



Branquitude em Maputo: herança colonial a ser desvelada

*Whiteness in Maputo:
Colonial Heritage
to be Unveiled*

*Blanquitud en
Maputo: herencia
colonial a desvelar*

Paola Diniz Prandini¹

¹ Doutora em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes, da Universidade de São Paulo (Brasil). Durante o doutoramento (2018-2022), foi pesquisadora-visitante da Universidade Eduardo Mondlane, em Moçambique. Email: paprandini@gmail.com.

Revista UNINTER de comunicação

Resumo

Este artigo apresenta reflexão sobre como a permanência de colonialidades contemporaneamente representam valores da branquitude sistêmica presente em relações interpessoais empreendidas na cidade moçambicana de Maputo. Portanto, o intuito é também o de propor intervenções afeitas à práxis educacional decolonial e decolonizadora como caminhos possíveis para transformação social, com base em uma potencial troca entre África e América Latina.

Palavras-chave: Moçambique; colonialidades; língua; educação.

Abstract

This article presents a reflection on how the permanence of colonialities in contemporary society represents values of systemic whiteness present in interpersonal relationships undertaken in the Mozambican city of Maputo. Therefore, the intention is also to propose interventions related to decolonial and decolonizing educational praxis as possible paths for social transformation based on a potential exchange between Africa and Latin America.

Keywords: Mozambique; colonialities; language; education.

Resumen

Este artículo presenta una reflexión sobre cómo la permanencia de las colonialidades contemporá-

neas representa los valores de la blancura sistémica presentes en las relaciones interpersonales emprendidas en la ciudad mozambiqueña de Maputo. Por lo tanto, el objetivo es también proponer intervenciones adaptadas a la praxis decolonial y descolonizadora de la educación como posibles caminos para la transformación social, basada en un potencial intercambio entre África y América Latina.

Palabras clave: Mozambique; colonialidades; lengua; educación

1 Introdução

Moçambique está localizado na África Austral, na fronteira com África do Sul e Eswatini ao Sul, e com Malawi, Zâmbia e Zimbabwe, a Oeste. Banhado pelo Oceano Índico, o país tem as províncias de Cabo Delgado, Niassa, Nampula, Zambézia, Tete, Manica, Sofala, Inhambane, Gaza, e Maputo, capital do país. A projeção da população é de cerca de 30 milhões de habitantes. Segundo o censo mais recente, de 2017, Moçambique tem 28,9 milhões de habitantes, 99% reconhecidamente negros, e 1% dividido entre pessoas mestiças, popularmente chamadas “mulatas”², brancas,

² Ressalto que a conotação pejorativa, a partir de uma leitura diaspórica, em relação ao termo “mulato/a”, não é compreendida da mesma forma em Moçambique. No caso brasileiro, por exemplo, os movimentos antirracistas refutam o seu uso, por advir

indianas e chinesas, principalmente (INE, 2017)³.

Um país quase exclusivamente negro poderia pensar em dinâmicas que demonstrassem a ideologia da branquitude em sua composição social? Ou seja, em um território cuja maioria esmagadora das pessoas é negra, que pertence ao continente africano e que, diferentemente da África do Sul, não sofreu com políticas oficiais como a do *apartheid*, ainda assim é possível ver as facetas do poder e da superioridade brancas? A resposta, infelizmente, é SIM. Digo isto, pois, por viver no país, sou capaz de identificar algumas situações que vivenciei/vivencio a partir das lentes que já possuía quando optei por também desenvolver parte do doutoramento em Maputo, entre os anos de 2019 e 2022. Ademais, li e leio autores e autoras locais e/ou que desenvolveram pesquisas em Moçambique (são raros os casos daqueles e daquelas que citam branquitude explicitamente, mas existem). A propósito, este texto está escrito apenas com citações desses/as pesquisadores/as, bem como de intelectuais que refletem sobre racialidades e/ou colonialismo desde Moçambique, bem como foi sistematizado a partir dos resultados presentes em minha tese de doutorado.

É bastante incomum, no país, a compreensão de que tanto a branquitude quanto o racismo fazem parte das dinâmicas sociais moçambicanas. Entretanto, ressalto que

não se trata do mesmo *modus operandi* do racismo estrutural e institucional que se vê no Brasil, por exemplo, mas – assim como com a branquitude – o racismo se apresenta enquanto ecos de uma realidade pós-colonial, mas que ainda convive, no cotidiano, com as colonialidades herdadas do domínio português. Esforços não faltaram, desde a independência moçambicana, proclamada em 1975, para derrubar a hegemonia cultural portuguesa, como apresentarei a seguir. A colonização de Moçambique através de políticas de indigenato, de assimilacionismo, entre outras armadilhas ligadas à manutenção das colonialidades, parecem desvelar, na contemporaneidade, modos de ser e de estar diretamente ligados à branquitude e ao racismo, em alguma medida.

[...] em termos históricos, vimos de uma tentativa de construção de uma sociedade do tipo socialista em que o racismo foi, pelo menos no plano discursivo, alvo de cerrado combate político. Paira, assim, no imaginário de muitos a ideia de que somos um país em que o racismo foi efectivamente vencido ou ultrapassado. Entretanto, hoje, volvidos 45 anos depois da ascensão à independência nacional, na nossa vivência enquanto moçambicanos constatamos, no quotidiano, sinais de que o fenómeno do racismo de certa forma persiste (Humbane; Chemane, 2021, p. 3).

etimologicamente da palavra “mula”.

³ Informações detalhadas sobre o censo realizado em 2017, em Moçambique, podem ser acessadas no link a seguir: <http://www.ine.gov.mz/operacoes-estatisticas/censos/censo-2007/censo-2017>. Acesso em: 11 mar. 2021.

Como apontam os pesquisadores moçambicanos Humbane e Chemane (2021), para quem, como costume dizer, “veste lentes que enxergam o racismo e a branquitude”, também em Moçambique se vê essas dinâmicas sociais a ocorrerem, pois – como os próprios intelectuais salientam – a tarefa mais difícil do pós-independência tem sido libertar as mentes da população moçambicana do colonizador português.

[...] podemos perceber que a questão racial em Moçambique está diretamente ligada ao colonialismo, tendo sido o colonizador o criador do mundo colonial, da personalidade do colonizado e da sua alienação (branquitude). Esta última será o que de mais difícil tinha a escola de pós-independência com que lidar. Como se costuma dizer, é mais fácil expulsar o colonizador fisicamente, mas o mais difícil é libertar-se do mesmo mentalmente. Isto não foi diferente em Moçambique. Não só pela falta da capacidade humana desejável, mas também como consequência do próprio colonialismo, como seja, a branquitude (Humbane; Chemane, 2021, p. 21).

