (2000), 'Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity – Researcher as Subject'. In Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (eds.), *The Handbook of Qualitative Research*. London, Sage Publications, pp. 733-768.

Guha, Ranajit (1996), 'The small voice of history'. In Amin, Shahis, Chakrabaty, Dipesh (eds.), *Subaltern Studies IX*. New Delhi: OUP.

Leite, Ana Mafalda (2003), *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*. Lisboa, Colibri.

Lourenço, Eduardo (2003), 'Os girassóis do império'. In Margarida Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira (orgs.), *Fantasmata e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto, Campo das Letras, pp. 29-41.

Magalhães, Isabel Allegro de (2001), 'Capelas Imperfeitas: Configurações literárias da identidade portuguesa'. In Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre ser e estar – Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*. Porto, Edições Afrontamento, pp. 307-348.

Margarido, Alfredo (2000), *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*. Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas.

Martins, Maria João (2004), 'Ondjaki – O que enfrenta os desafios'. *Jornal de Letras*, Ano XXIV, n.882, 16-17.

Neves, Helena (2004), 'Amor em tempo de guerra: Guerra Colonial, a (in) comunicabilidade (im)possível?'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 68, Abril, 43-63.

Padilha, Laura Calvacante (2004), 'Dois olhares e uma guerra'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 68, Abril, 117-128.

Penvenne, J. (1989), ' "We are all Portuguese!" Challenging the political economy of assimilation: Lourenço Marques, 1870-1933'. In Leroy Vail (ed.), *The creation of tribalism in Southern Africa*. London, James Currey Ltd., pp.255-88.

Ribeiro, Margarida C. (2004), *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo na Literatura Portuguesa*. Porto, Afrontamento.

Ribeiro, Margarida C., e Ferreira, Ana Paula (2003), *Fantasmagorias e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto, Campo das Letras.

Ribeiro, Margarida Calafate (2002), 'As mulheres portuguesas e a Guerra Colonial'. In Rui de Azevedo Teixeira (org.), *A guerra do Ultramar: realidade e ficção*. Lisboa: Editorial Notícias, pp. 211-220.

Ribeiro, Margarida Calafate (2004), 'África no feminino: As mulheres portuguesas e a Guerra Colonial'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 68, Abril, 7-29.

Riessman, Catherine K. (1993), *Narrative Analysis*. London, Sage Publications.

Rocha, A. (1996), 'Aculturação e assimilação em Moçambique: Uma perspectiva histórico-filosófica'. Actas do Seminário 'Moçambique: Navegações, comércio e técnicas'. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Maputo, 25 a 28 de Setembro, pp.317-350.

Said, Edward (1978), *Orientalism*. New York, Pantheon.

Said, Edward W. (1994), *Culture and Imperialism*. London, Vintage.

Santos, Boaventura de Sousa (1994), *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto, Edições Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2001), 'Entre Prospero e Caliban : Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade'. In Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre ser e estar – Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*. Porto, Edições Afrontamento, pp. 23-85.

Spivak, Gayatri C. (1990), 'Poststructuralism, marginality, post-coloniality and value'. In P. Collier e H. Geyer-Ryan, *Literary Theory today*. London: Polity Press.

Teixeira, Rui de Azevedo (1998), *A Guerra Colonial e o Romance Português – Agonia e Catarse*. Lisboa, Editorial Notícias.

White, Eduardo (1998), 'Encontro com Eduardo White'. In Michel Laban, *Moçambique – Encontro com escritores, vol.III*. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, pp.1175-1208.