

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL**

**CARLOS SUBUHANA**

**ESTUDAR NO BRASIL: IMIGRAÇÃO TEMPORÁRIA DE ESTUDANTES**  
**MOÇAMBICANOS NO RIO DE JANEIRO**

**RIO DE JANEIRO**

**2005**

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**  
**Centro de Filosofia e Ciências Sociais**  
**Escola de Serviço Social**  
**Programa de Pós-Graduação em Serviço Social**

**Carlos Subuhana**

**ESTUDAR NO BRASIL: Imigração Temporária de Estudantes Moçambicanos no**  
**Rio de Janeiro**

**Rio de Janeiro**

**2005**

Mapa de Moçambique



Carlos Subuhana

Estudar no Brasil: Imigração temporária de  
estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro

UFRJ

**Carlos Subuhana**

**ESTUDAR NO BRASIL: imigração temporária de estudantes moçambicanos no Rio  
de Janeiro**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Escola de Serviço Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Serviço Social.

**Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>.**

**Myriam Moraes Lins de Barros**

**Rio de Janeiro**

**2005**

**FICHA CATALOGRÁFICA**

Subuhana, Carlos

Estudar no Brasil: imigração temporária de estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro / Carlos Subuhana. Rio de Janeiro, 2005.

xvii, 193 f..

Tese (Doutorado em Serviço Social) –  
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Serviço Social,  
2005.

Orientadora: Myriam Moraes Lins de Barros

1. Antropologia – antropologia urbana, identidade, sistemas classificatórios, sociabilidade e redes sociais. 2. Serviço Social – políticas públicas e educacionais. 3. Imigração - e/imigração temporária, relações internacionais. 3. Moçambique – educação, ensino superior. 4. Brasil – sistema de ensino.

I. Barros, Myriam Moraes Lins de (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. III. Título.

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Carlos Subuhana

ESTUDAR NO BRASIL: imigração temporária de estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 24 de maio de 2005

\_\_\_\_\_  
Myriam Moraes Lins de Barros, Doutora, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Presidente)

\_\_\_\_\_  
Carmen Lúcia Tindó Ribeiro Secco, Doutora, Universidade Federal do Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_  
Peter Henry Fry, Doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_  
Ilana Strozenberg, Doutora, Universidade Federal do Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_  
Andréa Moraes Alves, Doutora, Universidade Federal do Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_  
Márcia de Vasconcelos Contins Gonçalves, Doutora, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Suplente)

\_\_\_\_\_  
Maria de Fátima Cabral Marques Gomes, Doutora, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Suplente)

## DEDICATÓRIA

Dedico a presente tese de doutorado  
à  
minha avó materna Asuna<sup>1</sup> (Atahuriwa foi o nome que ela ganhou ao receber o  
cargo de *Apwiya-mwene*, ou seja, rainha),  
e  
ao  
Hammada II

---

<sup>1</sup> *In memoriam*



## AGRADECIMENTOS

As notas de gratidão – que iniciam um livro, mas que podem ser a parte que se escreve no final – são testemunhos da única parte de uma rede de relações e de algumas das fases da carreira de uma pessoa. Podem documentar a travessia por muitos ambientes, uma série de experiências importantes e variedade de diálogos, em marcha ou descontínuos (Ulf Hanners, 1980:7).

De fato, a minha trajetória intelectual é o resultado de uma rede de relações, experiências e variedade de diálogos em marcha ou descontínuos. Sendo assim, meus sinceros agradecimentos vão para todos aqueles professores, funcionários e colegas que acompanharam a minha trajetória intelectual.

Lembro-me que, num certo dia, eu decidi ir à escola sem o conhecimento dos meus pais, em 1977. Não tinha atingido a idade escolar exigida na época, que era de sete (7) anos. Quase todos meninos do meu círculo de amizade estudava e eu sentia falta das nossas brincadeiras e da companhia dos mesmos. Chegando na escola o professor Martins recebeu-me, tendo ganho dele um caderno e um lápis. Naquela ocasião estava se dando o ponto de partida da minha trajetória intelectual na Escola Primária de M'Sawize, em Mavago (Niassa). O gesto desse professor foi tão marcante que até hoje, sempre que vejo um lápis, me lembro daquele episódio. A esse professor os meus sinceros agradecimentos.

Se ousei levar a público minhas idéias, chegando a materializá-las sob a forma de uma tese, foi somente porque meses depois do meu ingresso no curso de doutoramento na escola de Serviço Social da UFRJ, em 2001, tive a oportunidade de conhecer a professora Myriam Moraes Lins de Barros, minha orientadora. Pelo exemplo de orientadora dedicada, “maizona” e paciente meus sinceros agradecimentos, agradecimentos esses que se estendem a sua família.

As observações e críticas enriquecedoras dos professores que compõem a banca examinadora foram indispensáveis na elaboração do presente trabalho. O meu muito obrigado ao professor Peter Fry e às professoras Carmen Lúcia Tindó Ribeiro Secco, Ilana Strozenberg e Andréa Moraes Alves.

Meus agradecimentos se estendem aos professores José Paulo Netto, José Maria Gomes, bem como à professora Lilia Guimarães Cougy e Leilah Landin.

Igualmente significativa é minha dívida com a *CAPES*. Graças ao financiamento exclusivo da *CAPES* tive o extraordinário privilégio de receber uma bolsa integral de estudos, em nível de Doutorado em Serviço Social no Programa de Pós-graduação em Serviço Social – *UFRJ*. Foi a *CAPES* que também me concedeu uma bolsa de estudos que me permitiu realizar o curso de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da *UFRJ*. O financiamento do curso de Graduação em Ciências Sociais no *IFCS* foi de responsabilidade da *The Ford Foundation*. A essa instituição os meus agradecimentos.

Não deixarei de agradecer, também, os compatriotas com os quais convivo na cidade do Rio de Janeiro – Brasil, basicamente os que aceitaram participar na pesquisa. São eles: Antônio Jorge Raul Uaissone, Antônio Manuel Souza, Cláudio Dimande, Catarina Salite, Dover Mavila, Maria Acácia Ernesto Lourenço, Marcos Artur Lourenço, Miguel Prista (Cherba), Nádia Henriqueta Gabriel Tembe, Waldemar Sibia, Narciso Benjamim Faduco, Obadias José Djedje, Rita Ribeiro, Yara Costa Pereira, Carla Madalena Tembe Manhiça (Belinha), Felix Antônio Manhiça (Tutu), Styra de Cácia Marcos Lourenço, Malange Marcos Lourenço.

Aos brasileiros Flávia Rocha Gonçalves, Luis Gonzaga Leocádio, Luis Gonzaga Pinto, Maria Tereza Moreira, Michele Carvalho, Patrícia Djedje, Ricardo Silva, Rosa Amélia e Sônia Oliveira Pinto, os meus agradecimentos.

Aos meus pais (Subuhana e Alaina) e aos meus irmãos (Agostinho, Muemedi, Sabite, Josaias e Sura) pelo incentivo e pela paciência; aos professores e funcionários da *ESS* e aos demais amigos (todos), que me estimularam na trajetória de pesquisa, meus sinceros agradecimentos.

Carlos Subuhana

Rio de Janeiro

2005

## EPÍGRAFE

**“Quem não viaja vai casar com a[o] própria[o] irmã[o]” (Ditado *bantu*).**

## RESUMO

SUBUHANA, Carlos. **Estudar no Brasil**: Imigração Temporária de Estudantes Moçambicanos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005

O objeto de estudo desse trabalho é a presença de estudantes moçambicanos no Estado do Rio de Janeiro, Brasil, com a proposta de investigar uma experiência de imigração temporária. O nosso objetivo não deixa de estar relacionado a trabalhos de outros especialistas em Ciências Sociais e Humanas que abordam questões relativas a estudos de etnografia urbana. A pesquisa vai nesta mesma direção, sendo que no presente caso constitui um desafio para o próprio emigrante e/ou imigrante o fato de ser, ao mesmo tempo, observador e parte integrante do objeto de estudo, ou seja, um imigrante refletindo sobre si mesmo e sobre seus compatriotas, usando termos antropológicos. Os dados/evidências coletados para a elaboração da tese se relacionam a: i) projetos de vida e a escolha do Brasil; ii) identidade e sistemas classificatórios; iii) sociabilidade e redes sociais; e, por último, iv) a expectativa do retorno (ou seja, como esses acadêmicos pensam aplicar os conhecimentos adquiridos no Brasil à realidade do país de emigração – Moçambique). Esse material foi coletado através de entrevistas (por meio de questões abertas e fechadas) com estudantes moçambicanos cursando universidades (públicas e particulares) do Rio de Janeiro. Este grupo forma uma rede de relações ampliada, a qual acolhe também indivíduos de outras nacionalidades, possibilitando não apenas a vivência de contatos face a face como também a interação através de redes virtuais. Cabe destacar ainda que a expectativa do retorno ao país de origem se faz presente entre os nossos interlocutores.

## ABSTRACT

SUBUHANA, Carlos. Estudar no Brasil: Imigração Temporária de Estudantes Moçambicanos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005

The aim of this research is the presence of Mozambican students in the state of Rio de Janeiro, Brazil, focusing on their experience of temporary immigration. Our target is related to a certain extent to the work of other specialists in Human and Social Sciences engaged in studies of urban ethnography. In spite of following the same line, the present study faces a challenge, as the immigrant and/or emigrant himself is both observer and integral part of the object of study, that is, an immigrant is reflecting on himself as well as on his fellow countrymen, using anthropological terms. The data and instances collected for this dissertation refer to: i) life projects and the choice of Brazil; ii) identity and classifying systems; iii) sociability and social networks and finally iv) the expectation of returning home (in other words, how these students think of applying the newly-acquired knowledge in the reality of the emigration country, Mozambique. This material has been gathered by means of interviews (composed of open and closed questions) with Mozambican students at public and private universities in Rio de Janeiro. This group constitutes an amplified network of relationships receiving also individuals of other nationalities and enabling both face-to-face contacts and virtual interaction in the Web. It is worth emphasizing that the expectation of returning home is always present to our interlocutors.

## Résumé

SUBUHANA, Carlos. Estudar no Brasil: Imigração Temporária de Estudantes Moçambicanos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005

L'objet de notre recherche est la présence des étudiants mozambicains dans l'État de Rio de Janeiro dans le but d'étudier une expérience d'immigration temporaire. Notre objectif se rapproche un peu de celui des spécialistes en Sciences Humaines et Sociales, puisqu'ils s'occupent, eux aussi, des questions de l'ethnographie urbaine. En suivant la même ligne de recherche, l'enjeu de notre travail est la position du chercheur, lui-même émigrant et/ou immigrant, à la fois observateur et partie intégrante de l'objet d'étude, c'est-à-dire un immigrant réfléchissant sur lui-même et sur ses concitoyens, en utilisant des termes anthropologiques. La récolte des données/évidences pour l'élaboration de la thèse porte sur i) les projets de vie et le choix du Brésil ii) l'identité et les systèmes de classification iii) la sociabilité et les réseaux sociaux et, finalement, iv) l'expectative du retour (autrement dit, comment ces étudiants pensent à appliquer les connaissances acquises au Brésil à la réalité du pays d'émigration, le Mozambique). Ce matériel a été recueilli par des entretiens (aux questions ouvertes et fermées) avec des étudiants mozambicains suivant les cours des Universités (publiques ou privées) à Rio de Janeiro. Ce groupe constitue un réseau amplifié de rapports qui accueille aussi des individus d'autres nationalités, en permettant, soit les contacts humains directs, soit l'interaction sur les sites virtuels. Il faut ajouter, pour conclure, que l'expectative du retour au pays d'origine est toujours présente chez nos interlocuteurs.

## LISTA DE SIGLAS

ACIPOL	Academia de Ciências Policiais
AGP	Acordo Geral de Paz
BM	Banco Mundial
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEA	Centro de Estudos Africanos
CFEH	Centro de Filosofia e Ciências Sociais
CNPQ	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CPL[O]P	Comunidade dos Países de Língua [Oficial]Portuguesa
ESS	Escola de Serviço Social
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
FMI	Fundo Monetário Internacional
FNUAP	Fundo das Nações Unidas para a População
FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISCISA	Instituto Superior de Ciências de Saúde
ISCTEM	Instituto Superior de Ciências Tecnológicas de Moçambique
ISRI	Instituto Superior de Relações Internacionais
ISPU	Instituto Superior Politécnico e Universitário
INE	Instituto Nacional de Estatística
IPPUR	Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional
ISUTC	Instituto Superior de Transportes e Comunicações
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MN	Museu Nacional
MOZAL	Mozambican aluminium
MRE	Ministério das Relações Exteriores
ONG	Organização Não-governamental
PEC-G	Programa de Estudante-Convênio de Graduação
PEC-PG	Programa de Estudante-Convênio de Pós-graduação
PALOP	Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa
PPGSS	Programa de Pós-graduação em Serviço Social
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica – São Paulo
RENAMO	Resistência Nacional de Moçambique
SARDC	Centro de Documentação e Pesquisa para África Austral

UCM	Universidade Católica de Moçambique
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFRRJ	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
UNIRIO	Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
UFF	Universidade Federal Fluminense
UGF	Universidade Gama Filho
UP	Universidade Pedagógica
UMBB	Universidade [Islâmica] Mussa Bin Bik
UDM	Universidade Técnica de Moçambique
USP	Universidade de São Paulo
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UnB	Universidade de Brasília
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais



## SUMÁRIO

<b>Parte 1. INTRODUÇÃO</b>	01
Introdução	02
Questão teórica	09
Metodologia	12
<b>Parte 2. Projetos de Vida, Identidade, Sociabilidade e a Expectativa do Retorno</b>	16
<b>Capítulo 1. Brasil e Moçambique</b>	17
1.1. Moçambique: o país da emigração	17
1.2. Educação: a situação da educação moçambicana da época colonial	20
1.3. Sistemas de ensino	22
1.4. O sistema educacional em Moçambique hoje	24
1.5. Brasil: o país da imigração	32
1.6. Sistema educacional brasileiro	33
1.7. Relações entre Moçambique e Brasil	37
<b>Capítulo 2. Projetos de vida e a escolha do Brasil</b>	47
<b>Capítulo 3. Identidade e sistemas classificatórios</b>	63
3.1. Relações raciais: Brasil e Moçambique	68
3.2. Relações raciais em Moçambique: interpretações a partir da perspectiva de um emigrado	70
3.3. As discussões teóricas sobre relações raciais no Brasil	75
3.4. As relações raciais brasileiras interpretadas pelos moçambicanos que estudam no Rio de Janeiro	88
3.5. Como o moçambicano percebe o olhar do brasileiro	104
3.6. “Angolano”: uma categoria englobante e estigmatizante	106
<b>Capítulo 4. Sociabilidade e redes sociais</b>	111
4.1. Diário de Catija e Pankwé – um casal de moçambicanos estudando no Rio de Janeiro	126
4.2. A vizinhança	129
4.2. As festas	132
4.3. Mozucas: uma rede virtual	139
<b>Capítulo 5. A expectativa do retorno</b>	142
<b>Parte 3: CONCLUSÃO</b>	152
<b>Conclusão</b>	153
<b>Referências</b>	157
<b>Referências bibliográficas</b>	158

<b>Anexos</b>	178
Anexo 01. Apresentação dos interlocutores	179
Anexo 02. Guia de questões para entrevistas (com respostas abertas e/ou fechadas)	184
Anexo 03. Ocorrência	188
Anexo 04. Aditamento	189
Anexo 05. Declaração do Consulado do Paraguai no Rio de Janeiro	190
Anexo 06. Fotografias da festa (1)	191
Anexo 07. Fotografias da festa (2)	192
Anexo 08. Ditado bantu e árvore genealógica	193

**Parte 1.**  
**Introdução**

## Introdução

Após Adão e Eva deixarem o jardim do Éden, se tornaram os primeiros imigrantes do mundo. Desde então, homens e mulheres têm percorrido o mundo fazendo com que diferentes culturas entrem em contato entre si (Peggy Levitt, 2003).<sup>1</sup>

A imigração é, em primeiro lugar, um deslocamento de pessoas no espaço e, antes de mais nada, no espaço físico (Sayad, 1998:15).

Nessa introdução apresentamos os referenciais teóricos e analíticos, a metodologia e a bibliografia que orientaram a pesquisa para a redação da tese de doutorado no Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (*PPGSS/ESS/UFRJ*). Além da justificativa, apresentamos também as hipóteses e o método que foi utilizado na coleta do material.

A hipótese que foi desenvolvida durante a pesquisa para a elaboração da tese de Doutorado enfoca a presença de estudantes moçambicanos em universidades e instituições de formação profissional - públicas<sup>2</sup> e particulares<sup>3</sup> - do Estado do Rio de Janeiro, Brasil. O tema começou a despertar nossa curiosidade e interesse em 2001, ano de nosso ingresso no curso de doutoramento, sendo que a idéia de restringir o campo de pesquisa amadureceu a partir de várias reuniões de orientação, a qual foi enriquecida em debates do nosso núcleo de estudo<sup>4</sup>.

Num primeiro momento a orientadora sugeriu que fizéssemos um estudo sobre a presença de estudantes africanos no Brasil. Chegamos a pensar na possibilidade de aceitar a proposta, mas

---

<sup>1</sup> “*When Adam and Eve left the garden of Eden they became the world’s first immigrants. Since then, men and women have been moving around the globe, bringing disparate cultures into contact with each other*”. Extraído do programa de curso de Peggy Levitt (2003), professor do Departamento de Sociologia do Wellesley College (USA), pela Internet.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro (*UFRJ*), Universidade Federal Fluminense (*UFF*), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (*UFRRJ*), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (*UERJ*), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (*UNIRIO*), Fundação Oswaldo Cruz, Hospital da Marinha.

<sup>3</sup> Gama Filho (*UGF*), UniverCidade, Universidade Cândido Mendes.

<sup>4</sup> O nome do núcleo é “Cultura urbana, sociabilidade e identidade social”.

considerando o tema por demais complexo, o que nos impossibilitaria de fazer uma pesquisa mais concisa, achamos por bem aceitar a proposta apenas em parte, fazendo um recorte menos ousado. Destarte acabamos optando por desenvolver um estudo sobre os nossos compatriotas que estudam e ao mesmo tempo moram no Rio de Janeiro. Vale comunicar que aqui nos referimos apenas aos moçambicanos que estão no Rio principalmente fazendo seus estudos universitários, em nível de graduação ou pós-graduação, comumente portadores do “visto temporário tipo IV”, daí o uso do termo migração “temporária”. Ao restringir o nosso universo de pesquisa não estamos querendo afirmar que as questões que os estudantes moçambicanos se colocam sejam apenas inerentes a seu grupo, ao contrário, elas também se fazem presentes em outros universos sociais, basicamente em outras situações de dinâmicas migratórias, como as estudadas por Abdul Malek Sayad (1977, 1998 e 1999), Maria Engrácia Leandro (2004), Maria Regina Petrus (2001), Gilberto Velho (1994) entre outros.

Segundo os ensinamentos de Elias e Scotson (2000), o uso de uma pequena unidade social como foco de investigação de problemas igualmente encontráveis numa grande variedade de unidades sociais, maiores e mais diferenciadas, possibilita a exploração desses problemas com uma minúcia considerável – “microscopicamente, por assim dizer”. Esses teóricos afirmam que “pode-se construir um modelo explicativo, em pequena escala, da configuração que se acredita ser universal [...]” (Elias & Scotson, 2000:20)<sup>5</sup>.

A princípio chegamos a imaginar que, por sermos moçambicanos, sabíamos tudo a nosso respeito. Mas as impressões tidas, logo nas primeiras entrevistas, nos fizeram acreditar que estávamos enganados ou mesmo iludidos, chegando a concordar com Velho (1980) que diz que

---

<sup>5</sup> O objetivo dos estudos de casos em antropologia social, de acordo com Lins de Barros (2000:144) é tirar do estudo aprofundado de um caso específico questões, hipóteses e encaminhamentos para o entendimento de uma realidade mais ampla do que a do próprio universo estudado.

dentro de nossa própria sociedade [ou grupo] existe, constantemente [a] experiência do estranhamento. Vivemos experiências restritas e particulares que tangenciam, podem eventualmente se cruzar e constantemente correm paralelas a outras tão plenas de significado quanto as nossas. A possibilidade de partilharmos patrimônios culturais com os membros de nossa sociedade não nos deve iludir a respeito de inúmeras descontinuidades e diferenças provindas de trajetórias, experiências e vivências específicas (Velho, 1980:16).

Vencida essa etapa, já que não poderíamos começar a pesquisa sem auxílio teórico inicial, começamos a buscar obras básicas com temas similares tais como estudos urbanos, educação e dinâmicas migratórias, acompanhadas dos respectivos projetos que as animaram. Os trabalhos de Pierre Bourdieu (1993, 1998), Sayad (1998), Maria Regina Petrus (2001), Brazão Mazula (1995) e Eduardo Mondlane (1995), entre outros, constituíram o trampolim para o empreendimento deste trabalho.

Aproximadamente trinta (30) moçambicanos estudam em universidades públicas e particulares do Estado do Rio de Janeiro dentro de uma faixa etária que varia de 18 a 42 anos, havendo um ligeiro equilíbrio entre o número de homens e mulheres. Desse total 19 estão na graduação e 11 estão na pós-graduação<sup>6</sup>.

Muitos deles são solteiros. São poucas as famílias constituídas de marido, mulher e filhos. Durante as entrevistas identificamos três casais, a saber: um casal de moçambicanos e dois casais constituídos de moçambicano e brasileira.

Os estudos desses estudantes são financiados por seus próprios pais e parentes<sup>7</sup>, Organizações Não-governamentais (*ONG's*)<sup>8</sup>, pelo Governo de Moçambique (via ministérios)<sup>9</sup>,

---

<sup>6</sup> Ver anexo 01.

<sup>7</sup> Como mostraremos posteriormente, os pais e parentes têm como obrigação assinar um termo de compromisso no qual afirmam estarem em condições de custear os estudos de seu filho e/ou parente, sendo que o valor mínimo exigido é de 500\$00 (quinhentos dólares americanos) mensais.

<sup>8</sup> *The Ford Foundation*, Banco Mundial, *FNUAP*, entre outras.

<sup>9</sup> Aqui nos referimos aos que conseguem ganhar Bolsas de Estudos através de seus setores de atividade. Normalmente essas bolsas têm sido “gordas”, e os beneficiários das mesmas “não precisam ficar contando centavos para sobreviver” (Faz-tudo). Essas bolsas de estudos, em muitos casos, são financiadas por *ONG's*, umas delas são as anteriormente citadas.

pelo Governo Brasileiro (*CAPES/MEC, CNPQ e Itamaraty*<sup>10</sup>). Existe uma diferença entre estudar com recursos próprios e ganhar uma bolsa de estudos. Em termos de vantagens e desvantagens as opiniões são divididas. Uns dizem que o melhor financiamento seria o do governo através dos ministérios.

Com o financiamento do ministério, quando você volta tem lugar para trabalhar. É diferente de quem vem para cá estudar, faz graduação, mestrado, doutorado e volta para procurar emprego. Nesse aspecto há uma vantagem porque há pessoas que, depois de formadas, voltam, mas passam mal para ter emprego. Esse que vem por empresa de vez em quando tem direito a férias, tem assistência médica e tem um salário que recebe dentro do país (Faz-tudo).

Já os outros acreditam que o melhor financiamento seria aquele vindo dos pais porque depois de formado o estudante não teria a obrigação de “fazer uma atividade que não gosta, mas tem que fazer porque [o financiador de seus estudos] quer que você faça isso” (Ziza). O financiamento feito por pais seria como “um investimento [que leva] à mobilidade social da família” e uma vez formado “não tem aquela exigência de dizer que você tem que pagar isto [...] você faz tudo que quer fazer à vontade, sem cobranças” (Ziza).

Sem problematizar qualquer forma de cobrança dos pais, e sem dar conta das regras de reciprocidade presentes nas relações entre familiares, afirma um de nossos entrevistados:

Eu acho que existem, de fato, diferenças porque se é recurso próprio, se é teu pai, parente que investe em você para está questão da educação, você não tem [...] não há uma dependência do teu futuro profissional com relação a uma instituição. O processo de financiamento é condicional a determinados objetivos que a instituição determina. Sendo investimento próprio você pode fazer do resultado da sua formação aquilo que você melhor entender em termos de aplicação dos seus conhecimentos. Sendo da instituição ou do governo moçambicano, ou de uma outra instituição não governamental, você tem uma dependência em termos daquilo que você vai realizar no futuro. Porque para o Estado você tem que trabalhar algum tempo para compensar o tempo de investimento na sua educação. Para *ONG* acho que é a mesma coisa também. Se você não trabalha diretamente para *ONG* vai ter que prestar serviços ao

---

<sup>10</sup> O Itamaraty já não financia os estudos de quem quer estudar no Brasil.

Estado. O melhor financiamento seria aquele que te dá melhores recursos para você poder exercer a sua atividade acadêmica com um [...] mínimo de esforço, porque muitas das vezes agente faz muito esforço [...] um grau de atividade mental que você deve desenvolver para poder compatibilizar os poucos recursos que você tem, e as necessidades educacionais que você tem. Isso implica que você tem que comprar livros para ampliar o seu conhecimento, tirar xerox, cópias, fazer viagens para Congressos [...] essas questões todas que ampliam o seu horizonte de conhecimento. Com poucos recursos você não tem essa chance de ir a uma conferência, a um Congresso, a um Seminário porque a maior parte de Seminários são pagos. A melhor bolsa seria essa [...] não no sentido de que é financiamento do pai, da mãe ou do governo, desde o momento que seja uma bolsa que te dê um mínimo de folga para você poder respirar com tranquilidade (Faz-tudo).

Outrossim, os que entram no Brasil com financiamento dos pais podem trocar de curso quando bem entenderem, o que não acontece com os que têm bolsas de estudos. Um de nossos entrevistados entrou para fazer Arquitetura na *UFRJ* e depois de uns semestres trancou a matrícula e foi fazer Ciências Sociais numa universidade particular.

A desvantagem dos estudantes que faziam a graduação com bolsa do governo era que “às vezes o dinheiro não [chegava] para nada” (Catija). Já para os que recebem auxílio dos pais a desvantagem residiria no fato de que se os pais entram numa crise financeira, por uma razão não prevista, a probabilidade de não conseguir acompanhar os estudos do filho são bem maiores.

Em termos de origens sociais, os pais e parentes desses estudantes são, em sua maioria, membros de altos escalões do governo (como ministros e diretores nacionais, por exemplo), empresários, funcionários dos setores público, privado e de *ONG's*, ou seja, de famílias de alto status sócio-econômico e político. Os poucos filhos de camponeses ou de funcionários que auferem salários baixos conseguem entrar no Brasil para prosseguirem com seus estudos universitários através de bolsas de estudos, basicamente em nível de pós-graduação (mestrado e doutoramento).



Os pais dos que vêm agora não são pobres. Talvez os que vieram antes, que tinham amparo de instituições públicas ou não governamentais. Esses outros os pais eram os pobres. Mas a nova geração que está chegando aqui não é de origem pobre. Os pais podem ter sido de origem pobre, mas eles [os pais desses estudantes] são empresários ou funcionários públicos bem sucedidos. Existem exceções (Muatreze).

Muitos são provenientes do Sul de Moçambique, basicamente da cidade de Maputo, mas há também estudantes vindos do Centro e do Norte. Muitos dos que nasceram no Maputo têm os pais originários de outras províncias, basicamente as do Sul (Inhambane e Gaza). Hoje, no Rio de Janeiro, há estudantes vindos das províncias moçambicanas do Niassa, Nampula, Zambézia, Sofala e Maputo<sup>11</sup>. Notamos que nos cursos de pós-graduação – mestrado e doutorado - há uma maior concentração de estudantes vindos do norte e centro do país.

Esses estudantes se identificam a partir de classificações distintas que se referem a distinções étnico-raciais, lingüísticas que podem ou não se cruzar, como negros, mestiços, indianos, mulatos e brancos<sup>12</sup>; macuas, chuabos, senas, changanas, rongas e; são bilíngües e/ou multilingües, ou seja, falam português, emakhwa, ciyao, bitonga, cichangana, xironga, echwabo, inglês, francês, entre outras línguas.

Se durante a vigência do socialismo real os moçambicanos ingressavam em universidades estrangeiras através de afetações<sup>13</sup>, hoje os estudantes prosseguem com seus estudos através de concursos. Há uma valorização da carreira, da vocação e do indivíduo<sup>14</sup>.

Mesmo reconhecendo que os processos de seleção têm sido transparentes, não se pode deixar de observar que em certas ocasiões o parentesco, a amizade e o dinheiro aumentam as chances de um candidato conseguir conquistar uma vaga para prosseguir seus estudos

---

<sup>11</sup> A consolidação socioeconômica da elite em Moçambique concentra-se geograficamente na cidade de Maputo.

<sup>12</sup> Os mulatos e os mestiços, de acordo com a revelação de uma de nossas entrevistadas, no Brasil ganham uma outra categoria racial. Aqui eles passam a ser chamados de “pardos”, o que detestam.

<sup>13</sup> Afetação: enquadramento.

<sup>14</sup> Durante o socialismo real em Moçambique a vocação e o individualismo eram vistos como inimigos do povo.

universitários no exterior, basicamente quando essa vaga envolve uma bolsa de estudos, ou melhor, um financiamento.

O que eu vejo mais é que os que vêm para cá têm uma aproximação com as pessoas que conhecem as fontes de fornecimento de bolsas. É mais aquela coisa de que o fulano conhece alguém, existe esse sistema e eles fazem contatos (Ziza).

E sempre foi assim. O que muda, de fato, é a retórica. É preciso ter “costas quentes”.

### **Questão teórica**

A principal questão teórica que foi usada para a elaboração da Tese é a da e/migração - no caso presente, e/imigração temporária. Preferimos usar o termo “imigração temporária” por acreditar que o conceito “imigração” em *stricto sensu* seria definitivo demais, uma vez que esses estudantes entram no Brasil com o “Visto Temporário IV”. É um visto que pode ser renovado e prorrogado anualmente, bem como transformado em Visto Permanente. Como deixou bem claro Sayad (1998), a imigração consiste no deslocamento de populações por todas as formas de espaço socialmente qualificadas (o espaço econômico, político no duplo sentido, cultural, sobretudo em suas dimensões simbolicamente mais “importantes”, o espaço lingüístico, religioso, entre outros).

Essa questão é discutida em todos os capítulos. Outros temas, como identidade, sistemas classificatórios, sociabilidade, a idéia de projeto e trajetória são abordados a partir da questão principal. A base do nosso trabalho consiste em investigar e compreender como esses estudantes experimentam a vivência de sair de seu país; o porquê desta iniciativa; o que acontece quando chegam ao Brasil; o que vêm a se tornar quando chegam aqui; como constroem suas próprias identidades e auto-imagem; como se relacionam nesse novo contexto; e depois, como voltam, o que os faz voltar, quem volta para lá e de que maneira voltam.

Na obra Sayad (1998:13) diz que a imigração é um “fato social completo”, única característica, segundo o autor, em que há concordância na comunidade científica. E a este título, todo o itinerário do imigrante seria um itinerário “epistemológico”, um itinerário que se daria no cruzamento das ciências sociais, como um ponto de encontro de inúmeras disciplinas.

É “fato social total”, pois falar da imigração, segundo a afirmação de Sayad, é falar da sociedade como um todo, falar dela em sua dimensão diacrônica, ou seja, numa perspectiva histórica, e também em sua extensão sincrônica, ou seja, do ponto de vista das estruturas

presentes da sociedade e de seu funcionamento; “mas com a condição de não tomarmos deliberadamente o partido de mutilar esse objeto de uma de suas partes integrantes, a parte relativa à emigração”.<sup>15</sup>

Para este teórico, o imigrante só existe na sociedade que assim o denomina a partir do momento em que atravessa suas fronteiras e pisa seu território; o imigrante “nasce” nesse dia para a sociedade que assim o designa. Dessa forma, “ela se arvora o direito de desconhecer tudo o que antecede esse momento e esse nascimento”. Esta seria outra versão do etnocentrismo:

só se conhece o que se tem interesse em conhecer, entende-se apenas o que se precisa entender, a necessidade cria o conhecimento; só se tem interesse intelectual por um objeto social com a condição de que esse interesse seja levado por outros interesses, com a condição de que encontre interesses de outra espécie (Sayad, 1998: 16).

O imigrante seria um homem de outro lugar, para o qual deverá voltar mais cedo ou mais tarde. Não seria apenas o indivíduo que é, mas também através de sua pessoa e pelo modo como foi produzido como imigrante, o seu país. “Assim o quer a lógica das relações internacionais, a própria razão de ser dessas relações” (Sayad, 1998: 262). O imigrante seria, por oposição ao cidadão natural, aquele que “tem outro país mesmo quando não nasceu naquele país.”<sup>16</sup>

Alfred Schutz (1974), que nos fornece um referencial teórico mais próximo de Sayad, usa o termo “estrangeiro” em lugar do conceito “imigrante”. Escolhemos também adotar a linha de pensamento desse acadêmico por acreditar que os seus ensinamentos enriquecem o trabalho do autor anteriormente citado<sup>17</sup>. Se para uns os termos “estrangeiro” e “imigrante” são diferentes, para Schutz são iguais. Segundo Alfred Schutz o termo “estrangeiro” indicaria uma pessoa

---

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> O dados dessa pesquisa foram analisados, basicamente, a partir dos referenciais teóricos desses dois autores: Schutz e Sayad.

adulta, “pertencente a nossa época e civilização”, que trata de ser definitivamente acostumada, ou ao menos tolerada, pelo grupo ao qual se aproxima<sup>18</sup>. O estrangeiro, em razão de sua crise pessoal, passaria a ser essencialmente o homem que “deve questionar quase tudo o que parece inquestionável aos membros do grupo em que se incorpora” e o código cultural do dito grupo não teria a autoridade de um sistema verificado de receitas porque não compartilha a tradição histórica do mesmo. Por outro lado, também do ponto de vista do estrangeiro, a cultura do grupo em que se incorpora tem sua história peculiar que inclusive lhe é acessível. Mas nunca é parte integrante de sua biografia, como a história de seu grupo de origem. Para cada um, só as formas de vida de seus pais e avós passam a ser elementos de sua própria. As “recordações” e os “sepulcros” não podem ser transferidos. O estrangeiro estaria abordando o outro grupo como um recém chegado, “no verdadeiro sentido do termo” (Schutz, 1974: 95).

Entretanto Schutz considera que para o estrangeiro, o código cultural de seu grupo de origem segue sendo o resultado de uma evolução histórica ininterrupta e um elemento de sua autobiografia, que por esta mesma razão seria todavia o elemento inquestionável de referência para sua concepção relativamente natural do mundo. Como consequência, “é óbvio que o estrangeiro começa a interpretar seu novo ambiente social em termos de seu pensar habitual”. Destarte, é enquadrado dentro do esquema de referência que traz de seu grupo de origem uma idéia já elaborada da norma supostamente válida dentro do grupo ao qual se incorpora, a qual, com o passar do tempo, acaba não sendo adequada. (Schutz, op. cit., p. 96).

---

<sup>18</sup>Essa afirmação foi feita por Alfred Schutz (1974), num artigo que se propunha, em termos de uma teoria interpretativa geral, examinar a situação típica em que se encontra um estrangeiro quando procura interpretar o esquema cultural de um grupo social ao qual se aproxima, e orientar-se dele. Para seus fins e como exemplo mais notável da situação social por ele examinada é o imigrante, e suas análises são elaboradas tendo presente esse caso especial, daí o nosso interesse por esse referencial teórico.

## **Metodologia**

A presença dos estudantes moçambicanos em universidades do estado do Rio de Janeiro (Brasil) foi analisada à luz das transformações - como o contexto de mudanças e reestruturação econômica-social - pelas quais a sociedade moçambicana tem passado nas últimas décadas e que vem trazendo um novo diálogo sobre as políticas públicas e educacionais.

Uma das questões que me vem chamando atenção na minha própria experiência e na pesquisa de campo com a qual tenho trabalhado, tanto nas entrevistas como nas conversas, diz respeito aos aspectos que têm motivado pais e familiares a mandarem seus filhos ao Brasil, um país de “desenvolvimento intermediário”, para prosseguirem seus estudos. É necessário perceber a existência de diversas motivações que se escondem por detrás de uma aparente similaridade de projetos e escolhas por parte desses estudantes e de seus familiares. Como bem observou Maria Engrácia Leandro (2004) a elaboração ou re-elaboração de projetos migratórios não estaria desligada da dinâmica social e familiar em situações muito concretas, uma vez que normalmente é na família e em função dela “que se concebem, tomam forma e realidade e se re-elaboram os projetos migratórios” (Leandro, 2004: 95).

O material aqui analisado foi coletado através de entrevistas (com questões fechadas e abertas)<sup>19</sup> com estudantes moçambicanos que estão fazendo cursos em universidades (públicas<sup>20</sup> e privadas) do Rio de Janeiro. No total foram dezessete (17) entrevistas e a escolha dos entrevistados foi aleatória. Em se tratando de estudantes, procuramos respeitar os que alegaram não ter tempo de nos atender porque tinham provas ou porque tinham uma carga de leitura maior.

---

<sup>19</sup> Ver roteiro de entrevistas no anexo 2.

<sup>20</sup> Universidades Federais e Estaduais.

As entrevistas ocorreram nas casas dos interlocutores, em minha casa, em festas, bem como em suas universidades.

Os métodos quantitativo, qualitativo e a observação participante se fizeram presentes durante a pesquisa. De acordo com Hannerz (1980), a observação urbana participante é um modo eficaz de coligir dados. Através da observação participante “é possível chegar a percepções de comportamento que as pessoas não verbalizam com facilidade e os dados que se obtêm podem se centrar melhor nas relações e em seu contexto do que em indivíduos abstratos”.<sup>21</sup> Esses métodos nos permitiram escutar, observar e testemunhar o melhor possível o que já havia sido visto e ouvido de meus compatriotas, antes do empreendimento da pesquisa.