Apesar da disseminação de ideais que, à época do colonialismo português, pareciam desbravadores o suficiente para garantir melhores condições de vida para a população portuguesa e para quem já habitava as colônias, a história demonstra que o “ganha-ganha” outrora publicizado não havia como ser alcançado, uma vez que as lógicas

da branquitude perpassavam as relações entre quem vinha da metrópole e quem era dono e dona de suas próprias terras e que, a partir do processo de colonização, passou a ter que conviver, de maneira forçada, com a possibilidade de perder seus direitos e tudo isso travestido de benesses às colônias. Assim como aponta Machel (1975), em famoso pronunciamento intitulado “A luta continua” (declarado no auge da conquista da independência moçambicana): “Mas o colonialismo é um crime contra a humanidade, não há colonialismo humano, não há colonialismo democrático, não há colonialismo não explorador”⁴.

Em resumo, “civilização”, “educação”, “promoção”, são apenas para camuflagem da realidade concreta de exploração e pilhagem, opressão, brutalização e humilhação. Palavras bonitas para nos enganarem e adormecerem. Por isso, através de cada palavra de ordem do regime de opressão devemos ver a realidade que ela encobre (Machel, 1975, p. 16).

Muitas foram as feridas – algumas ainda entreabertas – que esse domínio deixou. Uma delas é a branquitude e a reificação das colonialidades que habitam mentes e corpos de quem vive em países historicamente pós-coloniais e independentes. Com base nisto, este artigo pretende apresentar uma breve análise acerca das marcas coloniais e da branquitude presentes em Maputo e, como proposta de intervenção,

⁴ A íntegra do discurso intitulado “A luta continua”, proferido por Samora Machel, pode ser lida no link: <https://www.marxists.org/portugues/machel/ano/mes/luta.htm>. Acesso em: 11 mar. 2021.

alguns caminhos que a educomunicação — uma práxis decolonial e decolonizadora *per se* — pode fornecer para transformação da sociedade maputense contemporânea.

2 Todo presente tem um passado: apontamentos acerca da colonização portuguesa em Moçambique

Para compreender como a branquitude pode estar presente nos viveres moçambicanos na atualidade, é preciso também buscar entender as dinâmicas impostas pela colonização portuguesa no país, bem como o histórico de guerras pró-independência e pós-independência. Para tanto, é necessário qualificar brevemente de quem estou a falar quando nomeio a figura do “colonizador português”. Assim como nas demais colônias, Moçambique recebeu portuguesas e portuguesas que buscavam uma vida melhor ao migrar, uma vez que não eram pessoas tão bem-sucedidas em seu país de origem. Pelo contrário, remeto-me a pessoas que nem sequer eram lidas como “brancas o suficiente” no próprio continente europeu.

As autoridades coloniais não conseguiam perceber o racismo como um atributo definidor da cultura dos colonos, mas frequentemente apontavam os brancos pobres como

“maças podres” em uma fruteira colorida e saudável. Apesar da insistência de Lisboa em produzir “Portugais em África”, o pobre e inculto colono permaneceu perpetuamente fora de lugar em um sistema onde raça e civilização deveriam se sobrepor. Eles eram brancos, mas não suficientemente (Araújo, 2020, p. 110, tradução da autora)⁵.

No entanto, é importante não generalizar esse grupo de pessoas que migrou da metrópole para as colônias. Entre elas, também havia sujeitos/as que tinham algum tipo de qualificação e que almejavam desenvolver relações comerciais em África; ou, que ainda queriam impor “um sistema regional de privilégio e de governo brancos” (Araújo, 2020, p. 97), além de acreditarem, por vezes, em uma proposta civilizatória, que “salvaria” o continente das amarguras que “sofria” (em leituras arquitetadas pela branquitude). “A Constituição portuguesa diz expressamente que a essência da Nação portuguesa é ‘civilizar’ os ‘bárbaros’ que nós somos” (Machel, 1975, p. 14).

Os primórdios da colonização portuguesa no território moçambicano datam do século XV, mas Moçambique se tornou oficialmente colônia apenas após a Conferência de Berlim, em 1885. Tal período foi repleto de lutas anticoloniais, incluindo o ápice dos enfrentamentos, que perdurou de 1964 a 1975, a fim de garantir a libertação na-

⁵ A versão original do excerto citado pode ser lida conforme segue: “Colonial officials were unable to perceive racism as a defining attribute of settler culture, but frequently singled out poor whites as ‘bad apples’ in an otherwise healthy and colourful fruit bowl. Despite Lisbon’s insistence on producing ‘Portugals in Africa’, the poor, uneducated settler remained perpetually out of place in a system where race and civilisation were supposed to overlap. They were whites, but not quite”.

cional do domínio da metrópole – o que só foi alcançado a partir do Acordo de Lusaka, assinado no dia 7 de setembro de 1974, em uma negociação entre o Estado português salazarista (que havia imposto o regime de “Estado Novo”, em 1933) e a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) – no poder até os dias atuais. Entretanto, a independência, de fato, consolidou-se a 25 de junho de 1975. Cerca de um ano depois, outro episódio de lutas armadas tomou conta do país, quando o então líder da FRELIMO, Samora Machel, iniciou o que ficou conhecida como a guerra dos 16 anos (1976-1992), contra forças da oposição engendrada pela Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), que se encerrou após a assinatura do Acordo Geral de Paz em Roma, no dia 4 de outubro de 1992. No entanto, após 20 anos de paz, outro acordo da mesma espécie teve que ser assinado, em 2014, e de lá para cá, infelizmente, outros conflitos armados foram deflagrados, como, por exemplo, em Cabo Delgado, na região norte do país, mas que não têm status oficial de guerra por parte do governo de Filipe Nyusi, presidente no poder atualmente.

As marcas da colonização portuguesa em Moçambique são históricas. Exemplo disso foi a valorização colonialista dada a um comerciante português, Lourenço Marques, que se tornou topônimo para a cidade atualmente conhecida por Maputo, nome recebido após a independência, em 1975, embora os primeiros colonos portugueses tenham se estabelecidos oficialmente no país no século XIX (Esteves, 2021). Em

uma autoanálise crítica, o intelectual moçambicano Ngoenha (2018, p. 26) afirma:

Para realização desses projetos, o colonialismo contava com a nossa colaboração, ou melhor, com a nossa doçura. Não nos foi perguntado como víamos esse futuro, quais eram as nossas aspirações, os nossos sonhos. Éramos, simplesmente, chamados a executar os (nossos) futuros inventados por outros e em seu próprio benefício.

A perversidade da colonização portuguesa reside – entre outros fatores – nesse discurso que propagava a chegada dos colonos como benéfica para os países que se tornavam seu domínio. Por esse motivo, daqui em diante, irei apontar características típicas da branquitude, herdadas do colonialismo português, em Moçambique, especialmente em Maputo, a fim de apresentar algumas reflexões sobre a existência dessa ideologia no país. Ressalto que farei reflexões autorais, a partir também de produções intelectuais que não necessariamente apontam a branquitude como parte do sistema colonial instalado no país, mas que podem revelar facetas da branquitude em um território independente que não apresenta “um corte radical com Portugal, mas a reconfiguração das relações entre o novo país e o antigo poder colonial” (Machava, 2015, p. 61).

3 Supremacia branca versus inferiorização negra

A branquitude impõe seus códigos a partir da manutenção das colonialidades, que podem ser percebidas no dia a dia de quem vive, principalmente, em Maputo. Aqui me restrinjo a falar sobre a capital, uma vez que minhas experiências fora dela – nas províncias de Inhambane e de Nampula – foram demasiado rápidas para poder traçar qualquer paralelo e/ou análise. Um exemplo que posso citar é o fato de que, sendo uma mulher branca, quando caminho pelas ruas da cidade, raras são as vezes em que as pessoas negras não param para me dar passagem nas calçadas, como se eu tivesse certo “direito” a prioridade em minha caminhada. Além disso, não é incomum, quando sou a única pessoa branca de um grupo multiracial nas ruas, ser eu a escolhida para um pedido de ajuda por alguém em alta vulnerabilidade social. Sem contar os elogios que recebi pelo meu “bom português”, o que para mim é contraditório, porque sei que a língua portuguesa “abrasileirada” que falo está longe de empregar as normas e as formalidades da língua portuguesa presentes nos falares moçambicanos. Como possível explicação para tal, destaco o que aponta Mondlane (1983, p. 101, tradução da autora): “Em Moçambique, foi a dominação colonial que produziu a comunidade territorial e criou a base para uma coerência

psicológica, fundada na experiência de discriminação, exploração, trabalho forçado e outros aspectos semelhantes do domínio colonial”⁶.

No afã por impor um nacionalismo socialista, liderado pela FRELIMO em Moçambique, houve também um apagamento de qualquer possível valorização das diferenças entre as pessoas, o que contribui para uma leitura difusa em torno das complexidades étnico-raciais e de gênero, para citar apenas dois marcadores sociais de diferença. Exatamente por isso é que, no sistema imposto pelo presidente Samora Machel, a partir de 1975, era comum ouvir o líder a discursar contra o tribalismo e a superstição, entre outros aspectos, como quando afirma: “A luta continua para que sejamos todos homens iguais” (Machel, 1975). A luta era pela igualdade e não pela equidade (termo, inclusive, pouco conhecido à época).

Evitando debater as diferenças culturais e políticas presentes em Moçambique, em 1974-75, no período da transição, a FRELIMO procurou estender a todo o Moçambique a visão de nação assente na grande narrativa gerada pela luta anticolonial, centrada na denúncia do colonialismo e dos seus vícios. Este projeto envolvia uma proposta identitária, combinando alguma negociação da diferença (por exemplo, o gênero) com a

⁶ A versão original do texto citado pode ser lida a seguir: “In Mozambique, it was colonial domination which produced the territorial community and created the basis for a psychological coherence, founded on the experience of discrimination, exploitation, forced labour, and other such aspects of colonial rule”.

eliminação das diferenças (raça, etnia, opções políticas, etc.) (Meneses, 2015, p. 27).

A partir da eliminação de quaisquer diferenças, torna-se possível a existência de valores da branquitude e das colonialidades na atualidade moçambicana, especialmente na capital, Maputo, sobre os quais este artigo tem o objetivo de discorrer. Ao tentar curar o mal colonial com a supervalorização da igualdade entre as pessoas, continuava-se a tratar a população como um grupo monoidentitário (Laisse, 2020), que não usufruía mais de saberes tradicionais de forma oficial e nem alertava para diferenças ainda persistentes entre homens e mulheres, mas advogava pela exaltação da mulher, mesmo em um país em que a violência contra as mulheres foi e continua alarmante (Nhampoca, 2021). “A educação deveria combater o que se chamava de ‘sequelas’ do homem colonial como sejam o elitismo, a discriminação racial e o individualismo que se consubstanciava na exploração do homem pelo homem (capitalismo)” (Castiano, 2019, p. 276). No entanto, o que me indago é o seguinte: como combater a discriminação racial sem racializar a vida? É premissa básica salientar as diferenças étnico-raciais, a fim de valorizá-las suficientemente, para combater qualquer possibilidade de racismo e de branquitude. Contudo, isto ainda parece apenas um

projeto a ser visibilizado em Moçambique contemporaneamente.

Foram realizadas diversas estratégias coloniais para garantir que o império português se instalasse e permanecesse ativo, mesmo em constantes embates com os movimentos anticoloniais emergentes. Uma dessas estratégias, por exemplo, foi o estabelecimento do que ficou conhecido como “colonatos” – ação imposta pela supremacia branca portuguesa. “Os colonatos da ‘África portuguesa’ baseavam-se em múltiplos equívocos e paradoxos. Foram criados em um período de acelerado desenvolvimento econômico, ancorado no conhecimento técnico e científico” (Castelo, 2020, p. 128, tradução da autora)⁷. Basicamente, eram aldeias construídas por colonos portugueses em regiões rurais, com apoio do governo, com vistas à ocupação efetiva do território, por meio do desenvolvimento agrícola. No entanto, uma parcela dos portugueses e das portuguesas instalados/as nessas aldeias nem sequer tinham conhecimentos suficientes para o ofício. Ainda assim, buscavam impor sua pretensa superioridade às populações nativas que detinham a sabedoria e os conhecimentos locais para o manejo do trabalho.

Além desta, outra manobra colonialista utilizada durante o domínio português em Moçambique foi a divisão das pessoas com base em nomenclaturas identitárias, em que moçambicanos e moçambicanas passa-

⁷ A versão original da citação direta realizada no texto pode ser lida como segue: “The colonatos in “Portuguese Africa” were based on multiple misconceptions and paradoxes. They were created in a period of accelerated economic development, anchored in technical and scientific knowledge”.

ram a ser chamados/as de “indígenas”, para diferenciar, numa leitura colonialista e racista, a população local da população portuguesa que se instalava no país. Tal iniciativa não se deu apenas para que houvesse uma diferenciação simbólica das pessoas que habitavam o país, mas o que se viu foi um processo oficial de institucionalização da supremacia branca. Uma estratégia declarada do exercício da branquitude portuguesa, que se autorizou a rebaixar o status de cidadãos e cidadãs locais, a fim de que essa inferiorização pudesse colaborar para o domínio instaurado.