Através da Escola de Serviço Social (*ESS/UFRJ*) e da biblioteca do Centro de Filosofia e Ciências Sociais (*CFCH/UFRJ*), encomendei documentos e folhetos em bibliotecas de dentro (*IPPUR/UFRJ*, *MN/UFRJ*, *UFF*, entre outras) e fora do Rio de Janeiro, que foram indispensáveis na análise dos dados, sendo que o estudo tem como base fontes primárias.

Abracei a presente pesquisa para a elaboração da tese de doutorado não só por ser moçambicano, mas também porque é pela segunda vez que moro no exterior, num primeiro momento como filho de refugiados moçambicanos durante a guerra de libertação nacional (na Tanzânia) e agora como estudante universitário (Brasil). Ressalto outrossim o fato de minha dissertação de Mestrado ter sido sobre os ritos de passagem em Moçambique, uma pesquisa em que não só apareço como pesquisador, mas também como neófito e nativo<sup>22</sup>, ou seja, não é pela primeira vez que me proponho a observar o familiar. Vale ressaltar que a minha experiência tem pontos em comum com as experiências dos meus entrevistados e compatriotas que estudam no

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>22</sup> Cf. Subuhana, 2001.

Brasil e com os quais convivo. Faço parte dessas relações. Eu também encontro formas de sobrevivência no Brasil, também tive meus projetos, tenho meus projetos presentes e futuros e troco experiências com as pessoas que me são próximas. Faço parte da pesquisa. Outrossim, nessa posição de observador do familiar, sendo um estrangeiro que estuda os seus compatriotas num outro país, acabo realizando um trânsito e uma mediação entre tradições culturais de dois mundos que mesmo tendo afinidades não deixam de ser diferentes.

Espero que os resultados dessa pesquisa incentivem outros especialistas em Ciências Sociais e Humanas, basicamente os que se dedicam a estudos culturais e dinâmicas migratórias, a se interessarem por temas similares.

Sinto-me honrado por ter tido a oportunidade de ser o primeiro a se propor a fazer um estudo sobre os estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro. Como escreveu Bourdieu (1998), no prefácio da obra de Abdul Malek Sayad, um objeto que, como os chamados problemas da “imigração”, não são desses que se podem colocar entre quaisquer mãos. No entender desse teórico, os princípios da epistemologia e os preceitos do modelo são de pouca utilidade neste caso, se não puderem se apoiar em disposições mais profundas, ligadas, em parte, a uma experiência e a uma trajetória social (Bourdieu, 1998: 11).

Projetei quatro etapas de trabalho, sendo a primeira uma revisão bibliográfica; a segunda foi a construção dos elementos de pesquisa (pesquisa de campo); a terceira, a análise do material coletado; e a quarta constituiu a redação do trabalho final.

Este trabalho compõe-se de três partes: uma introdução, seis capítulos e uma conclusão.

A “Introdução” inclui a apresentação dos dados básicos dos interlocutores e aspectos metodológicos que direcionaram a pesquisa, os elementos que justificam nosso estudo. Nele são expostos os aspectos mais importantes atingidos no processo da pesquisa e o roteiro expositivo da temática em pauta.



O primeiro capítulo, “Brasil e Moçambique”, é uma breve consideração sobre os aspectos sócio-econômicos e educacionais, bem como das relações de cooperação entre os dois países.

No segundo capítulo, “Projetos de vida e a escolha do Brasil”, nosso interesse foi saber quais eram os projetos de vida desses estudantes antes de sua vinda ao Brasil. A pesquisa nos indicou que os projetos de vida de muitos desses estudantes estão mais atrelados à família, mesmo que uns cheguem a afirmar que suas trajetórias e seus projetos de vida são individuais. Existe uma circularidade e uma dimensão cultural nesses projetos.

No terceiro capítulo, “Identidade e sistemas classificatórios” a problemática “racismo” recebeu uma atenção especial não só por ser um tema com uma bibliografia vasta, como também foram vários e ricos os fatos que os interlocutores trouxeram à tona no decorrer das entrevistas. Partindo das categorias “moreninho”, “neguinho”, “sangue bom” e “angolano” tão detestadas pelos nossos interlocutores, e das categorias “assimilado”, “muzungo”, “mulungu” e/ou “mucunha” mostramos quais têm sido os desdobramentos das relações raciais e/ou interétnicas nos dois países. Contudo, o preconceito racial é apontado como a principal causa do mal-estar de nossos interlocutores em terras brasileiras e reconhecem que o ser universitário e estrangeiro atenua a experiência negativa que representa descobrir-se em desvantagem social pela simples pigmentação da pele.

No quarto capítulo, “Sociabilidade e redes sociais” a questão das redes sociais - e seu significado – recebeu uma atenção especial. Procuramos identificar como é que essas redes se organizam, suas estratégias, desde o país de emigração (Moçambique) – no momento do afastamento do ambiente familiar - até ao país de imigração (Brasil).

O quinto capítulo, “A expectativa do retorno”, é uma tentativa de mostrar que o discurso sobre o retorno é muito presente entre os nossos interlocutores. Para além do compromisso

diplomático assumido, que é de voltar após o término dos estudos, quase todos manifestam o interesse de regressar, procurar emprego para contribuir no progresso do país e formar família.

## **Parte 2**

### **Projetos de Vida, Identidade, Sociabilidade e a Expectativa do Retorno**

## Capítulo 1.

### **Brasil e Moçambique**

#### **1.1. Moçambique: o país da emigração**

Moçambique, Estado-nação situado na costa oriental da África, tornou-se independente desde 25 de junho de 1975, depois de dez anos de luta armada, iniciada em 1964 no Norte do país e da “revolução dos cravos” em Lisboa (Portugal), que em 1974 marcou o fim da “empresa” colonial portuguesa<sup>23</sup>.

Num clima ainda de uma “Frelimo vencedora” da guerra contra o colonialismo, realizou-se, em Fevereiro de 1977, o III Congresso da *Frelimo*<sup>24</sup>.

O Congresso tomou como ponto de partida a contradição principal da sociedade moçambicana: a oposição entre a revolução e o modo de produção colonial-capitalista, assim como o chamado “modo de produção feudal”, a qual se resolveria com a eliminação dos dois e a introdução direta do socialismo.

Implicitamente estava sendo adotada a tese do Partido Comunista da União Soviética que havia substituído a teoria da necessidade da fase democrático-burguesa para a revolução socialista pela do “caminho não-capitalista para o desenvolvimento”, graças à “existência de um

---

<sup>23</sup> Inviabilizadas por Portugal as tentativas de diálogo, um grupo de moçambicanos, provenientes de várias regiões da colônia, decidiu, em 1964, recorrer à luta armada de libertação nacional, que foi conduzida até o seu termo pela Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo). A Frelimo, fundada em 1962, é o resultado da unificação de três movimentos e/ou organizações políticas de libertação, formados por moçambicanos imigrados, auto-exilados e exilados no exterior e que atuavam contra o colonialismo português em países limítrofes, a saber: *UDENAMO* (União Democrática Nacional de Moçambique – Rodésia do Sul, 1960); *UNAMI* (União Nacional Africana de Moçambique Independente – Malawi); e, *MANU* (*Mozambique African National Union* – Quênia, 1961)<sup>23</sup>. A atitude das três organizações constitui um momento decisivo para a construção de uma unidade nacional de ação anticolonial. Antes dessa unificação, a atuação dos elementos que ansiavam por um Moçambique livre era dispersa, ineficaz, e circunscrita ao pacifismo de atividades legalistas, como as greves de estivadores no Porto de Lourenço Marques (1965) e dos trabalhadores de algodão de Mueda, que resultou num massacre em 1960.

<sup>24</sup> Desde a sua fundação, o projeto da Frelimo sugeria a aplicação dialética do marxismo-leninismo, e o aproveitamento ideológico e prático do maoísmo, dando ênfase ao campesinato e não ao proletariado, na condução da luta de libertação nacional.

poderoso bloco socialista no mundo” (Bottomore, 1988: 242 *apud* Mazula, 1995:85). Estas teses constituíam, por sua vez, premissas para planificação do desenvolvimento. A Frelimo desafiava uma revolução socialista, sem qualquer fase intermediária. Assim, os congressistas preocuparam-se em encontrar instrumentos julgados capazes de, em menos tempo possível, superar o atraso e modernizar o país.<sup>25</sup> Isto implicava o “escangalhamento” das estruturas coloniais e feudais e a introdução de estruturas de novo tipo (Machel, 1985).

De fato, com a proclamação da independência, os princípios da ordem colonial não só sobreviveram, como também foram exacerbados até o seu limite lógico. O Estado se tornou ainda mais centralizado que na época colonial; o desprezo pelas tradições culturais nativas deixou de se manifestar apenas pela sedução rumo à cultura portuguesa, através da política de assimilação, para tomar a forma de destruir mesmo as instituições tradicionais. Os dirigentes se constituíram, basicamente, num pequeno grupo de antigos combatentes, negros ex-assimilados, brancos e “mulatos” urbanos com pouco ou nenhum contato com as áreas rurais, para as quais nutriram, “senão desprezo, pelo menos ignorância” (Fry, 1991).

Falar bem o português continuou sendo marca fundamental de status alto. De uma forma mais radical que a dos seus opressores coloniais, as autoridades da Frelimo achavam absolutamente viável a total conversão das tradições culturais nativas à cultura universal, não a metrópole portuguesa, mas, isto sim, a do socialismo científico.

Com tudo isso seguiram - se posteriormente dezesseis anos de guerra civil - guerra quente -, que tornou miseráveis um número considerável de cidadãos moçambicanos. Essa guerra quebrou todo o sistema governamental e os planos educacionais que o país adotara em 1975, com a proclamação da independência, para reduzir o índice de analfabetismo. O “acordo geral de

---

<sup>25</sup> A utopia da modernização não surge apenas com a independência. Ela está presente nos discursos de mobilização da Frelimo anteriores a 1975. *Cf.* Machel, 1975; Mondlane, 1995; Mazula, 1995.

paz<sup>26</sup>” foi assinado em 1992 entre o governo da Frelimo e a Renamo<sup>27</sup>. Moçambique é hoje um dos países politicamente mais estáveis do Sul do Continente Africano, o que ajuda a atrair investimentos para incrementar o crescimento econômico.

A jovem República compreende um território com cerca de 800 mil quilômetros quadrados e uma população de cerca de 19 milhões de habitantes,<sup>28</sup> composta por dezenas de grupos etno-lingüísticos de origem bantu<sup>29</sup> e de diversas comunidades não-bantu<sup>30</sup> que apresentam escassa expressão demográfica. Embora as religiões tradicionais continuem a constituir prática dominante, metade da população vive sob influência islâmica e a outra metade sob influência cristã. A língua oficial é o Português, mas línguas de origem bantu são também faladas.<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> Cf. Acordo Geral de Paz, 1992.

<sup>27</sup> Renamo: Resistência Nacional de Moçambique. Esta era, então, força de oposição do regime socialista

<sup>28</sup> Cerca de 70% desta população vive nas zonas rurais e apenas 30% vive nas zonas urbanas, da qual 60,5% é considerada analfabeta na língua portuguesa, mas pode ler e escrever em outra língua como o árabe por exemplo. Fonte: Instituto Nacional de Estatística de Moçambique (INE), 2005.

<sup>29</sup> Bantu = povo, gente. O termo “bantu” designa o conjunto dos grupos africanos que falam línguas pertencentes à família lingüística banta. Os Bantu seriam o resultado da mistura de uma estirpe negra, originária do Nordeste Africano, com povos de pastores de tipo caucasiano, falando línguas hamíticas, que se incorporaram nos Negros durante o I século a.c. A forma mais corrente da organização social é a classificação em grupos etários. Classificação que se efetua mercê de um conjunto de cerimônias de iniciação e de assembléias que são outros tantos fatores de integração de grupos, sejam eles simples ou complexos. Tradicionalmente, se faz presente a divisão sexual do trabalho. Cf. Dicionário de Antropologia. Paris: Editora Verbo, 1972: 90. Segundo o jornal Notícias (Moçambique), do dia 14 de outubro de 2004, a Universidade Eduardo Mondlane (UEM) “vai introduzir no próximo ano o curso de licenciatura no Ensino de Línguas Bantu, para o qual poderão concorrer apenas candidatos que falem fluentemente os referidos idiomas”.

<sup>30</sup> Brancos, afro-goenses, asiáticos e mestiços.

<sup>31</sup> Sendo indiscutivelmente difícil qualificar objetivamente a pluralidade étnica em Moçambique, pelo constante fluxo de encontros/dinâmicas etno-lingüísticas entre as comunidades, “podemos contudo considerar a existência, em Moçambique, de 24 línguas (línguas maternas da população de origem banta), além do português, que permaneceu língua franca depois da independência. Estes grupos etnolingüísticos podem ser associados em quatro agrupamentos culturais e populacionais, com base nas afinidades e na capacidade de se comunicarem entre si: o *Emakhuwa*, na maior parte da zona norte do rio Zambeze; o Complexo Zambeziano, refletindo a miscigenação característica do vale do Zambeze; o Sena-Karanga, na região central entre os rios Zambeze e Save; e o Tsonga, ao Sul do Rio Save.” Cabaço, 2002:353 e 354.

## 1. 2. Educação: a situação da educação moçambicana da época colonial

Como bem observou Eduardo Mondlane (1995) os europeus e os americanos sempre tiveram o hábito de conceber todo o pensamento humano como proveniente do espírito ocidental. Em particular a África, que nunca foi atribuída qualquer contribuição para o desenvolvimento humano, sempre foi olhada como um mundo fechado e completamente atrasado, trazido para a corrente do desenvolvimento em resultado da invasão europeia.

O pensar colonial, segundo Brazão Mazula (1995), situava-se também num contexto filosófico (cultural ou antropológico) determinado<sup>32</sup>.

A política educativa do Governo Colonial Português e a sua posição, frente à cultura do colonizado, refletia todas essas teorias para justificar a sua presença na colônia. Assim sendo, as “sociedades tradicionais” de “raças inferiores” tinham apenas “usos e costumes” situados no presente, sem memória do passado nem perspectiva de futuro, porque sociedades ágrafas (Mazula, op., cit.).

Negava-se-lhes qualquer dimensão histórica dos seus valores, das suas culturas; o próprio “indígena” foi considerado “a-histórico” e essa negação da cultura ao colonizado constituía uma justificativa ideológica para a ação civilizadora junto aos “indígenas”, mantendo-os submissos à exploração da sua força de trabalho barata. A partir dessa negação, foi concebido e organizado o sistema de educação exclusivo, “para formar neles a consciência de servidão e difundir entre eles

---

<sup>32</sup> Mesmo reconhecendo que a questão da educação é recente também na Europa, queremos esclarecer que aqui o termo “colonial” se refere a todo o período da colonização, ou melhor, da presença portuguesa. Os moçambicanos dividem, praticamente ou mesmo miticamente, a história de Moçambique em três tempos: 1) tempo colonial (“tempo colono”), que vai de 1498 a 1975; 2) “tempo Samora”, compreendido entre 1975 a 1986 (ano de morte de Samora Machel) e 3) curiosamente, o tempo atual não tem nome. Ele é basicamente caracterizado por democracia de mercado (liberal) que vai de 1986 aos dias de hoje. Nas obras consultadas identificamos que quando os autores falam da “educação colonial” se referem basicamente ao século XX. Será nesses termos que será delineado o nosso raciocínio, sempre que desejarmos situar algum acontecimento da história de Moçambique.

a língua e os costumes portugueses.” (Diploma Legislativo n° 128, de 17 de Maio de 1930, Art. 7° *apud* Mazula, op., cit).

Nos territórios colonizados por Portugal a educação do africano teve duas finalidades: formar um elemento da população que agiria como intermediário entre o estado colonial e as massas, além de inculcar uma atitude de servilismo no africano educado. Estes dois fins estão claramente expostos numa carta pastoral do Cardeal Cerejeira, de Lisboa, em 1960:

Tentamos atingir a população nativa em extensão e profundidade para os ensinar a ler, escrever e contar, não para os fazer “doutores”. [...] Educá-los e instruí-los de modo a fazer deles prisioneiros da terra e protegê-los da atração das cidades, o caminho que os missionários católicos escolheram com devoção e coragem, o caminho do bom senso e da segurança política e social para a província. [...] As escolas são necessárias, sim, mas escolas onde ensinemos ao nativo o caminho da dignidade humana e a grandeza da nação que o protege (II AL: 372; *apud* Mondlane, 1995: 59; *apud* Mazula, 1995).

Em todos os níveis, as escolas para africanos eram primeiro que tudo agências de expansão da língua e da cultura portuguesas. Em geral o ideal português era promover uma instrução controlada para criar um povo africano que falasse só português, que abraçasse só o cristianismo e fosse tão intensamente nacionalista português como os próprios portugueses da metrópole. Se todos os africanos de Angola, Moçambique e Guiné-Bissau se tornassem naturais portugueses, enganava-se o colonizador, não haveria ameaça de nacionalismo africano.

Ao promover estes objetivos políticos, o Governo Português decretou que uma só língua, o português, fosse ensinada nas escolas sob a sua jurisdição na África. As línguas africanas eram utilizadas principalmente como meio de facilitar o ensino do português, “mas mesmo isto era raro” (Mondlane, 1995). Quaisquer que fossem os projetos de longo prazo para atingir este fim, o resultado foi, entretanto, o aparecimento de uma classe pouco numerosa, que olhava com

desprezo para a sua própria língua e tradição cultural, mas sem ser suficientemente instruída para falar e escrever português eficientemente.

Partindo do princípio de que a unidade política se baseia na unidade moral, os Portugueses deram grande importância à religião na educação dos africanos. A Constituição Portuguesa especifica uma preferência pelo catolicismo entre as confissões religiosas. Na presunção de que o estabelecimento de um elo espiritual entre a “mãe-pátria” e os seus “territórios ultramarinos” era vital para o estabelecimento da desejada coerência política, o regime de Salazar encorajou a difusão do catolicismo na África e as missões católicas foram colocadas em situação privilegiada entre os grupos religiosos, com fundamento no princípio do catolicismo representar a religião nacional e ser “instrumento lógico” da civilização e influência nacional.

### 1.3. Sistemas de ensino

Os sistemas de ensino nas colónias portuguesas em África começaram a ser claramente formulados a partir da década de 1930, através da promulgação da Lei nº 238, de 15 de Maio de 1930.

Havia duas categorias no sistema escolar dos territórios portugueses<sup>33</sup>:

1) as escolas das missões católicas romanas, cuja principal função era ministrar aos africanos a instrução primária;

---

<sup>33</sup> Vale lembrar que os portugueses começaram a controlar politicamente o território moçambicano a partir dos séculos XVII e XVIII, mas é a partir da conhecida corrida para África, começada na segunda metade do século XIX, “que devemos datar o início da conquista portuguesa do que é agora Moçambique” (Mondlane, 1995, *passim*). Após a partilha de África na Conferência de Berlim de 1884-1885, Portugal viu-se obrigado a ocupar e controlar os territórios que lhe foram atribuídos.



2) o sistema escolar oficial, mais sofisticado, destinado aos brancos, asiáticos e assimilados.

Teoricamente, o fim da educação era ajudar o africano à "civilizar-se" e torná-lo um "português". O sistema era organizado de modo a tornar quase impossível a um africano obter educação que o qualificasse para mais alguma coisa do que o trabalho insignificante. Sendo assim, "todo o sistema do ensino africano [era] delineado para produzir não cidadãos, mas servos de Portugal" (Mondlane, 1995). O sistema português de educação foi de fato inadequado, não só porque abrangia poucos africanos, mas também porque a instrução dada a esses poucos era totalmente alheia às necessidades de Moçambique. Na verdade, os regimes coloniais ignoraram totalmente os métodos de educação indígena existentes e procediam como se nunca tivesse havido qualquer instrução até à criação das escolas europeias.

Em 1962, pouco depois do início das guerras de independência na África, o governo português funda a primeira instituição de ensino superior em Moçambique. A Universidade de Estudos Gerais de Moçambique, como era chamada, arrancou com cursos de educação, medicina, agronomia, floresta, ciências veterinária e civil, minério, engenharia elétrica e química. Em 1968, quando se torna Universidade Lourenço Marques, adquiriu o departamento de matemáticas aplicadas, física, química, biologia e geologia. Com a intensificação da guerra, a universidade se expande incluindo cursos de filosofia romana, história, geografia, economia e engenharia metalúrgica.

A universidade se destinava a dar instrução aos filhos e filhas dos colonialistas portugueses. Depois que o governo português prega o não-racismo e advoga a assimilação aos africanos, poucos desses assimilados conseguem ingressar no ensino superior<sup>34</sup>. Das décadas de

---

<sup>34</sup> Em resposta às críticas internacionais referentes ao racismo observado nos territórios colonizados, Portugal começa expandir o ensino ao nativo.

1960 a 1970 apenas cerca de 40 negros moçambicanos, menos de dois (02) por cento do total dos estudantes entrou na Universidade Lourenço Marques até 1975, ano da proclamação da independência. O Estado, indústria, comércio e a universidade continuaram a depender muito dos portugueses e de seus descendentes<sup>35</sup>.

#### 1.4. O Sistema educacional em Moçambique hoje

A educação constitui um importante factor[sic] para erradicação da pobreza. Os conhecimentos e capacidades que a educação proporciona e desenvolve, permitem uma participação mais ativa e consciente dos cidadãos na criação da sua riqueza. Pugnamos por um desenvolvimento global e equilibrado do sistema educativo que funcione como uma verdadeira alavanca do progresso social e econômico (Joaquim Chissano, 2004).

Aqui não nos ocuparemos descrevendo a situação moçambicana no momento da independência, mesmo reconhecendo que ela ajuda a compreender o contexto em que se introduz o projeto de mudança da Frelimo e se realizam as reformas da Educação. Este tema foi sabiamente tratado pelo acadêmico Brazão Mazula em sua tese de Doutorado<sup>36</sup>.

Alguns indicadores econômicos e sociais dão uma visão geral do atraso do país e ajudam a entender a complexidade da realidade cultural.<sup>37</sup> Destacam-se apenas aqueles indicadores que ilustram a complexidade do universo cultural moçambicano e subsidiam a reflexão sobre o seu impacto na construção da historicidade, da identidade nacional e, particularmente, no processo educativo (Mazula, 1995).

---

<sup>35</sup> Com a Revolução dos Cravos em Portugal em abril de 1974, universidades portuguesas, incluindo Lourenço Marques, ficaram paralisadas, muitos professores e estudantes se distanciaram da universidade e abraçaram a atividade política.

<sup>36</sup> A Tese foi publicada pela editora Afrontamento, em 1995, com o título “Cultura, educação e ideologia em Moçambique: 1975-1985”. Ver referência.

<sup>37</sup> Para informações detalhadas sobre esses indicadores recomendamos a leitura das obras de Mazula (1995) e Geffray (1991)

Uma pesquisa de Christian Geffray (1991) sobre o processo de socialização do campo no distrito de Eráti-Nampula mostra como a não consideração das diferenças culturais pelas autoridades oficiais constitui, ela própria, a primeira dificuldade da organização social.

Eram as seguintes as prioridades da “nova fase”, que exigiria de todos “trabalho e sacrifício”: 1) Criação de uma sociedade nova e do Homem Novo, com uma mentalidade livre da dependência do estrangeiro; 2) Formação de uma nação e de um Estado novo, situados ao nível das nações modernas; 3) Desenvolvimento de uma economia baseada na agricultura e na indústria (Machel, 1975).

Este projeto, qualificado de “revolucionário”, aparece ligado à utopia da modernização da sociedade: “queremos fazer de Moçambique um país moderno” e “em conjunto e unidos marchamos vitoriosamente para o progresso” (Machel, op. cit.). A tomada do poder significava para o povo, acima de tudo, assumir a direção e o controle do campo da historicidade, valorização da sua cultura e construção de um novo mundo da vida.

Aplicando-o à educação, Samora Machel faz ver que o projeto implica: na “criação de uma escola de tipo novo”, onde “se deve valorizar 'devidamente' o trabalho manual como uma das fontes de conhecimento”; em fazer combinar o ensino com o trabalho produtivo socialmente útil; enfim, em fazer da escola espaço de formação intelectual, participando na produção. O objetivo era criar no aluno, desde os primeiros anos de escolarização, uma mentalidade de trabalhador. Em segundo lugar, levar o aluno a interiorizar que o seu trabalho deveria ter dimensão econômica, com uma mentalidade de produtividade, rompendo com a “mentalidade tradicional” de economia de subsistência, incompatível com a “mentalidade da modernidade” (Mazula, 1995).

Como foi ressaltado anteriormente, a Frelimo trata a questão do novo em relação ao velho do passado colonial e da dita sociedade tradicional-feudal<sup>38</sup>. Na prática, segundo a observação de Mazula (1995), ela configura-se no conflito entre tradição, colonialismo português e modernidade.

O projeto educacional da Frelimo começou a perder força na segunda metade da década de 1980, quando começam a aparecer os indícios do fim do Estado socialista (centralizado e monopartidário)<sup>39</sup> e o início da democracia multipartidária<sup>40</sup>, chegando à promulgação de uma nova constituição da República em 1990, que estabeleceu o estágio da formação de um sistema de governo tendo como base princípios liberais.

Entretanto, Moçambique continua a envidar esforços para ultrapassar os baixos níveis de educação herdados do colonizador português em 1975, na altura da proclamação da independência, situação essa agravada com a destruição das infra-estruturas educacionais durante a guerra civil.

A educação é estruturada em escolas pré-primárias, que abrangem crianças com idade igual ou inferior a seis anos. Destacam-se como tal as creches e os jardins de infância. Por outro lado, a educação escolar abrange o ensino geral, ensino técnico e profissional e o ensino superior. Somam-se à educação escolar, as formas especiais de ensino tais como: educação especial, educação vocacional, alfabetização e formação de professores. No ensino geral, englobam-se dois

---

<sup>38</sup> “Nós queremos criar o Homem Novo. Queremos criar os futuros revolucionários. Queremos criar a nova mentalidade livre, com a nossa própria personalidade. Também queremos libertar alguns que ainda persistem [...] em usar uma mentalidade escrava do estrangeiro. Por isso, teremos as nossas novas escolas que ensinarão a todo o povo os melhores meios de combater esse mal.” Foi nesse tom que Samora Machel se despedia ao povo tanzaniano, em 23 de Maio de 1975. O discurso do Presidente era uma seqüência do projeto político da Frelimo iniciado nas zonas libertadas.

<sup>39</sup> Em 1987 entram em Moçambique o Fundo Monetário Internacional (*FMI*) e o Banco Mundial (*BM*).

<sup>40</sup> Hoje, em Moçambique, “os partidos políticos são iguais perante a lei” (artigo 14 da III Legislação Complementar, p. 196, 1994) e “expressam o pluralismo político, concorrem para a formação e manifestação da vontade popular e são instrumento fundamental para a participação democrática dos cidadãos na governação (*sic*) do país”. Constituição da República de Moçambique, 1990. Artigo 31, p. 17.

níveis de educação, nomeadamente o ensino primário e o ensino secundário. O ensino primário corresponde a sete anos de escolaridade subdividido em duas partes, a *EPI* (primeiro nível de ensino primário) - 1ª a 5ª classe e a *EP2* (segundo nível de ensino primário) - 6ª e 7ª classe. O ensino secundário corresponde a cinco anos de escolaridade e subdivide-se em dois ciclos, sendo que o primeiro ciclo, a *ESG1* corresponde da 8ª à 10ª classe (série), e a *ESG2* - da 11ª à 12ª classe. O ensino técnico e profissional abrange a *EP2*, a *ESG1* e *ESG2* do ensino geral no que concerne ao nível elementar, básico e médio.

O setor de educação superior está no momento em processo de grande expansão e também de renovação. Mesmo assim, é fato que um número ínfimo alcança o nível universitário que, se cresceu nos últimos anos com a criação de instituições privadas de ensino que se estabeleceram também fora da capital (especialmente nas cidades de Beira, Quelimane, Pemba, Nampula e Cuamba), desde 1996, ainda atende um diminuto número de cidadãos.

Hoje Moçambique conta com onze (12) instituições de ensino superior, a saber.

a) Seis públicas:

N.º	Instituição	Data de criação	Decreto legal de criação
1.	Universidade Eduardo Mondlane ( <i>UEM</i> ) – Maputo. Tem Campus em Inhambane e Beira (Sofala). Conta com 41 cursos que funcionam em 12 Faculdades <sup>41</sup>	1962	Decreto-lei nº 44530, de 21 de agosto  Decreto nº 12/95 de 25 de abril
2.	Universidade Pedagógica ( <i>UP</i> ). Com Campus em Maputo, Beira (Sofala), Quelimane (Zambézia) e Inhambane	1985	Diploma ministerial 73/85 de 25 de abril  Decreto 13/95 de 25 de abril

<sup>41</sup> Para o ano acadêmico de 2005 a *UEM* ofereceu 2051 vagas.

3.	Instituto Superior de Relações Internacionais ( <i>ISRI</i> ). Maputo. Tem como objetivo a formação de Diplomatas	1986	Decreto 1/86 de 5 de fevereiro
4.	Academia de Ciências Policiais ( <i>ACIPOL</i> )	1999	Decreto 24/99 de 18 de maio, 1 série nº 19, 4º suplemento
5.	Instituto Superior de Ciências da Saúde ( <i>ISCISA</i> ) – Maputo. Este instituto é mais voltado para a formar Enfermeiros de Nível Superior	2003	Decreto 47/03 de 18 de novembro
6.	Academia Militar ( <i>AM</i> ) – Nampula. Voltada para o licenciamento de cadetes	2003	Decreto 62/2003 de 24 de dezembro

Fonte: Ministério do Ensino Superior, Ciência e Tecnologia (*MESCT*)

b) Seis particulares:

Nº	Instituição	Data de criação	Diploma legal de criação
1.	Instituto Superior de Ciências e Tecnologias de Moçambique ( <i>ISCTEM</i> )	1996	Decreto 46/96 de 5 de Novembro
2.	Instituto Superior de Transportes e Comunicações ( <i>ISUTC</i> ) – Maputo.	1999	Decreto n.º 32/99 de 4 de junho
3.	Instituto Superior Politécnico e Universitário ( <i>ISPU</i> ). Com Campus em Maputo e Quelimane (Zambézia)	1995	Decreto n.º 44/95 de 13 de setembro
4.	Universidade [Islâmica] Mussa Bim Bique ( <i>UMBB</i> ) – Nampula.	1998	Decreto n.º 13/98 de 17 de maio
5.	Universidade Católica de Moçambique ( <i>UCM</i> ). Com Campus na Beira (Sofala), Cuamba (Niassa) e Nampula	1995	Decreto n.º 43/95 de 14 de setembro
6.	Universidade Técnica de Moçambique ( <i>UDM</i> ). Maputo	2002	Decreto n.º 42/2002 de 26 de dezembro

Fonte: Ministério do Ensino Superior, Ciência e Tecnologia (*MESCT*)

Seis novas instituições de ensino superior público vão funcionar a partir do corrente ano (2005), a saber: Escola Superior de Ciências Náuticas e Marinhas; e os Institutos Superiores de Administração Pública, de Contabilidade e Auditoria; e os Politécnicos de Gaza, Manica (estes dois estarão vocacionados à formação nas áreas de agricultura, florestas e zootecnia) e Tete (que se ocupará pela formação de técnicos superiores nas áreas de Geologia Mineira, Minas e Processamento Mineral)<sup>42</sup>. Ainda nesse ano o Conselho Nacional do Ensino Superior, Ciência e Tecnologia (*CNESCT*) vai apreciar e deliberar em sessão ordinária sobre pedidos de criação e funcionamento da Escola Superior de Economia e Gestão (*ESEG*) e do Instituto Superior de Formação, Investigação e Ciência (*ISFIC*). Está em funcionamento na Beira (Sofala) a Universidade Jean Piaget que oferece os cursos de Economia, Direito, Sociologia e Telecomunicações e Sistemas.

Em relação aos Centros de Pesquisa, há em Moçambique três instituições públicas:

Nº	Nome da Instituição	Localização
1	Centro de Estudos Africanos (CEA)	Maputo
2	Instituto Nacional de Estatística (INE)	Maputo
3	Centro de Documentação e Pesquisa para África Austral (SARDC)	Maputo

Vale notar que, segundo o informe do ex-Presidente da República Joaquim Chissano (2004), a taxa de analfabetismo que em 1997 se situava em 60%, baixou para 53,6%, em 2003,

---

<sup>42</sup> Fonte: Notícias, 14/10/2004

com especial destaque da taxa referente às mulheres que passou de 74,1% para 68%, no mesmo período<sup>43</sup>.

O mesmo informe indica que entre 1999 e 2003 registrou-se um crescimento do número de estudantes universitários em cerca de 40%, passando de 12.200 para 17.189. Esse crescimento se deve à abertura de instituições privadas de ensino superior citadas anteriormente. A percentagem de estudantes do sexo feminino foi de 31%, o que representa um crescimento de 6% no mesmo período.

Uma pesquisa realizada por Peter Fry *et al* (2004:19) mostra que apesar do crescimento do número de instituições de ensino superior, estudantes universitários representam um segmento microscópico em relação ao total da população. Somente 0.16% com idade de 20-25, ou 40 em 100.000 habitantes, estuda em instituições superiores de ensino. Essa situação se agrava se for comparada com realidades de outros países, como mostra a tabela a baixo.

Número de estudantes universitários por 100.000 habitantes

País	1985	1990	1996
USA	5.064	5.395	5.339
Holanda	2.794	3.203	3.176
Brasil	1.158	1.081	1.094
Zimbábue	368	496	638
Botswana	181	299	596
Moçambique	11	37	40

Fonte: *UNESCO Statistical Yearbook* (1993, 1996, 1998) *apud* Fry, 2004:21

<sup>43</sup> Segundo o mesmo informe, nas zonas rurais, hoje, 91,7% de crianças percorre menos de uma hora de distância para alcançar uma escola primária, contra 74,9% em 1997. No ensino primário, a evolução da taxa líquida de escolarização mostra que, se em 1999 em cada 100 crianças, na faixa etária dos 6 anos aos 10 anos, apenas 44 tinham acesso à escola, em 2003 em cada 100 crianças do mesmo grupo etário, 69 passaram a ter acesso à escola. Ou seja, em quatro anos, as oportunidades de escolarização aumentaram 25,8 pontos percentuais.



Já que o número de potenciais candidatos ao ensino superior não para de crescer e as universidades nacionais - sobretudo as universidades públicas, não conseguem absorver essa demanda, hoje a opção de alguns pais e familiares tem sido enviar seus filhos para realizarem seus estudos universitários no exterior, em especial em Portugal, África do Sul e Brasil<sup>44</sup>.

Ao que consta, a primeira geração de estudantes moçambicanos a imigrar para o exterior a fim de prosseguir com seus estudos universitários ocorreu nos meados da década de 1950 através das missões (Igrejas) Protestantes<sup>45</sup>, num primeiro momento para África do Sul e para outras colônias inglesas, e depois para Portugal, França, Suíça, *RDA*, *EUA* e Inglaterra, entre outros<sup>46</sup>. Dessa primeira geração, que manteve contato com a esquerda europeia através do Partido Comunista Francês e com os ideais liberais florescentes nos *EUA*, surge a Frente de libertação de Moçambique (Frelimo).

---

<sup>44</sup>Sai mais barato, para os pais, mandar os filhos para o exterior que matriculá-los numa universidade particular moçambicana.

<sup>45</sup> Aqui, vale registrar o papel desempenhado pela Missão Suíça em Moçambique.

<sup>46</sup> Com a proclamação da independência o governo de Moçambique manda muitos estudantes para prosseguirem com seus estudos, básicos e universitários, nos países do bloco socialista como Cuba, União Soviética e Alemanha Oriental, entre outros. Mesmo com a vigência do socialismo real em Moçambique, basicamente de 1975 a 1990, poucos favorecidos conseguiram prosseguir seus estudos na Inglaterra, Portugal e *EUA*. Digo poucos favorecidos porque muitos desses que foram afetados em Cuba, Alemanha Oriental (*RDA*), União Soviética, Tchecoslováquia e Bulgária hoje não conseguem arrumar um bom emprego na nova realidade moçambicana, no sistema “neoliberal”.

### 1.5. Brasil: o país da imigração

O Brasil (nome originado de primeiro produto de exportação desse país, o pau-brasil, no início da colonização portuguesa), com seus 8.511.965 Km quadrados, ocupa metade da região centro-oriental da América do Sul, sendo o maior país latino-americano e o quinto do mundo, depois da Rússia, Estados Unidos, Canadá, e China. A República Federativa do Brasil está dividida em 26 Estados e um Distrito Federal, onde está sua capital, Brasília.

A maior parte de seu território está localizada entre o equador e o trópico de Capricórnio. As temperaturas médias anuais não apresentam excessos. A média mais alta é de 27,5° C e a mais baixa de 15° C. dependendo do ano, pode-se encontrar no Brasil desde o clima equatorial da região amazônica, com intensas chuvas, até as curtas e esparsas nevasdas no sul do país.

O sistema hidrográfico brasileiro inclui alguns dos maiores rios do mundo: amazonas, Paraná, Madeira, Purus, Juruá, São Francisco e Araguaia, entre outros. O amazonas é o mais caudaloso do mundo, com uma vazão de 12,5 bilhões de litros por minuto.

A população brasileira, constituída em sua maioria de brancos, negros e mestiços, ultrapassou os 182 milhões de habitantes (IBGE, 2004)<sup>47</sup>, concentrados em grande maioria numa extensa faixa litorânea de 7.408 km<sup>48</sup>

A história do Brasil começou oficialmente em Abril de 1500, quando o português Pedro Álvares Cabral chegou aonde é hoje o Estado da Bahia, certamente em Porto Seguro, “descobrimo” o que ele imaginava ser uma simples ilha. O Brasil teve um período colonial de mais de trezentos anos, durante os quais foi povoada grande parte do litoral e registrado um

---

<sup>47</sup> Fonte: IBGE, 2004.