A forma como os portugueses percecionaram e enquadraram os africanos foi racista. A palavra “indígena” que simplesmente significa originário de determinado lugar, nativo, autóctone ganha uma conotação profundamente racista. Repare-se que ainda hoje em Moçambique o termo “indígena” tem um sentido bastante pejorativo, quer dizer, a ele está associada a inferioridade cultural ou “civilizacional”. Chamar a alguém de indígena, em alguns círculos sociais, constituiu um insulto. Como se percebe no extrato citado, o africano, portanto indígena, é visto como aquele que não possui civilidade ou, então, possui cultura inferior ou atrasada, por comparação ao europeu colonizador. Logo, ficou legitimado que no plano dos direitos ou da cidadania, ele não fosse sujeito de direito, mas uma espécie de um cidadão de segunda, diferente do cidadão branco de origem portuguesa, que era um sujeito de direitos (Humbane; Chemane, 2021, p. 10).

Como apontado no trecho citado, o termo “indígena” ainda ecoa, na atualidade, uma possível interpretação pejorativa por parte da população moçambicana. Isso é inevitável, uma vez que foram várias as políticas que impuseram o indigenato como parte do cotidiano colonial moçambicano. Para estabelecer as normas que determinavam e classificavam as pessoas, à época, foram escritas algumas versões do que ficou conhecido como Estatuto do Indigenato, com autoria portuguesa e que submetia à subjugação e à inferiorização de qualquer pessoa que não tivesse nacionalidade portuguesa. Esses estatutos eram documentos munidos de discursos racistas e radicais e que só deixaram de ser empregados em 1961, quando as lutas anticoloniais passaram a ganhar força em Moçambique.

O “livre exercício da soberania portuguesa” (Meneses, 2009, p. 18) era colocado em prática fundamentado em uma dinâmica que, propositalmente, distinguia a população portuguesa da moçambicana para invariavelmente garantir direitos a portugueses e portuguesas, enquanto restringia o exercício da cidadania aos nascidos/as no país. Resumidamente, havia uma verticalização, ancorada na branquitude e no racismo, que estruturalmente impunha condições extremamente precárias de sobrevivência para quem não tinha ascendência portuguesa. Para que essa diferenciação ficasse o mais explícita possível, criou-se um documento intitulado “Breves Conceitos para um Programa Ideal

de Colonização Portuguesa”, que definia o perfil ideal do colonizador:

[...] um indivíduo patriota, providente, exemplar e moderado, representante da raça civilizadora, que encarnava ‘as mais nobres virtudes portuguesas’, um exemplo para os nativos. E mais uma vez, além das qualidades morais, os assentados deveriam ter escolaridade e qualificação profissional. Só então poderia ser construída uma comunidade de assentados racial e socialmente coesa, protegida das ameaças e influências degradantes do meio ambiente e dos nativos, ciente de sua superioridade e missão, capaz de acolher colonos recém-chegados, de impor padrões de comportamento coletivo e garantindo o seu cumprimento (Castelo, 2020, p. 118, tradução da autora)⁸.

O que se apresenta neste documento é um discurso ultrajante, que comunga dos valores da branquitude, em que a pessoa de raça branca realmente parece acreditar que é cientificamente e/ou biologicamente superior a pessoas de outras pertencas raciais. Ademais, essa pessoa branca também parece crer que, dadas as suas “sabedorias”, tinha o dever de “educar” pessoas não brancas conforme suas próprias medidas e seus interesses, ao passo que toda e qualquer pessoa que fosse lida com base em uma

diferenciação racial era automaticamente inferiorizada, dado seu pertencimento étnico-racial, sua cultura e sua cosmovisão.

Por conseguinte, outra manobra articulada pela colonização portuguesa em Moçambique foi a da assimilação, também presente nos estatutos que pautavam políticas supremacistas ligadas ao indigenato. De acordo com o Estatuto de 1929, era possível uma pessoa até então considerada indígena passar a adquirir cidadania portuguesa, desde que comprovasse estar realmente habilitada para tal. Desse modo, para se proteger da inferioridade oficializada pelo domínio português e acessar direitos básicos, vários moçambicanos recorreram a esse artifício. Filhos e filhas, frutos de relacionamentos interraciais – muito provavelmente resultantes de estupros de colonos portugueses a mulheres moçambicanas –, buscavam obter a cidadania, a partir da alegação do “lado português” que possuíam em seu DNA (Zamparoni, 2002). Porém, essa prática não se restringia apenas a esse perfil de pessoas. Qualquer pessoa que comprovasse ter as seguintes características era passível de se tornar assimilada pelo governo português: “falar correctamente a língua portuguesa; ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para

⁸ O texto original citado pode ser lido a seguir: “The booklet *Brief Concepts for an Ideal Program of Portuguese Colonisation*, published on the same occasion, conveyed the ideal type of settler: a patriotic individual, provident, exemplary, and moderate, a representative of the civilising race, who embodied ‘the noblest Portuguese virtues’, an example to the natives. And once again, besides the moral qualities, the settlers were supposed to have education and professional qualifications. Only then could a racially and socially cohesive settler community be built, protected from the threats and degrading influences of the surrounding environment and of the natives, aware of its superiority and mission, capable of welcoming newly arrived settlers, of imposing patterns of collective behaviour and ensuring their compliance”.

a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses, dentre outros (art. 56º)” (Meneses, 2009, p. 19).

Teoricamente, a política de assimilação dava a qualquer africano a chance de se tornar assimilado. Os africanos deixavam de ser iguais para se tornarem potencialmente passíveis de se tornarem iguais e este era um processo longo. Os atributos necessários para se alcançar a assimilação eram quase impossíveis de ser atingidos: o indígena precisava falar, ler e escrever em português, ser cristão, ter abandonado costumes nativos como a poligamia e crenças na magia, comer na mesa e falar português com seus próprios filhos (Macamo, 2005, p. 72).

Além de ser realmente quase impossível estar na categoria “assimilado/a”, mesmo quando esse status era alcançado, havia uma pirâmide social orientada pelo colonialismo português, regida de tal modo que a pessoa não apenas precisava ter a cidadania portuguesa, como também apresentar outros valores e outras características típicas da valorização da branquitude. Exemplo disso se vê na dificuldade enfrentada por pessoas assimiladas ascenderem socialmente e se relacionarem em Moçambique. Mais uma vez, fica explícita a branquitude como motor transversal do colonialismo português no país. “[...] A discriminação era vista por aquele que era branco a diferença daquele que era negro, em termos de superioridade e inferioridade, como se existissem, num mesmo ter-

ritório, ‘o mundo dos brancos’ e ‘o mundo dos negros’, era um verdadeiro ‘*apartheid*’ colonial” (Vovos, 2018-2019, p. 14). Nesse sentido, embora não houvesse o estabelecimento de um *apartheid* oficial, como o que ocorreu na África do Sul, administraram-se ações bastante similares àquelas empreendidas no país vizinho. Como demonstrado por Thomaz (2005-2006), havia quem preferisse viver sob o *apartheid* oficial sul-africano a sobreviver às regras difusas da colonização portuguesa em Moçambique.

Do lado britânico ou boer, tínhamos segregação e gritos, mas a valorização do trabalho manual na forma de dinheiro; do lado português, apenas segregação e gritos. [...] no caso sul-africano, mais de um trabalhador com quem conversei salientou suas vantagens, entre elas o fato de o *apartheid* possuir regras claras: “Lá sabíamos onde podíamos e onde não podíamos ir, o que podíamos fazer ou não; em Moçambique, sabíamos, mas nem sempre era claro, e era mais fácil, assim, levar uma bofetada” (Thomaz, 2005-2006, p. 265).

Uma parcela de moçambicanos, principalmente homens, trabalha nas minas sul-africanas, de maneira que o fluxo migratório entre fronteiras sempre foi recorrente. Ao longo do período colonial, esses sujeitos tiveram que conviver com opressões em ambas as localidades. Em cidades como Maputo, por exemplo, impôs-se um sistema para regular quem poderia ir e vir. Enquanto as pessoas negras eram segregadas nas periferias onde moravam, o

centro da cidade tornou-se “lugar de branco”, conhecido como “*xilunguine*”, termo em língua Xirhonga usado pela população negra para denominar esse espaço (Esteves, 2021), ao qual raramente tinham acesso, a não ser para trabalhar, correndo o risco de apanhar sem qualquer propósito ou justificativa.

4 Hegemonia, normatividade e hipervisibilidade brancas

Em termos de diversidade étnica, a população moçambicana, de acordo com o censo mais recente, realizado em 2017, é composta por dezenas de grupos étnicos, dentre eles, falantes de emakhuwa, xichangana, cisena, elomwe, echuwabo, xirhonga, além de outras diversas línguas – há quem limite em 20 e há quem diga que existem mais de 40 – de origem bantu moçambicanas⁹ – e o português (a única língua oficial do país). Por esse motivo, a língua portuguesa é comumente falada pela maioria dos/as habitantes, principalmente nas grandes cidades, como a capital Maputo, foco desta reflexão. Ressalta-se, no entanto, que “[...] a maioria dos moçambicanos é bilíngue no contexto de Línguas Bantu (LB) moçambicanas e, por vezes, até trilíngue, sobretudo dentro de um mesmo grupo lin-

guístico” (Nhampoca, 2015, p. 83). Sem contar que há um cruzamento linguístico bastante interessante no país, em que se usa, em uma mesma sentença, por exemplo, três línguas diferentes, como no caso da expressão: “Estou maningue nice”, em resposta à possível pergunta “Como estás?”. Apenas nessa expressão falada diariamente no cotidiano moçambicano, vemos a presença do português (“Estou”), do Cisena (“*maningue*”, que significa “muito”, livremente traduzido para o português) e do inglês (“*nice*”, que significa “bem”, livremente traduzido da língua inglesa, pois a proximidade com a África do Sul demarca várias relações interpessoais e estruturais em Moçambique). Todavia, essa realidade não tira da língua portuguesa a hegemonia e a condição de normatividade impostas pela branquitude, resultante das colonialidades existentes no território, conforme aponta reflexão crítica realizada por Nhampoca (2015, p. 87), quando afirma:

Nesse contexto, pensa-se que as LB moçambicanas foram sendo tratadas de forma discriminada em relação ao Português. A elas, de acordo com a CRM [Constituição da República de Moçambique], se atribui o estatuto de patrimônio cultural, como se de pequenos objetos, pequenas relíquias ou obras museológicas se tratasse, como se as

⁹ “No que respeita ao número de línguas de origem bantu faladas em Moçambique, não há consenso. Por um lado, há a literatura que considera cerca de 40 LB. E por outro, há a que considera 20 línguas, como é o caso da Secção de Línguas Bantu (SLB) da Universidade Eduardo Mondlane (2014) que afirma, no seu folheto de apresentação, que Moçambique possui cerca de 20 línguas bantu, faladas por 80% da população quer como língua materna quer como língua segunda” (Nhampoca, 2015, p. 85).

línguas fossem realidades abstratas e isoladas das práticas diárias de seus falantes.

Ao relegar uma gama de línguas moçambicanas apenas à qualificação de patrimônio cultural, aplica-se também uma visão colonialista – e reducionista – das dinâmicas sociais em que as línguas são partícipes. As línguas moçambicanas são organismos vivos, jamais poderiam ocupar esse lugar, porque, assim como aponta Nhampoca (2015), são idiomas falados diariamente por um grande número de cidadãos e de cidadãs. Existem pessoas falantes dessas línguas que não são fluentes na língua portuguesa, mas que, tamanha é a normatividade e a hipervisibilidade impostas por ela, recorrem ao português para expressarem algumas palavras que não existem em suas línguas maternas ou por preferirem usar o termo em português para uma melhor compreensão. Percebe-se, portanto, o poderio da língua portuguesa em uma nação em que a diversidade linguística é grande. Isso também se deve à influência da branquitude, afinal, a colonização portuguesa forçou a sua utilização.

Parece-me possível afirmar que a língua portuguesa se impôs e veio para ficar. Não à toa, mesmo após a independência moçambicana, o então presidente Samora Machel determinou que esta fosse a única língua oficial – o que se mantém até hoje, como já dito. Nas palavras de Machel, era necessário “matar a tribo para construir a

nação” (Machel, 1975, p. 39). Mesmo com a introdução e maior valorização de outros idiomas, como o inglês e o francês, impulsionadas pela internacionalização e pelo fluxo migratório das pessoas (Patel, 2018), ainda assim, ao fim do dia, o português é a norma em Moçambique. Prova disso são as dificuldades para implementação de políticas educacionais que defendem o ensino bilíngue, em que são ensinadas a língua portuguesa e uma língua moçambicana nas escolas, a fim de propor um processo de reparação colonial por meio da linguagem.

A justificação política de Unidade Nacional, ou seja, uma língua que todos podem falar, é historicamente válida, mas nem por isso inquestionável. [...] De facto o problema está na valorização das línguas nacionais através do sistema de educação e pelas esferas políticas, sociais e sobretudo a sua utilização no mundo da economia e emprego (Ngoenha; Castiano, 2011, p. 233).

Até serem aplicadas as primeiras iniciativas para educação bilíngue em Moçambique, em 2003, após projetos-piloto que ocorreram entre 1993 e 1997 (Patel, 2018), a educação empregada durante o período pós-independência utilizava, inclusive, das aulas de língua portuguesa “[...] para a promoção de valores socialistas e consciência patriótica entre os estudantes moçambicanos, em vez das aulas de língua em si” (Chimbutane, 2018, p. 14,

tradução da autora)¹⁰. Mirava-se tanto em nacionalismo e políticas que impusessem o socialismo como única saída para o colonialismo que, ao que parece, não se fez a crítica necessária, a fim de destituir da língua portuguesa essa hipervisibilidade que ainda se vê até os dias atuais. Contudo, a Constituição da República de Moçambique, promulgada em 1990, prevê importantes avanços para a educação nacional, como, por exemplo: “erradicação do analfabetismo, o domínio da ciência e da técnica, bem como a formação moral e cívica dos cidadãos” (Schwengber; Chicava, 2019, p. 457). Em 1992, também ocorreu uma ampliação dessas metas, com a inclusão da formação para a cidadania. Porém, foi, principalmente, ao longo dos anos 2000, que diversas ações passaram a ser realizadas para a implantação de iniciativas que viabilizassem o ensino bilíngue no país.