<sup>48</sup> Uma parte da população é constituída por nativos como Tupi-Guaranis, Terenas, Craos, Kaingangs, Potiguars, entre outros, bem como por orientais como japoneses. Os descendentes de “índios”, mestiçados ou não com os brancos, predominam no norte e no nordeste; os de africanos, nos estados do leste e no Distrito Federal (Brasília); e os brancos, no Sul. Cf. Oracy Nogueira, 1985:70

pequeno avanço rumo ao interior, especialmente com a descoberta de ouro em Minas Gerais, nos fins do século XVII. Aí ocorreria um dos mais importantes movimentos pela independência: a Inconfidência Mineira, comandada por José da Silva Xavier, o Tiradentes, enforcado em 1792<sup>49</sup>. A independência do Brasil seria finalmente proclamada em 7 de setembro de 1822, por Dom Pedro I, que tornar-se-ia o primeiro imperador.

O império durou 67 anos e a República foi proclamada em 1889, pelo marechal Deodoro da Fonseca.

### 1.6. Sistema Educacional brasileiro

O atual sistema educacional brasileiro tem a seguinte estrutura:

- Educação Básica - compreende a educação infantil, o ensino fundamental e o ensino médio.
- Educação Superior - compreende o ensino superior e a pós-graduação<sup>50</sup>.

Há também a educação profissional nos níveis básico, técnico de nível médio e tecnológico, bem como a educação especial, para estudantes portadores de deficiência física ou mental.

O número de não-alfabetizados brasileiros é quatro vezes maior do que o de brasileiros com curso superior completo. A conclusão é do Censo 2000 sobre educação, divulgado dia 02 de

---

<sup>49</sup> Foi em Moçambique, tal como em Angola e em Cabo Verde, para onde alguns desses sentenciados na “Inconfidência Mineira”, nomeadamente o poeta Tomás António Gonzaga, o coronel Jose Aires Gomes, Vicente Vieira da Mota, João da Costa Rodrigues e Vitoriano Gonçalves Veloso, foram deportados e exilados.

<sup>50</sup> Especialização, Mestrado e Doutorado.

dezembro de 2004 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que aponta a existência de 24 milhões de analfabetos nesse país, ou seja, cerca de 13.2 % da população brasileira.

[13.2 %] é um percentual extremamente alto, o que equivale dizer que aproximadamente 24 milhões de brasileiros não possuem uma das condições básicas para serem cidadãos participantes de uma sociedade letrada. Esta parece ser uma forma de exclusão social, cuja base é a exclusão escolar. - afirma o texto do *IBGE*.

Ainda segundo a pesquisa, cerca de 3.365.604 jovens entre 7 a 14 anos ainda estão em processo de aprender a ler e escrever. Mas, a taxa de analfabetismo no Brasil vem caindo consideravelmente em cada década. De 1980 para 1990, o número caiu de 25,1% para 16,7%. Em números reais, representa que em 1991, o número era de 32.706.394 e hoje é de cerca de 25.632.265, mostrando que apesar do aumento da população, o índice de analfabetismo caiu.

O *IBGE* reconhece que há uma defasagem na relação idade-série, principalmente depois dos 15 anos. Entre 15 e 17 anos, faixa onde o estudante teria que estar no ensino médio (antigo colegial), mais da metade (55%) ainda se encontra no fundamental (antes chamado de primário).

Aqueles que estão entre 18 e 19 anos, idades que o aluno deveria estar no pré-vestibular ou graduação, 49% (1.756.583) estão no ensino médio, 34% no fundamental e somente 17% se encontram no curso superior ou é vestibulando. Outro detalhe nesta faixa etária: apenas 50% ainda está estudando.

Já os estudantes que têm entre 20 a 24 anos, 37% (1.477.757) estão no ensino médio, 31% na graduação e 27% ainda no ensino fundamental. Neste grupo, somente 25,2% do total dos brasileiros ainda freqüentam alguma escola ou universidade.

Entre a população com 25 anos ou mais de idade que concluiu o nível superior, o estudo mostra que 55% são mulheres. No entanto, entre os pós-graduados, os homens representam 57%, o que, segundo o *IBGE*, é explicado pelo fato das mulheres nesta faixa etária estarem no pico de sua fecundidade e, portanto, dividindo seu tempo entre trabalho, estudo e cuidados com a família.

Em relação aos cursos, a pesquisa revela que a maior parte (40%) dos que têm nível superior, estão nas áreas de Ciências Sociais (Psicologia, Economia, Comunicação), Administração e Direito. Depois, vem a área de saúde e bem-estar social (Medicina, Odontologia, Enfermagem, Farmácia e Serviço Social), e Educação.

Segundo os dados da década de 90, 44% da população só concluíram até a 3ª série do ensino fundamental, que quase um terço da população da área rural não teve acesso à educação; que um quarto da população rural não tem escolaridade ou quando a tem não ultrapassa a um ano de estudo.

A pesquisa do *IBGE* mostra ainda que o brasileiro permanece menos tempo que o necessário nas escolas. Enquanto que o mínimo exigido na educação básica é de 11 anos, o estudante só fica, em média, de 4 a 7 anos. Do total, 18% têm ou tiveram os anos de estudo necessários para uma formação básica.

A pesquisa revela que a maioria (30%) dos que sequer sabem escrever o nome são indígenas. Em segundo lugar estão os negros, também com um percentual alto (23%), e, depois, os pardos, com 21%. Os brancos representam 11% dos analfabetos e os japoneses, chineses ou coreanos têm o mais baixo percentual (7%) de não-alfabetizados.

Entre os 5,8 milhões de brasileiros (3,43%) que conseguem concluir o curso superior, a proporção de brancos é cinco vezes maior que a de negros, pardos e indígenas.

O estudo mostra, ainda, que apesar da melhoria da situação educacional ao longo dos anos, principalmente na faixa etária dos 10 aos 14 anos, onde 94,6% das crianças estão na escola, apenas 1/3 da população brasileira – pouco mais de 53 milhões de pessoas – tem acesso à educação e que quanto menor o rendimento mensal familiar, as chances de frequentar a escola diminuem.

### 1.7. Relações entre Moçambique e Brasil

Se a África perdeu, no passado, uma boa parte de seus habitantes, que ajudaram com o seu trabalho e seu sangue a criar o Brasil, os brasileiros estão hoje cooperando para reerguer a África. A presença negra na formação étnica e cultural de nosso país é dos fatores que mais fortemente [impulsionaram] a abertura do Brasil para a África e da África para o Brasil (Therezinha de Castro, 1981: 204).

A assertiva de Therezinha de Castro nos faz lembrar as desculpas que o atual presidente da República Federativa do Brasil, Luis Inácio Lula da Silva, dirigiu a Joaquim Alberto Chissano, então Presidente da República de Moçambique, na primeira semana do mês de setembro de 2004. Lula pedia desculpas aos africanos, via Chissano, por tudo que estes passaram durante a vigência do processo escravocrata. No entender de Lula, o Brasil deve à África pelo fato de ter se desenvolvido graças à mão-de-obra escrava. Chissano, por sua vez, respondeu que o Brasil não precisava se desculpar pelo ocorrido, pois a visão que ele tinha era outra.

A resposta de Chissano pode ter seus antecedentes, em se tratando de um moçambicano. De fato, no período pré-colonial (séc. XVII-XVIII), o tráfico de escravos tinha sido a grande fonte de riqueza de Moçambique, e os prazos tinham se baseado no negócio de escravos. Sendo assim, o sistema de escravatura foi a base do desenvolvimento colonial inicial<sup>51</sup>.

Não obstante Eduardo Mondlane (1995), embora tenha se mostrado preocupado com a utilização de mão-de-obra escrava no território de Moçambique, aponta alguns aspectos do tráfico de escravos que acredita ser importantes. O primeiro seria o fato de ter sido “relativamente recente”. Em Moçambique o negócio atingiu o seu máximo e a sua fase final mais tarde do que

---

<sup>51</sup> O primeiro desembarque de escravos vindos de Moçambique se deu em 1645, no Rio de Janeiro. Mas, ainda assim, a exportação de escravos para o Brasil se fez irregularmente até meados de século XVIII. Houve mesmo uma quebra no século XVII, embora nunca deixasse de se fazer. Correia Lopes, citado por Aurélio Rocha (1989), estimou a exportação de escravos de Moçambique (“muxicongos, macuas, anjincos entre outros”) no período 1780-1800, em cerca de 10 000 por ano, dos quais metade eram embarcados em navios com pavilhão português, tendo como principais destinos o Rio de Janeiro, Pernambuco e Minas Gerais.

na maior parte dos territórios africanos. A grande distância dos mercados americanos explicaria a lentidão de desenvolvimento inicial, enquanto que a procura por parte das ilhas francesas produtoras de açúcar conduziu a uma subida vertical nos meados do século XIX<sup>52</sup>. O segundo seria a história da abolição da escravatura, que assentava as suas bases no próprio desenvolvimento interno da colônia. Segundo Mondlane, os primeiros movimentos antiescravagistas vieram, não dos portugueses, mas dos ingleses, que estavam então tentando estender seus interesses, e possivelmente o seu território, dentro das áreas de domínio português (Mondlane, 1995).

As relações entre a África e o Brasil não se limitam ao tráfico de escravos. Como tem sido assinalado por vários autores, como Aurélio Rocha (1989) por exemplo, “houve troca de influências políticas e culturais”. Tanto assim foi que nenhum fato político no Brasil deixou de se repercutir na África e vice-versa. Neste fluxo comercial, em que o tráfico emergia como nuclear, culturas se interpenetraram. Da teia de relações e influências recíprocas, resultaram trocas de costumes, vocábulos e linguagens que se assemelham. Da África, e particularmente de Angola e de Moçambique, foram levados os escravos para o Brasil. Do Brasil foram para a África comerciantes, degredados, marinheiros e ex-escravos. Também para Moçambique registrou-se o retorno de escravos, conforme se pode depreender dos “autos de exames de sangria para libertos e forros ou escravos”<sup>53</sup>. Todos estes elementos culturais persistem ainda hoje, de um lado e do outro, no imaginário de indivíduos e grupos.

Segundo Capela, em Moçambique, desde o século XVIII ou mesmo antes, na administração prevaleceram vassallos oriundos do Brasil, a par dos portugueses do Reino, dos

---

<sup>52</sup> Sobre o tráfico de escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico (plantações francesas), ver, Capela e Medeiros, 1987.

<sup>53</sup> Ver Selma Pantoja. “Fontes Manuscritas para a História de Moçambique no Rio de Janeiro, até final do século XIX”, Revista Internacional de Estudos Africanos (*RIEA*), N.º 6/7, janeiro-dezembro 1999. A documentação sobre a matéria encontra-se no Arquivo Nacional (Rio de Janeiro), Fundo da Fisicatura-Mor (Livro de Caxias e Livro de Códices).



“moçambicanos de nascimento” e dos originários de Goa<sup>54</sup>. Entre outros, do Brasil veio o paulista Dr. Francisco José de Lacerda e Almeida (1753-1789), a quem se devem grandes serviços culturais e científicos. Nomeado para governador de Rios de Sena (Zambézia), a ele se deve a primeira tentativa da travessia de África, ligando Moçambique e Angola. Os seus diários de viagem são, ainda hoje, dos mais importantes documentos acerca da geografia e das tradições culturais do vale do Zambeze<sup>55</sup>. Ainda segundo Capela, foi na Zambézia que se deu uma mestiçagem generalizada nas camadas sociais dominantes. Entre agentes da administração, titulares do senhorio da terra e do senhorio das escravaturas, preponderaram mulatos provenientes do Brasil, misturados com afro-goenses, mulatos de Moçambique e fidalgos de Portugal<sup>56</sup>. A presença brasileira no século XVIII é ainda detectada pela existência de mulatos da Bahia na região de Sena, onde faziam excelente aguardente de cana-de-açúcar, cujo fabrico teriam ensinado aos negros locais<sup>57</sup>. Essa presença é ainda hoje visível em cidades como Quelimane, que conserva um certo ar do velho Brasil.

No Brasil, dos vários sincretismos existentes, o mais importante de todos sofreu certamente a influência das culturas negras originárias de Moçambique, a par da influência das culturas negras de Angola, Congo, Nigéria, Daomé, etc. Por Moçambiques eram denominados, no Brasil, os escravos provenientes da costa oriental africana. O mesmo termo designava uma qualidade de arroz e uma dança semelhante à congada do Congo, muito usada em Minas Gerais<sup>58</sup>. Aurélio Rocha (1981) assinala que nesta região do Brasil era grande a influência africana,

<sup>54</sup> Ver “Moçambique: um caso de colonialismo sem ocupação”, África (Lisboa), 7 de dezembro de 1988.

<sup>55</sup> F. de Lacerda e Almeida. Travessia de África, Lisboa, 1936; Diários de Moçambique para os Rios de Senna, 1797-1798, Rio de Janeiro, 1944; Diários da Vila de Tete ao Interior da África, Rio de Janeiro, 1944.

<sup>56</sup> José Capela; “Do Colonialismo à Nação”, África (Lisboa), 3 de agosto de 1988.

<sup>57</sup> Antonio A. Banha de Andrade. Op., cit., p. 362, referindo Documento de João Batista Montauray, “Moçambique, Ilhas Querimbas, Rios de Senna, Villa de Tete, Villa de Zumbo, Inhambane, c. 1778” (Manuscrito da Biblioteca da Ajuda, Lisboa, p. 52-x-2, Doc.7): “[Há infinitas canas de assucar, da qual se faz este, e muito bom no gosto, huns mulatos da Bahia o fazião excellente, e o encinarão aos negros”.

<sup>58</sup> “Moçambique”, Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, Lisboa/Rio de Janeiro, Ed. Enciclopédia, Lda, vol. XVII, P. 459; Edison Carneiro, “O Folclore Negro”, in. Sabedoria Popular, pp. 65-87.

especialmente nas práticas de “fetichismo, folclore e dança”, tornando forte a consciência racial, elemento preponderante mesmo nas relações sociais<sup>59</sup>.

E foi em Moçambique, tal como em Angola e em Cabo Verde, que alguns brasileiros (designação que aparece já na documentação do século XVIII, e não portugueses do Brasil) amargaram a deportação e o exílio. Tal aconteceu com os sentenciados da “Inconfidência Mineira”, nomeadamente o poeta Tomás António Gonzaga<sup>60</sup>, João da Costa Rodrigues<sup>61</sup>, o coronel José Aires Gomes<sup>62</sup>, Vicente Vieira da Mota<sup>63</sup>, e Vitorino Gonçalves Veloso<sup>64</sup>. Presume-se que todos deportados inconfidentes tenham acabado os seus dias em terras de Moçambique<sup>65</sup>. Era assim que as colônias portuguesas na África eram entendidas: “lugar de exílio e degredo para políticos e intelectuais, juntamente com vadios e criminosos” (Rocha, 1989: 87).

Pode-se assim afirmar que se estabeleceram entre Moçambique e o Brasil, antes mesmo do século XIX, laços culturais e políticos, que se prolongaram bem para lá da independência política do Brasil. As autoridades portuguesas chegaram a temer o prolongamento de correntes políticas, de entendimentos e simpatias, entre liberais do Brasil e de Moçambique (tal como de Angola e de Cabo Verde)<sup>66</sup>. Uma situação que acabou sendo fomentada pela própria Coroa

---

<sup>59</sup> Kennett R. Maxwell. *Conflicts, and Conspiracies: Brazil and Portugal, 1750-1808*, Cambridge University Press, 1973, p. 92, cit. Aires da Mata Machado Filho, *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*, Rio de Janeiro, 2ª edição.

<sup>60</sup> Gonzaga (?-1812), o poeta de Marília de Dirceu, em Moçambique, reconstruiu sua vida, casando com uma senhora rica e vivendo da advocacia e de um cargo público – o de provedor da Coroa. Cf. Antônio José Saraiva, e Oscar Lopes. *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 14ª edição, 1987, pp. 678-679; Celso Prado Luft. *Dicionário de Literatura Portuguesa e Brasileira*. Porto Alegre. Editora Globo, 2ª edição, 1969, pp. 151-153; Jacinto do Prado Coelho (dir.). *Dicionário de Literatura*. Porto: Figueirinhas, 1976, vol. 1. 3ª edição, pp. 372-373.

<sup>61</sup> Os dois foram condenados ao degredo por dez anos, em Mossuril.

<sup>62</sup> Foi condenado, por oito anos, em Inhambane.

<sup>63</sup> Condenado por dez anos, em Rios de Sena.

<sup>64</sup> Condenado por dez anos, em Cabaceira Grande.

<sup>65</sup> Cf. Maxwell, K. R. op., cit. cap. 5; J. Honório Rodrigues, op., cit. pp. 113-115; Cecília Meireles. *Romanceiro da Inconfidência*. Rio de Janeiro, 1953.

<sup>66</sup> Lisboa chegou a cogitar uma possível adesão de Moçambique à causa da independência do Brasil, à semelhança do que acontecia em Angola. Esse receio aparece confirmado no Tratado de Paz e Aliança assinado entre o Brasil e Portugal, que reconheceu a independência do novo Estado, o qual, no seu artigo III, deixou claro que o imperador do Brasil se comprometia a “não aceitar as proposições de quaisquer colônias portuguesas para se reunirem ao Brasil” (José Honório Rodrigues. Op., cit. pp. 146-147).

portuguesa, ao fazer enviar para o degredo, em Moçambique, liberais confessos e outros deportados.

São perceptíveis até nossos dias elementos que atestam a permanência de ligações e influências brasileiras em Moçambique. Ainda no século XIX foi reaberta a representação consular brasileira na Ilha de Moçambique e criado um vice-consulado em Quelimane<sup>67</sup>. Ecos da proclamação da República do Brasil chegaram a Moçambique, onde o jornal *Clamor Africano*, de Quelimane, publicou o hino da República Brasileira<sup>68</sup>.

Até praticamente a década de sessenta do século XX as relações mantinham o Brasil associado à política colonial portuguesa, o que valeria ao Brasil fortes críticas por parte de políticos e intelectuais africanos, sobretudo no que dizia respeito à política brasileira face à situação então existente nas colônias portuguesas.

Não obstante, não deixou de se fazer sentir uma certa influência brasileira em áreas como por exemplo a literatura e as relações políticas. Por um lado, estabeleceram-se entre intelectuais e políticos de ambos os lados laços de solidariedade política durante a luta anticolonial de libertação de Moçambique; por outro lado, podemos observar com justeza que o modernismo brasileiro e o realismo nordestino foram grandes referências literárias para poetas e jornalistas moçambicanos, sobretudo nos anos quarenta. São disso exemplo alguns poetas como Noémia de Souza, Duarte Galvão, que de acordo com Manuel Ferreira (1989), “vai remetendo direta ou indiretamente para o tecido sócio-cultural e artístico do Brasil”<sup>69</sup>. São, por demais evidentes, neste período, vários elementos, como referenciais, alusões, citações de obras de autores

---

<sup>67</sup> Fontes brasileiras fazem referências de consulados do Brasil em Moçambique (1827-1828) e no Cabo de Boa Esperança (1830-1858). Estes documentos encontram-se no Arquivo Histórico do Itamaraty, Correspondência da Secretaria de Estado das Relações Exteriores com autoridades brasileiras e estrangeiras, Repartições Consulares (ver Pantoja, Selma, op., cit.). Para José Honório Rodrigues, só em 1892 foram criados os vice-consulados brasileiros em Moçambique e Quelimane (Rodrigues, J. H., op. cit., pp. 207-208).

<sup>68</sup> *Clamor Africano*, Quelimane, 21 de Abril de 1892.

<sup>69</sup> Manuel Ferreira. “A Emergência da Intertextualidade Afro-Brasileira”. In: *O Discurso no Percorso Africano*, 1, Lisboa, Plátano Editora, 1989, 1ª edição, pp. 146-150.

brasileiros como Graciliano Ramos, Jorge Amado, Guimarães Rosa, Vinícios de Moraes e outros na literatura moçambicana. A literatura brasileira estava presente nos principais movimentos literários e culturais dos anos quarenta e cinquenta, nomeadamente revistas como *Msahe* e suplementos literários. A literatura deste período afirma a sua africanidade próxima da negritude, nomeadamente com Noémia de Sousa e José Craveirinha. A esse processo não foi estranha a influência da literatura e da ideologia do neo-realismo português, sobretudo no compromisso que a literatura moçambicana em língua portuguesa assumiu na denúncia da situação colonial. Essa literatura foi o resultado da convergência de interesses culturais e políticos de intelectuais moçambicanos, brasileiros e portugueses.<sup>70</sup>

O Brasil inicia a sua caminhada para a fase desenvolvimentista na África com o fim da Segunda Guerra Mundial, e com o desmoronamento do colonialismo clássico no mesmo continente (Castro, 1981). Na mensagem que apresenta ao Congresso Nacional, a 15 de março de 1959, afirmava o Presidente Juscelino Kubitschek de Oliveira<sup>71</sup>: “A crescente importância que vêm assumindo, no campo internacional, os países da África e da Ásia, em luta pela independência e pela melhoria no nível de vida, é fato dos mais significativos do século”. (Juscelino Kubitschek de Oliveira, apud Castro, op. cit., 198/199).

Foi no ano de 1974, “já livre do compromisso sentimental com Portugal”, que o Brasil estabeleceu a sua ofensiva diplomática na África, a qual resultou na implantação do “ciclo africano” em julho de 1980 com a viagem do Chanceler Saraiva Guerreiro a cinco países da chamada “área socialista” – Tanzânia, Moçambique, Zimbábue, Zâmbia e Angola -, onde se abriu um “caminho seguro para um comércio privilegiado sob a tutela do Estado” (Castro, op. cit.).

---

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> Juscelino Kubitschek (1902-1976) foi presidente da República Federativa do Brasil de 1956 – 1961.

De lá para cá o Brasil tem assinado vários acordos diplomáticos com diversos países africanos, incluindo Moçambique, em inúmeras áreas.

Hoje as relações de cooperação entre a República Federativa do Brasil e a República de Moçambique têm sido fortalecidas e amparadas pelo Acordo Geral de Cooperação celebrado entre os governos dos dois países, de 15 de setembro de 1981.<sup>72</sup>

A cooperação técnica na área de educação é a que tem recebido especial atenção. Oficialmente<sup>73</sup> os primeiros estudantes<sup>74</sup> moçambicanos começaram a entrar no Brasil na segunda metade da década de 1980, poucos anos antes do fim da guerra fria e do “colapso do socialismo real”. Esses estudantes ingressavam em Universidades brasileiras, sobretudo em Universidades de São Paulo e Minas Gerais – como Universidade de São Paulo (*USP*), Pontifícia Universidade Católica (*PUC-SP*), Universidade Federal de Juiz de Fora (*UFJF*), por exemplo -, através de colocações, “de acordo com as necessidades” que o país tinha em certas áreas e não por escolhas pessoais ou por concursos públicos.

Hoje os estudantes moçambicanos, tanto os Estudantes-Convênio de Graduação (*PEC-G*) quanto os Estudantes-Convênio de Pós-graduação (*PEC-PG*), entram no Brasil para realizarem seus estudos através de acordos de cooperação, assinados entre os governos de Moçambique e do Brasil, nas áreas de educação e cultura. O Acordo de cooperação cultural entre Brasil e Moçambique foi celebrado em 01 de junho de 1989.

---

<sup>72</sup> No dia 11 de novembro de 1975 foi celebrada uma Comunicação de Imprensa sobre o estabelecimento de relações diplomáticas entre Brasil e Moçambique.

<sup>73</sup> Muitos moçambicanos, basicamente portugueses nascidos em Moçambique, entraram no Brasil logo depois de 1975, ano da proclamação da independência. Pode ser que outros moçambicanos também tivessem entrado no Brasil como auto-exilados políticos na época da vigência do marxismo-leninismo no país. Vale lembrar que a relação entre os dois primeiros grupos mencionados com os estudantes universitários, objetos desse estudo, é limitada.

<sup>74</sup> Dessa primeira leva dois são Reitores de duas Universidades públicas do país e um é Diretor Nacional do Ministério da Mulher e Coordenação da Ação Social em Moçambique, que por sinal defendeu sua dissertação de mestrado na Escola de Serviço Social da *UFRJ*, em 2001, com o título “Desenvolvimento Comunitário: Contribuição para a sua compreensão crítica” (FRANCISCO, Antonio Álvaro, 2001).

O estudante-convênio é um aluno especial, selecionado em seu país pelos mecanismos previstos no *PEC-G* e *PEC-PG*. Esse visa à cooperação bilateral na área educacional, graduando profissionais de nível superior para fins de formação de quadros nos países em desenvolvimento, signatários dos Acordos de Cooperação. Não podem ser estudantes-convênio o estrangeiro portador de visto de turista, diplomático ou permanente; o brasileiro dependente de país que, por qualquer motivo, estejam prestando serviços no exterior; o indivíduo com dupla nacionalidade, sendo uma delas brasileira. Não é considerado estudante-convênio o estudante que ingressa em instituição de Ensino Superior mediante aprovação em processo seletivo<sup>75</sup>.

Como participante do *PEC-G* e do *PEC-PG*, “o estudante deve atender aos objetivos e metas do Programa: vir ao Brasil, estudar, graduar-se e retornar ao seu país”. Nos termos do protocolo, o estudante convênio é aluno de tempo integral, “para que possa integralizar o curso em tempo hábil”.

Para cada ano acadêmico, o número de vagas para estrangeiros por curso e sua distribuição pelas diferentes regiões do país, de uma maneira geral, “dependem das possibilidades reais do ensino universitário brasileiro” e o processo seletivo tem sido de responsabilidade das missões diplomáticas brasileiras e, “somente concorrerem às vagas oferecidas os candidatos que comprovam ter concluído o ensino médio ou equivalente, para os estudantes de graduação, e ter diploma universitário ou de mestrado, para o caso dos estudantes de pós-graduação” (Protocolo: *MRE* e *MED* – Brasil, 13 de março de 1998).

Cabe também, a essas missões diplomáticas e repartições consulares brasileiras concederem aos candidatos selecionados o visto de que trata o artigo 13, item IV da Lei 6.8151

---

<sup>75</sup> O autor do presente trabalho, por exemplo, perdeu a condição de estudante-convênio em 1998, depois de ter sido desligado do programa por conclusão do curso, seguindo-se duas participações em processos seletivos que lhe permitiram o ingresso nos Mestrado e Doutorado. Nas duas seleções conseguiu conquistar o direito de ser beneficiário da Bolsa de Estudos da Capes (Demanda Social).

de 19 de agosto de 1980, que define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, doravante denominado “visto temporário IV”, “não sendo considerado estudante-convênio integrante do *PEC-G* e *PEC-PG* o portador de visto que não seja o ‘temporário IV’, bem como qualquer estudante “estrangeiro” que não tenha sido selecionado do exterior”.

Como estrangeiro, o estudante-convênio não deve se envolver em manifestações e/ou atividades de cunho político, “sob pena de sofrer todas as sanções previstas na legislação brasileira”. O estudante tem a obrigação de comprovar recursos financeiros suficientes para sua manutenção no Brasil<sup>76</sup>, quer no tocante à moradia<sup>77</sup>, à alimentação e ao vestuário, quer quanto a transporte (inclusive o necessário para vir ao Brasil ou dele sair) e compra de livros ou de outro material didático, custear sua passagem de ida e volta, bem como para manter-se durante todo período de estudos, “não tendo direito a pleitear qualquer auxílio financeiro das autoridades brasileiras, sendo expressamente vedado ao estudante-convênio o exercício de atividades remuneradas no Brasil”. Sua dedicação aos estudos deve ser total, para que seu índice de rendimento seja “bom e lhe permita concluir o curso no prazo permitido”. Em caso de estágio curricular ou de participação em trabalhos de iniciação científica e de monitoria, o estudante-convênio “pode receber bolsa-auxílio, desde que não estabeleça vínculo empregatício e nem caracterize pagamento de salário pelos serviços prestados” (Protocolo, op. cit.).

Selecionado segundo os mecanismos do *PEC-G* e *PEC-PEG*, o estudante-convênio “compromete-se a retornar a seu país de origem” em período não superior a três meses após a

---

<sup>76</sup> Os pais, parentes e encarregados de educação devem estar em condições de mandar, mensalmente, 500 USD para o custeio do neófito. O estudante convênio *PEC-G* assina uma Declaração de Compromisso, na Embaixada do Brasil sediada em seu país, de que tem recursos para se manter; além do comprovante de capacidade econômica. Não há limite para o valor em dinheiro que o estudante convênio pode receber do seu país. O dinheiro necessário para o estudante-convênio viver razoavelmente no Brasil, cobrindo as necessidades básicas (sem incluir o lazer), situa-se numa faixa de 400 a 800 dólares americanos por mês, dependendo da cidade em que irá morar e do curso que irá fazer. O índice do custo de vida é bastante variável no Brasil, bem como as despesas com material didático também variam entre os cursos. Cf. *CEB* (Maputo - Moç.). Disponível no site: <http://geocities.yahoo.com.br/mozucas01/>

<sup>77</sup> Quase todas universidades brasileiras não alojam o estudante-convênio, não são responsáveis pela procura de moradia para o mesmo, bem como não avalizam a locação.

colação de grau. Com o novo Protocolo, já se admite a hipótese de complementar o curso de graduação ou pós-graduação com habilitações não declaradas no ato de inscrição no *PEC-G* ou *PEC-PG*, “desde que respeitado o prazo regulamentar de integralização curricular do curso inicial”.



## Capítulo 2

### **Projetos de vida e a escolha do Brasil**

Em termos conceituais a noção de projeto, assim como da sua objetividade e subjetividade, tem recebido pouca atenção por parte dos sociólogos, como bem reconheceu M. E. Leandro (2004). De acordo com Leandro, foram os filósofos, como J-P. Sartre (1986), M. Merleau-Ponty (1971), E. Husserl, D. Christoss, entre outros que inicialmente se debruçaram sobre esta problemática.

Para Sartre o projeto seria vontade individual, pois segundo ele

o homem se define pelo seu projeto, ou ainda pela capacidade de [...] ultrapassar uma situação e, por conseguinte, pelo que consegue fazer do que fizeram dele, mesmo que nunca se reconheça nesta objetivação, a realização do projeto seria eminentemente social (Sartre, 1986: 136, *apud*, M. E. Leandro, 2004: 105).

M. E. Leandro diz que se, por um lado, o projeto é vontade individual, por outro, integra também a dinâmica ou, inversamente, a inércia desta ou daquela sociedade onde pretende tomar forma e a percepção que se forja acerca das mesmas.

Trata-se de uma dialética que deverá ser procurada na relação do homem com a natureza e a sociedade, tendo em conta as condições de origem e as relações que os homens tecem entre si ao longo da sua trajetória de existência. Este aspecto assume uma importância fundamental, na medida em que o projeto, para ter realidade, necessita de integrar as possibilidades objetivas que lhe são exteriores (Leandro, *op. cit.*, p. 106).

A este propósito, M. Merleau-Ponty, pondo-se a questão do ser percebido e do horizonte espaço temporal, considera que

uma primeira percepção sem fundamento é inconcebível. Toda a percepção supõe um certo passado do sujeito que apreende a maneira abstrata dela como reencontro dos objetivos, implicando um ato mais secreto através do qual elaboramos [...] nosso meio (Merleau-Ponty *apud* Leandro, 2004).

Deste modo, a concepção do projeto e da sua realização exigiria, segundo M. E. Leandro (2004), o concurso das vontades individuais e um contexto favorável à sua realização, o que leva Sartre a dizer que o projeto consiste na adoção de “uma conduta rudimentar que se determina, simultaneamente, em referência aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a um certo objeto a criar a que tenta dar forma” (Sartre, 1986 *apud* Leandro, *Ibidem*).

Destarte, através da integração de dados subjetivos, como a imigração, à vontade de querer alterar o rumo da existência, os sistemas de valores e as singularidades da sua própria identidade, ou por outro lado de elementos objetivos, como a avaliação, a partir do que se evidencia através da experiência de terceiros, da informação veiculada pelos diversos canais de comunicação social e do sentido da atividade profissional no país de imigração, vai sendo forjada uma percepção orientada das prováveis realidades e do campo dos possíveis, fato que exerce um papel crucial na elaboração dos projetos familiares migratórios.

Não obstante, Leandro (op. cit.) verifica que todo o projeto, sendo simultaneamente interiorização das oportunidades objetivas e exteriorização da interioridade pelo que se dá a ver, “é o que exprime melhor a articulação entre o subjetivo e o objetivo, entre a intervenção dos atores e as condicionantes sociais a que os mesmos estão sujeitos”. Na reflexão entreaberta por Sartre a este respeito, embora de índole filosófica, tratar-se-ia de uma estratégia por meio da qual o homem conseguiria fazer algo a partir do que a sociedade pretende fazer dele.

Outrossim, nas mesmas condições sociais nem tudo seria igualmente possível para todos e “nada nos permite retirar daí qualquer asserção abusiva segundo a qual uns conseguem atingir os seus objetivos porque são dotados de mais capacidades do que outros” (Leandro, 2004: 107).

Haveria limites de várias índoles, como por exemplo, os recursos materiais, culturais, as redes de relações sociais, de conhecimento, o capital de experiência e até os incidentes imprevistos e os próprios constrangimentos sociais, que condicionam diferentemente as trajetórias individuais e familiares, até em idênticas condições sociais de existência.

Projetos inscrever-se-iam numa realidade cuja percepção e intervenção transformar-se-iam em função dos pontos de vista e das realidades objetivas com as quais os diferentes atores familiares e sociais aos poucos confrontar-se-iam. M. E. Leandro observa que a situação e re-elaboração dos projetos e quiçá a sua inflexão não se inscrevem apenas no momento e ao sabor das circunstâncias, mas integram também a história de vida da pessoa e do seu grupo mais próximo, que seria a família com todos os elementos que a compõem. Assim, “se para um grupo de situações o equivalente das possibilidades abertas parece reduzido, ele não é igualmente apercebido por todas as pessoas que se encontram em situação idêntica” (Leandro, op. cit., p. 2004: 108).

No essencial, segundo a afirmação de M. E. Leandro, os projetos imigratórios, ainda que orientados para o futuro, seriam de algum modo a continuidade de projetos anteriores difusos, vividos no passado, antes da emigração; e as aspirações não seriam estáticas, mas participariam antes “de um processo de transformação que tenderia a acompanhar as mudanças econômicas, sociais e culturais” (Leandro, op. cit., p. 113).

De qualquer modo, como o revelam alguns trabalhos sobre estas questões<sup>78</sup>, há sempre uma distância entre projetos concebidos e idealizados e projetos possíveis e realizados.

Todavia M. E. Leandro, em sua reflexão em torno da noção de projeto, de grande uso social, reconhece que nem por isso tem merecido da parte dos sociólogos grande interesse em termos de reflexão teórica e empírica. Segundo ela, hoje em dia quando se fala dos

---

<sup>78</sup> Cf. Tribalat, 1991 e 1995; Leandro, 1992, 1995 e 1998; Becker et al., 1994; Kotlot-Piot, 1996.

marginalizados ou dos excluídos da sociedade, diz-se muitas vezes que “são pessoas sem projetos”. Neste sentido, a noção de projeto, implicando a capacidade de definir um projeto e de se dotar de meios para o atingir, “parece adquirir um sentido prático, na medida em que é concebida como algo mobilizador, sendo então capaz de fazer inverter determinadas situações individuais e sociais” (Leandro, 2004).

No Brasil são muitos os autores que se dedicam ao estudo de projeto. Um dos mais renomados é Gilberto Velho (1994) que vê o mundo moderno como palco da valorização do indivíduo, o que possibilitaria a elaboração de projetos individuais que a sociedade tradicional. Na sociedade complexa e moderna a família aparece mais como rede de apoio.

Para desenvolver o seu raciocínio Velho beneficiou-se do conceito de projeto de Alfred Schutz (1970-1971; 1979) que diz que projeto “é a conduta organizada para atingir finalidades específicas”<sup>79</sup>. Falando dos projetos individuais, Velho assinala que estes sempre interagem uns com os outros dentro de um campo de possibilidades. Não operam num vácuo, e sim a partir de premissas e paradigmas culturais compartilhados por universos específicos. Destarte, em virtude de sua complexidade, os projetos, na opinião de Velho, dão aos indivíduos a possibilidade de serem portadores de projetos diferentes e até mesmo contraditórios, cuja pertinência e relevância serão definidas contextualmente.

As trajetórias dos indivíduos ganham consistência a partir do delineamento mais ou menos elaborado de projetos com objetivos específicos. A viabilidade de suas realizações vai depender do jogo e interação com outros projetos individuais ou coletivos, da natureza e da dinâmica do campo de possibilidades.

---

<sup>79</sup> “Todo projetar consiste numa antecipação da conduta futura por meio da fantasia (...). Porém projetar é mais do que apenas fantasiar. O projeto é fantasia motivada pela intenção posterior, antecipada, de desenvolver o projeto. A possibilidade prática de desenvolver a ação projetada, dentro do quadro imposto da realidade do Lebenswelt, é uma característica essencial do projeto. No entanto, ela depende de nosso estoque de conhecimento à mão na ocasião do projeto. A possibilidade de praticar a ação projetada significa que, de acordo com o meu conhecimento atual, a ação projetada, pelo menos com relação ao seu tipo, teria sido viável se tivesse ocorrido no passado” (Schutz, 1979:138 *apud* Lins de Barros, 2000).

Os projetos, como as pessoas, mudam. Ou as pessoas mudam através de seus projetos. A transformação individual se dá ao longo do tempo e contextualidade (Velho, 1994: 46/47).

Myriam Moraes Lins de Barros (2000), seguindo a mesma linha de pensamento, diz que o projeto é pensado em condições sócio-culturais específicas e está ligado aos valores da sociedade. É o aspecto socializado do conhecimento (Schutz, 1974) ou o aspecto público da linguagem (Velho, 1979) que dá ao projeto a possibilidade de existência.

De acordo com Lins de Barros, o caráter social do projeto se junta ao lado propriamente individual no que diz respeito à biografia pessoal, como possibilidade para a elaboração do projeto. Este lado individual compreenderia por sua vez a abordagem das emoções.

A armação do projeto é indispensável da realidade subjetiva daquela que planeja sua ação para o futuro; sua biografia, sua forma de receber e reinterpretar a cultura de sua sociedade estão no fundamento do projeto. A possibilidade de reinterpretação e de manipulação do que é dado pela situação sociocultural localiza o indivíduo como elemento ativo e não apenas passivo de sua realidade (Lins de Barros, 2000:160).