Todavia, vale, neste ponto do texto, ressaltar que Moçambique havia sofrido com um processo opressor durante o domínio colonial português. Talvez por isso não fosse simples a retirada total da língua portuguesa do cotidiano e nem mesmo das políticas educacionais pós-independência. O que se defende, portanto, é uma essencial criticidade à utilização do português, por ocupar um lugar de apreço e de hipervisibilidade na contemporaneidade, a ponto de eu já ter ouvido relatos de pais que optam

por não colocar seus filhos ou suas filhas em escolas bilíngues, por preferirem que o/a estudante adquira letramento em línguas herdadas de processos coloniais, como português, inglês e francês.

Para não repetir as falhas do passado, é urgente que as políticas de ensino bilíngue se ampliem e ganhem força nas escolas públicas e privadas. Caso contrário, a educação eurocêntrica continuará a ser compreendida como a mais adequada para a educação contemporânea global. Portanto, em vez de conduzir uma política pública, – como a apresentada no documento “Estratégia de Expansão do Ensino Bilíngue, 2020-2029”, publicado em 2019, pela Ministra da Educação e Desenvolvimento Humano de Moçambique¹¹ –, repete-se o histórico de hipervisibilização das normas e da hegemonia ocidentais, “com seus testes de padrão de qualidade, seus índices de desenvolvimento econômico [que] se impõem ao povo moçambicano, esquecendo-se da equidade social, do desenvolvimento humano” (Schwengber; Chicava, 2019, p. 459).

De modo geral, o exercício do acesso a direitos básicos, como a uma educação decolonial e decolonizadora de alta qualidade, ainda não é parte da realidade moçambicana. Mesmo pagando mensalidades caras (às vezes cobradas em dólares) – inclusive em escolas estrangeiras, com origens portu-

¹⁰ A versão original do trecho citado pode ser lida a seguir: “[...] for the promotion of socialist values and patriotic awareness among Mozambican students, rather than language lessons per se”.

¹¹ A íntegra do documento citado pode ser lida no seguinte endereço eletrônico: <https://planipolis.iiep.unesco.org/en/2020/estrat%C3%A9gia-de-expans%C3%A3o-do-ensino-bilingue-2020-2029-7082>. Acesso em: 11 mar. 2021.

guesas ou sul-africanas – há uma ausência –, nos currículos empregados, uma transversalização contínua de conteúdos que remetam ao chão que as/os estudantes pisam¹². Por outro lado, embora Moçambique seja um país banhado pelo oceano Índico, e Maputo uma cidade litorânea, há quem viva nas periferias da cidade e não tenha acesso fácil ao mar. Sem contar que é relativamente comum ver os chapas (transporte público mais comumente utilizado na capital e no restante do país) cheios de pessoas negras, ao passo que pessoas brancas estão em carros particulares ou utilizam bicicletas para se locomoverem na cidade, visto que as vias da capital são majoritariamente planas.

[...] não obstante os negros constituírem 99% da população do país, quem mais frequentam certo tipo de restaurantes, entenda-se de luxo não são os negros. Percebem que em termos de propriedade privada, os negros não estão numa situação de destaque. Percebem que no mercado do trabalho, os empregos de maior prestígio e, portanto, melhor remunerados, os negros não são a maioria. Percebem ainda que as zonas de habitação são distribuídas de forma desigual e em função da raça, sendo que os negros vivem em lugares menos valorizados (Humbane; Chemane, 2021, p. 4).

A branquitude, por conseguinte, se impõe nas relações do cotidiano moçambicano, apesar das diversas tentativas para evitar qualquer tipo de racialização da população. Ainda assim, a hipervisibilidade da pessoa branca é tamanha a ponto de uma mulher branca, como eu, ter sido gentilmente convidada a cortar a fila no supermercado para não precisar esperar para ser atendida; ou, ter meu recibo fiscal conferido ao sair de um supermercado, mas nunca terem nem sequer olhado para dentro das minhas sacolas. Ao contrário, vi pessoas negras terem suas sacolas vasculhadas, como também serem questionadas ao sair desses estabelecimentos, principalmente quando não estão vestidas conforme os padrões normativos exigidos pela imposição da formalidade moçambicana¹³.

5 Privilégios, binaridade e distanciamento

São diversos os privilégios que pessoas brancas têm em uma cidade como Maputo. Em geral, são pessoas que pertencem às classes média ou alta, que vivem em condições dignas de moradia, têm fogão a gás em casa, chuveiro com água quente, máquina de lavar roupas e que também possuem ca-

¹² Documento elaborado pela Unesco, em 2019, intitulado “Revisão de políticas educacionais Moçambique”, aponta para uma série de disparidades e de necessidades nos ensinos público e privado de Moçambique, conforme pode ser visualizado no link: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000371701>. Acesso em: 9 jan. 2021.

¹³ Quanto ao que chamo “formalidade moçambicana”, eu mesma fui impedida de acessar o prédio da reitoria da Universidade Eduardo Mondlane, em um janeiro de altas temperaturas, por estar a usar um vestido de alças. A saída foi pedir socorro a uma amiga moçambicana – que invariavelmente tem um tecido de capulana na bolsa – para me emprestá-lo a fim de que pudesse cobrir os meus ombros e acessar o edifício. Talvez esta tenha sido uma das raras vezes que minha branquitude não me garantiu o privilégio de adentrar qualquer espaço sem ser questionada.

pital suficiente para ir a bares e restaurantes, bem como a supermercados considerados de elite. Importante frisar que também existe uma elite negra e mestiça no país, que usufrui dos mesmos privilégios. No entanto, o que quero reforçar neste ponto do texto é que, particularmente, não conheço pessoas brancas que fujam desse padrão de vida. Há pessoas brancas, inclusive moçambicanas, que não apenas usufruem disso tudo, como também dispõem do trabalho de empregadas domésticas e de babás. Por vezes, essas mesmas pessoas possuem mais de uma moradia, tanto é que, mesmo eu tendo vivido em diferentes bairros de Maputo, dentre os cinco ou sete domicílios que aluguei, apenas um era propriedade de um casal negro moçambicano.