Nesse segundo capítulo nosso interesse é identificar quais eram os projetos de vida desses estudantes antes de sua vinda ao Brasil. As entrevistas feitas nos indicam que os projetos de vida de muitos deles estão mais atrelados à família, mesmo que alguns cheguem a afirmar que suas trajetórias e projetos sejam individuais. Para muitos desses compatriotas, a família constitui o núcleo central e fonte de equilíbrio.<sup>80</sup> Existe uma circularidade e uma dimensão cultural nesses projetos<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Algo semelhante foi observado num estudo feito por Marnia Belhadj (2000) entre as jovens francesas de origem magrebina (ou seja, emigrados do norte da África).

<sup>81</sup> Nessa nota queremos deixar claro que os projetos desses compatriotas são muito mais projetos de estudo que projetos migratórios. Os pais dizem que o filho foi estudar no Brasil, foi se formar nas Américas ou no estrangeiro. Podem até, futuramente, se tornar imigrantes. Com isso queremos justificar que não estamos usando o conceito imigração em definitivo, daí optarmos usar o termo “migração temporária” no subtítulo dessa tese.

É importante frisar que nas tradições culturais moçambicanas, de origem bantu, a idéia de coletividade é muito presente. Para um bantu, “ser”, é fundamentalmente “estar em relação com os outros” (Tempels, 1965)<sup>82</sup>. Com isso não queremos afirmar que num país de economia de mercado, como é o caso de Moçambique, não se faça presente o “individualismo”<sup>83</sup>. Ele existe, mas os resquícios das sociedades simples, que por sua coalizão deram origem à sociedade moçambicana, acabam prevalecendo nas famílias, sejam elas nucleares ou alargadas. Como diria Elísio Macamo (2005), em Moçambique “todos [vivem] num contexto social moderno, mas na base de referências sociais tradicionais. É um contexto extremamente individualista, mas a [...] resposta a essa condição é a família e a comunidade”.

Hoje, quando o diploma universitário vem se tornando o principal passaporte de construção do futuro das jovens gerações moçambicanas, as famílias se vêem na obrigação de se mobilizar para ter um doutor no seio da família, o que lhes permitirá aceder ou não a outra posição social. O exemplo disso é a afirmação de um dos nossos entrevistados que diz estar “representando a família Mabota e [serve] de espelho para os mais novos, como irmãos e primos por exemplo”. Por coincidência, ele é filho mais velho de uma família de tradição cultural patriarcal. A história da família patriarcal evoca o princípio da primogenitura, segundo o qual o primeiro filho é o herdeiro único do patrimônio material, social e simbólico da família, sendo assim o responsável pela reprodução familiar, mas também pelos seus ascendentes. Somente através deles a linhagem poderia ser perpetuada (Attias-Donfut & Segalen, 1998).

Oficialmente, com a proclamação da independência, em 1975, o governo travou uma guerra ferrenha contra o “individualismo”, já que este era visto como “herança da sociedade

---

<sup>82</sup> Cf. Mpazi, 1986: 147; Martinez, 1988: 61.

<sup>83</sup> Aqui o termo individualismo foi utilizado exatamente como aparece nos documentos oficiais da Frelimo, mais próximo com o conceito de individualismo defendido por A. de Tocqueville. Segundo Tocqueville (1946), “[...] o individualismo a princípio enfraquece as bases da vida pública, mas a longo prazo acaba por atacá-la e destruí-la, transformando-se em egoísmo total”. E esse era o medo que o governo da Frelimo nutria em se colocar contra tudo que se relacionasse com o “individualismo”.

velha”, ou seja, “da sociedade colonial”. Para isso as autoridades da Frelimo, através de seus grupos dinamizadores, incentivavam no seio do povo o abandono do “espírito individualista, do espírito da propriedade privada” para assumir uma “consciência coletiva” (Machel, 1975). Com isso a Frelimo acreditava que estava incutindo na população uma consciência de classe. Hoje, com a introdução da economia de mercado, o “individualismo”, ou seja, o liberalismo tem conquistado mais espaço, porque o governo já não tem mais aquele poder centralizado da “época Samora”.

Entre os nossos interlocutores, alguns fizeram seus estudos universitários em Moçambique e no exterior (África do Sul e Portugal), outros chegaram a tentar ingressar em universidades moçambicanas sem sucesso e há aqueles que já tiveram o desejo de estudar em outros países como *EUA*, África do Sul, França, Espanha, por exemplo.

Dentro do país o maior sonho dos moçambicanos é estudar na Universidade Eduardo Mondlane - *UEM*. Muitos são os que fazem várias tentativas para ver se conseguem uma vaga na *UEM*. Não conseguindo, a alternativa tem sido, para os que têm dinheiro, ingressar em uma universidade particular, muitos chegando a mandarem seus filhos para o exterior, realizando o sonho de seu filho, que é de conseguir um diploma universitário em uma universidade conceituada.

Sempre quis fazer arquitetura. Já tentei fazer três vezes o exame de admissão para ingressar na *UEM*, mas não consegui [...] decidi tentar concorrer para uma vaga para o Brasil (Windila).

Há aqueles que nunca fizeram exame de admissão em uma universidade moçambicana ou porque vieram para o Brasil logo depois do término do nível médio, ou porque lá não tinha o curso superior do curso almejado.

Não tentei fazer curso superior em Moçambique porque lá não tinha formação na área de Enfermagem. Até [então ia] até ao nível médio (Ziza).

Eu queria fazer Psicologia e Psicologia não tínhamos na Universidade Eduardo Mondlane. Então foi daí que eu comecei a participar desse processo seletivo para o Brasil, no *CEB* [...]. Os meus projetos, antes da minha vinda ao Brasil, rodavam em torno de uma busca de possibilidade para estudar fora do país (Faz-tudo).

Na hora de escolher um país para prosseguir os estudos, o Brasil acaba apresentando vantagens por causa dos laços de amizade que unem os dois países com ênfase em suas especificidades históricas, sociais, econômicas, educacionais e culturais. A língua portuguesa, que é oficial nos dois países, acaba sendo um dos atrativos para esses estudantes. Como diriam os professores Antonio Martins e Cilene da Cunha Pereira, em uma entrevista cedida ao programa “Rio - a Cidade”, da Rede Bandeirantes de Televisão, em 2004, a língua portuguesa falada tanto no Brasil, quanto em Moçambique, bem como em Portugal ou em Angola é a mesma. De acordo com esses acadêmicos, o sistema da língua portuguesa é o mesmo, apresentando variações de um espaço geográfico para outro, de um estamento para outro.

Para os pais, sai mais barato mandar o filho para prosseguir seus estudos no Brasil do que na Austrália, *EUA*, Inglaterra e Portugal, por exemplo. O custo de vida do Brasil seria mais baixo que dos países citados. A oportunidade também é apontada como um dos fatores que traz esses estudantes ao Brasil.

Na visão moçambicana [o Brasil] não é um país periférico [...] está mais ou menos no nível dos países desenvolvidos. A impressão que existe em Moçambique é a de que o Brasil é um país que está num patamar de qualquer outro país desenvolvido. O nível de informação que se tem do Brasil [...] de bibliografia, todos livros traduzidos, a nossa experiência lá é que o Brasil é um país onde você pode melhor ampliar o seu saber em relação aos outros. Outro fator [...] também é a língua (Muatreze).



Um outro fator muito importante é que dado a dimensão territorial e a densidade populacional do Brasil, no caso da Psicologia e das Ciências Sociais de uma forma geral, isso permite que a gente faça várias experiências em várias classes populacionais e que esses estudos possam, ser adaptados para o caso do nosso país por fazer parte talvez dos países subdesenvolvidos. Você aqui tem ricos, tem pobres, tem miseráveis [...] então você escolhe as camadas populacionais de acordo com os seus interesses de pesquisa. É diferente de você fazer Psicologia na Suíça, que é uma realidade completamente diferente, são realidades sociais muito diferentes (Faz-tudo).

Nós moçambicanos estamos em um país em vias de desenvolvimento [...] o Brasil também está. Mas em nível de tecnologia nós não temos comparação nenhuma com o Brasil. O Brasil está muito avançado [...] mas também não está tão avançado para comparar com os países europeus. A tecnologia brasileira é muito adequada à situação moçambicana. Tem pessoas que saíram de Moçambique e foram trabalhar na Alemanha, trabalharam em grandes indústrias, e voltaram para Moçambique e não tiveram emprego [...] porque a tecnologia era superior e nós não tínhamos essa tecnologia. Ficaram marginalizados (Sábado).

Nem fui eu que escolhi o Brasil. Foi o meu pai que estudou aqui, morou aqui seis anos, fez Psicologia, daí decidiu nos mandar para cá. Existia uma experiência anterior do pai. Por que escolher o Brasil? Bom, respondendo por aquilo que o meu pai falou [...], o meu pai falou que o Brasil era uma boa escola para a vida. Apesar de fazer arquitetura, estou aprendendo em relação ao estilo de vida, as diferenças sociais que as pessoas vivem, aqui está tudo muito chapado, [...] aqui, sem querer viver, acaba vivendo as diferenças da vida (Luaia).

Já pensei em estudar nos *EUA*, Inglaterra, Austrália e Portugal. Eu preferia ir para Inglaterra [...] só que não foi possível porque é muito caro. Lá o estudo seria muito caro para os meus pais pagarem, então tive a oportunidade de conseguir a bolsa para o Brasil. Não foi a minha primeira escolha. Foi uma escolha remota [...]. Foi uma oportunidade que surgiu e aproveitei (Diutiane).

Escolhi estudar no Brasil porque fui convidado para estudar no Brasil. Se eu tivesse sido convidado para ir estudar num outro lugar eu, provavelmente, também iria. O Brasil a mim não me surpreendeu em nada. Desde que eu cheguei até hoje, nos cinco anos, não estou surpreso. Tudo é o que eu esperava. O Brasil não foi minha primeira opção, cheguei a pensar estudar na Malásia. Houve uma oportunidade de ir estudar na Malásia, só que foi uma oportunidade que não se concretizou [...] a do Brasil foi a que se concretizou. Mas é aquilo, nós quando somos jovens, quando pensamos estudar fora, primeiro é Inglaterra, *EUA* porque nós somos bombardeados por muita informação [...] Inglaterra é o topo, *EUA* é *EUA*, então, como jovens, as avaliações que a gente faz são muito superficiais, nem é em termos de [...] questões técnicas. Será que vais aprender

lá tecnologias diferentes? Não. É porque [...] Inglaterra é muita responsabilidade, as coisas muito certinhas. Agora *EUA* é *EUA*, música americana, vídeos americanos. Nós somos bombardeados por informação americana e é propaganda americana [...]. A imagem dos *EUA* é aquela “coisa” [...]. Vim para o Brasil basicamente pela oportunidade (Ndungave).

Há casos de estudantes que preferiram escolher o Brasil porque uma parte da família estava aqui, reforçando a idéia de que os projetos de estudos desses estudantes são familiares.

Escolhi o Brasil pelo fato de a minha esposa ter estado aqui, essa era uma condição. A minha esposa e meus filhos estavam aqui. Então havia uma necessidade de eu estar aqui em companhia da minha família. Só que não podia ser apenas uma necessidade de estar com a família sem juntar o útil e o agradável, que é estudar [...] então eu tive que escolher mesmo o Brasil por força das circunstâncias, em princípio para poder continuar com os meus estudos (Muatreze).

E tem mais. Hoje é moda mandar um filho ao Brasil para prosseguir seus estudos universitários. Muitos são os que escolhem fazer um curso no Brasil sem terem nem sequer uma idéia do que seja esse curso.

Eu acho que as pessoas que vêm agora para o Brasil estão meio que equivocados. As pessoas vêm para o Brasil porque está na moda. O mesmo acontece para a África do Sul. As pessoas vão para *Cape Town* só porque está na moda. “Toda gente vai, então também eu vou”. É o que acontece aqui, também [...] acredito que as pessoas escolhem por ser moda (Windila).

No Brasil muitos preferem escolher o Rio de Janeiro para prosseguir seus estudos universitários por acreditarem ser uma cidade mais dinâmica, “onde tudo acontece”, daí existirem moçambicanos que depois de morarem e estudarem, por alguns meses em outros estados preferirem pedir transferência para o Rio de Janeiro<sup>84</sup>. Algumas *IES* brasileiras aceitam

---

<sup>84</sup> O Rio de Janeiro, é o ponto obrigatório de qualquer roteiro pela região sudeste e principal centro turístico do país. Suas praias (como a de Copacabana), seu carnaval e seu estádio de futebol, o Maracanã, um dos maiores do mundo, são internacionalmente conhecidos. Mas o Rio é também um importante centro comercial e financeiro e segundo

transferência de estudantes-convênio; outras não. No caso de o estudante-convênio desejar transferir-se para outra *IES*, somente poderá fazê-lo depois do final do primeiro ano de estudos, para o mesmo curso, para uma *IES* de outro Estado e por uma única vez. Para tal,

deverá justificar, adequadamente, os motivos dessa pretensão e cumprir, rigorosamente, as exigências da *IES* recebedora, que aceitará a transferência se observado o limite de vagas oferecidas anualmente ao *PEC-G*, computando, para a integralização do curso, o tempo despendido pelo estudante na *IES* de origem” (Cf. Protocolo).

Outros escolheram o Rio por influência de amigos ou parentes que aqui moram ou moraram.

Eu escolhi o Rio de Janeiro porque nós já víamos as novelas [...] Rio de Janeiro, aquela coisa maravilhosa. Então eu disse “essa é a possibilidade que eu tenho de viver no Rio de Janeiro”. Uma das coisas que mais me influenciou foi que eu tinha um primo, na altura, que vivia no Rio de Janeiro (Faz-tudo).

Escolhi o Rio de Janeiro talvez por causa das amizades que eu já tinha aqui. Muitos dos meus amigos estavam aqui no Rio de Janeiro, então eu estaria mais bem assessorado [...] devido a esses amigos que estavam cá (Tauro).

Escolhi estudar no Rio de Janeiro [...] porque tinha um irmão que estudava aqui e em termos financeiros compensava. Também porque eu sempre pensei no seguinte: tens que estar em grandes Centros decisórios. Em qualquer lugar que tu estejas fica no centro. É no centro que as coisas acontecem. É lá onde se decidem as coisas. Se eu não estivesse no Rio de Janeiro teria escolhido São Paulo (Ndungave).

Uns chegaram a imaginar que o Brasil fosse um “paraíso social”, sinônimo de desenvolvimento e progresso, portanto, de uma vida farta e de oportunidades incomensuráveis

---

centro industrial do país depois de São Paulo. O nome da cidade, fundada por Estácio de Sá em 1565, homenageia o então rei de Portugal, D. Sebastião, e é também fruto de um engano cometido pelos navegantes portugueses que primeiro abordaram a baía, confundindo-a com a desembocadura de um grande rio. No início do século XVII, a cidade tornou-se porto importante e caminho natural para a região aurífera de Minas Gerais, a ponto de se transformar em capital do Vice-Reino do Brasil em 1763. Foi capital do Vice-Reino até 1822, do Império até 1889 e da República até 21 de abril de 1960, quando a sede de governo foi transferida para Brasília.

para todos, chegando a imaginar que o estilo de vida e o Brasil mostrado nas telenovelas da Rede Globo de Televisão e da Rede Record (Miramar, em Moçambique) era o Brasil real, ou seja, o Brasil que eles haveriam de encontrar. Existe aqui “uma contradição muito grande entre mídia e o que o país exatamente é” (Faz-tudo).

Eu cheguei de imaginar que o Brasil fosse um país cheio de oportunidades, que fosse um paraíso social e depois enriquecido pelas novelas, porque às vezes aquilo que a gente vê na novela, aquelas casas todas luxuosas [...] eu pensei que no Brasil todas as camadas sociais vivessem assim [...] que não tivessem dificuldades de educação, e mesmo na área de saúde [...] pensei que tudo fosse a mil maravilhas. Mas uma vez aqui, eu vi que não é aquilo que eu estava a pensar, existem também dificuldades (Ziza).

Eu imaginei que o Brasil fosse um país com cidades super-desenvolvidas [...] e isso os brasileiros, representados pela Rede Globo, na exportação de suas novelas, de seus produtos, eles sabem muito bem vender a imagem do seu país, vender muito bem a imagem das grandes cidades. Então, quando a gente vê nas novelas praias [...] a praia de Copacabana, a praia de Botafogo, quando a gente vê a cidade, a Rio Branco toda movimentada, aqueles casarões, agente vem com a ilusão de que a gente vai encontrar aquele Brasil, de que é naquele Brasil que a gente vai viver [...], mas, em verdade, quando a gente chega, não encontra aquele Brasil. Aquele Brasil que a gente vê continua sendo o Brasil das novelas [...] mesmo estando aqui continua sendo o Brasil das novelas. Em certos momentos a gente consegue conviver com aquele Brasil das novelas. A Universidade Gama Filho, que eu escolhi, é uma Universidade elitista e você entra em contato com muitas pessoas que têm muitas posses e você começa a ver que de fato aquele Brasil das novelas afinal das contas existe, basicamente quando você vai nos finais de semana para as casas dos seus amigos, para as Fazendas dos seus amigos. Você vê que afinal de contas aquilo existe e é o retrato de uma realidade específica, não uma realidade vivida por todos os cariocas<sup>85</sup>, nem por todos os brasileiros. Num primeiro momento não encontrarei o Brasil que eu esperava encontrar. É um Brasil que tem muita diversidade cultural [...] você encontra ricos, pobres e miseráveis. Então você vê as diferenças sociais muito grandes. Às vezes as pessoas dizem que a África tem muitos pobres, claro que tem, mas aqui no Brasil, no Rio de Janeiro tem miseráveis. Você vê uma mansão o dono entrando com sua Mercedes, com a sua *BMW* e do lado de fora tem uma família encostada no murro dele e ele não é capaz de tirar um pedaço de pão para essas pessoas (Faz-tudo).

---

<sup>85</sup>“Carioca. [Do tupi = 'casa do branco']. Bras. Adj. 2 g. 1. Da, ou pertencente ou relativo à cidade do Rio de Janeiro. [...] 2. O natural ou habitante da cidade do Rio de Janeiro. [...]” In: AURÉLIO. Novo Aurélio: o dicionário da língua portuguesa. Século XXI: dicionário eletrônico. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Nova Fronteira/Lexikon Informática, 2000.

Mas há aqueles que já conheciam a realidade brasileira por meio de “e/imigrantes ativos<sup>86</sup>”, amigos, parentes, ou mesmo por leituras e de outras fontes de informação, como os Telejornais dos canais de *TV* citados.

Já tinha lido muitas coisas sobre o Brasil, tinha ouvido falar sobre a pobreza que o Brasil tem, as diferenças entre as classes sociais, que é muito grande.. tinha uma informação vaga do que era. Mas quando cheguei [...] não vou dizer que fiquei decepcionada, mas fiquei surpresa porque aquilo que eu ouvia falar não reporta exatamente aquilo que é (Diutiane).

Já tinha vindo aqui de férias. Achei que era um país bonito, muito aberto, simpático. Acho que todo país tem seus problemas. O Brasil não é só praia, festas, tem a sua parte que é a vida dura das pessoas. Mas eu vim sem pensar o que eu ia encontrar aqui. Vim porque precisava fazer o meu curso. Não queria saber como é que a vida era. Nunca imaginei que o Brasil fosse um paraíso social [...] Sempre achei que o Brasil fosse mais desenvolvido que Moçambique. Então achei que aqui iria encontrar mais oportunidades de estudo, não de emprego. Novas experiências é que eu queria. Uma nova experiência de vida e um bom estudo universitário [...] e foi isso que eu encontrei (Windila).

Nunca imaginei que o Brasil fosse um paraíso social porque já vão alguns anos que eu acompanho notícias do Brasil através da televisão [...] a Record. É verdade que estão em cima do que a gente, mas nunca imaginei que fosse um país com oportunidades e farturas para todos. Já tinha uma idéia do que era o Brasil. Não fiquei assustado quando vi favelas por aqui, não fiquei assustado quando vi reclamações de empregos, não fiquei assustado quando ouvi tiros. Eu já tinha uma informação, já tinha feito algumas leituras. Depois que eu soube que estava selecionado para prosseguir com os estudos no Rio de Janeiro procurei muita informação do Rio na Internet. O Brasil que eu imaginava foi o mesmo que eu encontrei (Sábado).

Eu li muito antes de vir para aqui, tive que fazer um teste, aí eu li muito sobre o Brasil, sobre a história, sobre a política [...]. Já ouvia a dizer que o Brasil era um país de desigualdades sociais, então eu já sabia que aqui havia desigualdades sociais; mas ao mesmo tempo havia veículos de transmissão, meios de comunicação que mostravam uma realidade bem diferente, que eram as novelas, os artistas, algumas revistas que eu via que mostravam um Brasil melhor, do que o Brasil real. Eu vim para aqui com uma visão totalmente diferente da realidade que se vive aqui [...] que eu tive que enfrentar pessoalmente (Tauro).

---

<sup>86</sup> E/imigrantes ativos seriam aqueles que, sendo pioneiros na partida para um local inédito, foram capazes de desbravar um terreno mais ou menos desconhecido para os demais. Cf. M. E. Leandro, 2004.

Como pudemos mostrar, esses estudantes não partem numa situação de total desconhecimento acerca da nova realidade social que os recebe. De fato, há toda uma vasta rede de relações que se vai tecendo e re-atualizando entre os primeiros que partem e os que ficam, que faz com que estes possam elaborar uma certa constelação de elementos avaliativos em relação à sua provável situação futura.

Contudo, agora que conhecem o Brasil, muitos dos nossos interlocutores voltariam para prosseguirem com seus estudos porque o ambiente de estudos encontrado é considerado bom. Cá os professores são “muito legais” e “dispostos a ajudar”. Muitos são os que afirmam que a experiência que estão tendo é mais “gratificante” do que dolorosa e o Brasil oferece um ambiente universitário que incentiva ao crescimento científico. A experiência “sempre tem um pouco de dor e de gratidão também. Mas eu acho mais gratificante que dolorosa. Porque eu tenho uma aproximação maior com a instituição onde estudo, e a acessividade é maior, há sempre uma vontade maior de ajudar” (Muatreze).

Eu voltaria. O Brasil continua sendo um laboratório social, onde a gente encontra grandes estudiosos de renome. Você vê que os brasileiros escrevem seus livros na língua que eles falam, eles desenvolvem suas próprias pesquisas. Na Comunidade dos países de língua [...] de expressão portuguesa [...] procuram as bibliografias brasileiras porque os estudos brasileiros são mais elevados [...] a linguagem é muito boa [...] e essa diversidade cultural permite você fazer estudos comparativos. A experiência que estou tendo é extremamente gratificante. Quem estudou no Brasil está tendo uma referência muito boa em Moçambique. Há dez anos atrás quem estudava nos *EUA*, Portugal, Europa era tido como aquele que bem estudou. Quem estuda no Brasil é visto com bons olhos em Moçambique [...] justamente pela diversidade cultural, pela facilidade que você tem de comunicação com os seus professores, tem uma facilidade bibliográfica (Faz-tudo).

Outros gostariam de prosseguir seus estudos em outros países como África do Sul por exemplo, por causa da língua, o Inglês, que é cada vez mais valorizado no mercado

moçambicano. “Acho que não fico [...] vou voltar para Moçambique e talvez eu queira prosseguir com os estudos na África do Sul” Windila.

Eu acho que não prosseguiria meus estudos no Brasil primeiro porque sou uma pessoa que gosta de viajar e se arranjasse uma outra oportunidade de estudar fora, eu agarrava essa oportunidade. Então, duvido que eu voltava para aqui, duvido muito [...] porque gosto de viajar, gosto de conhecer outros povos [...] acho que os cinco anos aqui são suficientes. Se eu conseguisse uma bolsa para Austrália, Europa, Itália, eu pegava e ia. E outra razão que talvez pesaria é que eu gostaria de voltar a estudar no sistema inglês. Estou a pensar a fazer a minha pós-graduação num país anglofônico. Por exemplo, caso eu consiga ficar na África do Sul, por lá fico. Se eu conseguir ir para Inglaterra vou (Diutiane).

Segundo os entrevistados os cursos mais procurados são arquitetura e urbanismo, engenharia, ciências sociais e humanas, biblioteconomia, aparecendo outros com menor representatividade como enfermagem, economia, biologia, medicina e direito. Durante as entrevistas procuramos identificar as principais causas que fazem com que as escolhas se concentrem num determinado curso em detrimento de outros.

A maioria dos estudantes que por aqui passaram, eles procuraram cursos que praticamente o nosso país não tinha, como por exemplo a área de Ciências Sociais, Enfermagem, Biblioteconomia, Arquivologia são cursos que o nosso país não tem. Os outros cursos, como Engenharia, Economia, que os outros vieram procurar foi em questões de facilidade de poder estudar aqui porque lá a Universidade não tem uma demanda maior [...]. Alguns vieram porque o país não oferecia esses cursos (Ziza).

Hoje a maior parte dos estudantes que vêm ao Brasil [...] que está no Brasil, está estudando Arquitetura e Urbanismo, Engenharia Civil [...] isso porque estamos num processo de reconstrução do país. Várias obras estão sendo edificadas em Moçambique [...] você vê prédios novos a surgirem, casas novas a surgirem em áreas que antes era mato [...] hoje estão saindo grandes condomínios. Os mais jovens já estão atentos a essas mudanças. **Num primeiro momento Ciências Sociais pela mudança do pós-guerra [...] período das eleições; e num segundo momento é um momento de reconstrução do país [...] então tem o pessoal da Arquitetura e Urbanismo, e Engenharia Civil (Faz-tudo).**

O que eu vejo é que áreas sociais são mais procuradas aqui. Na área técnica é mais engenharia civil e arquitetura. Talvez por causa da característica mesmo do Rio de Janeiro e daquilo que os estudantes moçambicanos vêem em termos de imagem a partir de lá de Moçambique, e entendem que a arquitetura do Rio de Janeiro seja a ideal para o desenvolvimento da atividade em Moçambique, ou aquela que mais desenvolvida aparece e que pode permitir a eles um melhor resultado em termos de empregabilidade, e mesmo [...] trabalhos [...] autônomos; porque o Rio de Janeiro tem uma arquitetura natural em si muito boa, e essa natureza do Rio de Janeiro combinada com a artificialidade que o homem vai impor, então dá uma combinação muito boa. Há sempre esse imaginário que a partir desse referencial você pode aprender melhor, a partir da observação mesmo e a partir dos conteúdos técnicos, científicos que são transmitidos pela própria instituição acadêmica. Nas áreas humanas é mais também por causa do tipo de informação que chega também em Moçambique, dessa questão de violência, [...] e também dessa característica do carioca de combinar o rico com o pobre, mas haver uma convivência quase que natural entre essas duas dimensões em termos da acumulação de riqueza, e esse convívio é que atrai muita gente para poder entender melhor como é que eles conseguem conviver assim [...] porque as imagens que chegam, por exemplo, em Moçambique, sobre carnaval é uma miscelânea de identidades [...] está o negro, o mulato, o branco, o mestiço, o chamado pardo, todos estão num convívio quase que natural, sem preconceito. Você não vê [...] estando em Moçambique não vê o preconceito. Se existe o preconceito ou não. Então fica uma referência muito boa em relação ao Rio de Janeiro por causa desse convívio que parece natural, espontâneo, essa espontaneidade que o carioca tem, no relacionamento com o outro (Muatreze).

Os cursos mais procurados são Arquitetura, Engenharia Civil, Comunicação (jornalismo), Administração e Economia. Esses cursos têm sido mais procurados porque sendo formado nessas áreas você não fica sem emprego. Arquitetura e Engenharia Civil têm garantia de emprego, de retornos imediatos. O pessoal vem para cá para [depois] melhorar de vida, ter emprego (Sábado).

Do meu ponto de vista, uns procuram arquitetura talvez porque sabem que o país precisa de arquitetos [...] outros devem achar que o curso de arquitetura é de elite [...]. Cursos como Direito, Medicina e Arquitetura são cursos de elite, são cursos que as pessoas que fazem geralmente têm prestígio, têm dinheiro (Diutiane).



## Capítulo IV

### **Identidade e Sistemas Classificatórios**

A identidade é [...] algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre sendo formada (Stuart Hall, 1998, p. 38).

A identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora [...] a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação (Rutherford, 1990, p. 19-20).

Pensar a categoria identidade não é algo novo, é uma questão que se coloca com o nascimento da modernidade (Santos, 1995) e se coloca para a antropologia como um estudo entre “nós” e os “outros”. Esta inclusive seria a base da separação disciplinar com a sociologia. A sociologia compreendia o estudo da própria cultura do pesquisador, o “nós” e a antropologia o estudo do “outro” constituído pelas “sociedades primitivas” e pelos “primitivos”, muitas vezes designados como “selvagens”.<sup>87</sup> Os estudos iniciais da antropologia estão sempre debruçados sobre este outro distante, retratado como portador de uma cultura diferente daquela do pesquisador, construída em bases epistemológicas bem diversas das culturas atuais. A Antropologia “tendeu a apresentar uma fachada para o uso externo onde o interesse pelo exótico e distante, o penoso trabalho de campo e um certo tipo de bibliografia clássica constituíram as marcas de diferenciação” (Velho, 1980: 15).

---

<sup>87</sup> Cf. Sousa Santos, op. cit.; Oliven, 1996: 9.

O outro inicial além de distante era visto como um resíduo fossilizado de um passado da sociedade do pesquisador, a diversidade não era vista como uma resposta possível a questões semelhantes. O outro era um “eu” passado ainda existente.<sup>88</sup>

Sem nos alongarmos na história do pensamento antropológico e suas diversas escolas, temos hoje uma antropologia que tem como objeto de estudo tanto sociedades simples como complexas; sociedades diferentes e distantes daquela do pesquisador como a sua própria. E uma das questões norteadoras da análise interpretativa é a questão da identidade.(Santos, op. cit.).

É importante lembrar que a discussão da identidade tem ganhado importância nas últimas décadas, principalmente quando se refere às diferenças culturais. Não obstante, por muito tempo ela esteve atrelada à questão da identidade étnica. As discussões se iniciavam com a exposição do conceito, mas logo passavam à questão da etnicidade, o que é perfeitamente compreensível, pois até à Segunda Guerra Mundial ainda era pertinente se falar em raça e conceitos biológicos como criadores e fundamentais para o reconhecimento de uma determinada identidade (Cunha, 1987).

Hannerz, fazendo uma síntese sobre a etnicidade, diz que ela seria um exemplo chave de atributo discriminador de papéis, “mas não se deve exagerar sua unicidade”. Em alguns sentidos a idade e o sexo operam de um modo semelhante. A etnicidade, segundo esse autor, não se apresenta igual em todas as unidades sociais, e as categorizações étnicas tendem a ser as mais manipuláveis. Outros atributos discriminatórios seriam sexo e idade, entre outros. Com Hannerz aprendemos que um atributo discriminatório de papéis (seja ele o sexo, idade, etnicidade) se difere de um local para outro. Ser jovem pode não significar o mesmo em Detroit que em São Francisco, ser mulher não é o mesmo em São Paulo que no Rio de Janeiro (Cf. Hannerz, 1980, p. 174-179).

---

<sup>88</sup> Cf. Da Matta, 1990; Mondlane, 1995; Mazula, 1995.

Tomaz Tadeu da Silva (2004), por sua vez, diz que identidade, tal como diferença, constitui uma relação social. Isso significa que sua definição – “discursiva” e “lingüística” – está sujeita a vetores de força e a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas e sim impostas. Elas não convivem simplesmente lado a lado, em um campo sem hierarquias, uma vez que elas são disputadas. (Silva, op. cit. p. 81).

O autor em questão enfatiza que onde existe diferenciação – ou seja, identidade e diferença – também está presente o poder. A diferenciação seria o processo central através do qual a identidade e a diferença produzir-se-iam. Haveria, segundo Silva, uma série de outros processos que traduziriam essa diferenciação, com ela guardando um estreito vínculo. As outras tantas marcas da presença do poder seriam: incluir/excluir (“estes pertencem, aquelas não”); demarcar fronteiras (“nós” e “eles”); classificar (“bons e maus”; “puros e impuros”; “desenvolvidos e primitivos”; “racionais e irracionais”) ou normalizar (“nós somos normais; eles anormais”).

Outrossim, afirma Silva que definir o mundo social entre “nós” e “eles” significa classificar.<sup>89</sup> Isto pode ser entendido como “um ato de significação pelo qual dividimos e ordenamos o mundo social em grupos, em classes”. Identidade e diferença estariam estreitamente relacionadas às formas pelas quais as classificações são produzidas e utilizadas pela sociedade.

---

<sup>89</sup>Na argumentação de Émile Durkheim, é por meio da organização e ordenação das coisas de acordo com sistemas classificatórios que o significado é produzido. Os sistemas de classificação dão ordem à vida social, sendo afirmados nas falas e nos rituais. Segundo esse acadêmico, em *As formas elementares da vida religiosa*, “sem símbolos, os sentimentos sociais teriam uma existência apenas precária” (Durkheim, 1954/1912). Utilizando a religião como um modelo de como os processos simbólicos funcionam, ele mostra que as relações sociais são produzidas e reproduzidas por meio de rituais e símbolos, os quais classificam as coisas em dois grupos: sagrado e profano. Mary Douglas desenvolve o argumento durkheimiano de que a cultura na forma do ritual, do símbolo e da classificação, é central para a produção do significado e das relações sociais (Du Gay, Hall et alii, 1997; Silva, Hall & Woodward, 2004). Para Douglas, esses rituais se estendem a todos os aspectos da vida cotidiana: a preparação de alimentos, a limpeza, o desfazer-se de coisas – tudo, desde a fala até a comida. Claude Lévi-Strauss (1965), por sua vez, propôs-se a desenvolver esse aspecto do trabalho de Durkheim utilizando o exemplo da comida para ilustrar esse processo. A cozinha estabelece uma identidade entre nós – como seres humanos (isto é, nossa cultura) – e nossa comida (isto é, a natureza). A cozinha é o meio universal pelo qual a natureza é transformada em cultura. A cozinha é também uma linguagem por meio da qual “falamos” sobre nós próprios e sobre nossos lugares no mundo (Leach, 1974 *apud* Silva, 2004).

As classificações estariam sendo feitas sempre a partir do ponto de vista da identidade. Em outras palavras, as classes nas quais o mundo social é dividido não são simplesmente agrupamentos simétricos. Silva diz que dividir e classificar significa neste caso também hierarquizar. Por outro lado, “deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados”. (Silva, op. cit. p. 82).

No caso das identidades nacionais é extremamente comum, aponta Silva, o apelo a mitos fundadores. As identidades nacionais funcionariam, em grande parte, por meio daquilo que Benedict Anderson (1983) chamou de “comunidades imaginadas”. Anderson utiliza essa expressão para desenvolver o argumento de que a identidade nacional é inteiramente dependente da idéia que fazemos dela. Uma vez que não seria possível conhecer todas aquelas pessoas que partilham de nossa identidade nacional, “devemos ter uma idéia compartilhada sobre aquilo que a constitui”. A diferença entre as diversas identidades nacionais reside, segundo Anderson, nas diferentes formas pelas quais elas são imaginadas. Na medida em que não existe nenhuma “comunidade natural” em torno da qual seja possível reunir as pessoas que constituem um determinado agrupamento nacional, ela precisa ser inventada, imaginada. É necessário criar laços imaginários que permitam “ligar” pessoas, que na ausência dos mesmos seriam simplesmente indivíduos isolados, sem nenhum “sentimento” de terem qualquer coisa em comum. A língua tem sido um dos elementos centrais desse processo – a história da imposição das nações modernas coincide, segundo a observação de Silva, com a história da imposição de uma língua nacional “única” e “comum”. Daí a língua portuguesa em Moçambique após a colonização ser um projeto de construção de identidade da nação.

Os mitos fundadores que tendem a fixar as identidades nacionais seriam assim um exemplo importante de essencialismo cultural. Todos os essencialismos são “culturais”. Eles

nascem do movimento de fixação que caracteriza o processo de produção da identidade e da diferença. (Silva, 2004:85).

Associando a identidade ao hibridismo, Silva assinala que a identidade que se forma por meio do hibridismo não constitui mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora delas guarde traços. O hibridismo estaria ligado aos movimentos demográficos que permitem o contato entre diferentes identidades: as diásporas, os deslocamentos nômades, as viagens ou os cruzamentos de fronteiras. (Silva, 2004:87).

Silva diz que a identidade e a diferença estariam também ligadas à representação. A identidade e a diferença são estreitamente dependentes da representação. É por meio da representação que “a identidade e a diferença adquirem sentido”, é por meio da representação que “a identidade e a diferença passam a existir”. Representar significa, segundo esse autor, dizer: “essa é a identidade”, “a identidade é isso”. Silva nota que é por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder (Silva, 2004:91).

Maria Manuela Cunha (1985), por sua vez, diz que a identidade “é constituída de forma situacional e contrastiva”, ou seja, “ela constitui resposta política a uma conjuntura, resposta articulada com as outras identidades em jogo, com as quais forma um sistema. É uma estratégia das diferenças” (Cunha, 1985: 206).

É nesse jogo que se constituiu uma das formas que mais facilmente identificamos a identidade, que seria a forma da consciência nacional. Essas “ficções” culturais que são as culturas nacionais, as consciências nacionais, são criações do séc. XIX (Santos, 1995), e talvez por isso a questão da diferença seja tão evidenciada na definição da identidade.

Mas hoje se sabe que nenhuma identidade é tão rígida e cristalizada, nenhuma é tão sólida que não possa ser questionada:

Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidade em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, pois, identificações em curso. Sabemos também que as identificações além de plurais, são dominadas pela obsessão da diferença e pela hierarquia das distinções (Santos, 1995).

### 3.1. Relações Raciais: Brasil e Moçambique

A natureza biológica atual do homem foi constituída, e continua a se constituir, por contínuas mestiçagens. Assim, a noção de pureza aparece aqui como uma metáfora, um desejo ou um fantasma. Não que os homens não sejam diferentes: eles o são culturalmente, e até mesmo biologicamente. Mas, de maneira surpreendente, a ciência mais recente revela pelo contrário uma pulverização da diferença que é impossível fazer coincidir um grupo com qualquer figura biológica única. A noção de superioridade não é funcional. Supondo que existe uma superioridade biológica, nada demonstra que ela acarreta uma superioridade psicológica ou cultural. Enfim, não vemos absolutamente porque uma superioridade natural qualquer deva acarretar vantagens econômicas ou sociais. Pode-se decidir isso, mas isso se chama privilégio, na verdade. Em suma, contrariamente a uma opinião disseminada, não existe teoria científica e nem mesmo um conceito claro e distinto do racismo. Vê-se que o racismo, isto é, a pretensa superioridade racial, fundamentada na pretensa pureza biológica e devendo ser a causa de vantagens, não é senão uma máquina ideológica, um alibi entre outros, do domínio e da exploração. E, por outro lado, vê-se que faz parte de um mecanismo mais geral, que o engloba como um caso particular. O racismo é a valorização generalizada e definitiva de diferenças biológicas, reais ou imaginárias, em proveito do acusador e em detrimento da sua vítima, a fim de justificar uma agressão (Albert Memmi, s.d. p. 11).

Discutir a questão da identidade é fundamental para entendermos como as relações raciais e/ou interétnicas com suas peculiaridades se constituem no Brasil. Por outro lado esta discussão, entre outras questões, não deixa de ser uma breve contribuição ao estudo da questão racial, duma maneira geral.

No Brasil, já no século XVIII, a miscigenação era prática e tática para o estabelecimento da dominação. “A partir de 1755 e em toda legislação pombalina, o Estado promove a miscigenação, recomendando casamentos entre brancos e índias e até favorecendo-os com

regalias” (Cunha, 1985). Não só era incentivado o casamento entre brancos e índias, mas também entre negros e índios. A miscigenação apesar de ter sido mais contundente no Brasil, também aconteceu nas colônias portuguesas na África, inclusive Moçambique, fato que só dá relevância ao estudo.

Vale assinalar que no dia 31 de agosto de 2004 os governos do Brasil e de Moçambique celebraram um protocolo de intenções na área de combate à discriminação e promoção da igualdade racial, no qual acordam:

1) desenvolver e aprofundar as relações de cooperação técnica no campo dos direitos sociais, do combate à discriminação racial e de promoção de igualdade racial;

2) fazer intercâmbios bilaterais entre as diferentes estruturas de estudo e pesquisas nacionais, regionais e locais relacionadas às questões raciais, historiografia, cultura, identidade negra e aos novos desafios da globalização;

3) monitorar e avaliar as legislações quanto ao combate à discriminação e ao acesso à justiça;

4) fazer análises comparativas das diferentes visões da história contemporânea africana e da diáspora, dos planos de ação nacional de combate à discriminação e dos mecanismos institucionais criados para assegurar os seus programas, bem como avaliar seu impacto na promoção de igualdade.

Para a implementação desses programas, os dois governos “poderão estabelecer parcerias com instituições do setor público, organismos e instituições nacionais e internacionais, bem como associações e organizações não governamentais” (Protocolo, 2004, artigo 05).

Não obstante, a problemática que ora nos propomos desenvolver tem uma bibliografia vasta, como também são vários e ricos os fatos que os interlocutores trazem à tona no decorrer das entrevistas. Partindo das categorias “moreninho”, “neguinho”, “sangue bom” e “angolano”

tão detestadas pelos nossos interlocutores e das categorias “*assimilado*”, *muzungo*, *mulungu* e/ou *mucunha* pretendemos mostrar quais têm sido os desdobramentos das relações raciais e/ou interétnicas nos dois países.

### 3.2. Relações raciais em Moçambique: interpretações a partir da perspectiva de um emigrado

O racismo é como a bruxaria: as sementes que são deitadas a terra, demoram tempo a crescer e dar fruto. Há que ser cidadão consciente e nacionalista. Há que pensar que o nosso país – seja ele qual for – não pára no dia em que cada um de nós arranja o tacho que ambiciona (João Pina Cabral, 2000).

Do país de emigração, as obras de Mondlane (1995), Samora Machel (1995), Peter Fry (2001) e Mazula (1995) foram indispensáveis nesse debate. Através desses autores mostramos os desdobramentos dessa problemática desde o tempo colonial aos dias atuais, sem deixar de lado o corte que se deu em 1975 com o colapso do sistema colonial português, seguindo-se a proclamação da independência de Moçambique, quando as relações sociais tomam outros rumos.

Para os fins da defesa de tese importa ressaltar que Moçambique não é um país que vive uma obsessão de definir um sistema de classificação – sejam elas identidades étnico-linguísticas, raciais, regionais, sexuais etc, -, nem de lamentar as desigualdades sociais observáveis entre tais categorias. Segundo Mia Couto, em uma palestra concedida na Universidade Cândido Mendes em agosto de 2004, o moçambicano, no seu dia-a-dia, se esquece da sua “raça”. Haveria uma possibilidade de se esquecer da cor de pele. Para esse escritor, isso acontece porque Moçambique passou por um processo de socialização que faz com que até hoje as pessoas se identifiquem mais como moçambicanas e não pertencentes a um determinado grupo racial e/ou etno-linguístico. Em Moçambique, no dia a dia, as pessoas são mais identificadas pela sua origem regional ou etno-



lingüística, e menos pela cor de pele. Diz-se que o fulano é do norte e é yao. Em certos momentos alguém, sendo do norte do rio Save, pode ser designado por *shingondo*. Não deixa de ser um termo preconceituoso e ele se refere a todo moçambicano, independentemente de sua tonalidade de pele, desde que não seja natural do Sul de Moçambique. Entretanto, os moçambicanos celebram a unidade na diversidade étnica, cultural e lingüística.

Em Moçambique, durante a colonização, os portugueses viram as sociedades africanas com bastante desprezo e nada fizeram para protegê-las da dominação da sociedade e cultura portuguesas. Muito pelo contrário era dada ênfase à conversão dos colonizados não apenas para o catolicismo, mas também para a cultura portuguesa. Para tanto, novos batizados eram tirados de suas famílias de origem e incorporados como afilhados em famílias da metrópole<sup>90</sup>. Essa política chegou ao auge no início do Estado Novo, quando foi promulgado o Regime do Indigenato, através do qual os nativos das “províncias africanas” teriam que “optar” entre duas espécies de cidadania. Poderiam se manter como “indígenas” ou poderiam se tornar cidadãos de Portugal. Os primeiros, falando sua língua materna, ou como diziam estranhamente os portugueses, seu “dialeto”, continuariam seguindo os preceitos nativos, sob a jurisdição dos chefes, ou régulos. Para entrar na categoria de assimilado, o “africano” teria que abandonar sua língua e cultura materna para adotar inteira e exclusivamente o modo de vida português.<sup>91</sup> As escolas seguiam o *curriculum* metropolitano, mas com uma importante exceção: as línguas nativas não só não eram

---

<sup>90</sup> Os padrinhos de casamento da mãe de um dos nossos entrevistados foram portugueses brancos. Em uma conversa informal tida durante a sua estadia no Rio de Janeiro em 2003 chegou a afirmar que tanto ela como outros assimilados, assim como seus filhos, deviam ter padrinhos brancos, tanto no batismo, quanto no casamento.

<sup>91</sup> Nas colônias portuguesas a assimilação era, segundo a Convenção n.º 105 da OIT (1957), aprovada pela ratificação pelo Decreto-Lei n.º 42 381, de 13 de Junho de 1959, e registrada em 23 de Novembro de 1959. O reconhecimento oficial da entrada do nativo na "comunidade lusiada": depois, podia ele legalmente beneficiar de todas as facilidades brancas, e supostamente ter as mesmas oportunidades educacionais e de progresso. Para chegar a esta posição, deviam satisfazer-se as seguintes condições: 1. Saber ler, escrever e falar português correntemente; 2. Ter meios suficientes para sustentar a família; 3. Ter bom comportamento; 4. Ter a necessária educação, e hábitos individuais e sociais de modo a poder viver sob a lei pública e privada de Portugal; e, 5. Fazer um requerimento à autoridade administrativa da área, que o levará ao governador do distrito para ser aprovado.

ensinadas, como também totalmente proibidas. Os assimilados eram tão ciosos de seu *status* que fizeram tudo para que seus filhos não se contaminassem com a cultura local, incentivando-os a falar somente a língua portuguesa. Ao mesmo tempo, e para a desgraça dos colonizadores, eram muitos os assimilados e filhos de assimilados que tomaram a frente na luta contra o poder colonial.

O sistema português procurava a sua conversão definitiva de uma sociedade à outra. Os portugueses iniciaram um processo cujo resultado final seria a criação de um país de portugueses negros, mulatos e brancos, e a extinção total das sociedades africanas. (Fry, 1991: 172).

Por toda a violência do Regime do Indigenato contra as culturas africanas, num sentido importante ele era menos racista, pelo menos em teoria. Os portugueses, em tese – uma tese sustentada através da política de assimilação -, acreditavam numa fundamental semelhança entre todos os seres humanos.<sup>92</sup>

Mas, como bem notou o professor Peter Fry (1991), mesmo com tão pouco êxito “matemático”, a política colonial portuguesa produziu em Moçambique uma ordem social bastante diferente daquela dos territórios colonizados pela Grã-Bretanha, como a Rodésia e a África do Sul, por exemplo. Segundo o pensamento do acadêmico citado, o desejo da descolonização não vai muito além de um “*wishful thinking*”, algo simplesmente impossível. As modernas nações de Moçambique e Zimbábue, por exemplo, devem a sua própria existência como nações ao Tratado de Berlim de 1884, onde os poderes europeus descreveram as fronteiras de suas colônias, sem respeitar as fronteiras pré-existentes. Ao assim fazer, “eles também implementaram discretos sistemas de governo que incorporaram diferencialmente os povos indígenas de acordo com sua própria compreensão da pessoa branca, negra e mulata” (Fry, 1991:175). Em vez de uma segregação espacial das categorias raciais com um rigor quase que

---

<sup>92</sup> Cf. Fry, op. cit.; Mazula, 1995; Mondlane, 1995; Gilberto Freyre, 1946 e 1959.

cartesiano, Moçambique se dividiu de uma forma bem mais ambígua. Assim, as cidades moçambicanas não possuíam bairros segregados e áreas destinadas especificamente ao comércio. Em vez disso, foram concebidas como quaisquer cidades portuguesas, com a câmara municipal, a igreja e o comércio no centro e com as zonas residenciais se irradiando do centro para a periferia, os mais abastados perto do centro em casas de alvenaria e os mais pobres nas zonas mais distantes em casas de caniço.

A população que estava no subúrbio era considerada a população da área do caniço porque quase todas as habitações tinham como material o caniço e havia a urbe que era de alvenaria, de cimento. Era isso que nos distinguiu. Não era só usar sapato. Era “onde mora?” (José Craveirinha, em entrevista com repórteres da Rede *TVE*).<sup>93</sup>

Por causa da persistência dos valores assimilacionistas, a qualidade da vida urbana de Moçambique, sobretudo no que diz respeito às relações entre pessoas de cores diferentes, embora não se possa negar uma crescente e visível desconfiança<sup>94</sup> entre negros, mulatos e brancos, a vida social celebra mais diferenças de *status* socioeconômico do que afiliações raciais, regionais ou

---

<sup>93</sup> A *TVE* é um canal público de Televisão brasileiro. A entrevista ocorreu em 1996, em Maputo (Moçambique).

<sup>94</sup> De vez em enquanto aparecem sinais dessa desconfiança tanto em instituições públicas quanto em instituições particulares. João Pina Cabral chegou a escrever um artigo sobre essa questão, tendo como ponto de partida uma “luta” de raças ocorrida dentro da *UEM*. “Raça ou bruxaria? Cheguei a Maputo há um mês e espanto-me com a facilidade com que se esgrime a espada da raça nesta cidade. Publicam-se mesmo em artigos de jornal acusações usando terminologias racialmente derogatórias – como ocorreu com o DEMOS de 12/04/ 2000, p. 7 – que, noutros países, seriam judicialmente processáveis. Para mim que, nas minhas andanças por esse mundo, já encontrei todo o gênero de formas de discriminação e até de segregação, este à-vontade deixa-me perplexo. [...] A utilização de termos raciais para identificar grupos sociais é uma coisa muito perigosa a longo prazo. A raça é como a bruxaria – mais cedo ou mais tarde vira-se contra quem a utiliza e tem um efeito cumulativo. [...] Ninguém acha que é bruxo, são sempre os outros que acham que nós somos. O mesmo serve para o racismo. Os nazis afirmavam que a razão pela qual queriam matar todos os judeus era porque tinham de se proteger deles. O autor do artigo em causa, por exemplo, começa por acusar os professores da *UFICS* de serem racistas, baseando-se em nenhuma outra evidência que não seja a de alguns deles terem alguns antepassados de origem europeia ou indiana. Com base nesta acusação espúria [...] pretende demonstrar que as reivindicações deles não são válidas, apesar destas não terem nada a ver com raça. É o que se chama um *non sequitur* – uma inferência que não segue das premissas. [...] Raça é coisa perigosa até porque é difícil saber do que se fala. É que racista – racista mesmo – quase ninguém é. Senão vejamos, um racista devia ser uma pessoa que não gosta da cor da pele e da forma das feições de um outro. Assim, se um homem me disser que prefere mulheres louras, isso devia ser racismo. Mas não é, pois não? Pela cor da pele não se vai a parte nenhuma [...]” (João Pina Cabral - *Instituto de Ciências Sociais -Universidade de Lisboa*).

etnolingüística. Assim, as elites branca, indiana, mulata e negra compartilham os mesmos interesses culturais e lingüísticos e são vistas convivendo regularmente nos bons restaurantes e teatros tanto de Maputo quanto de outras cidades do país<sup>95</sup>.

Em Moçambique a clivagem dominante continua sendo entre diferenças de classe, entre uma elite urbana e cosmopolita e a grande massa do povo rural menos alfabetizado, mesmo que os indivíduos se identifiquem socialmente como brancos, negros, mestiços ou makuas e rongas, por exemplo. Isso faz com que até hoje os moçambicanos, onde quer que estejam, fiquem absolutamente chocados e lamentem a segregação racial que encontram.

---

<sup>95</sup> Isso nos leva a afirmar que o ser moçambicano é relacional. Dos cerca de 500 empresários presentes no jantar de angariação de fundos para o partido Frelimo e para os seus candidatos em tempo de eleições presidenciais em outubro de 2004, no Hotel *VIP* em Maputo, 80 por cento eram negros e brancos e 20 por cento eram de “origem indiana”. Cf. Zambeze. Maputo, 07 de outubro de 2004, ano III. n. 107.

### 3.3. As discussões teóricas sobre relações raciais no Brasil

O Brasil é um país mestiço. Essa a realidade incontestável. [...] Aqui se processou e se processa uma experiência da maior importância para a solução do problema racial [...]. Aqui, as raças, as mais diversas, se misturaram e se misturam. Qual o brasileiro capaz de honradamente proclamar-se hoje um produto puro em matéria de raça, se aqui se misturaram as nações brancas mais diversas – ibéricas, eslavas, anglo-saxônicas, etc. – com as diferentes nações negras e indígenas, e com árabes, judeus, japoneses? Misturaram-se e se misturam e o fazem cada vez mais. Essa é a nossa realidade mais profunda, nossa contribuição à cultura mundial, ao humanismo (Jorge Amado, 1977).

Nós no Brasil somos mestiços. Os brancos classificados como brancos são mestiços e os negros também o são (Hélio Santos, 2002:31).

Na literatura sociológica concernente à questão racial, o fato presumivelmente não conflitivo das relações raciais no Brasil sintetizou-se como o mito da “democracia racial”, que é o mito de uma sociedade que se vê como racialmente híbrida e culturalmente sincrética, resultante da mistura de três raças fundamentais – branca, índia e negra. A paternidade da idéia de democracia racial é atribuída a Gilberto Freyre<sup>96</sup>. Em artigos selecionados, publicados em revistas diversas, e em capítulos de apenas três de seus livros, Freyre trabalha com três conceitos: democracia social (1940, 1945)<sup>97</sup>, democracia étnica (1945, 1947, 1963)<sup>98</sup> e democracia racial

---

<sup>96</sup> Certos autores traçam o surgimento da idéia de democracia racial para épocas bem diferentes. Élide Rugai Bastos afirma que "o mito da democracia racial [foi] germinado longamente na história do Brasil através de afirmações que apontavam o tratamento concedido ao escravo como 'suave', 'cristão' e 'humano' e [que] só vai ganhar sentido e objetivar-se com a Abolição e a implantação da República" (Bastos, 1987:147). Para Andrews, o conceito de democracia racial "foi claramente tomando forma já nas primeiras décadas [do século XX], e suas raízes remontam ao século [XIX, quando] as restrições datadas do domínio colonial português eram explicitamente declaradas ilegais ou simplesmente caíam em desuso" (Andrews, [1991]1988:203). Segundo Guimarães, "o [mito] da democracia racial, [foi] desenvolvido [...] nos anos de 1920 e 1930, quando se tenta superar o trauma da escravidão negra incorporando, de modo positivo, os afro-descendentes ao imaginário nacional" (Guimarães, 2001:398).

<sup>97</sup> *Democracia social*: Em "*Social and political democracy in America*" (1940), Gilberto Freyre afirma: "*The fact is that Brazil has developed into a social democracy in which there is practically no restriction laid on a man on account of his birth or his blood*" (Freyre, 1940, p. 232). Em *Brazil, an interpretation* (1945), Gilberto Freyre escreveu: "*Probably in no other complex modern community are problems of race relations being solved in a more*

(1949, 1963)<sup>99</sup>. Portanto, é esta ideologia da mistura que faz com que o senso comum julgue absurdo alguém discriminar qualquer que seja, porque se o Brasil é misto, existe a possibilidade

---

*democratic [...] way than in Portuguese America". (Freyre, 1945, p. 99). Essas mesmas frases foram repetidas, anos depois de enunciada pela primeira vez, em "Brazil: racial amalgamation and problems" (1949, p. 276 e 277).*

<sup>98</sup> Democracia étnica (e/ou social): Em 1945, em *Brazil, an Interpretation*, Gilberto Freyre fez as seguintes afirmações: "*As a national community Brazil, it seems to me, has to be interpreted as a community increasingly conscious of its status or destiny as a social and ethnic democracy and aware of its pioneering in this field.* (Freyre, 1945, p. 124). Essa frase foi apresentada dois anos depois, em português, com uma redação um pouco diferente: "Creio que o Brasil, como comunidade nacional, tem que ser interpretado em termos de uma comunidade cada vez mais consciente do seu *status* ou do seu destino de democracia social. Social e étnica". (Freyre, 1947, p. 230). E alguns anos mais tarde: "*Brazil has become prominent as a community inclined toward ethnic democracy because of the contrast between its racial policy and that followed by most other modern nations.*" (1963b, p. 167). Em 1954, em prefácio a obra de René Ribeiro sobre relações raciais no Recife, Gilberto Freyre, em trecho no qual se defende de acusações de não reconhecer a existência de preconceito no Brasil, voltou a escrever sobre democracia étnica: "O que venho sugerindo é ter sido quase sempre, e continuar a ser, esse preconceito[,] mínimo entre portugueses [...] e brasileiros, quando comparado com as suas formas cruas em vigor entre europeus e entre outros grupos. O que daria ao Brasil o direito de considerar-se democracia étnica como a Suíça se considera – e é considerada – avançada democracia política, a despeito do fato, salientado já por mais de um observador, de haver entre os suíços não raros seguidores de [...] idéias políticas de antidemocracia. (Freyre, in Ribeiro, 1956, p. 21-22). Em 1963, em "*Ethnic democracy: the Brazilian example*", falando de integração entre grupos, Gilberto Freyre escreveu: "*This is the most characteristic process of what is considered in Brazil the development of an ethnic democracy*" (Freyre, 1963a, p. 6).

<sup>99</sup> Democracia racial: Em 1949, no já citado "*Brazil: racial amalgamation and problems*", Gilberto Freyre utilizou pela primeira vez a expressão *democracia racial*: "*For such reformers, all that Brazil needed was to import some of the then new liberal European institutions. The realistic ones, however, thought that Brazil, stimulated by liberal Europe and by the United States, should develop her own democratic institutions or styles. One of these should be a racial democracy such as neither Europe nor the United States were then prepared to accept.* (Freyre, 1949, p. 272)". Repare-se que, nesse trecho, Gilberto não afirma categoricamente a *existência* de democracia racial no Brasil. Apenas refere-se à sugestão de alguém (ou dele próprio, isso não está bem claro), de que democracia racial *poderia* existir ou *vir a* existir no seu país tropical. Mais adiante, no mesmo artigo, outra vez Gilberto Freyre se refere a democracia racial: "*Both music and culinary art contributed to ethnic or racial democracy in Brazil, for African, and to a certain extent Indian, contributions began to be accepted by all Brazilians as Brazilian values, and not as Negro music or African or Indian art.* (Freyre, 1949, p. 273)". Aqui, democracia racial (ou étnica) aparece já como algo realmente existindo no Brasil, embora em um contexto cultural (de culinária e arte) e não societário. E, também (o que se repetiria quase todas as vezes que a questão era levantada por Gilberto Freyre) acompanhada da expressão sinônima "democracia étnica". Ainda em 1963 há nova menção a democracia racial. O autor conclui *The mansions and the shanties*, a versão em inglês de *Sobrados e Mucambos*, com a seguinte frase: "*For Brazil is becoming more and more a racial democracy, characterized by an almost unique combination of diversity and unity.*" (Freyre, 1963c, p. 431). É interessante que esta frase não consta da versão original de *Sobrados e Mucambos*, em português; ela foi acrescentada à versão norte-americana e não aparece nas posteriores edições brasileiras. "[...] democracia política é relativa [...]. Sempre foi relativa, nunca foi absoluta. [...] democracia plena é uma bela frase [...] de demagogos que não têm responsabilidade intelectual quando se exprimem sobre assuntos políticos. [...] os gregos aclamados como democratas do passado clássico conciliaram sua democracia com a escravidão. Os Estados Unidos, que foram os continuadores dos gregos como exemplo moderno de democracia no século XVIII, conciliaram essa democracia também com a escravidão. Os suíços, que primaram pela democracia pura, até há pouco não permitiam que a mulher votasse. São todos exemplos de democracia consideradas, nas suas expressões mais puras, relativas. [...] o Brasil [...] é o país onde há uma maior aproximação à democracia racial, quer seja no presente ou no passado humano. Eu acho que o brasileiro pode, tranquilamente, ufaná-lo de chegar a este ponto. Mas é um país de democracia racial perfeita, pura? Não, de modo algum. Quando fala em democracia racial, você tem que considerar o problema de classe, se mistura tanto ao problema de raça, ao problema de cultura, ao problema de educação. [...] isolar os exemplos de democracia racial das suas circunstâncias políticas, educacionais, culturais e sociais, é quase impossível. [...] é muito difícil você encontrar no Brasil brasileiros que tenham atingido [uma situação igual à dos

de “mesmo os mais brancos não serem brancos legítimos, de terem um ‘pé na cozinha’, consoante se diz coloquialmente para aludir a quem tem um antepassado negro na família” (Maurício, 1998:3).

No entanto, contra-senso da identidade ou não, o “preconceito racial” sempre se mostrou uma realidade social, um fantasma que teima em assombrar o corpo social, ignorando todos os esforços de exorcização. Nesse sentido, a sentença de Antonil que afirma que “o Brasil é um inferno para os negros, um purgatório para os brancos e um paraíso para os mulatos” é citado por Da Matta (1993), para mostrar que, apesar da mistura racial acentuada, desde o século XVIII, os diversos segmentos raciais sempre estiveram hierarquizados em termos de prestígio social.

Segundo Adriano Maurício (1998), o que é realmente interessante na literatura especializada sobre relações raciais no Brasil é o fato de que, apesar de se reconhecer a existência de preconceito racial, sempre ter existido uma preocupação de se ressaltar suas especificidades. Hasenbalg (1996) testemunha que na verdade a defesa da especificidade das relações raciais brasileiras vem de longa data, desde os finais do império e início da República, e que no início ela vinha atrelada à visão de que o Brasil havia escapado da pecha do preconceito racial, tanto que depois da segunda guerra mundial, em 1950, se as pesquisas não tivessem contradito esta visão<sup>100</sup>, o Brasil estaria pronto para exportar para o mundo a receita das relações raciais harmoniosas.

---

brancos em certos aspectos...]. Por que? Porque o erro é de base. Porque depois que o Brasil fez o seu festivo e retórico 13 de maio, quem cuidou da educação do negro? Quem cuidou de integrar esse negro liberto à sociedade brasileira? A Igreja? Era inteiramente ausente. A República? Nada. A nova expressão de poder econômico do Brasil que sucedia ao poder patriarcal agrário e que era a urbana industrial? De modo algum. De forma que nós estamos, hoje, com descendentes de negros marginalizados, por nós próprios. Marginalizados na sua condição social. [...]. *Não há pura democracia no Brasil, nem racial nem social, nem política, mas, repito, aqui existe muito mais aproximação a uma democracia racial do que em qualquer outra parte do mundo.* [...]. [Rivas, [1980]1997, p. 179).

<sup>100</sup> Essas pesquisas foram encomendadas pela Unesco. Oracy Nogueira, que falaremos dele mais tarde, foi um dos intelectuais responsáveis pela pesquisa.

Da Matta, por exemplo, longe de ver na sentença de Antonil apenas um documento e testemunho empírico da situação racial no século XVII, considera-a um marco na percepção do caráter idiossincrático das relações raciais no Brasil, uma vez que em meio à efervescência das doutrinas racistas que defendiam a superioridade racial branca, a sentença aponta para a capacidade que a sociedade brasileira tinha tido de elaborar o mulato como um dado positivo, “glorificando a mulata e o mulato como sendo, no fundo, uma síntese perfeita do melhor que pode existir no negro, no branco e no índio” (Da Matta, 1993:40)<sup>101</sup>.

Tratar-se-ia de uma alquimia social que

hoje se traduz na dificuldade de o sistema social brasileiro operar exclusivamente com uma lógica racial excludente e dualista de preto ou branco, como acontece nos Estados Unidos e outros países de colonização inglesa, pois, no Brasil, entre o preto e o branco se teria um conjunto infinito e variado de categorias raciais intermediárias em que o mulato é a cristalização perfeita (Maurício, 1998).

Ou seja, embora haja discriminação entre os diversos segmentos sociais, que se encontram assimetricamente colocados na hierarquia de prestígio social eles sempre se vêem, não obstante, numa relação de complementaridade e não de exclusão.

Por outro lado, diferentes abordagens sociológicas ressaltam que as ideologias da superioridade racial branca não passaram tão despercebidas, tendo inclusive contaminado a elite e o corpo social em geral. Silvio Romero (1888), João Batista de Lacerda (1911 e 1912)<sup>102</sup> e

---

<sup>101</sup> “Curioso acentuar que a fábula das três raças exclua outras etnias, como os libaneses, os japoneses, os italianos, etc [...] que de um ponto de vista de uma ‘história empírica’ do Brasil, também contribuíram para a formação de nossa sociedade, não existissem socialmente” (Da Matta, 1996:5).

<sup>102</sup> Supostamente “o sábio que detinha o conhecimento da então ciência das raças por excelência, a Antropologia, concebida como disciplina da História Natural” (Seyferth, 1985:184). Lacerda foi ao Congresso das Raças reunido em Londres em 1911 como representante do governo brasileiro (dado o caráter nitidamente político do evento) a fim de apresentar a tese do branqueamento como solução brasileira para a questão racial (Seyferth, 1985). Lacerda achava de que o negro poderia chegar ao branco em três gerações. Esse postulado era ilustrado com a reprodução de um quadro pertencente ao acervo do Museu Nacional de Belas Artes. Não é por acaso que o quadro em questão, pintado por Modesto Brocos em 1895, tem a significativa denominação de “Redenção de Cam” – redenção, pelo



Oliveira Viana (1920 e 1922)<sup>103</sup> são apontados como os teóricos do “branqueamento”, cuja principal preocupação era, na impossibilidade do Brasil se tornar uma nação branca – já que a miscigenação já estava avançada – promover a absorção da população negra de modo que, a longo prazo, o Brasil se tornasse uma nação com “uma raça distinta, nem branca e nem negra” (Schwarcz, 1993) e sim de “mestiços superiores” (Seyferth, 1995: 181).

A aceitação da tese do branqueamento implicou no apoio a uma política imigratória visando introduzir no Brasil apenas imigrantes brancos. O efeito prático esperado era a assimilação cultural e física desses imigrantes, sendo frequentes nos discursos os termos “caldeamento”, “mistura”, “fusão” e “miscigenação”; e sua incorporação total a uma nação brasileira ideal, configurada como ocidental, de civilização latina e população de aparência branca. Acreditando nesta possibilidade, Silvio Romero (1906), por exemplo, condenou a imigração alemã, principalmente a concentração de alemães em colônias do sul do Brasil, por resistirem à assimilação, ao casamento interétnico e ao uso da língua portuguesa. A exclusão dos

---

branqueamento, do neto de uma negra ex-escrava. O caráter ideológico, emblemático, desta pintura foi assinalado por Seyferth (1985) em um texto e remete às teorias sobre a diversidade humana articuladas com o filho de Noé amaldiçoado por Deus. Neste caso, “a maldição bíblica é transformada em maldição de cor de pele – e a possibilidade de branqueamento em três gerações, eternizada na pintura, redime a negra no fenótipo ariano do seu descendente. O processo de branqueamento é chamado de “redução étnica” e Lacerda não tem qualquer dúvida sobre o seu sucesso, apesar da sua preocupação com a “influência atávica” de alguns traços negróides – meros acidentes do percurso de 100 anos que julgava necessários para transformar o Brasil numa nação predominantemente branca” (Seyferth, 1985:185).

<sup>103</sup> Esses autores tiveram como inspiração o processo seletivo formulado pelos darwinistas sociais, em especial pela antropossociologia de Lapouge, e por Paul Broca. O conceito chave do darwinismo social é o da “sobrevivência dos mais aptos” (criado por Herbert Spencer a partir de Darwin): pressupunha que o progresso requer competição entre indivíduos, classes, nações e raças – e a seleção natural, no caso da humanidade, consiste nesta “luta pela vida”, na qual sucumbem raças inferiores e brancos inferiores. Nessa doutrina do progresso através da luta estaria a aplicação radical de conceitos biológicos às ciências sociais, segundo Banton (1977). A metáfora de Spencer incorpora a idéia de seleção natural darwinista, mas faz isto num esquema de evolução lamarckiano, num contexto em que a palavra adaptação, usada por Lamarck, se transforma em aptidão (individual). Para a maioria dos darwinistas sociais, a aptidão para o progresso e para a sobrevivência não era só individual, mas também racial, fato que colocava as “raças inferiores” sob domínio das elites brancas da Europa. Broca, por outro lado, falava em “seleção social” para mostrar que nas sociedades humanas a seleção natural é completada ou até substituída pelas normas sociais do mérito e do sucesso. A idéia de seleção social é mais radical em Lapouge, que, de forma similar aos próceres da Eugenia (principalmente Galton e Pierson), propunha o controle absoluto da fertilidade variada para evitar que proliferassem os indivíduos inferiores – em classe social ou em raça. Na prática, de acordo com Seyferth, “estavam propondo uma política de limpeza étnica, racial e social que mais tarde seria promovida pelos nazistas” (Seyferth, 1995: 180).

alemães, que no Império foram considerados os imigrantes ideais para o sistema de colonização com pequenas propriedades, ocorreu porque, segundo a professora Giralda Seyferth (1991), os teóricos do branqueamento incorreram num paradoxo: conceberam a “formação (étnica) brasileira” desde a época colonial como resultado de um amplo processo de caldeamento de raças consideradas inferiores, bárbaras e selvagens (negros e índios), ou brancos produzidos por mestiçagem (portugueses); os imigrantes europeus serviriam, entre muitas coisas, para branquear essa população mestiça que, mesmo concebida como inferior em raça e cultura, tinha a missão de abasileirá-los. De acordo com Seyferth,

o ideário do branqueamento afirmava a inferioridade irremediável de grande parte da população nacional (negros, índios e mestiços de todos os matizes), mas imaginava que esta mesma população poderia transformar em brasileiros/latinos todos aqueles brancos “superiores” encarregados de fazê-la “desaparecer” fenotipicamente (Seyferth, 1991:181).

Nesta lógica foram condenadas as imigrações asiáticas e negras pelo que poderiam representar de atraso ou comprometimento do processo de branqueamento.

O postulado adicional, que aparece como exemplo da possibilidade do branqueamento, refere-se ao elemento português da mistura, considerando o tipo lusitano como um branco “produto de bem sucedida mistura de raças ocorrida na Península Ibérica” (Seyferth, 1991:183).

Outrossim, o processo de povoamento de diversas regiões do sul do Brasil, através de colônias agrícolas com imigrantes europeus (1824-1930) é apontado como significativo neste aspecto, uma vez que “visava acelerar o processo de branqueamento” (Seyferth, 1991)<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> A questão racial começou a fazer parte do discurso dos sábios e políticos brasileiros, de forma sistemática, a partir de meados do século XIX – 1850 data não só do fim do tráfico negreiro como a formulação de uma política imigratória mais consciente, implícita na Lei de Terras. Abolição e imigração são dois temas discutidos juntos – a escravidão condenada como empecilho ao desenvolvimento econômico e à imigração, e, por conseguinte, à civilização. Neste discurso, os negros e mestiços representam as raças inferiores que dificultam a construção de uma nação moderna – indivíduos incapazes de competir livremente no mercado de trabalho. Seyferth, 1995: 179.

O peso da classificação pela “aparência” no delineamento das identidades raciais no Brasil (que afeta até mesmo algumas identidades regionais) foi assinalado por Oracy Nogueira quando estabeleceu uma tipologia sobre preconceito, comparando os casos americano e brasileiro. Qualificou o preconceito brasileiro como “de marca” e o americano, “de origem”, justamente para mostrar que no Brasil, os critérios de discriminação são baseados na aparência (fenótipo), enquanto nos Estados Unidos o que pesa é a ascendência (Nogueira, 1955).<sup>105</sup>

Outros estudos comparativos que também tomam os Estados Unidos como produto de referência comparativa atestam que as duas sociedades apresentam duas realidades radicalmente opostas no tocante ao caráter das relações raciais. Enfatiza-se que, comparando com os Estados Unidos, as relações raciais no Brasil são ambíguas, porque não há argumentos raciais nitidamente definidos – não há grupo negro e nem branco vivendo separadamente culturas próprias – e não existe uma regra definitiva de afiliação racial<sup>106</sup>. Já os Estados Unidos exibem uma regra bastante clara de afiliação racial, a hipodescendência, que manda que o resultado do intruso sexual entre um ser branco, socialmente definido superior e um negro, definido negativamente, sempre deverá ser inferior. No Brasil além de a “raça” das pessoas não ter nada a ver com a raça dos seus progenitores porque baseada na cor das mesmas, esta tenderia a ser superada por outros critérios

---

<sup>105</sup>Oracy Nogueira considera como preconceito racial “uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da descendência étnica que lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quanto toma por pretexto para as suas manifestações, os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico, para que sofra as conseqüências do preconceito, diz-se que é de origem.” Nogueira, 1985:78.

<sup>106</sup>“A identidade dos negros norte-americanos resulta de um sistema de apartheid que se conhece muito bem. Até os anos 60 havia banheiros para negros e banheiro para brancos; no ônibus os negros sentavam lá atrás etc. Esse *apartheid* levou definitivamente o negro a se identificar. Lá, uma gota de sangue o torna negro; aqui, uma gota de sangue branco o torna branco. Lá, uma sociedade biracial e, aqui, uma sociedade multiracial. A diferença entre o negro americano e o negro brasileiro é que a colonização lá foi anglo-saxã e aqui ibérica, porque os negros que foram raptados da África são os mesmos [...]. Estamos longe de ser uma democracia racial e, contrariamente, temos chances de vir a ser talvez a primeira democracia racial do planeta. Porque já há um sincretismo afetivo na sociedade brasileira – a primeira coisa que fizemos foi aprender a gostar de tudo, das mesmas coisas, já existe uma mescla cultural efetiva na sociedade brasileira.” Hélio Santos, 2002, 32.

sociais de diferenciação social, a saber, “a educação e a riqueza” (Harris, 1967). Sobre este ponto Harris chega a advogar que o Brasil seja uma “sociedade multirracial de classes”, porque aqui as discriminações seriam muito mais de classes, no sentido econômico do termo, do que propriamente de “raça”.

Embora hoje em dia essa postura não seja de todo hegemônica, estando relativamente superada, existe uma visível tendência a não descartá-la totalmente, e em muitas instâncias da sociedade brasileira essa crença de que um preto rico não sofre discriminação é muito difundida. Para muitos brasileiros, o preto é discriminado enquanto pobre<sup>107</sup>. O próprio “Movimento Negro”<sup>108</sup>, que é a vanguarda da consciência negra, se dividiu quando se discutiu a possibilidade da introdução de “políticas de ação afirmativa”<sup>109</sup> no Brasil. Um segmento do movimento achava que tal política não teria razão de ser, porque no Brasil o negro sofre preconceito somente enquanto pobre. Como tal, a superação do preconceito passaria então pela democratização da

---

<sup>107</sup>Segundo o professor Hélio Santos (2002), existiriam basicamente três tipos fundamentais de discriminação que o negro sofre no cotidiano brasileiro. “Uma é aquela padrão, que acontece no dia-a-dia e à qual as pessoas já estão acostumadas: o branco em discriminar com naturalidade e o negro em aceitar. É muito comum os mais jovens afirmarem: ‘olha, eu vou deixar barato’. Eu já disse a grupos de adolescentes: ‘Não sai nada barato essa atitude de você não reagir’. É o caso típico de você chegar em um lugar e ser mal atendido. Ser atendido com descaso ou com atraso. Aí a reação deve ser imediata e firme, mas discreta. Uma pergunta, por exemplo, à balconista: ‘Você está para atender?’. Da maneira como ela reagir é que você vai deixar de ser discreto ou não. Quando a discriminação for excessiva, aí a reação deve ser imediata e indiscreta. Todos ali, inclusive o gerente, têm de saber que você está realmente colocando um caso de discriminação ostensiva. Agora, há a discriminação sofisticada, na qual raramente o negro consegue perceber que está sendo discriminado. A quase totalidade da classe média negra sofre desse tipo de discriminação e, como se diz na gíria, ‘a ficha não cai’. Porque essa discriminação é difícil de captar” (Santos, 2002:36).