Mulheres negras, em Maputo, costumam ser arrimos de suas famílias e trabalham, muitas vezes, como vendedeiras de legumes e frutas, a levar tachos pesados sobre a cabeça e a caminhar o dia todo. Um ofício essencial para a economia moçambicana, mas que jamais foi exercido por uma mulher branca, por exemplo. Uma mulher branca, nascida em Moçambique e moradora da capital, mesmo de segunda ou de terceira geração, ainda terá seus privilégios sociais garantidos, como melhores condições de vida e de trabalho. Muito provavelmente jamais será vista como uma das “mamas” que percorrem as ruas da cidade a vender seus produtos. Além disso, de uma maneira geral, as mulheres brancas – mesmo as que vivem em províncias distantes

da capital – não serão forçadas a casar prematuramente.

Ser uma mulher branca ou um homem branco, de origem moçambicana, é também usufruir o privilégio de poder requerer e valorizar sua pertença continental, proveniente de um país africano, mas também não a exibir conforme seus interesses. “Podem até chegar a se autodenominar africanos, mas isso não significa necessariamente o ‘africano’ da consciência nacional negra, nem tal identificação os levou necessariamente a questionar a sua identidade racial em relação aos negros moçambicanos” (Errante, 2003, p. 31). Na própria vida cotidiana, é possível pessoas brancas se relacionarem com pessoas não brancas, mas isto não significa que terão consciência da sua branquitude. Essa realidade já se apresentava durante o período colonial e pode ainda ser vista na atualidade, por exemplo, pela forma como se dá a ocupação das cidades urbanas de Moçambique. Há um molde – delimitado pela branquitude – que determina quem terá o privilégio de viver em zonas abastadas e quem terá que apanhar de dois a três chapas para chegar ao trabalho.

Uma vez que o “mundo dos/as brancos/as” se resumia, nos tempos do colono (Errante, 2003), e ainda se resume, em grande parte das vezes, a uma bolha de privilégios, é quase inevitável a ocorrência do que chamarei de binaridade. A pessoa que não advém do pertencimento racial branco também, por vezes, gostaria de acessar e de usufruir dessa bolha social. Trata-se de

uma busca humana. Ao desejar ter conforto, por que alguém não o perseguiria até conquistá-lo? Em um país em que 63% da população vive abaixo da linha da pobreza, segundo relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), de outubro de 2021¹⁴, um dos filhos do atual presidente, no mesmo ano, realizou celebrações de seu casamento em lugares como Dubai e Ilhas Maldivas, sem contar o alto número de festas que são promovidas, regadas a muita comida e bebida, por parte dos integrantes da família Nyusi¹⁵. Seria a elite moçambicana integrante da binaridade, em que se “vive como branco/a e rico/a” num país de maioria negra e pobre?

A população branca no país, por mais que carregue em suas histórias e em seus fenótipos o legado da dominação colonial, ainda assim tem a branquitude a seu favor, à medida que consegue superar essa estereotipia a partir de uma recorrente idealização por parte de quem não é pessoa branca. Desse modo, a experiencição do mundo, na ótica do/a o/a sujeito/a branco/a, passa a ser também lida enquanto um lugar de desejo. O distanciamento entre pessoas brancas e não-brancas é fator importante para a manutenção da branquitude. É como aquele carro importado que sei que não poderei ter, por não ter condições financeiras para adquiri-lo, mas que ilustra a tela do

meu telefone, como meta a ser alcançada, demonstração de um desejo.

6 Educomunicação enquanto caminho para o combate às colonialidades e à branquitude

Como uma das estratégias possíveis para o estabelecimento dessa criticidade em relação à permanência das colonialidades e da branquitude em sociedades como a que compõe Maputo, defendo o emprego de uma práxis educacional que viabilize diálogos e trocas profundas, sistêmicas, que podem colaborar para o devir decolonial (Maldonado-Torres, 2007) que se faz necessário em sociedades que se apresentam como a que foi aqui apresentada.

Reconheço a educacional como práxis – com total potencial de constituir como práxis decolonial e decolonizadora *per se* –, visto que não há educacional em processos de mediação que não legitimam conhecimentos compartilhados, coletivos, horizontais, democráticos e que zelam pela equidade. Durante processos mediados pelos princípios e valores da educacional, os conhecimentos são trocados a todo o momento e as ferramentas e linguagens da comunicação tornam-se aliadas das transformações sociais, por isso a defesa desta

¹⁴ Para mais informações sobre o relatório mencionado, acesse: <https://news.un.org/pt/story/2021/10/1765812>. Acesso em: 10 jan. 2021.

¹⁵ Detalhes sobre os acontecimentos citados podem ser lidos no seguinte endereço eletrônico: <https://www.dw.com/pt-002/o-contraste-entre-a-vida-exorbitante-dos-filhos-de-filipe-nyusi-e-a-mis%C3%A9ria-da-maioria-a-57779439>. Acesso em: 13 jan. 2021.

ser uma práxis decolonial e decolonizadora (Prandini, 2022).

No Brasil, os primeiros estudos dessa temática sugeriram no fim da década de 1990, a partir de pesquisa realizada pelo Núcleo de Comunicação e Educação da Universidade de São Paulo (entre 1997 e 1999). Tais trabalhos ressoavam outras iniciativas da interface entre comunicação e educação em curso, desde a década de 1960, em diversos países da América Latina (Soares, 2020). A educomunicação tem se perpetuado como práxis que estabelece pontes entre a universidade, o ativismo e o mercado de trabalho e se tornou uma área de conhecimento transversal, inter e transdisciplinar e que se dá por meio de mediações que, por sua vez, são “proposições que se ligam à ação do diálogo, da conversa, que pressupõem a escuta, o espaço do silêncio, a aproximação cuidadosa e sensível com o outro” (Martins, 2014, p. 259). A práxis educacional é mediadora e mediada para e por relações interpessoais que almejam transformações sociais, outros mundos possíveis.

Uma das contribuições mais importantes da práxis educacional é a de possibilitar a entrada em um universo que, muitas vezes, pode ser alheio a quem o adentra, colaborando para uma eventual mudança de visão e, pragmaticamente, construindo outros caminhos possíveis que só acontecem quando há mediação com base na troca, seja de saberes, de culturas, de valores, de crenças, de informações, etc. Para tanto, é necessário haver abertura, escuta ativa e sensível, bem como afeto.