<sup>108</sup> “Hoje, o movimento negro é muito amplo – num passado recente, agente conseguia identificar as pessoas mais importantes; hoje, isso já não é mais possível, o que é bom. E há também uma nova geração, depois da minha, que vem aí com muita firmeza. O esforço todo, meu e dos militantes da minha geração, não conseguiu criar o que poderíamos chamar de um movimento mais organizado, por isso nunca falamos em movimento negro – porque são vários, que no conjunto você poderia chamar de o grande movimento negro.” Hélio Santos, 2002:21.

<sup>109</sup> “Na verdade as cotas são invenção de um setor da imprensa. Em 1995 foi criado no Ministério da Justiça um grupo para pensar políticas públicas para a população negra brasileira. Eu era o coordenador. Esse grupo trabalhou pelo menos três ou quatro anos propondo idéias para o governo e a sociedade civil e nós falávamos de cotas, falávamos em políticas de flexibilização de acesso da população negra e falávamos em políticas de ação afirmativa, desenvolvendo até um conceito: políticas de ação afirmativa são políticas adotadas pelo setor público ou não, que buscam compensar, no caso a população negra, por perdas históricas significativas mediante a flexibilização do acesso, da capacitação, do emprego, e da auto-imagem no que diz respeito aos meios de comunicação, e não se falou em cotas. [...] Sou contra a política de cotas. Sou a favor da redução da cota de 100 por cento dos brancos como ocorre no Brasil.” Hélio Santos, 2002: 33.

educação, que é a via de acesso à qualificação profissional e conseqüentemente ao mercado de trabalho.

Discutindo o significado teórico em que cor, classe e status se acham relacionados na década de 60, Guimarães (1996) atesta que Harris chegou a afirmar que o Brasil é uma “sociedade multirracial de classes” dada a importância que aqui se atribuiu à exogamia racial ou à miscigenação entre os segmentos sociais economicamente equiparados. Pois em termos teóricos vigentes na época, tal miscigenação era a evidência da possibilidade da mobilidade social, e as raças no Brasil não constituíam “castas” como nos Estados Unidos. Afinal das contas, não se tem no Brasil negros e brancos em todas as classes? A esse respeito, Freire-Maia parece corroborar a idéia, principalmente quando afirma que “brancos e negros empobrecidos convivem lado a lado sem se notar qualquer diferença racial” (Freire-Maia, 1967:28 *apud* Maurício, 1998: 16).

O peso do econômico nas relações raciais no Brasil, a visão popular de que riqueza e educação branqueia todo e qualquer um, por mais preto que seja, enquanto que pobreza e a falta de educação enegrece um indivíduo por mais branco que seja, não passou despercebido a Oracy Nogueira, pois foi esse fato que o levou a afirmar que diferentemente dos Estados Unidos onde há “negros sociais”, indivíduos de fenótipo branco socialmente considerados negros, o Brasil teria “brancos sociais”, que são os negros que pela educação e riqueza são considerados brancos, ou seja, aceitos sem restrições nas camadas brancas e abastadas da sociedade. Na verdade, a diferença entre o preconceito racial brasileiro e o norte-americano é que o primeiro é fundamentalmente de evitação ou preterição enquanto que o segundo é de exclusão.

Enquanto, no Brasil os traços negróides implicam preterição ou evitação, nos Estados Unidos, a simples ascendência africana, uma vez conhecida, leva não apenas à preterição do indivíduo mas à sua exclusão do grupo branco e inclusão num grupo separado, discriminado e desfavorecido (Nogueira, 1985:37).

Seria também o econômico, desta vez, a pobreza que ao aglutinar, por força das circunstâncias num mesmo espaço da favela e do subúrbio indivíduos de diferentes raças ou cores têm feito com que eles contraiam amizades e casamentos inter-raciais, sendo precisamente lá onde a miscigenação se processa com mais intensidade (Telles, 1993 *apud* Maurício, 1988).

A permeabilidade entre raça e outros atributos sociais no Brasil leva à visão de que diferentemente dos Estados Unidos, onde são encontrados dois segmentos raciais excludentes, aqui a estratificação seria da sociedade como um todo, entrando a cor apenas como um dos “critérios de estratificação, sem ser decisivo” (Maurício, 1998:18). Na discussão Degler, citado por Maurício, por exemplo, aprofunda essa clivagem ressaltando a dissociação entre pretos e brancos no Brasil que, em sua opinião, funciona como preventivo de uma tensão inter-racial do tipo que ocorre nos Estados Unidos. Prossegue ressaltando que como no Brasil os indivíduos recebem um tratamento diferenciado consoante a tonalidade da pele e outros indícios de status, não há lugar para a formação de “consciência de grupo”<sup>110</sup>, baseada em identidade racial. Destarte o mulato funciona na sociedade brasileira como “válvula de segurança” da situação racial brasileira.

De acordo com Maurício (1998), a questão racial no Brasil é polêmica, porque em seus estudos os teóricos têm de tomar em conta (1) a visível miscigenação e a presumível falta de conflitos raciais; (2) a inconsistência ou fluidez dos termos de classificação de cor; (3) as visíveis diferenças sociais entre brancos e negros; (4) isso sem falar da relação entre o econômico e

---

<sup>110</sup> “Quanto ao tipo de movimento político a que inspira: onde o preconceito é de marca, a luta do grupo discriminado tende a se confundir com a luta de classes; onde é de origem, o grupo discriminado atua como uma ‘minoridade nacional’, coesa e, portanto, capaz e propensa à ação conjunta. Com efeito, no Brasil, os movimentos sociais e políticos que têm apelado para a consciência de grupo da população de cor, como fonte de motivação para o proselitismo, têm resultado num malogro. Do mesmo modo, o movimento político de inspiração nazi-fascista não deixou de fazer adeptos entre os elementos de cor, inclusive entre os intelectuais, o que, nos Estados Unidos, seria repellido como francamente paradoxal. Nos Estados Unidos, a minoria negra não apenas atua como se fosse uma nacionalidade em luta por status, como tem sido equiparada a uma minoria nacional por estudiosos. O líder negro norte-americano Booker T. Washington já se referia ao grupo negro, dos Estados Unidos, como a ‘uma nação dentro da nação’” (Nogueira, 91).

“raça” em situações de interação social. Como tal, “embora a questão que se coloca é como conjugar a discrepância entre o ideal e a realidade social, ou seja, como conjugar a ideologia da democracia racial com as práticas discriminatórias do dia-a-dia, as ênfases atribuídas a cada uma dessas variáveis muda o tom da voz e os termos da discussão” (Maurício, 1998).

A esse respeito Maurício (1998) traz uma discussão envolvendo o professor Peter Fry e Michael Hanchard acerca da polaridade e não polaridade das relações raciais no Brasil atual.

Hanchard (1996) *apud* Maurício (1998:19), escrevendo sobre “o caso Ana Flávia”, uma filha de governador de Espírito Santo, que foi espancada e xingada por uma empresária branca (e seu filho), dentro de um elevador de prédio residencial de classe média alta localizada em Vitória (num condomínio de luxo), por ter segurado a porta do elevador social enquanto se despedia de uma amiga<sup>111</sup>, afirma que esse episódio não constitui nenhuma novidade porque é recorrente na sociedade brasileira, a propagação que teve deveu-se ao fato de que Ana Flávia é filha de alguém que dispõe de recursos para acionar a lei. A seu ver, esse episódio não só constituía mais “um perigo no caixão da ideologia da democracia racial” como também apontava para “uma polarização racial e racialização crescente da prática cultural afro-brasileira”.

Esse argumento rendeu resposta quase imediata pelo professor Peter Fry (1996). A preocupação do professor Fry foi “desencaixotar” a democracia racial que estava para ser

---

<sup>111</sup>“A Cinderela Negra

[...] a estudante Ana Flávia Peçanha de Azevedo, negra, 19 anos, filha do governador do Espírito Santo, Albuído Azeredo, segurou a porta do elevador social de um edifício em Vitória enquanto se despedia de uma amiga. Em outro andar, alguém começou a esmurrar a porta do elevador. Ana Flávia decidiu então soltar a porta e, depois de conversar mais alguns instantes, chamou o outro elevador, o de serviço. Ao entrar nele, encontrou a empresária Teresina Stange, loira, olhos verdes, 40 anos, e o filho dela, Rodrigo, 18 anos. O que se seguiu foi uma cena de baixaria. Segundo contaria mais tarde Ana Flávia, Teresina foi logo perguntando quem estava prendendo o elevador. ‘Ninguém’, respondeu a estudante. ‘Só demorei um pouquinho’. A empresária não gostou da resposta e começou a gritar. ‘Você tem de aprender que quem manda no prédio são os moradores, preto e pobre aqui não tem vez’, avisou. ‘A senhora me respeite’, retrucou a filha do governador. Teresina gritou novamente ‘Cale a boca. Você não passa de uma empregadinha’. Ao chegar no saguão, o rapaz também entrou na briga. ‘Se você falar mais alguma coisa, meto a mão na sua cara’, berrou. ‘Eu perguntei se eles me conheciam e insisti que me respeitassem’, conta Ana Flávia. Rodrigo ameaçou outra vez: ‘Cale a boca, cale a boca. Se você continuar falando, meto a mão no meio de suas pernas’. Teresina segurou o braço da moça e Rodrigo deu um soco no lado esquerdo do rosto.” (Veja, ed. 1295, 7-7-93, p. 6 *apud* Seyferth, 1995:193).

enterrada por Hanchard porque, segundo ele, embora uma ideologia falsa, a democracia racial ainda hoje continua definindo a especificidade das relações raciais no Brasil. A constatação de Hanchard de que o episódio Ana Flávia “coloca mais um prego no caixão da democracia racial” é explicável, porque este atribui maior realidade à discriminação racial empiricamente constatada ou subjetivamente experimentada, do que à democracia racial, que é definida como ideologia, ignorando assim as “inúmeras instâncias de amizade e conagração entre as pessoas de aparências físicas distintas” (Fry, 1996:26).<sup>112</sup> Pois se este considerasse, continua Fry, que as representações não são menos reais do que as relações sociais, que são, ao contrário, o ponto de partida de qualquer estudo sociológico então veria que a democracia racial não é menos real do que a discriminação racial.

Destarte para Fry, as relações raciais no Brasil continuam *sui generis* porque os termos de classificação racial aqui em uso descrevem um sistema racial que embora hierarquize os corpos das pessoas pela cor, os concebe complementares e não separados. Nesse ponto, o erro de Hanchard foi ter transferido categorias de classificação racial dos Estados Unidos para descrever a realidade racial brasileira, porque o modo polar (negro e branco) de classificação racial dos Estados Unidos encontrou ressonância no Brasil apenas em uma pequena camada populacional: entre os acadêmicos (intelectuais) e militantes do Movimento Negro, já que as camadas populares usam o modo múltiplo de classificação racial, como “morena”, “morena clara”, “mulato(a)”, “mulato(a) fechado(a)”, “loura(a)”, “preto (a)”, etc.

Em suma, contrariamente a Hanchard que acredita numa crescente polarização racial da sociedade brasileira, Fry acha que “apesar da visibilidade do modo polar, outras maneiras de

---

<sup>112</sup> “Quanto ao efeito sobre as relações inter-pessoais: onde o preconceito é de marca, as relações pessoais, de amizade e admiração, cruzam facilmente as fronteiras de marca (ou cor); onde o preconceito é de origem, as relações entre indivíduos do grupo discriminador e do grupo discriminado são severamente restringidas por tabus e sanções de caráter negativo”. Nogueira, op. cit. p. 83.



definir as pessoas continuam ainda fortes” e portanto se a sociedade norte-americana optou pelo particularismo de raças, o Brasil, embora vivendo surtos de particularismos, permanece dentro de um forte universalismo.

Outros estudos contemporâneos, como o de Sansone (1996) “têm procurado focalizar a partir de pesquisas, a evolução do quadro social e racial descrito por Freyre em Casa-Grande e Senzala frente à realidade da modernização da sociedade” (Maurício (1998).

Em suas pesquisas realizadas na Bahia entre as populações negras e mestiças, quando enfoca os discursos e práticas através das quais as relações raciais são vivenciadas por aquele segmento social, Sansone discerne um quadro social no qual a cor é vista como importante para orientar as relações sociais e de poder em duas áreas específicas que ele designa de moles e duras. Se as áreas duras seriam aquelas em que a cor é crítica e funciona como empecilho para a consecução de objetivos particulares, as áreas moles seriam aquelas que vivenciam como fato irrelevante. O mercado de trabalho, o mercado matrimonial e da paquera, as áreas de contato com a polícia, seriam exemplos concretos de áreas duras das relações raciais, enquanto que o domínio do lazer no espaço do botequim, a turma e os vizinhos da esquina, aparecem como exemplo da segunda. Resumidamente, o que a pesquisa constata é que “existe uma hierarquia de domínios e espaços em relação à cor, uma hierarquia que cria um continuum que faz com que na procura de emprego haja o máximo de preconceito racial e nos espaços explicitamente negros, o bloco afro por exemplo, o mínimo de preconceito racial” (Sansone, 1996).

Um retrospecto de tudo que até aqui ficou esboçado acerca do senso comum e das perspectivas teóricas sobre as relações raciais no Brasil, aponta para a existência de um consenso no que tange a realidade do preconceito racial no Brasil, embora haja sempre um espaço para realçar a realidade do preconceito racial no Brasil e sua especificidade, principalmente frente ao seu congênere norte-americana. Os casamentos, as amizades inter-raciais e a presumível falta de

conflitos raciais são apontados como provas concretas da maleabilidade das relações raciais no Brasil.

Mas quando o negócio é qualificar os dois tipos de preconceito racial as posições divergem: enquanto uns apaziguam o preconceito racial brasileiro por ele não ser tão rígido como o norte-americano, para outros ele é pior que o preconceito norte-americano, porque leva à hipocrisia (Maurício, 1998: 22).

Nos parágrafos seguintes estaremos mostrando como os moçambicanos que moram e estudam no Rio de Janeiro interpretam as relações raciais brasileiras.

#### **3.4. As relações raciais brasileiras interpretadas pelos moçambicanos que estudam no Rio de Janeiro**

Há uma freqüente indagação sobre como é ser negro em outros lugares, forma de perguntar, também, se isso é diferente de ser negro no Brasil. As peripécias da vida levaram-nos a viver em quatro continentes: Europa, Américas, África e Ásia [...]. Desse modo, tivemos a experiência de ser negro em diversos países e de constatar algumas das manifestações dos choques culturais correspondentes. Cada uma dessas vivências foi diferente de qualquer outra, e todas elas diversas da própria experiência brasileira. As realidades não são as mesmas [...]. Ser negro no Brasil é freqüentemente ser objeto de um olhar vesgo e ambíguo. Essa ambigüidade marca a convivência cotidiana, influi sobre o debate acadêmico, o discurso individualmente repetido é, também, utilizado por governos, partidos e instituições (Milton Santos, 7/5/2000).

Como mostramos anteriormente, em agosto de 2004 foi assinado um acordo de intenções, entre os governos do Brasil e de Moçambique, na área do combate à discriminação e promoção da igualdade racial. Aqui nos propomos mostrar como é que os moçambicanos que estudam e moram no Estado do Rio de Janeiro interpretam as relações raciais brasileiras.

O acordo que acabamos de nos referir, os depoimentos recolhidos dos estudantes moçambicanos que estudam e moram no Estado do Rio de Janeiro, a dissertação de mestrado de

Adriano Maurício (1998)<sup>113</sup>, bem como a experiência pessoal serviram de incentivo e inspiração para a elaboração dos parágrafos que se seguem.

Para Adriano Maurício (1998), o senso comum brasileiro não permite que o “racismo” seja uma realidade social tolerável. Significativo seria o fato de que “qualquer queixa que alguém apresentar sobre o assunto dificilmente não será acompanhada por uma interjeição que os brasileiros sabem enunciar com uma desenvoltura característica: ‘que absurdo’<sup>114</sup>” (Maurício, 1998:10). E, segundo Maurício, mesmo os acusados dessa prática socialmente desaprovada se defendem, dizendo que jamais poderiam ser racistas, seja porque têm em sua própria família negros ou porque têm amigos negros ou mesmo uma empregada doméstica negra com quem compartilha a mesa na hora da refeição.

Mas se retoricamente o senso comum acha o preconceito e o racismo um absurdo, vê-se, como mostra Maurício, que a aparência física é central para a identificação ou classificação das pessoas nas rotinas da vida cotidiana.

A dissertação citada foi defendida por um moçambicano em 1998. Entretanto, hoje em dia o “preconceito de cor” e/ou “preconceito racial” é apontado como a principal causa do mal-estar de um número considerável desses estrangeiros, nossos interlocutores e compatriotas, em terras brasileiras. Há que reconhecer que os brancos, alguns mestiços e poucos negros afirmam que não se sentem discriminados por causa do “tom de pele”.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Adriano Maurício (1998), em sua dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia – *IFCS/UF RJ*, mostra como os moçambicanos e outros estrangeiros africanos negros interpretam as relações raciais brasileiras.

<sup>114</sup> Essa característica a literatura especializada credita à Florestan Fernandes ter chamado de “preconceito de ter preconceito”.

<sup>115</sup> Tanto os negros, quanto os mestiços, indianos e brancos, os moçambicanos não se encaixam no racismo à brasileira contido na fábula das três raças. Daí o estranhamento. Há que reconhecer que os negros da diáspora reinventaram uma forma de ser negro fora da África na qual os brasileiros fazem parte. Esses estudantes também não são gringos, se formos a pensar na origem do próprio termo. De acordo com a conversa que tive com dois amigos peruanos (Alfonso Gala e William Cipriano). Gringo vem do *Green* (verde) + *go* (ir). Esse termo foi criado pelos mexicanos na guerra entre o México e os *EUA*. Quando os mexicanos quisessem mandar embora os militares norte americanos, já que os fardamentos dos mesmos eram de cor verde, diziam: *Green-go*, querendo dizer: verde, vá

Como mostramos anteriormente<sup>116</sup>, esse mal-estar se dá porque vêm de um país que não tem a obsessão de definir um sistema de classificação – sejam elas identidades culturais, étnico-linguísticos, raciais, regionais, sexuais etc, nem em lamentar as desigualdades sociais observáveis entre tais categorias. Moçambique é um país pluri-cultural, pluri-linguístico e pluri-étnico. Vêm de um país que celebra a unidade na diversidade. Entretanto uma de nossas entrevistadas, mestiça, chegou a afirmar que já se sentiu racialmente discriminada numa escola particular em Moçambique. O professor de Educação Física não quis lhe passar de classe porque ela se negara a pagar dinheiro.

Em Moçambique talvez eu sinta mais. Lá estudei [numa escola] por dois anos, onde a maioria era negra. Tive uma disciplina que era Educação Física que o professor não quis me passar porque não lhe dei dinheiro. Quando aparece uma pessoa de outra cor [...] pensam que tem dinheiro. Em Moçambique já senti muito na escola [...] na escola particular ainda por cima [...]. Então comecei a ver que aquela era uma questão racial (Windila).

Em Moçambique muitos são os alunos que passam por esse tipo de constrangimento, não importando a tonalidade da pele. A partir do momento que o professor descobre que o encarregado de educação de seu aluno tem condições sócio-econômicas favoráveis, logo começa a querer tirar vantagens disso. Não obstante, até nos dias de hoje em Moçambique, poucos são os que admitem que um branco, um mestiço ou um indiano pode ser pobre. À primeira vista, a tonalidade da pele é associada à riqueza.

Passo a citar um exemplo. Em janeiro de 1996 o professor Peter Fry (*UFRJ*) – branco britânico – e eu, passamos quase uma semana em Lichinga (Niassa) esperando por carona (boleia) que nos levasse para Mavago. Quando pedíamos a carona ninguém queria parar. Agiam

---

embora. Sendo assim, os moçambicanos não são gringos, mesmo sendo estrangeiros e independentemente de sua origem racial. Este termo se refere, originalmente, aos dos *EUA*, independentemente de sua tonalidade de pele.

<sup>116</sup> Ver 3.2.

desta maneira não porque não nos quisessem ajudar e sim por acreditarem que não precisávamos de ajuda. Talvez no Maputo seja diferente, mas a interpretação que se tem do “branco”<sup>117</sup> é a de que ele tem carro, muito dinheiro e está trazendo emprego.

Entre os que reconhecem ter passado pessoalmente por essa experiência no Brasil, há aqueles que dizem que, aqui, o preconceito seria mais sócio-econômico que racial. As diferenças seriam mais influenciadas pelo “dinheiro” que pelo “tom de pele”. Vejamos como um de nossos interlocutores reagiu a essa pergunta:

Não é a cor que diferencia as pessoas aqui. Você vê muitos brancos, pretos e mulatos conversando numa boa. Então, você vê que o que diferencia mesmo é o dinheiro. Se for um negro com muito dinheiro você vai ver que ele já não vai estar com as pessoas, sejam elas brancas ou negras, de pouco dinheiro. Ele vai estar com as pessoas brancas ou negras também de muito dinheiro. Se for um branco com muito dinheiro também não vai estar com um negro e branco de pouco dinheiro, vai estar com brancos e negros de muito dinheiro. Vejo que o racismo, as questões raciais [aqui] estão muito [atreladas à] questão financeira, pela questão econômica do sujeito. O que diferencia as pessoas é o poder de compra, é o poder financeiro (Faz-tudo)<sup>118</sup>.

Vale notar que mesmo entre os negros há aqueles que afirmam ter mais facilidade de detectar que estão sendo discriminados em relação aos outros moçambicanos. De um lado estariam os que vieram estudar no Brasil depois de terem morado na África do Sul, ex-colônia inglesa. Os “míopes” seriam aqueles que saíram de Moçambique, uma ex-colônia portuguesa, direto para o Brasil. Os primeiros acusam os segundos de não se aperceberem de imediato que estão sendo discriminados, “a ficha não cai” (Salema). Talvez sejam vítima de “discriminação sofisticada” (Santos, 2002:36). Segundo Hélio Santos muitas das vezes, quando a pessoa está

---

<sup>117</sup> Em Moçambique, muitas das vezes, se chama “branco” a qualquer pessoa que tenha qualquer evidência de mestiçagem não-bantu.

<sup>118</sup> “A concepção de branco e não branco, varia, no Brasil, em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região” (Nogueira, 1985: 80).

sendo vítima de “discriminação sofisticada” raramente consegue se aperceber. Esse tipo de discriminação, difícil de captar, seria o mesmo que sofre a classe média negra brasileira.

Eu que vivi sete anos na África do Sul, um país assumidamente racista, estou muito mais afinada, perspicaz em perceber que estou sendo discriminada por ser preta. Já conversei com outros moçambicanos que estão cá [que não tiveram essa experiência anteriormente,] e dizem que não sentem isso. Não que eles não sintam a discriminação, não se apercebem e não querem admitir que estão sendo discriminados. Quando sinto que estou sendo discriminada não deixo passar, eu respondo, tento mostrar às pessoas que somos todos iguais (Salema).

Ainda segundo a nossa entrevistada, na África do Sul as pessoas são racistas “frente a frente, são abertas para ti e tu sabes a princípio que elas são racistas”. Lá as pessoas seriam mais sinceras e muito mais sensatas em relação ao preconceito. Aqui “as pessoas são cínicas e têm receio de mostrar que têm preconceito com o preto” (Salema).

É meio escondido e as pessoas não mostram isso [...] eu vejo as pessoas a me chamarem de morena, morena clara, morena escura [...] são coisas que não sou. Já discuti várias vezes com as minhas colegas [...] eu sou negra. Não sou morena, não tenho nada de morena. Quanto muito me chamem de preta, não fico ofendida porque é o que eu sou (Salema).

A fala da entrevistada me fez lembrar algo que se passou comigo em Niterói, quando fui visitar um dos meus compatriotas. Chegando à portaria daquele prédio procurei saber se o morador X estava ou não em seu apartamento. Vou tentar reproduzir o diálogo para que o leitor tenha uma idéia de como a conversa fluiu:

Carlos: Eu gostaria de falar com o X, morador do apartamento Y.  
 Porteiro: O moreninho?  
 C: Não. Ele é que nem eu.  
 P: Mas ele é bem mais escuro que você.

Tanto a fala da entrevistada, quanto o diálogo que tive com o porteiro não deixam de reforçar a tese de Adriano Maurício, anteriormente citada, que diz que o brasileiro comum tem um verdadeiro fascínio em classificar as pessoas racialmente ou pela cor. Ele seria tão hábil em distinguir diferenças sutis nas tonalidades da pele, traços fisionômicos e em classificar as pessoas pelo fenótipo (Maurício, 1998:10).<sup>119</sup>

Hasenbalg e Maggie (1996) vêm na enorme variedade de categorias usadas para designar variações de aparência física das pessoas, na percepção da “raça” por meio de um contínuo de cores que vai do escuro ao branco e na contenção da discussão da questão das diferenças sociais entre pretos e brancos, enquanto segmentos sociais assimetricamente colocados em termos de poder e prestígio social na sociedade, o resultante da absorção das ideologias da democracia racial e “branqueamento” elaboradas pelas elites, sobretudo porque no meio de todas essas ideologias perpassa a visão de que quanto mais branca a pessoa for, melhor será.

De fato a entrevistada anteriormente citada, está coberta de razão quando diz que há moçambicanos que dizem não se aperceberem de imediato quando estão sendo discriminados.

Vejamos as opiniões dos mesmos:

Provavelmente devo ter passado por essa experiência, mas nunca me dei conta. Ou então se isso aconteceu nesses sete anos que estou aqui [...] deve ter acontecido numa situação tão irrelevante na qual nem quis prestar atenção. Que eu tenha notado assim algo marcante, que tenha me chocado, que tenha me feito pensar a minha condição de negro, não (Faz-tudo).

---

<sup>119</sup> “É um verdadeiro fascínio que o brasileiro comum [tem] em classificar as pessoas racialmente ou pela cor. Ele é tão hábil em distinguir diferenças sutis nas tonalidades da pele, traços fisionômicos e em classificar as pessoas pelo fenótipo, que não deixa de ser oportuno referir-me ao caso de um porteiro do prédio onde morei [...] que foi capaz de distinguir e agrupar em categorias raciais diferentes um grupo de negros, colegas e compatriotas meus. Mais surpreendente ainda foi que, em sua opinião, dentre todos eles, nenhum era preto. Um certo dia, me surpreendeu quando ao entrar pela portaria do prédio, me disse que uma mulata (caracterizou-a) havia me procurado. Não conhecia nenhuma mulata naquelas características e, se não fosse pelo bilhete por ela deixado, certamente não saberia de quem se tratava: era uma moça do grupo citado, só que com a cor de pele relativamente clara que os outros e usando mechas no cabelo. Falei para ele que tal moça não era mulata, e sequer tinha ascendência branca, era preta como eu, não foi capaz de esconder o desconforto: ‘mas você não é preto, você é moreno’” (Maurício, 1998, 10).

Eu, na verdade, nunca senti assim. Não que não exista. Eu me preparo psicologicamente para não ter choques. Mas nunca houve alguém que demonstrasse na minha Faculdade. É verdade que há pessoas que às vezes têm uma manifestação que eu às vezes nem dê para entender. Como não gosto de mau entendido, eu desconto [...] para evitar mal entendidos (Sábado).

Se de um lado não se apercebem por estar diante de uma discriminação sofisticada, do outro isso acontece porque, como afirmamos anteriormente, o moçambicano não tem a obcecação de diferenciar as pessoas pela cor de pele, e nem de “estar ligado” para ver se alguém está lhe discriminando ou não. Todavia muitos são os que dizem ter passado por situações constrangedoras pelo fato de terem uma tonalidade de pele escura (negros). São vários os ambientes sociais - como em prédios residenciais, ônibus, supermercados, restaurantes, em festas, dentro da universidade, entre outros - que obrigam esses estudantes a refletirem sobre a sua condição de “preto”.

No prédio em que resido faz dez anos tenho passado por constrangimentos que chego a associar à minha tonalidade de pele. Já me confundiram com porteiro; bombeiros por mim contratados para trocar torneiras ou para consertar fogão já me perguntaram se a patroa pagava bem.

No caso da solicitação de serviços, em certos momentos cheguei a imaginar que a minha condição de preto poderia até ajudar-me na hora de combinar os preços de pagamento. Todavia o que já me aconteceu ao contratar esse tipo de serviços foi a constatação, a partir do momento em que abria a boca e os prestadores de serviço descobriam que falava um português enrolado (agravado pelo fato de morar no Flamengo, zona sul), de que o preço que cobram pelos serviços passava a ser mais alto. Eles se esquecem que era negro e a minha condição de estrangeiro passava a ser associada a posses financeiras.



Falando em morar no Flamengo, um dia desses eu estava num ônibus indo para Bangu e minutos depois uma moça de cabelos louros, moradora da Favela Mangueiral, sentou-se ao meu lado e começou a puxar conversa, conversa essa que se desenrolou durante a viagem toda. Quando soube que eu era estrangeiro e morava na zona sul simplesmente a moça me olhou e quis saber o que é que eu estava fazendo naquele ônibus que ia em direção à zona oeste, majoritariamente constituída por bairros pobres<sup>120</sup>.

Ela não conseguia entender como é que eu sendo estrangeiro e morando no Flamengo estava naquele ônibus em direção à Bangu. Confesso que naquele dia questioneei algumas sustentações da tese do meu amigo Adriano Maurício. Aquela experiência me fez pensar que o que pesa mais, no Rio de Janeiro, é a condição social da pessoa e não a tonalidade da pele. Imagino que ela, ao se sentar do meu lado, deve ter tomado algumas precauções antecipadamente, como guardar dinheiro num bolso bem escondido, ou não. Mas a partir do momento que descobriu que eu era estrangeiro e morador da zona sul começou a ver que aquele “neguinho” ao lado era de uma condição social privilegiada em relação à sua. Daí começou a consideração.

Num primeiro momento dificilmente imaginaria que eu fosse um estrangeiro ou estudante de doutorado na *UFRJ*, por exemplo. Imagino que a representação que ela tinha de mim (negro e jovem) fosse de perigo. Imagino que num primeiro momento ela tenha hesitado em se sentar ao meu lado, achando que poderia lhe roubar, já que muitas são as pessoas, basicamente as senhoras brancas, que ficam assustadas ao verem um menino negro se sentando ao seu lado.

Nos meados de 2004 participei duma Jornada no Centro de Filosofia e Ciências Humanas (*CFCH-UFRJ*) e eu estava na lista dos que estariam apresentando um trabalho em um das

---

<sup>120</sup> Os moçambicanos que estudam e moram no Rio de Janeiro, duma maneira geral, têm amigos espalhados pela cidade toda, seja em bairros ricos, seja em bairros pobres. É normal encontrar moçambicanos passeando ou se divertindo na Barra da Tijuca, em Copacabana, na Lapa, em Madureira ou na Mangueira.

sessões. O fato é que um dos debatedores da mesa passou a lista de presença e, quando chegou à minha vez para assinar ele falou que eu não precisava assinar porque só poderiam assinar a lista os que estavam ali para apresentar um trabalho e não os ouvintes. O agravante é que os integrantes da mesa sabiam quem eu era. Não precisei lhe explicar que eu estava ali para apresentar um trabalho, porque a minha orientadora, que também fazia parte da mesa, tomou a palavra e explicou-lhe que eu era estudante do doutorado e que era seu orientando. Acredito que, num primeiro momento, dificilmente passaria na cabeça daquele professor que eu, sendo negro, fosse aluno do doutorado na *UFRJ* e que estava ali para apresentar um trabalho de pesquisa. Depois de esclarecido o mal entendido a apresentação fluiu tranqüilamente e o mesmo professor fez considerações enriquecedoras que posteriormente incluí no meu trabalho.

A partir do momento em que os mal entendidos conseguem ser ultrapassados, em certos momentos, as coisas mudam para o melhor. Com isso não estou querendo afirmar que não existe preconceito racial no Brasil, mas em certos momentos, a pessoa é discriminada mais por ser pobre e não pela tonalidade de pele. Num primeiro momento, de fato, a imagem que se tem do negro é bem negativa, ele é olhado com desconfiança. Os trechos das entrevistas seguintes trazem as duas realidades:

Estou aqui há seis meses e já passei por muitas experiências constrangedoras. Eu costumava ir a um restaurante aqui em Botafogo. A primeira vez que fui entrei [...] e a senhora que estava lá olhou para mim de cima para baixo e imagino que ela pensou que eu ia pedir emprego. Eu cheguei, me servi, sentei, almocei, paguei e fui embora. Eu ia quase todos dias lá para comer. Eu acho que [depois] a senhora se apercebeu que eu não era [brasileira] e começou a me tratar melhor. Num primeiro momento ela não se apercebeu que eu não era brasileira, só depois é que se apercebeu e de uma certa forma contribuiu para a atitude cordial que tomou depois. Nesse restaurante aconteceu uma coisa impressionante. Enquanto eu comia estava lá uma empregada negra que não tirava os seus olhos de mim. Durante a refeição toda ela só olhava para mim [...], isso no primeiro dia e no segundo dia também. De tanto me ver se habituaram à minha cara e o dono do restaurante já me cumprimentava [...] antes não. Depois me perguntaram de onde é que vinha. Numa vez fui num

Shopping comprar um disco, numa casa de música. Pedi para a senhora me atender, me ignorou e continuou a fazer o que estava a fazer. [Depois que manifestei o interesse de comprar o disco] mudou de cara e ficou simpática [...]. Não sei se ela me tratou assim ou porque sou preta, ou porque realmente trata assim a todo mundo. Mas o fato de ser preta me leva a [concluir que estou sendo discriminada]. A [associação] que eles fazem é que preto igual a pobre, igual a ser burro; preto não tem dinheiro, se tem dinheiro é do tráfico. Já tive vários desencontros desses [...]. Às vezes saio para comprar um jornal, uma revista, e só tenho uma nota de 50 reais, verificam a nota para ver se é falsa ou não. Estando um branco ao meu lado não fazem, e isso me deixa chateada [...]. Acho que aqui tem a conotação de que o africano que vem estudar no Brasil tem dinheiro. Eles conseguem diferenciar. O fato de um negro entrar no mesmo restaurante comer todos os dias; o fato de um negro chegar e comprar uma coisa [cara] a vista sem parcelar mil vezes já prova que você não é daqui (Faz-tudo).

Eu vejo que existe mesmo o preconceito, mas muitas das vezes não é propositado. Aconteceu algo comigo na Faculdade que me fez pensar que uns pensam que o fato de ser negro você tem conhecimentos limitados<sup>121</sup>. Então, a tendência às vezes é de te desprezar um pouco. Mas a partir do momento que começam a encarar a realidade, as vezes o preconceito é ultrapassado. A primeira vista [...] existe. Me lembro que quando eu cheguei na turma onde eu estava, houve distribuição de grupos de trabalho e os outros integrantes do grupo até certo ponto não quiseram trabalhar com a gente. Éramos duas moçambicanas. Fizeram o trabalho sem nos comunicar e depois vieram dizer que o trabalho estava feito. Eles achavam que talvez a nossa contribuição pudesse prejudicar o trabalho deles [...]. Foi por isso que optaram fazer o trabalho e depois nos incluir sem a nossa participação. Queriam nos favorecer [...] sem participar. Mas como o nosso objetivo era aprender, nós não concordamos [...] então dissemos que queríamos participar do trabalho. O grupo acabou se dividindo em dois: o grupo branco e o grupo negro (eu e minha colega). Nós tivemos uma boa classificação em relação ao grupo branco. Eu vi que aquele afastamento que as colegas tinham era mais aquela coisa de dizer “será que elas entendem alguma coisa?”. E quando descobriram que realmente a gente entendia, elas mesmas começaram a nos procurar, a se aproximar. Eu acho que era mais falta de conhecimento, falta de informação em relação ao continente africano. Já que vínhamos da África, pensavam que não entendíamos nada (Ziza).

Em shopping centers os fatos relatados são recorrentes. Como diria o professor Milton Santos, nesses ambientes sociais muitos não são amáveis com o negro. O acadêmico citado dizia que preferia fazer compras em Nova York que em São Paulo. Segundo ele, no Brasil seria natural

---

<sup>121</sup> Nina Rodrigues dizia que “os negros têm reduzido desenvolvimento mental [por causa da cerebração insuficiente], espírito de sujeição, incapacidade de progredir, são brutais, atrasados, desequilibrados fora do seu meio, têm impulso sexual acentuado e violento, nenhuma aptidão para a civilização, mas são bons trabalhadores braçais, etc.” Nina Rodrigues, 1938, *apud* Seyferth, 1995: 187.

os negros serem tratados de forma subalterna. “Você não tem como reclamar. Se você protesta, é visto como alguém que está perturbando o ‘clima agradável’ que pode existir neste ou naquele lugar” (Milton Santos, 2002:138).

Já o professor Hélio Santos aconselha que as vítimas reajam quando se vêem diante de situações constrangedoras. Ele mesmo chegou a reagir num shopping. Passo a transcrever suas palavras:

Eu já fiz o seguinte num shopping: inverti, percebi que havia um segurança que me seguia e eu querendo fazer compras e ele me seguia. Sabe o que fiz? Peguei o celular e cancelei o compromisso que eu tinha. Agora estava com tempo, e inverti, comecei a segui-lo, foram uns quarenta minutos, assim, até que ele se dirigiu a mim e a primeira coisa que lembrei a ele foi o seguinte, algo que nós, negros, esquecemos: “Eu pago teu salário para você me dar efetiva segurança aqui dentro, você está me promovendo insegurança”. “Não, eu não estava seguindo o senhor”. “Pois eu estou e vou seguir você mais um tempo, pra você sentir como é isso e depois vou reclamar com o seu chefe”. E o acompanhei mais uns vinte minutos, depois fui lá fazer minha reclamação (Hélio Santos, 2002:36).

O que acontece é que nesses ambientes sociais “quando vêem você chegando eles te olham como um negro, desprezível, e quando descobrem que você é de Moçambique [estrangeiro] a relação muda [...] o tom muda”. Quando descobrem que você é estrangeiro “eles vêem um negro, mas não aquele negro que eles pisam, mas um outro negro. Aí começa entrar respeito e consideração” (Sábado). Isso estaria acontecendo porque no Brasil

o negro é considerado pobre. Não é como em Moçambique [...]. Não é como na África do Sul onde você encontra um negro dono de uma rede de Bancos. Ser negro na África do Sul não é ser pobre. Aqui ser negro é sinônimo de ser do último escalão em que todo mundo pisa (Sábado).

Uma de nossas entrevistadas, que estava como convidada numa festa na Barra da Tijuca, chegou a ser confundida de empregada doméstica pelo fato de ser a única com tonalidade de pele mais escura entre os presentes naquele ambiente social.

Num dia desses fomos numa festa na Barra da Tijuca [...] iá, por eu ser a pessoa mais escura na festa, houve alguém que me pediu [...] coisas. Achou que eu fosse empregada e estivesse ali para servir [...]. Daí falei para ele que eu era convidada [...]. Depois que descobriu que eu era estrangeira começou a me olhar de uma maneira diferente (Catija).

Vale registrar que a entrevistada é mestiça. No Brasil lhe chamam de “parda” e em Moçambique é “mulata, indiana”.

O que notamos em quase todas as entrevistas é o reconhecimento de que o ser universitário e estrangeiro atenua a experiência negativa que representa descobrir-se em desvantagem social pela simples pigmentação da pele. Uns, quando se preparam para ir à rua, passam por um processo ritual que inclui “fazer um penteado típico” (Ziza), e sair com uma roupa que os identifique como diferentes, ou seja, estrangeiros.

Quando você está vestida de maneira estranha as pessoas se aproximam e a tendência é querer falar contigo. E a partir da altura em que você começa a falar eles descobrem que essa pessoa não é daqui [...] descobrem que você é estrangeira (Ziza).

Os amigos brasileiros de muitos desses compatriotas não são negros. Não que não queiram. Isso acontece porque nos bairros em que eles moram e os ambientes sociais que os mesmos frequentam dificultam essa aproximação<sup>122</sup>. Como mostramos nesse trabalho, muitos

---

<sup>122</sup> Há que reconhecer que no Rio de Janeiro é muito mais difícil conversar ou fazer amizade com um negro brasileiro que com o branco e, como bem mostrou Adriano Maurício, “o negro brasileiro, aquele de pele escura, muitas vezes reluta em aceitar que é um negro, eles ‘são’ freqüentemente morenos, marrons ou marrom bombons. Isso leva os meus entrevistados angolanos e moçambicanos (todos negros) a acharem que o negro tem problemas de identidade e

desses estudantes moram em bairros nobres da zona sul. No prédio em que moro o único apartamento ocupado por negros é o nosso. Muita das vezes os negros que vejo entrando e saindo do meu prédio são empregadas domésticas, entregadores, merceeiros.

Na Universidade acontece a mesma coisa. Confesso que na minha turma de doutoramento (turma 2001) sou o único negro. No mestrado éramos dois (eu e um brasileiro que conquistou seu diploma universitários nos *EUA*). Durante o meu curso de mestrado, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (*IFCS*), já tive aulas com um professor brasileiro (negro). No doutorado não tive a mesma sorte. Eu me lembro que no dia em que fui fazer a matrícula, depois de ter passado dos exames de admissão para o ingresso ao mestrado, uma das secretárias, negra, confessou que sempre que vê um negro passando dos exames de admissão tanto do mestrado quanto do doutorado fica muito feliz. Depois daquela revelação me fiz a seguinte pergunta: “Como é que essa secretária consegue ficar feliz só pelo fato de ver um negro, estrangeiro, ingressando no programa?”. Comecei a imaginar o quanto ela não gostaria de ver muitos negros, brasileiros, fazendo parte do corpo docente e discente daquela instituição de ensino.<sup>123</sup>

Esses fatos e questionamentos também ocorrem com os demais moçambicanos, o que lhes incomoda, e não conseguem entender “como é que pode existir uma universidade em que o próprio nacional não tem espaço”. De acordo com Milton Santos

---

que ele é mais racista que os brancos”. Maurício, 1998: 11. Em 1995, o Datafolha, instituto de pesquisa do grupo Folha, divulgou os resultados de uma pesquisa quantitativa sobre o racismo no Brasil que [dizia] que no país não apenas existia um “racismo cordial” (aceito pela sociedade brasileira), como também uma discriminação interna aos grupos sociais, ao ponto de negros discriminarem outros negros segundo a maneira de cada grupo entender a negritude brasileira, termo que definiria um modo negro de ser. Os resultados foram publicados no livro *Racismo Cordial*. Cf. Milton Santos, 2002:136.

<sup>123</sup>Tanto na graduação, quanto na pós-graduação nunca tive aulas com um professor de traços indígenas visíveis ou que tivesse confessado que era Terena, Caingang, Tupi-guarani, por exemplo, ou de qualquer outra família indígena. Já tive aulas com lideranças indígenas em cursos de férias no Museu do Índio (RJ). Um deles defendia que os “índios” não precisavam estudar muito. Segundo ele, o índio só deveria estudar o suficiente para conseguir contar e ler a língua do “branco”. Mais que isso não precisava porque faria com que os mais novos não valorizassem a cultura nativa. Fiz três cursos desse gênero e li muita coisa sobre etnologia indígena brasileira, chegando a fazer a defesa do exame de qualificação no mestrado nessa área. Se nesses cursos aprendia que existiam dois brasis (o dos brancos e dos índios), quando fiz um curso de extensão universitária, de seis meses, na *UERJ*, sobre a cultura afro-brasileira também aprendi que existiam dois brasis, o dos brancos e o dos negros.

as universidades públicas brasileiras são mais freqüentadas por estudantes ricos. Os menos favorecidos, independentemente da sua origem etno-racial, se concentram mais em universidades particulares. Muitos deles seriam aqueles que trabalham uma parte do dia para bancar seus estudos (Santos, 2002)<sup>124</sup>.

Milton Santos (2002) chegou a afirmar que as grandes universidades brasileiras “são a cada ano mais elitistas, não do ponto de vista intelectual, mas do ponto de vista socioeconômico. É inaceitável haver uma educação para um tipo de pessoa e outra para outro tipo de pessoa. [É necessário que sejam adotadas medidas que permitam a entrada e a permanência do negro na universidade]. Com a saúde também. Para ficar doente e ser bem tratado no Brasil, você precisa ser ministro. As políticas compensatórias [de conquista social] servem para manter a coesão” (Santos, 2002:138).

Não tenho amigas negras [brasileiras]. Sou a única preta na minha sala e fico muito triste por isso. No dia em que cheguei na Faculdade [de Arquitetura, na *UFRJ*], no primeiro dia de aulas [...] eu cheguei, olhei aos lados e perguntei a mim mesma: “onde é que estão os negros; por que é que os negros não entram nessa Faculdade?”. No princípio fiquei atrapalhada. Na África do Sul, apesar do racismo, os negros estudam, os negros vão à escola, os negros são ricos, têm espaço lá dentro. Na minha turma sou única e estrangeira. Então, não tive a oportunidade de ter várias amigas negras por isso, porque as minhas amizades são mais feitas na universidade. Tenho muitas amigas brasileiras [...] brancas ou mulatas. São simpáticas e grandes amigas. Aqui na zona sul são poucas [negras], na minha turma sou a única. Não tem como conhecê-las. Gostaria muito. Os poucos negros brasileiros que eu conheço foi através de outras pessoas (Diutiane)

Os [estudantes] negros que eu vejo na Faculdade são estrangeiros. Os únicos negros que eu encontro no corredor [da *COPPE-UFRJ*] estão fazendo faxina e todos eles sabem que sou estrangeiro. Tenho uns amigos [brasileiros] que me levam para [suas] casas, agente conversa e eles dizem que aqui no Brasil há racismo. Eles são brancos [...] e me dizem para ter muito cuidado. Os meus colegas falam que existe racismo. Conheço brasileiros negros [...] mas são poucos (Sábado).

---

<sup>124</sup> Essa afirmação precisa ser confrontada através dos dados do *IBGE*, *MEC* e *INEP*.

Eu faço Arquitetura [na *UFF*] e não tenho um colega negro. O único colega negro que estudava comigo trancou o curso porque tem que jogar futebol, porque, segundo ele, é o único jeito de se sustentar, de subir na vida (Luaia).

É difícil tirar conclusões sobre a problemática relações raciais e/ou interétnicas à brasileira. Essa dificuldade se dá porque, segundo Roberto Da Matta, “o racismo à brasileira tende a se manifestar de modo implícito, dando ou tirando negritude ou indianidade ou estrangeiridade de qualquer pessoa”. Tratar-se-ia, como diria Oracy Nogueira (1955), de um sistema de preconceito no qual o contexto é determinante. O sistema racial brasileiro “é gradativo [...], contextual e relativamente eletivo. Pessoas ficam ‘brancas’ ou ‘negras’ de acordo com suas atitudes, sucesso e, sobretudo, relacionamento” (Da Matta, 1996: 7). De fato, os relacionamentos afetivos têm um peso muito significativo. Lembro-me que num ano desses uma minha amiga (negra brasileira e empregada doméstica) ficou internada num hospital particular depois de nove meses de gravidez. Num primeiro momento o tratamento que ela recebia era igual ao oferecido às demais gestantes. Chegou um momento em que ela começou a receber flores e visitas de um diretor de televisão - respeitado, seu patrão. A partir daquele momento ela começou a receber uma atenção especial. Passou de paciente comum a “estrela”. Ela chegou a receber alta sem que alguém lhe perguntasse o tipo de afinidade que existia entre os dois. Acabou se beneficiando do famoso “você sabe com que está falando?”, de DaMatta (1979), sem precisar acioná-lo.

Entretanto, estou de acordo com Milton Santos (2002) que diz que “aqui não há racismo (à moda sul-africana ou americana) nem preconceito racial ou discriminação”. O que existe no Brasil são “diferenças sociais e econômicas estruturais e seculares”<sup>125</sup>. A discussão da questão racial no Brasil, segundo Milton Santos, poderia partir de três dados de base: a corporeidade, a

---

<sup>125</sup> “No Brasil, onde a cidadania é, geralmente, mutilada, o caso dos negros é emblemático. Os interesses cristalizados, que produziram convicções escravocratas arraigadas, mantêm os estereótipos, que não ficam no limite do simbólico, incidindo sobre os demais aspectos das relações sociais. Na esfera pública, o corpo acaba por ter um peso maior do que o espírito na formação da socialidade e da sociabilidade” Milton Santos, 2002:160.



individualidade e a cidadania<sup>126</sup>. Com a verdadeira cidadania<sup>127</sup>, “cada qual é o igual de todos os outros, e a força do indivíduo, seja ele quem for, iguala-se à força do Estado ou de outra qualquer forma de poder”. De acordo com Milton Santos a questão racial, no Brasil, só terá solução a partir do momento em que forem tomadas medidas políticas objetivas que permitam que o negro tenha uma cidadania plena.

Milton Santos, em vida, foi um dos defensores das políticas compensatórias de conquista social. No caso do acesso do negro à universidade, por exemplo, Santos defendia que se encontrassem mecanismos que permitissem a entrada e a permanência do mesmo (Milton Santos, 2002:138).

Hélio Santos, por sua vez, diz que foi no governo Fernando Henrique Cardoso (*FHC*) que a temática racial e as políticas voltadas para a população negra ganharam força.

Ganharam força porque o tema hoje faz parte da agenda nacional e isso se deve ao fato de que Fernando Henrique Cardoso ser, hoje, um dos poucos políticos brasileiros que conheça a questão racial verdadeiramente. Conhece de forma científica, ninguém é orientando de Florestan Fernandes impunemente. Sobre o negro, senta e fala horas, ele conhece, mas isso não significa que em um governo tenha materializado tudo o que gostaríamos e seria um contra-senso imaginar [...]. Mas algumas medidas iniciais foram tomadas [...].” (Hélio Santos, 2002).

---

<sup>126</sup> A corporeidade implica dados objetivos, ainda que sua interpretação possa ser subjetiva; a individualidade inclui dados subjetivos, ainda que possam ser discutidos objetivamente. Segundo Milton Santos, a cidadania define-se teoricamente “por franquias políticas, de que se pode efetivamente dispor, acima e além da corporeidade e da individualidade, mas na prática brasileira ela se exerce em função da posição relativa de cada um na esfera social”. Cf. Milton Santos, 2002:159.

<sup>127</sup> Para Milton Santos, o negro brasileiro, hoje, tem uma cidadania limitada.

### 3.5. Como o moçambicano percebe o olhar do brasileiro

A imagem (ou imagens) de um grupo social passa por um processo de construção em que estão presentes elementos estruturais, culturais, políticos, ideológicos – incluindo valores, interesses, mentalidades, desejos, expectativas, sonhos e frustrações (Bastos, 1993:14-16).

Durante a pesquisa descobrimos que a imagem que o brasileiro constrói sobre o negro estrangeiro varia de acordo com a sua proveniência. O negro norte-americano<sup>128</sup> seria visto como uma pessoa rica e com mais dinheiro. Essa reverência abrange o negro europeu.

Num certo dia eu estava numa festa de uma família amiga, no Catete. Fui um dos primeiros a chegar na festa, basicamente pela consideração que tenho com os anfitriões. Minutos depois os convidados foram chegando e eu sendo apresentado como amigo da casa, estudante de doutorado na *UFRJ*, vindo de Moçambique. Conversávamos sobre Moçambique, sobre a África e sobre temas relacionados às Ciências Sociais. Passado algum tempo chegou um casal vizinho e amigo da casa e com eles estava um estudante de música, vindo do sul dos Estados Unidos, que estava na Universidade Federal do Rio de Janeiro (*UFRJ*) de estágio. Ele era negro e estudante de graduação. Notei que uma parcela considerável dos convidados começou a se aproximar e a puxar conversa com ele num inglês mal falado<sup>129</sup>. Passei a ser despercebido e a ser encarado como se fosse um brasileiro. Como se não tivessem dúvidas sobre Moçambique ou mesmo sobre

---

<sup>128</sup> “A projeção dos conceitos de branco e de negro, de uma situação à outra, leva quiproquós cuja consideração será útil ao estudo comparativo de ‘relações raciais’. Assim, indivíduos ligeiramente negróides ou completamente brancos e que como brancos sempre viveram no Brasil, indo aos Estados Unidos, são considerados e tratados como negros; de outro lado, negros norte-americanos, em viagem pelo Brasil, em função da ausência ou da intensidade dos traços negróides, podem ser vistos e tratados como brancos, mulatos claros, mulatos escuros ou pretos, daí havendo de resultar depoimentos extremamente contraditórios, ao relatarem suas experiências, de volta ao país”. Nogueira, 1985: 81.

<sup>129</sup> Esse seria um dos indícios do “complexo vira-lata” (Nelson Rodrigues) que se traduz na auto-desvalorização e de achar que tudo que vêm do estrangeiro, ou melhor, dos *EUA* e Europa é bom. Movido por esse complexo o “povão” vai para o exterior para mudar de vida, ou melhor, ascender; já a elite acha que tudo que é do melhor está na Europa e *EUA*.

África. Confesso que naquele contexto, por um instante, perdi a minha identidade e/ou condição de estrangeiro.

O negro americano, por ele ser americano, o Brasil é o quintal dele. As pessoas acabam endeusando [...] achando mais bonito porque ele é americano. Ele tem um tipo de tratamento diferenciado. A visão que o Brasil tem de África é de que só tem selva, tem fome, que só tem tribos [...] o africano é visto como um coitado. O negro africano que vem estudar cá muitas das vezes tem condições [sócio-econômicas] mil vezes melhores que um branquinho daqui da zona sul do Rio, que olha para ele e acha que é um coitado. O brasileiro, quando olha para o negro africano, tem pena e o desdenha. Julga o país do outro pelo que vê na televisão (Naiara).<sup>130</sup>

O negro norte americano é bem visto aqui no Brasil porque tem muito dinheiro, o negro norte americano é considerado rico. É como se não fosse negro porque quando ele vem para cá, no carnaval, ele vem com dinheiro, aluga os melhores hotéis, tem qualquer mulher que quer [...]. Eles são de um país que os brasileiros almejam chegar. O africano é aquela tristeza, né. O africano, o angolano é associado à miséria, à guerra, fome, doenças (Tauro).

Como os trechos das entrevistas citadas nos revelam, as representações construídas sobre os negros africanos são bem negativas. Quando vêem um negro africano “começam a imaginar que vivemos na selva, subimos em árvores e andamos no meio de elefantes”. A África é associada a guerras, “selva, pobreza e miséria”. Isso faz com que o negro africano, muitas das vezes, seja sujeito a discursos e ações preconceituosas e estigmatizantes, sendo comum o uso da categoria “angolano” para se referir a todo indivíduo oriundo do continente africano, independentemente de sua nacionalidade. Essa generalização é tão arraigada que perpassa em indivíduos de todos níveis sócio-econômicos e até acadêmicos.

---

<sup>130</sup> Brasileira, negra, casada com moçambicano. Hoje mora e trabalha em Moçambique.

### 3.6. “Angolano”: uma categoria englobante e estigmatizante

Quando um indivíduo chega à presença de outros, estes, geralmente, procuram obter informações a seu respeito ou trazem à baila a que já possuem. Estarão interessados na sua situação sócio-econômica geral, no que pensa de si mesmo, na atitude a respeito deles, capacidade, confiança que merece, etc. Embora algumas destas informações pareçam ser procuradas quase como um fim em si mesmo, há comumente razões bem práticas para obtê-las. A informação a respeito do indivíduo serve para definir a situação, tornando os outros capazes de conhecer antecipadamente o que ele esperará deles e o que dele podem esperar. Assim informados, saberão qual a melhor maneira de agir para dele obter uma resposta desejada. Para as pessoas presentes, muitas fontes de informação são acessíveis e há muitos portadores (ou “veículos de indícios”) disponíveis para transmitir a informação. Se o indivíduo lhes for desconhecido, os observadores podem obter, a partir de sua conduta e aparência, indicações que lhes permitam utilizar a experiência anterior que tenham tido com indivíduos aproximadamente parecidos com este que está diante deles ou, o que é importante, aplicar-lhe estereótipos não comprovados. Podem também supor, baseados na experiência passada, que somente indivíduos de determinado tipo são provavelmente encontrados em um dado cenário social. Podem confiar no que o indivíduo diz de si mesmo ou em provas documentadas que exhibe, referentes a quem é e ao que é. Se conhecem o indivíduo ou estão informados a respeito dele, em virtude de uma experiência anterior à informação podem confiar nas suposições relativas à persistência e generalidade dos traços psicológicos, como meio de predizer-lhe o comportamento presente e futuro (E. Goffman, 2004:11).

Ao decidir incluir a categoria “angolano” durante a elaboração do questionário me inspirei em fatos que têm sido recorrentes no meu dia-a-dia bem como de meus compatriotas. Em janeiro do ano corrente, por exemplo, eu estava numa fila na Caixa Econômica Federal e, quando chegou a minha vez, o atendente perguntou-me se eu era angolano. Respondi que não era de Angola, e sim de Moçambique. Ele se justificou dizendo que achou que fosse angolano pelo fato de ter me comunicado com ele na língua do “angolano”, personagem do “Zorra Total”, um programa humorístico da Rede Globo de Televisão exibido aos sábados. Os adjetivos atribuídos ao

personagem “angolano” são: esperto, simpático, “171”,<sup>131</sup> e, “nada discreto no jeito de se vestir”. Ou seja, o fato de ser negro e falar um português diferente fez com que o atendente me autodenominasse de angolano<sup>132</sup>.

Não era a primeira vez que isso acontecia comigo. No dia 19 de janeiro de 1999 parti do Rio de Janeiro para o Paraguai a fim de obter um novo visto de entrada, no Consulado Geral do Brasil na Cidade de Leste. Percorridas umas horas de viagem, na Via Dutra, três passageiros armados se levantaram de suas poltronas e anunciaram o assalto exigindo que o motorista levasse o ônibus para fora da estrada e logo em seguida começou o saque. A maioria dos passageiros eram do tipo “sacoleiros”. Após o assalto fomos fazer registro de ocorrência numa delegacia de polícia em Seropédica – Rio de Janeiro.

Éramos quatro estrangeiros: eu, um casal de italianos e um francês. Chegando à delegacia o policial que estava de plantão anotou os nossos passaportes, bem como os pertences que tinham sido roubados. O policial também procurou saber de nossas nacionalidades. Eu falei que era de Moçambique, porém na hora de digitar a ocorrência escreveu “angolano”. Ou seja, ele deduziu que sendo negro africano e falando português só poderia ser angolano. Foi preciso fazer um registro de aditamento, porque a polícia federal só poderia ajudar-me a regularizar a situação se na ocorrência aparecesse a nacionalidade correta<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup>“171” vem do artigo 171 do VI capítulo do código penal brasileiro. “Artigo 171 [Estelionato] – Obter, para si ou para outrem, vantagem ilícita, em prejuízo alheio, induzindo ou mantendo alguém em erro, mediante artifício, ardil, ou qualquer outro meio fraudulento. Pena – reclusão de 1 (um) ano a 5 (cinco) anos, e multa”.

<sup>132</sup> Os angolanos são a presença mais expressiva de estrangeiros provenientes de países africanos. Foi a partir do final de 1992 que aumentou significativamente o número de jovens que vinham em busca de refúgio por causa do conflito armado que terminou em 2001, depois da morte de Jonas Savimbi. Fugindo do recrutamento militar em *musseques* de Luanda (Angola), entravam no Brasil como “turistas”, prolongando sua permanência através de variadas estratégias que incluem (ou não) processos de legalização. No Rio de Janeiro, “concentram-se, desde meados dos anos 90, em um conjunto de ‘favelas’ denominado Complexo da Maré e enfrentam enormes dificuldades de sobrevivência e de inserção na sociedade de imigração” (Petrus, 2001).

<sup>133</sup> Ver, anexo 03 e 04.

Achar que todo africano tem a mesma nacionalidade não ocorre apenas em delegacias de polícia. Depois de regularizado o fato narrado no parágrafo anterior fui ao Consulado Geral do Paraguai no Rio de Janeiro para solicitar a anulação do visto para solicitar um outro similar. Lá foi expedida uma declaração na qual estava escrito: “O cidadão africano natural de Moçambique [...] declara que seu passaporte [...] foi roubado [...] e solicita anulação do visto para solicitar posteriormente outro similar”<sup>134</sup>. Como vemos, para a funcionária do consulado citado, eu era cidadão africano e não moçambicano. Achei estranho porque em se tratando de um setor que trabalha com relações internacionais e/ou diplomáticas ela tinha a obrigação de saber que Moçambique é um país soberano e África é um continente composto por várias nacionalidades. O passaporte que eu trazia era propriedade da República de Moçambique e não da África, e em nenhuma página estava escrito África.

Os meus compatriotas também passam por experiências similares, como mostram os trechos seguintes:

Já me chamaram de angolano. Brasileiros já me chamaram de angolano e aí eu chamo eles de argentino. Aí dizem: “não, não é a mesma coisa. Argentina é um país e o Brasil é um outro país”. Eu digo que Moçambique é um país e Angola também é outro. E eles dizem: “mas é tudo a mesma coisa lá na África”. E aí eles param para pensar. De fato, alguns brasileiros não têm conhecimento de história [...] não têm conhecimento de geografia. Eles vêem a África como um país e a África são 52 ou 53 países. Sendo que cada país tem uma diversidade étnica que acompanha a sua diversidade lingüística. Dei o exemplo da Argentina e Brasil só para lhes ajudar a pensar, não que existisse alguma rivalidade entre eu e os angolanos, mas é apenas para distinguir que os angolanos são angolanos, moçambicanos são moçambicanos, etíopes são etíopes, brasileiros são brasileiros e argentinos são argentinos (Faz-tudo).

Cheguei a ser chamada de angolana [...]. Às vezes quando falo [...] as pessoas me perguntam se sou angolana e eu digo que não sou angolana, sou moçambicana, e às vezes a resposta é “tudo é mesma coisa”. [...] Não só angolana, também portuguesa. Quando eu falo, aí dizem: “você é portuguesa,

---

<sup>134</sup> Ver, anexo 05.

fala português de Portugal, você é portuguesa de Portugal?”. Ai digo que não, o meu português não é de Portugal, sou de Moçambique [...]. Quando me confundem como angolana ou portuguesa [...] a primeira coisa que sai da minha cabeça é de que essa gente está mal informada. Porque quando dizem que Angola e Moçambique são mesma coisa, isso seria a mesma coisa dizer que Brasil e Argentina são mesma coisa. Então, eu costumo considerar que é falta mesmo de informação das pessoas, porque às vezes não fazem de propósito. Não costumo zangar [...] só costumo explicar que eu não sou isso que vocês estão a dizer, sou isto (Ziza).

Sinto-me mal quando me chamam de angolano. Eu me sinto mal porque não me sinto angolano, e essa maneira de generalizar o africano como se residisse em Angola é [...] ignorância mesmo, falta de uma informação geral que permita você saber que África é um conjunto de países como qualquer outro continente, não tem um só país. Eu prefiro que me perguntem de que país você é do que se eu sou angolano. É como se Angola tivesse uma representatividade maior em África do que qualquer outro país. Também porque não sei efetivamente em que sentido eles me perguntam se sou angolano. Deve haver uma representação negativa do angolano e como pode haver uma representação positiva, mas eu acredito que seja mais negativa do que positiva. Negativa no sentido de que a maior parte dos angolanos que estão aqui são refugiados. Então vêem você como um coitadinho que fugiu do seu país em busca de refúgio (Muatreze).

Já me chamaram de angolana várias vezes e sempre digo que não sou angolana. Chamam-me de angolana e eu digo que não sou angolana, sou de Moçambique. Dizem: ‘É perto de Angola, né?’. E eu digo que não é perto de Angola, quer dizer, tento explicar toda hora que Moçambique não é perto de Angola, que é do outro lado da costa. Já me chamaram várias vezes de angolana mas é uma coisa que [...] acontece, acho que tem muitos angolanos aqui, deve ser por isso que eles acham que todo preto africano é angolano. Todo preto que fala português é de Angola (Diutiane).

Eu não tenho nada contra os angolanos. Se eu fosse angolano teria muito orgulho de ser angolano, mas eu francamente não gosto de ser chamado de angolano. Para mim essa [...] é uma atitude preconceituosa [...]. Para mim essa atitude pressupõe um preconceito. E esse preconceito está vinculado em todo brasileiro [...] todos os brasileiros que têm contato comigo, se não me conhece, a primeira coisa que ele me pergunta é se eu sou angolano. Eu não tenho nada contra o angolano, mas não gosto dessa atitude (Tauro).

Várias vezes. Às vezes me perguntam se sou angolana, cabo-verdiana, e nunca moçambicana [...] é aquela coisa [...] o angolano, o cabo-verdiano é o que está mais distribuído dos que viemos de países africanos. Nós somos minoria, é muito normal que isso aconteça. Infelizmente há quem nem imagina que existe um país chamado Moçambique. Quando isso acontece digo que sou moçambicana (Oriana).

No Rio de Janeiro a categoria “angolano” muitas das vezes se refere ao negro africano, duma maneira geral; e ao negro africano falante da língua portuguesa, duma maneira específica. Essa categoria é estigmatizante.

De acordo com Regina Petrus (2001) cá “paira uma grande desconfiança sobre as atividades que [os angolanos] realizavam, agravadas pelo fato de terem o hábito de andar bem vestidos, com roupas da moda e de forma vistosa demais para os padrões masculinos brasileiros” (Petrus, 2001: 144/5). Petrus diz que os próprios angolanos “buscam uma representação mais positiva em relação às representações negativas construídas sobre os angolanos residentes no complexo da Maré”. Esses seriam os angolanos brancos e mulatos que emigraram para o Brasil no calor dos acontecimentos que se seguiram à independência de Angola (os chamados “intelectuais”), chegados a partir de meados de 1980; os estudantes universitários; os grupos de refugiados vistos “como mais fechados” e compostos principalmente pelos chamados regressados, de etnia bakongo; o Consulado de Angola. *Cf.* Petrus, 2001:161.



## Capítulo 4

### **Sociabilidade e Redes Sociais**

As questões-chaves que os antropólogos tentam responder em suas análises sobre redes são: de que forma estão as relações sociais vinculadas umas com outras? Como se compara a situação em que duas pessoas em contato direto têm conhecidos comuns com aquela situação em que têm diferentes conhecidos?

A análise de redes começou a ser objeto de vários trabalhos desde meados dos anos cinquenta – por exemplo, de Barnes (1972), Whitten e Wolfe (1973), Mitchell (1969; 1974), Aronson (1970), Boissevain & Mitchell (1973), Boissevain (1974) e Wolfe (1978).

A análise de redes não seria apenas um instrumento de investigação urbana, segundo Hannerz (1980: 188) ela começou a ganhar importância graças ao interesse antropológico pelas sociedades complexas. O primeiro a empregar com um sentido mais específico foi John Barnes (1954) em seu estudo sobre Bremnes, pequena comunidade norueguesa de pescadores e agropecuários. Barnes buscava descrever o sistema social em Bremnes. Pensava que seria útil considerar Bremnes composta de três campos sociais analiticamente separados. Um deles era o sistema territorial. O segundo campo se baseava na pequena indústria. O terceiro campo estava constituído pelo parentesco, pela amizade e as relações, com vínculos continuamente mutáveis e sem grupos estáveis ou coordenação global. Cada pessoa estava em contato com um número de outras pessoas, algumas das quais estavam em contato direto entre si e outras não estavam. Este último seria o tipo de campo para o qual Barnes propunha o termo *rede*<sup>135</sup>:

---

<sup>135</sup> Nas suas primeiras aparições, sobretudo na era anterior aos estudos de Barnes e Bott, o uso do termo “rede” era claramente metafórico: referia-se meramente ao fato de que as relações sociais estão conectadas uma com outras. Com o desenvolvimento de uma análise mais intensiva da rede, os escritores que buscavam simplesmente uma metáfora deste tipo teriam preferido quase sempre termos alternativos como “tela” (*web*) ou “tecido” (*fabric*) para

A imagem que tenho [de rede] é a de um conjunto de pontos, alguns dos quais estão unidos por linhas. Os pontos são pessoas ou, às vezes, grupos, e as linhas indicam que pessoa interatua com cada uma das outras. Podemos certamente pensar que todo o conjunto da vida social gera uma rede deste tipo (Barnes, 1954: 43 *apud* Hannerz, 1980).

Ao desenvolver esta idéia, Barnes notou que entre a sociedade tradicional em pequena escala (sociedade simples) e a sociedade moderna (sociedade complexa) havia uma diferença na malha da rede. A distância em torno de cada orifício (sic) da rede moderna é maior, já que as pessoas não têm nela tantos amigos e conhecidos em comum como nas sociedades de pequena escala. (Barnes, 1954 *apud* Hannerz, op. cit., p. 189.)

Na realidade, segundo a observação de Hannerz, o estudo sobre Bremnes não chegou a desenvolver muito o conceito de rede. Mas uma leitora que encontrou inspiração no trabalho de Barnes, converteu-o em centro de um livro que apareceu poucos anos depois. Trata-se de *Family and Social Network* (A Família e a Rede Social), de Elizabeth Bott (1957), e com ela a análise de rede chegou à cidade. O trabalho de Bott formava parte de um estudo interdisciplinar sobre as “famílias comuns e correntes” em Londres; mais exatamente, era um estudo sobre as relações matrimoniais. Bott notou a existência de redes abertas e fechadas e, dentro de uma mesma rede, existiam diferenças internas. Os casais poderiam participar juntos em algumas atividades e se separavam em outras (Bott *apud* Hannerz, op. cit., p. 193).

Depois do trabalho de Bott as conceitualizações de diverso tipo em torno das redes se fizeram cada vez mais freqüentes na antropologia. Outros trabalhos mais conhecidos sobre essa problemática, nessa primeira geração, são os estudo de Philip Mayer e Adrian Mayer, que afinal “mostram formas importantes de considerar a vida social em termos de redes” (Hannerz, *Ididem*).

---

não implicar perspectivas demasiadamente específicas. Por outro lado, a rede acabou se convertendo em um termo da moda, “que se aplica muito generosamente em contextos donde pode não ser realmente necessário”. Cf. Barnes, 1972:1, *apud* Hannerz, 1980:202).

Os antropólogos teriam adotado a análise da rede porque estavam preocupados em fazer uma análise relacional mais adaptável ao estudo de um conjunto de estruturas sociais cada vez mais variadas. E quanto maior se tornou o interesse pela vida urbana e pelas sociedades complexas em geral, maior importância adquiriu essa análise.

A idéia de redes na antropologia serve assim para extrair de um sistema mais amplo e com propósitos analíticos, conjuntos mais ou menos complexos de relações, sendo que a análise de rede supõe um tipo particular de abstração, mais que um tipo particular de relação. Portanto, “os usos dessas abstrações podem variar” (Hannerz, 1980:198).<sup>136</sup>

Em estudos anteriores, tanto as conceitualizações de *Rhodes-Livingstone*<sup>137</sup> sobre o urbanismo centro-africano, como os trabalhos de Mitchell (1973), relacionavam igualmente as idéias de rede especialmente com as relações pessoais. Uma pessoa cujos contatos incluíssem gente dos mais diversos tipos – definidos por idade, classe, etnicidade, etc.– teria segundo Hannerz (1980: 206), uma rede de maior alcance do que alguém com o mesmo número de relações, todavia compreendendo um conjunto menos heterogêneo de pessoas<sup>138</sup>.

A sociedade em geral, segundo Georg Simmel, se refere à interação entre indivíduos. Em seu entender, essa interação sempre surge com base em certos impulsos ou em função de certos propósitos. Os instintos eróticos, os interesses objetivos, os impulsos religiosos e propósitos de defesa ou ataque, de ganho ou jogo, de auxílio ou instrução, e incontáveis outros, fazem com que o homem viva com outros homens, aja por eles, com eles, contra eles, organizando assim reciprocamente as suas condições – em suma, “para influenciar os outros e para ser influenciado

---

<sup>136</sup> Hannerz (1980: 198) considera qualquer sistema amplo, incluindo o mundo, como uma “rede total”.

<sup>137</sup> A Escola de Manchester, antes, durante ou mesmo imediatamente à era do *Rhodes-Livingstone*, esteve intimamente ligada ao desenvolvimento da análise de rede. Paralelamente, os trabalhos de Mitchel (1969, 1973), Barnes (1972), Elizabeth Bott (1971), Epstein (1961) e o próprio Max Gluckman deram grandes contribuições nessa temática.

<sup>138</sup> “A população urbana é demasiado grande para que cada pessoa conheça a todos os demais.” Max Weber, apud, Hannerz, *ibid.*

por eles” (Simmel, 1983: 165). A importância dessas interações estaria no fato de obrigar os indivíduos, que possuem aqueles instintos, interesses, etc., a formarem uma unidade – precisamente, uma “sociedade”.

E a “sociedade” propriamente dita seria:

o estar com um outro, para um outro, contra um outro que, através do veículo dos impulsos ou dos propósitos, forma e desenvolve os conteúdos e os interesses materiais ou individuais. As formas nas quais resulta esse processo ganham vida própria. São liberadas de todos os laços com os conteúdos; existem por si mesmas e pelo fascínio que difundem pela própria liberação destes laços (Simmel, 1983: 168).

É este precisamente o fenômeno que Simmel chama de sociabilidade. A sociedade designaria, segundo esse teórico, “uma reunião sociável”, visto que ela “não admite atritos”. Como categoria sociológica a sociabilidade seria uma forma lúdica da “sociação”. E, sua relação com a sociação concreta, determinada pelo conteúdo, seria semelhante à “relação do trabalho de arte com a realidade” (Simmel, 1983: 169).

Na pureza de suas manifestações a sociabilidade não teria propósitos objetivos, nem conteúdo, nem resultados exteriores, ela dependeria inteiramente das personalidades entre as quais ocorre. Seu alvo não seria nada além do sucesso do momento sociável e, quando muito, da lembrança dele. Em consequência disso, as condições e os resultados do processo de sociabilidade seriam exclusivamente para as pessoas que se encontram numa reunião social. Seu caráter estaria determinado por qualidades pessoais tais como amabilidade, refinamento, cordialidade e muitas outras fontes de atração (Simmel, op. cit., p. 170).

Simmel também destaca o caráter “superficial” da sociabilidade. Segundo esse acadêmico, a sociabilidade não muda a imagem da vida além do ponto exigido por sua própria distância em relação a esta.

Tudo que está presente nos indivíduos sob a forma de impulso, interesse, propósito, inclinação, estado psíquico, movimento – tudo que está presente neles de maneira a engendrar ou mediar influências sobre os outros, ou que receba tais influências, Simmel designa “como conteúdo, como matéria, por assim dizer, da sociação” (Simmel, 1983, p. 166).

A sociação seria a forma (realizada de incontáveis maneiras diferentes) pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfaçam seus interesses. Esses interesses, “quer sejam sensuais ou ideais, temporários ou duradouros, conscientes ou inconscientes, casuais ou teleológicos”, formam a base das sociedades humanas. A sociabilidade seria uma forma autônoma ou lúdica de sociação (Simmel, *Ibidem*).

Mas devemos ampliar nesse trabalho o conceito de Simmel com obras contemporâneas e, assim, com Cláudia Resende (2001) pretendemos “explorar a possibilidade de a sociabilidade, como prática de confraternização, simultaneamente realçar diferenças e realizar separações, principalmente quando está em questão a afirmação de certas identidades” (Resende, 2001:163).

Nesse capítulo a questão da sociabilidade e das redes sociais, assim como o seu significado, recebeu uma atenção especial. Partindo de entrevistas procuramos desvendar como os estudantes moçambicanos em universidades fluminenses formam suas redes de relações, identificando como essas redes se organizam, suas estratégias, desde o país da emigração – no momento do afastamento do ambiente familiar - até o país de imigração (Brasil).