Desse modo, apesar dos “desconhecimentos” históricos, como os próprios autores do termo apontam, são os/as moçambicanos/as que podem “transformar o verbo em realidade” (Ngoenha; Carvalho, on-line). Nesse jogo, a disputa também reside na valorização das tradições em consonância com a contemporaneidade. “Não se trata, pois, de escolher as tradições e sistematizá-las num quadro epistémico lógico, mas sim de fazer um escrutínio destas tradições em função dos desafios nas áreas econômicas, políticas e sociais” (Castiano, 2011, p. 180). Trata-se de hipervisibilizar não as vantagens de ser uma pessoa branca, mas de fazer uma crítica contundente e essencial sobre como as colonialidades e a branquitude afetam negativamente as cosmovisões e as cosmogonias das populações autóctones da capital moçambicana, especialmente. Por conseguinte, espera-se que trocas intercontinentais, como está aqui apresentada, possam ser motoras de microrrevoluções possíveis e emergentes.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, C. S. Whites, but not quite. Settler imaginations in late colonial Mozambique, 1951-1964. In: DUNCAN, M.; ZYLHERMANN, D. van (orgs.). **Rethinking White Societies in Southern Africa, 1930s-1990s**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2020. p. 97-114.
- CASTELO, C. “Village Portugal” in Africa Discourses of differentiation and hierar-

- chisation of settlers, 1950s-1974. In: DUNCAN, M.; ZYL-HERMANN, D. van (orgs.). **Rethinking White Societies in Southern Africa, 1930s-1990s**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2020. p. 115-133.
- CASTIANO, J. P. Os tempos da educação em Moçambique. In: CASTIANO, J. P. et al. (eds.). **Moçambique neoliberal**. Perspectivas críticas teóricas e da práxis. Maputo: Editora Educar; Ethale Publishing, 2019. p. 275-279.
- CASTIANO, J. P. Vigilância epistemológica através da educação. In: NGOENHA, S. E.; CASTIANO, J. P. (orgs.). **Pensamento engajado**: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política. Maputo: Editora EDUCAR; Universidade Pedagógica, 2011. p. 173-184.
- CHIMBUTANE, F. Language and Citizenship Education in Postcolonial Mozambique. **Journal of Social Science Education**, Bielefeld, v. 17, n. 4, p. 8-25, 2018.
- ERRANTE, A. White Skin, Many Masks: Colonial Schooling, Race, and National Consciousness among White Settler Children in Mozambique, 1934-1974. **The International Journal of African Historical Studies**, Boston, v. 36, n. 1, p. 7-33, 2003.
- ESTEVEES, M. R. **Cartografias cinematográficas**: Johannesburgo, Maputo e Harare em filmes contemporâneos produzidos na África Austral. 2021. 242 p. Tese (Doutorado em Literatura, Cultura e Contemporaneidade) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.
- HUMBANE, E. M. J.; CHEMANE, O. D. Até quando as máscaras brancas? Educação e racismo em Moçambique. **Roteiro**, Joaçaba, v. 46, p. 1-24, jan./dez. 2021.
- LAISSÉ, S. J. **Letras e palavras**. Convivência entre culturas na literatura moçambicana. Maputo: Escolar Editora, 2020.
- MACAMO, E. S. Denying modernity: the regulation of native labour in colonial Mozambique and its postcolonial aftermath. In: MACAMO, E. (ed.). **Negotiating modernity**: Africa's ambivalent experience. Dakar: Codesria Books; Londres; Nova Iorque: Zed Books; Pretória: University of South Africa Press, 2005. p. 67-97.
- MACHAVA, B. Galo amanheceu em Lourenço Marques: O 7 de Setembro e o verso da descolonização de Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 106, p. 53-84, mai. 2015.
- MACHEL, S. M. **Estabelecer o poder popular para servir as massas**. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 1975.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Central-IESCO; Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.
- MARTINS, M. C. Mediações culturais e contaminações estéticas. **Revista Gearte**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 248-264, ago. 2014.
- MENESES, M. P. G. Poderes, direitos e cidadania: O 'retorno' das autoridades tradicionais em Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 87, p. 9-42, dez. 2009.

- MENESES, M. P. G. Xiconhoca, o inimigo: Nar-
rativas de violência sobre a construção da
nação em Moçambique. **Revista Crítica de
Ciências Sociais**, Coimbra, v. 106, p. 9-52,
mai. 2015.
- MONDLANE, E. **The Struggle for Mozambi-
que**. Londres: Zed Books, 1983.
- NGOENHA, S. E. **Filosofia africana**: das inde-
pendências às liberdades. Maputo: Pauli-
nas, 2018.
- NGOENHA, S.; CARVALHO, C. **Desconsegui-
mentos**. In: Severino Ngoenha Website.
Disponível em: [https://www.severinon-
goenha.com/artigos/o-desconseguinto](https://www.severinon-
goenha.com/artigos/o-desconseguinto).
Acesso em: 10 ago. 2021.
- NGOENHA, S.; CASTIANO, J. P. **Pensamento
engajado**. Maputo: Educar, 2011.
- NHAMPOCA, E. A. C. Educação e direitos das
mulheres em tempos de pandemia em Mo-
çambique. **Revista de Educação Pública**,
Cuiabá, v. 30, p. 1-21, jan./dez. 2021.
- NHAMPOCA, E. A. C. Ensino bilíngue em
Moçambique: introdução e percursos.
Working Papers em Linguística, Floria-
nópolis, v. 16, n. 2, p. 82-100, ago./dez. 2015.
- PATEL, S. A. O Letramento na Formação de
Formadores em Moçambique: O Caso da
Educação Bilingue. **Línguas e letras**, Cas-
cavel, v. 19, n. 44, p. 183-198, 2018.
- PRANDINI, P. D. **Conexão Atlântica**: bran-
quitude, decolonialidade e educomunicação
em discursos de docentes de Joanesbur-
go, de Maputo e de São Paulo. 2022. Tese
(Doutorado em Ciências da Comunicação)
– Escola de Comunicações e Artes, Univer-
sidade de São Paulo, São Paulo, 2022.
- SCHWENGBER, I. L.; CHICAVA, A. K. A. Peda-
gogia de Paulo Freire na concepção da edu-
cação moçambicana. **Revista Pedagógica**,
Chapecó, v. 21, p. 447-461, 2019.
- SOARES, I. de O. O poder da fala às crianças e
aos adolescentes, porque eles têm um mun-
do a construir. In: VIANA, C. E.; MEDEIROS,
J. P. S.; PEREIRA, M. M. (Orgs.). **Cultura
infantojuvenil na perspectiva da Educo-
municação**. Do uso das mídias à expressão
criativa de crianças e jovens na sociedade
brasileira contemporânea. São Paulo: Asso-
ciação Brasileira de Pesquisadores e Profis-
sionais em Educomunicação, 2020. p. 9-13.
- THOMAZ, O. R. “Raça”, nação e status: histó-
rias de guerra e “relações raciais” em Mo-
çambique. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, p.
252-268, dez./fev. 2005-2006.
- VOVOS, I. **A libertação do colonialismo**: o
caso de Moçambique. 2018-2019. Disserta-
ção (Mestrado em Ética e Filosofia Políti-
ca) – Universitat de Barcelona, Barcelona,
2018-2019.
- ZAMPARONI, V. As “Escravas Perpétuas” & o
“Ensino Prático”: Raça, Gênero e Educação
no Moçambique Colonial, 1910-1930. **Estu-
dos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, ano 24,
n. 3, p. 459-482, 2002.