Em termos de residência há uma maior concentração de estudantes moçambicanos na zona sul da cidade do Rio de Janeiro, basicamente nos bairros de Copacabana, Botafogo, Flamengo, Glória e Catete. Uns moram em Lins, Madureira, Maracanã, Piedade e Ilha do Governador e ainda outros moram em Niterói. A escolha do lugar de moradia, muitas vezes, está

condicionada à proximidade da universidade, facilidade de transporte,<sup>139</sup> valor do aluguel e segurança.

São vários fatores [...], mas dos básicos, [...] pelas necessidades mesmo que nós vivemos, por causa da violência, a primeira coisa é procurar uma moradia que seja afastada das favelas e/ou dos morros, isso por causa dos tiroteios, balas perdidas. A outra dificuldade tem com relação ao custo dessas moradias que estão afastadas desses lugares, os aluguéis são caros. E também tem um outro problema que é dos fiadores [...] porque para você alugar um apartamento tem que ter um fiador. Tem que ser uma pessoa de nacionalidade brasileira e que tenha uma série de bens pessoais que a legislação pede e nós, por sermos estrangeiros, geralmente não conhecemos brasileiros que reúnam essas condições. Chegar a um brasileiro desconhecido pedindo para que ele se torne seu fiador geralmente não aceita porque é uma questão de confiança, porque a responsabilidade toda depois recai sobre o fiador (Tauro).

As visitas são mais regulares entre os que moram próximos e muitas vezes as relações são mais individualizadas. Há aqueles que têm contato constantemente e outros passam meses sem se verem. Por causa das afinidades, é comum que os que nutrem os mesmos gostos se vejam mais e freqüentem os mesmos lugares. Uns preferem passar o tempo livre viajando pelo Brasil afora, outros passam suas noites livres em boates e ainda outros reservam o tempo livre para conviver com amigos e compatriotas, entre tantas preferências.

Uns preferem morar sozinhos – domínio da privacidade, outros dividem moradias com moçambicanos, brasileiros ou com colegas de outras nacionalidades como os oriundos da Argentina, Cabo Verde, Peru, entre outros, havendo uma negociação do uso do espaço compartilhado.

Dentro de uma mesma residência existem espaços e/ou objetos públicos (sala, banheiro, cozinha, fogão, geladeira) e privados (quartos com suas respectivas camas e guarda-roupas). Nas residências compartilhadas normalmente há uma escala de faxina. Em meu apartamento, por

---

<sup>139</sup> Os que estudam no Fundão (*UFRJ*) preferem morar nas margens da Linha 485, um ônibus que passando por Copacabana, Botafogo e Flamengo entre outros bairros, passa pela Cidade Universitária, na Ilha do Fundão.

exemplo, nós mesmos fazemos a faxina duma maneira rotativa, ou seja, cada morador se encarrega de limpar a casa num fim de semana. Essa escala para fazer faxina apenas se refere aos espaços públicos. Cada um limpa o seu quarto do seu jeito. O mesmo acontece com a cozinha. Cada um de nós prepara sua própria comida, não existindo a obrigação de cozinhar para os outros e de consumir produtos contra a sua vontade. Dos quatro moradores do meu apartamento, todos colegas da universidade, dois são moçambicanos, um é peruano e o outro brasileiro.

De acordo com os meus interlocutores, existe uma diferença entre morar com moçambicanos e com pessoas de outras nacionalidades. Entre os moçambicanos existiria uma compatibilidade nos hábitos. Mesmo assim, nem todos vêm a experiência de morar com pessoas de outras nacionalidades como uma experiência negativa, pois há uma troca de elementos culturais.

Existem diferenças entre morar com um moçambicano e com pessoas de outras nacionalidades, sim. É uma experiência muito boa. Nós somos moçambicanos, temos mesmos hábitos, já nos conhecemos. [Morando] juntos aprendemos pouco porque damos a rotina do que já é nosso. Morando com um **estrangeiro** você aprende. Não faz parte da sua cultura, mas o hábito dele é positivo, você aprende. Você também tem sua experiência que não faz parte da cultura dele, ele também aprende. Eu traduzo isso num crescimento. Morar com um que não é moçambicano para mim é ótimo. Você troca experiências. Eu passo a conhecer línguas de outros povos que eu em circunstância alguma havia de conhecer (Sábado).<sup>140</sup>

Existem diferenças entre morar com moçambicanos e com os não moçambicanos. Já tive essa experiência [...]. Quando eu cheguei morei sozinha, morei com moçambicanos, depois passei a morar com colegas brasileiras [...]. Hoje moro com a minha família (marido, filho e filha). Em parte foi bom morar com a brasileira [...], mas há umas outras coisas que você pode achar meio estranhas porque os hábitos são diferentes. Então, ou você tem que suspender algumas coisas que você está habituada a fazer, para agradar a elas, assim como elas também tinham que suspender algumas coisas que estavam habituadas a fazer para agradarem a mim. Essa parte aí às vezes é meio difícil, mas até certo ponto que é bom, é bom [...] porque você vê o estilo de vida de outras pessoas e **aprende outras maneiras de viver** (Ziza).

---

<sup>140</sup> O entrevistado mora com dois peruanos.

Moro com minha esposa e meus dois filhos [...]. Existem diferenças entre morar com um moçambicano e com alguém de outro país. Há diferenças de hábitos. Em princípio nós chegamos aqui pequenos para começar a aprender hábitos, maneira de se comportar na presença do outro. Então essa particularidade que cada indivíduo traz consigo cria um **estranhamento** e cada um manifesta suas diferenças em relação ao outro. O importante é você procurar ver o que é que o outro tem de diferente de si e como conviver com essa diferença. Eu moraria com alguém que não fosse de Moçambique desde o momento que definíssemos com um pouco de clareza quais seriam as responsabilidades de cada um (Muatreze).

É, depende de cada experiência. Por exemplo, se eu morasse com moçambicano, vindo do mesmo país, é claro que cada pessoa recebeu um tipo de educação diferente, mas o básico [...] a tradição **é a mesma**. Por sermos do mesmo país, há uma base que a gente tem. Então, seria muito diferente entre morar com um moçambicano e com uma pessoa que vem de uma cultura **diferente** da minha, que fala uma língua diferente, hábitos diferente [...]. Como nunca tive essa experiência, não sei (Diutiane).

Moro com a minha esposa (brasileira) e com o meu irmão. Bom, as experiências que eu tive foi morar com moçambicanos e morar com angolanos. E eu acredito que haja uma diferença, mas [...] talvez não seja uma diferença tão grande porque você [...] vocês são africanos, vocês são do mesmo continente, estão nas mesmas condições, então, acho que o nível de **tolerância** é bem maior. Também depende muito das relações que vocês criam. Eu acredito que a base de todo relacionamento é um espírito aberto, de trocas apaixonantes [...] onde acima de tudo sobreviva a tolerância, e qualquer que seja o iato de comunicação se resolve com uma boa conversa. Acho que aí a gente vive com qualquer que seja a pessoa que seja de qualquer país. Quando a gente deixa as coisas muito bem claras, muito bem abertas e não a escolha de que o outro entenda [...] você se abre, e você se deixa a disposição, à vontade para que a pessoa entenda que afinal das contas o que eu estou querendo é isto, e o que você quer é isto, aí vamos conversar e chegar a um meio termo. Com a comunicação, com uma boa conversa você resolve todos os problemas que venham acontecer (Faz-tudo).

É diferente, sim, porque existe uma questão de identidade. É claro que morar com alguém, mesmo sendo moçambicano, é diferente de morar sozinho por causa da privacidade, mas é muito mais difícil você morar com uma pessoa que não tem nada a ver [...], que não tem nenhuma ligação histórica, que é o caso de você morar com um **estrangeiro**, por exemplo. [Mesmo assim, esse tipo de relacionamento não deixa de ser] um novo aprendizado. Você aprende a viver com ele, e ele aprende a conviver contigo e a superar as diferenças, porque são pessoas totalmente diferentes (Tauro).



Para os que escolhem morar sozinhos o que pesa mais é a autonomia, já que morando sozinhos adquirem mais liberdade. Muitos desses estudantes compartilharam, durante muito tempo, um espaço residencial com vários membros da família e a nova experiência não deixa de constituir uma vantagem apreciável, já que podem ter um lugar próprio, decorado a seu gosto. Os espaços residenciais desses estudantes, normalmente, comportam um ambiente de estudos (com uma escrivaninha, um computador, prancheta) e um ambiente de lazer (com aparelho de som, televisão e até mesmo *DVD*). Quase todos têm telefone fixo e/ou móvel (celular)<sup>141</sup>. Assim esses estudantes conseguem gerir suas relações pessoais e receber os amigos. Os que moram sozinhos são os que têm mais liberdade de receber suas visitas em casa. Como bem notou Clarice Peixoto (Peixoto, 2000: 104) “normalmente não nos hospedamos em casa de quem não somos próximos ou com quem mantemos relações tensas”.

Eu moro sozinha porque preciso de muito espaço. Preciso de uma prancheta, preciso preencher ficha a vontade. [Já morei com] uma brasileira. Os hábitos são diferentes, a cultura é diferente, a tradição é diferente, hábitos alimentares então pior ainda, nem se fala. Não dá. Acho que não dei sorte por causa disso. Morar com o não moçambicano é muito difícil. Talvez o moçambicano tenha outra desvantagem. Eu nunca morei com as outras moçambicanas, mas uma vai querer mais espaço que a outra. Moçambicana com moçambicano acho que vai haver aquela coisa de machismo. Habitados com aquela coisa de um casal em Moçambique [...], que mulher cozinha. A culpa não seria apenas do homem. Também acho que a mulher que já está habituada àquilo que é dela, vai querer maior espaço e não quer que o outro interfira (Windila).

Como estudante é muito melhor você morar sozinho porque você faz o seu tempo, o tempo que você quiser produzir, de trabalhar, você utiliza da sua maneira. Não há contradições [do tipo] vou utilizar isso ou aquilo em determinado momento porque o meu colega precisa. Você recebe visita como você quiser, então não tem essa incompatibilidade em termos de idéias [...] o que é que cada um deve fazer ou o que é que não deve fazer (Muatreze).

---

<sup>141</sup> O celular muitas das vezes facilita a comunicação instantânea com os parentes, amigos entre outros, através do envio de mensagens de texto (torpedos). A *TIM*, por exemplo, cobra 0,49 centavos por um torpedo internacional. Lembro-me que num dia desses eu estava, como convidado, numa defesa de um projeto para a elaboração de Monografia de fim de curso de uma compatriota e os pais dela mandaram um torpedo momentos antes da defesa lhe desejando boa sorte.

Morar sozinho é a melhor coisa. Você tem a sua privacidade total [...] você faz tudo o que você quiser na hora que bem entender. Você não tem que se regrear de acordo com o outro, para não atrapalhar o outro. Quando você mora com o outro tenta regrear a sua vida de maneiras a coadunar com a vida do outro, para não ser um empecilho para o outro (Tauro).

Eu vejo como escolha. No meu caso, pessoalmente, preferi morar sozinha por várias razões. Primeiro por causa do curso que eu tenho. É um curso que consome muito o meu tempo, preciso de muito espaço para fazer os meus projetos, preciso de muito tempo para estudar, e de uma certa forma, estando sozinha eu consigo ter mais tempo para conseguir conciliar. [Quando tenho] trabalho prático, tenho que acabar até tarde [...] é uma série de coisas que eu tenho que passar, que estando sozinha havia de conseguir reconciliar do que estando com alguém. Quando vim para o Rio não conhecia ninguém. Todo mundo conheci aqui. Conhecia duas ou três pessoas. Então para mim seria difícil começar viver com alguém sem conhecer nenhum dado, que hábitos tem, como é que é [...] e para o tipo de feitiço que eu tenho, o tipo de curso que estou a fazer havia de ser muito difícil eu tentar conciliar, conhecer a pessoa, a pessoa conhecer-me e ainda ter que estudar. Eu preferi arranjar um espaço para mim. Estando sozinha vou conseguir conciliar muito melhor o meu tempo de estudo. Talvez se eu tivesse uma amiga que estivesse cá, já de Moçambique, eu sei como é que ela é em casa, como é que ela se comporta [...] dependendo, se as coisas batessem entre nós, sabendo que ela é uma menina respeitosa, de casa [...] aí sim. Mas como não tenho [...] não conheço muita gente [...] então optei por ficar só [...] privacidade. Não porque queira experimentar o novo [...] eu já vivi três anos num colégio interno, dividia o quarto com mais dez pessoas, dividia a casa de banho [banheiro] não sei com mais quantas pessoas. Em termos de convivência era difícil, em termos de saber conviver com outras pessoas eu já estou habituada. Não é para tentar experimentar o novo, já experimentei. Eu estou a viver sozinha mais por causa do curso que estou a seguir, que exige muito de mim [...] que exige de mim mais concentração (Diutiane).<sup>142</sup>

Bom, a idéia de morar em conjunto, digo isso pela minha experiência, ela passa pela condição, pela sua condição de estudante, porque a gente não tem muitos proventos para arcar com as despesas de apartamento. Agora, se um moçambicano vive sozinho, tem condições [...] de pagar o apartamento que ele está a viver, e fora isso ter dinheiro para estudar, para se alimentar [...]. Eu acho que se todos nós tivéssemos dinheiro, muito dinheiro, nós com certeza viveríamos sozinhos nos locais que nós bem desejássemos. Mas a gente acaba as vezes compartilhando com outros estudantes [...] e isso cria um crescimento muito grande. É uma experiência fantástica (Faz-tudo).

---

<sup>142</sup> A interlocutora é estudante de arquitetura.

Fui morar sozinha por causa da experiência que tive com minha irmã, com uma brasileira. Percebi que quando a gente estuda fora tem que ter um conforto mínimo, o que eu não tinha [quando morava com outras pessoas]. Às vezes a gente sente saudade [...], a gente tem que chegar à casa e sentir que está em casa. Eu acho que o lugar em que a gente mora tem que ser confortável, tem que ter um pouquinho de casa [...] para podermos estar relaxados, para poder viver o dia-a-dia. Eu prefiro não dividir com mais ninguém. Eu gosto das minhas coisas como elas são, gosto da minha arrumação, gosto da minha desorganização, e [...] por enquanto, enquanto eu puder morar sozinha hei-de morar [...] quando não poder morar sozinha hei-de morar com alguém. O que pesa mais nesse caso é a privacidade [...]. Em Moçambique, quando morava com os meus pais, eu sabia que tinha que chegar numa determinada hora em casa, que hora de jantar era hora de toda gente estar em casa, com pai, mãe e irmã [...]. Os meus pais sempre nos disseram que no jantar é para todos juntos estarmos reunidos a mesa, para conversar sobre o dia [...]. Estando sozinha, aqui, tenho mais liberdade. [Pela] experiência que tenho agora, quando volto para casa dos meus pais, sinto-me presa. Porque saio e às vezes me esqueço de dizer que vou sair, porque aqui em casa não há ninguém para dizer nada. Eu faço o que bem entendo. Já quando chego na casa dos meus pais tem que estar em casa na hora do jantar, e jantam cedo. Se eu quero ficar mais um tempo fora de casa sei que quando chegar já jantaram e não vai ficar bem. Nas noites me deixam sair sem problema, mas não me deixam sair de carro também, é perigoso. Os meus pais nunca me deixaram sair de carro sozinha, não [...]. O meu pai só dorme quando eu chego, porque ele ouve o barulho. É chato (...). Eu fico um pouco presa quando estou na casa dos meus pais [e não posso] exigir que [...] me dêem a liberdade toda (Windila).

Pode ser que uns prefiram morar sozinhos por simples prazer ou por querer experimentar o novo. Depende da opção de cada um. Mas [...] essa questão de independência é relativa porque [morando] sozinho você tem outros tipos de dificuldades. Morando com alguém você tem sempre com quem dialogar, trocar idéias. Qualquer coisa que possa ocorrer tem alguém com quem contar de imediato, então essa é uma vantagem. Mas essa maneira de você viver com o outro não substitui, jamais, o viver com a família, é sempre diferente [...]. Você é independente e responsável de si. Não há uma dependência tão grande no relacionamento comparativamente com a dependência que você tem para com a família. Pode decidir sair [sem dar satisfação a ninguém]. Na família [...] pelo menos a nossa família africana, você não pode decidir por si só sair [...] complica a relação familiar. O fato de você sair de casa significa que existe um problema grave de relacionamento. [Quando a pessoa mora sozinha] fica muito solitária, e isso pode trazer também problema para a sua sociabilidade porque nós nos sociabilizamos na troca de idéias, a interação com o outro. O fato de você morar sozinho pode fechar você mais do que você deveria (Faz-tudo).

Sendo estrangeiro e morando sozinho, quando ocorre algo negativo em termos de saúde, você fica com uma limitação muito grande no pedido de apoio. Aqui, dependendo de onde você mora, [os brasileiros] são relativamente fechados quando você mora no mesmo edifício [com eles]. Na rua, [na praia e no bar] tudo bem, é agradável. Mas no edifício cada um se fecha muito (Ziza).

As pessoas que moram sozinhas devem ser abastadas [...] porque eu moro com alguém para ajudar minhas despesas. Morando com os outros a gente aprende um pouco do que os outros são. Pode ser que esses moçambicanos não precisam aprender [...] já sabem quase tudo, e são auto-suficientes. Eu acho que certas pessoas têm certos hábitos que não conseguem mudar. De repente têm hábitos que são incompatíveis com outras pessoas, então eles preferem morar sozinhos para evitar futuros contrastes. Morar sozinho nunca foi bom, qualquer dia você fica doente, como é que você se arranja (Sábado).

Aqui no Brasil preferi morar sozinha. Era uma questão de hábito porque quando eu vim para cá eu já era casada, já tinha a minha casa, já tinha habitado a administrar a minha casa da minha maneira. Então, quando eu vim aqui, juntei-me, por exemplo, com uma outra moçambicana. Já era difícil porque de maneira que eu queria organizar a casa, já era diferente da maneira como ela queria. Até certo ponto era um incômodo, por exemplo, eu colocar uma coisa num lugar que eu gostava que aquela coisa tivesse que estar [...] e outra pessoa tirar, eu me sentia mal. Daí vi que era melhor mesmo morar sozinha porque assim não incomoda ninguém e nem sou incomodada. Às vezes, também, na altura que eu quero fazer uma atividade a pessoa não está a fim ou quer estudar, ela quer escutar música [...] quando quer escutar música ela quer estudar. Então isso perturbava muito. O que pesa nesse caso é a privacidade (Ziza).

Os moçambicanos que estudam no Rio de Janeiro, quando procuram suas parceiras ou seus parceiros para ficar<sup>143</sup>, namorar ou casar não dão muita importância aos fatores raça, religião ou origem sócio-econômica e sim à “compatibilidade”.

Os namoros são mais comuns entre os homens moçambicanos com as brasileiras. Preferem as brasileiras. As principais motivações por mim identificadas entre os meus interlocutores seriam a receptividade, a simpatia e a beleza da mulher brasileira.

O Brasil é um país de mulheres bonitas [...] muito famosas por serem mulheres lindas, [formosas e cheias de curvas]. Então é uma forma de tentar ter outras experiências, tentar conhecer outras culturas, se envolver com outras pessoas (Diutiane).

---

<sup>143</sup> Ficar: Namorar sem compromisso, durante um curto espaço de tempo, às vezes por uma noite. Cf. AURÉLIO: Novo Aurélio. O dicionário da língua portuguesa, 2000.

Essa frase foi dita por uma mulher moçambicana. Apenas posso acrescentar que as moçambicanas, também, são mulheres lindas, simpáticas, sempre com um sorriso nos lábios. Vejamos o que os homens moçambicanos dizem:

Quando eu vim ao Brasil, na minha passagem de avião, na capa tinha exatamente uma mulher brasileira nua, exatamente, como se fosse aqueles postais, cartões postais que são vendidos com as mulheres em Ipanema, Copacabana, todas de biquíni. Aquilo cria algumas fantasias, iludem e você acredita que está indo para um antro de perdição, você está indo para um inferninho. Quando você chega aqui, você começa a perceber que afinal das contas aquilo que eles mostram de fato existe, mas não são todas as brasileiras [...] aquilo é uma realidade específica de um determinado momento, de um determinado lugar. Tem muita mulher brasileira séria. [...] A maior parte dos moçambicanos, quando vêm para cá, estão na fase da adolescência ou já passou dela, já teve várias namoradas em Moçambique, então ele acaba variando [...] conhecendo um pouco mais da diversidade que a situação nos permite na condição de estudantes (Faz-tudo).

É raro encontrar moçambicanas namorando brasileiros, visto que preferem ter um compatriota, “alguém da terra” (Windila) como namorado. Em certos momentos elas preferem namorar estrangeiros de outras nacionalidades africanas. Se não conseguem um moçambicano aceitam “cabo-verdiano, angolano [...] alguém de África”. Uma de nossas entrevistadas chegou a ter um namorado de Cabo Verde, o que não deu certo, e hoje namora um moçambicano<sup>144</sup>.

As moçambicanas evitam se envolver com homens brasileiros por serem conotados de “agressivos”, “malandros” e por não respeitarem nas suas companheiras.

O homem brasileiro é muito malandro [...] não querem nada sério com as mulheres, só querem ficar. Aqui gostam muito de ficar. Eu estranhei quando cheguei [...] principalmente nas festas. Eu vejo as pessoas a se agarrarem, a se beijarem sem antes terem se conhecido. Para o moçambicano existe uma certa conquista, porque as pessoas não ficam à toa com o outro. Quando ficam é porque já se conhecem, foram amigos, saíam juntos (Windila).

---

<sup>144</sup> Uma de nossas entrevistadas chegou a afirmar que namoraria com homem de qualquer nacionalidade, por exemplo, “saindo de Moçambique e encontrando um europeu, um americano”(Diutiane).

Não conheço uma moçambicana que namora brasileiro, que esteja cá [...] porque das minhas amigas, das pessoas que eu vim conhecer no Brasil, ninguém namorou com brasileiro. Não me imagino namorar com brasileiro porque tem certos feitios que não me agradam muito. Acho que são muito agressivos [...]. Já conversei com as meninas que estão cá [...] e concordam com isso (Diutiane).

Mas também há moçambicanas que não descartam a possibilidade de namorar brasileiros desde que preenchessem suas exigências. “A mulher escolhe muito, tem pré-requisito, [...] elas têm receio de irem sem saberem como é que a pessoa é”. Elas “gostam mais de ter os moçambicanos [...]”, querem “compromisso” (Windila).

Situação semelhante foi observada por Marnia Belhadj (2000) em seu estudo sobre as filhas de pais magrebinos.<sup>145</sup> No trabalho citado a autora descobre que as escolhas matrimoniais, basicamente para o caso das mulheres, não passavam de um ajuste entre aspirações pessoais e expectativas familiares. Isso se daria porque haveria uma vontade de preservar os laços familiares e de manter a coesão da família. Lá, a escolha do cônjuge resultaria, segundo a autora, de um ajuste entre suas próprias aspirações e as experiências familiares. Se de um lado a tal escolha era percebida como estritamente pessoal, do outro “ela é ainda tributária de certas condições impostas pelos pais, como o fato de que o futuro cônjuge deve pertencer à população muçulmana e *magrebina*”.<sup>146</sup> Contudo a autora reconhece que hoje, mesmo nas sociedades modernas, a escolha do cônjuge continua a obedecer, de maneira consciente ou inconsciente, a certos tipos de determinismos sociais, culturais e religiosos que contribuem para reduzir a liberdade individual. Tais normas, segundo M. Belhadj, obrigaría essas jovens, com freqüência, a desenvolverem

---

<sup>145</sup> Na França, os países do norte da África (Argélia, Tunísia e Marrocos) são denominados de *Maghreb*. Daí o adjetivo *maghrébin*, em português *magrebino*.

<sup>146</sup> Segundo a autora, o casamento dos homens muçulmanos com uma mulher não-muçulmana é, em geral, mais aceito e mais bem tolerado, na medida em que ela não acarreta as mesmas conseqüências e que se considera que os homens têm maior poder que as mulheres no sentido de propiciar a conversão do outro cônjuge.

estratégias visando a conciliar as próprias aspirações com as de sua família (M. Berlhadj, 2000: 68).

Se um moçambicano é disputado por duas mulheres – brasileira e moçambicana – a primeira acaba vencendo a batalha. De acordo com os nossos interlocutores, a brasileira não espera de mãos cruzadas. Usando a simpatia e receptividade, entre outras armas, facilita a conquista. Ela mostra o interesse participando do jogo da sedução. A moçambicana, pelo contrário, prefere não ceder de antemão, resiste. Ela de imediato pensa no compromisso e não no “ficar”.

Entretanto, muitos são os que acreditam que chegando no Brasil, tendo a facilidade de namorar, seja com um homem ou uma mulher, há uma possibilidade de crescimento ímpar. “Namorar não é só amor e carinho [...] é troca de experiências, culturas, tradições, conversas também” (Windila).

Você começa a ver que afinal de contas a forma de se comportarem as famílias brasileiras é desta forma, isso é aceito e isso não é aceito [...]. Então você passa por um processo de aculturação muito acelerado. Quando cheguei tive a felicidade de namorar algumas brasileiras e isso me permitiu aprender bastante, e eu espero ter podido ensinar-lhes um pouco sobre a cultura africana (Faz-tudo).

Na hora de procurar ajuda o que pesa mais são a amizade, a confiança e o “tipo de possibilidades que as pessoas que fazem parte do seu rol de amizades podem te ajudar” (Faz-tudo), seja entre os moçambicanos quanto com amigos, vizinhos e colegas brasileiros ou de outras nacionalidades. Os problemas e as soluções são categorizadas em função da possibilidade, proximidade ou distanciamento, “você vai dizer que para esse problema o fulano de tal é mais indicado, ele consegue resolver isso para mim e o fulano de tal consegue resolver isso para mim” (Faz-tudo).

Por exemplo, eu conheci o M. antes de vir para cá. Então, só por isso, já são pessoas que se eu precisar de alguma ajuda posso ir ter com ele. Depende da confiança que eu tenho com a pessoa e a pessoa ser receptiva para comigo, quer dizer, a pessoa ser simpática comigo (Diutiane).

Nesse momento da vida, as mulheres mais do que os homens, quando estão no Brasil, valorizam a sua própria autonomia frente aos pais, que ficaram em Moçambique. A casa é Moçambique e o “outro” é o estrangeiro. Outrossim o fato de serem imigrantes confere aos estudantes moçambicanos novas formas de tolerância que terão significado na volta à terra natal, uma vez que quem vem de fora é aberto para o diferente.

#### **4.1. Diário de Catija e Pankwé - um casal de moçambicanos estudando no Rio de Janeiro**

Nos parágrafos seguintes estarei apresentando o diário de um casal de moçambicanos que estuda no Rio de Janeiro. Acompanhei o dia-a-dia do referido casal do dia 08 de abril ao dia 17 de abril de 2005. Foi Catija que se responsabilizou em anotar o diário do casal durante 10 dias. É um diário que fala por si, ou seja, não precisa de muitos comentários pela riqueza de detalhes. Vale notar que as anotações do diário começam citando um almoço num boteco e termina na Praia de Ipanema (Posto 09), sendo que no dia 18 de abril eu e o casal fomos a um bar, em Botafogo, fazer breves comentários sobre a experiência que acabavam de encerrar.

Notei que os dois participam juntos em algumas atividades e se separam em outras. O casal em pauta tem muitos conhecidos comuns. Com isso não quero dizer que eles não tenham conhecidos diferentes. Eles têm, mas fazem questão de estar juntos, em vários ambientes sociais, sempre que podem. O fato de estarem quase sempre juntos faz com que esse casal tenha amigos comuns. Se não chegam a ser amigos comuns, ao menos um dos membros do casal conhece os amigos do outro.



Confesso que foi bom trabalhar com o casal. Apenas posso acrescentar que há uma nítida divisão sexual do trabalho no dia-a-dia desse casal, divisão essa que é encarado com naturalidade. É a Catija que cozinha e lava a roupa dos dois. O Pankwé, entre outras atividades, lava a louça.

“Dia 08 de abril (sexta-feira)

Saimos de Botafogo, fomos para Catete onde almoçamos [num Boteco]. Daí fomos para Niterói. [Pankwé] foi tocar com o amigo espanhol e eu fui para a Faculdade resolver alguns assuntos relacionados à apresentação da Monografia. Voltamos por volta das 18:00 hs. Eu, [Pankwé], um amigo espanhol e um brasileiro fomos assistir ao show na Praça XV [em prol] das Rádios Comunitárias. Dali fomos para a Lapa onde ficamos até à meia-noite num bar, bebendo e conversando. Voltamos para casa em (Botafogo).

Dia 09 de abril (sábado)

[Pankwé] saiu de manhã para a aula de pandeiro na escola portátil de música da Escola de Música da *UNIRIO*. Lá estavam presentes colegas brasileiros, espanhóis, argentinos, italianos, entre outros. Eu fiquei em casa acabando de preparar a apresentação da monografia. Ficamos a tarde toda estudando e à noite o [Pankwé] foi gravar um DVD na casa do [Ndungave].

Dia 10 de abril (domingo)

Monografia e ensaio da apresentação o dia todo. À noite alguns moçambicanos [Ndungave, mais um casal que estava no Rio de férias] vieram à minha casa para ver o ensaio da minha apresentação.

Dia 11 de abril (segunda-feira)

De manhã ensaiamos a apresentação. De tarde fomos os dois para Niterói para a defesa da minha monografia. De noite fui festejar com alguns amigos [moçambicanos] o sucesso da defesa. O [Pankwé] foi ensaiar à noite no Tubo de Ensaio que fica no Catete. Lá estavam presentes colegas americanos, estonianos, cabo-verdianos e brasileiros. Falei com a família [pai, mãe, tia] e também amigos de meus pais que estavam celebrando a defesa em Moçambique. Telefonei para a Rádio Nacional onde sou estagiária.

Dia 12 de abril (terça-feira)

Participei de uma oficina de Rádio Comunitária das 8:00 às 20:00 horas no Centro da Cidade, organizada pela *ONG “Criar Brasil”*. A oficina era sobre “*DST/Aids* na Rádio Comunitária”. Estavam presentes 17 mulheres e dois homens vindos de vários bairros metropolitanos do Rio de Janeiro como Belfort Roxo, Penha, São Gonçalo, entre outros. Estavam presentes jovens, senhoras e moradores de diferentes comunidades. Havia quatro (04) negros, cinco (05) brancas (organizadoras do evento) e os demais eram mestiços. A oficina consistiu em palestra com a sexóloga, dinâmica de grupo e técnica de rádio. Contou-se com a presença do grupo musical Afro-Reggae. O [Pankwé] foi ao Fundão falar com o professor sobre Aterro Sanitário e em seguida andou distribuindo *flyers* do show. Depois foi ao Itamaraty para corrigir um erro de

digitação do visto e à Polícia Federal para retirar formulário. Mais tarde houve a gravação do programa da *TVE* “Atitude.com”, um programa direcionado aos jovens, na Fundação Progresso.

Dia 13 de abril (quarta-feira)

Acordamos, fomos para Catete. Depois fomos à Lapa tirar xerox, por ser mais barato e fazer encadernação da monografia. [Pankwé] foi à aula de música no *CIGAM* (Centro Ian Guest de Aperfeiçoamento Musical). De noite jantamos em casa em Botafogo.

Dia 14 de abril (quinta-feira)

[Pankwé] foi ao Fundão encontrar-se com um colega onde foram conversar sobre a monografia da especialização. O tema da monografia é “Rede de Esgoto”. Eu fui à Polícia Federal prorrogar o visto de estadia e depois fui ao Consulado de Portugal para tratar da identidade portuguesa, com objetivo de prolongar minha estadia no Brasil<sup>147</sup>. Depois fui à Rádio Nacional onde faço estágio. Mais tarde fui à Faculdade (*UFF*) em Niterói. Voltamos e fomos à Lapa, tentamos entrar no show Cordel de Fogo Encantado no circo voador, mas não conseguimos. Ficamos na Lapa com alguns amigos brasileiros e moçambicanos e voltamos para casa. Fui ao Banco.

Dia 15 de abril (sexta-feira)

Acordamos tarde. Ficamos o dia inteiro em casa. De noite saí com amigos moçambicanos e fomos ver o show do Pankwé na Lapa. Ficamos por lá até 5:00 da manhã, voltamos para casa e passamos no bar do Chico, que fica na Praia de Botafogo, para comer.

Dia 16 de abril (sábado)

Pankwé foi para a aula de música na escola de choro. Depois fomos a uma feijoada no Centro Cultural Cartola, na Mangueira, com amigos (um casal que vinha de férias de Moçambique, uma paulista e uma carioca).

Dia 17 de abril (domingo)

Fomos à Praia de Ipanema, no Posto 09”.

---

<sup>147</sup> Ela tem um avô português que nasceu em Moçambique, de nacionalidade portuguesa. Foi expulso de Moçambique imediatamente à proclamação da independência de Moçambique.

#### 4.2. A Vizinhança:

A vizinhança, como categoria sociológica, recebeu uma atenção especial na obra de Hannerz (1980: 292-300), que dá um exemplo da etnografia da vizinhança, e foi indispensável nessa análise. No texto citado Hannerz se propõe responder duas questões primordiais relativas à vizinhança, a saber: (1) quem é um vizinho e (2) que é a vizinhança em si?

O exemplo mais claro da vizinhança se apresenta, segundo Hannerz, quando um organismo governamental se serve de divisões territoriais dentro de populações e cidades como marcos de referência para sua organização, e no seio delas induz a seus habitantes a diversas atividades em comum. “Instruem-se então esses habitantes sobre o que fazer e com quem fazer”, a vizinhança estaria intimamente entrelaçada com a estrutura mais compreensiva do “aprovisionamento” (Hannerz, 1980: 292).

Pontualmente Hannerz diz que vizinhos seriam aquelas pessoas cujos lugares de residência (ou de trabalho) estão próximos. E a oportunidade para aprender a reconhecer aos vizinhos e associar-se com eles estaria muitas vezes em proporção inversa à intensidade do próprio compromisso com o desempenho de papéis em outros campos. O conteúdo e a extensão da reciprocidade entre vizinhos pode variar, segundo Hannerz, entre trocar simples saudações e, em certos momentos, chegar a um certo intercâmbio de bens e serviços, como proporcionar pequenas quantidades de produtos básicos quando se necessitam, em uma espécie de reciprocidade generalizada, empréstimo de ferramentas, vigilância de meninos ou da casa do vizinho quando seus habitantes têm que sair (Hannerz, 1980: 295/6). Mas, em centros urbanos, como mostram os trabalhos de Dennis (1958), Roberts (1973) e White (1965), citados por Hannerz, muitas vezes os vizinhos saberiam pouco uns dos outros e a confiança seria mínima, além disso não compartilhariam um passado nem teriam um futuro comum (Hannerz, 1980:300).

Os nossos interlocutores e compatriotas vivenciam situações semelhantes em suas vizinhanças. Como mostramos anteriormente, esses estudantes moram em vários bairros da cidade e isso faz com que uns tenham experiências diferentes em relação aos outros.

Os que moram na Zona Sul do Rio, por exemplo, só se encontram com seus vizinhos basicamente no elevador ou então na portaria.

Já os que moram na zona norte<sup>148</sup> a situação é outra. Lá a convivência com os vizinhos é mais intensa traduzindo-se em fazer churrasco juntos em fins de semana, convidar os filhos do vizinho para passear, trocar vários favores.

Vejamos como um dos vizinhos de nossos compatriotas expressou a sua vivência:

Com o Muatreze a gente tem mais vivência. Com ele temos em comum o carinho, o dia-a-dia. A participação das famílias é do tipo “cuida das crianças para mim enquanto eu vou ali”. Há uma parcialidade, existe um respeito, uma crença muito forte na responsabilidade. Tudo que a gente quer fazer fala para o M. e ele participa muito da nossa vida. Graças a Deus a gente aqui é uma família (Manjate - brasileiro).

O trecho citado é de um vizinho de um casal de moçambicanos que mora em Piedade, zona norte da cidade do Rio.

Esse é um tipo de discurso que dificilmente colheríamos de um vizinho na zona sul. Eu, por exemplo, moro no mesmo prédio desde 1995 e nunca convivi com o meu vizinho. Eu nem sei quantas pessoas moram no apartamento ao lado. Nós nos vemos e nos saudamos ao esperar o elevador, ou então quando calha, nos encontrarmos na hora de jogar fora o lixo. É comum me encontrar com um vizinho na rua ou mesmo no supermercado e fazer de conta que aquela pessoa que passou ao meu lado é estranha aos meus olhos. Um dos poucos que conversam comigo no meu prédio é o porteiro e a síndica, bem como raríssimos moradores do prédio.

---

<sup>148</sup> Esses compatriotas moram em casas, vilas, e em apartamentos.

O mesmo não acontece com os meus colegas que moram em bairros da zona norte. Sempre que passo um fim de semana nas casas desses compatriotas noto que eles têm relações muito intensas com os vizinhos, sendo comum encontrar as crianças brincando na varanda de uma ou noutra casa. O carioca da “zona norte gosta de estar à vontade, não está preocupado em exibir nada para o outro e quando faz churrasco na laje da sua casa convida os vizinhos” (Faztudo).<sup>149</sup>

Na zona sul o mais comum é ver nas festas moçambicanas, como convidados, os amigos, independentemente da nacionalidade, mas poucos são os vizinhos que compartilham esse convívio. O normal é o vizinho interfonar ou bater à porta para reclamar do barulho ou do som alto. Isso é raro na zona norte. Quando há uma festa a presença dos vizinhos é garantida.

O brasileiro acha o moçambicano uma pessoa muito [...] bem educado, uma pessoa muito envolvida com atividade [...], não gosta de enganar ninguém. O que eu colhi [...] é que os moçambicanos não são mentirosos, dizem que tem outros que são mentirosos [...] e eles adoram ver gente assim no convívio com eles. Eu, pessoalmente, onde moro toda gente é gente amiga, já me conhecem (Muatreze).

Eu acho que as relações com os brasileiros são ótimas, trato como colegas as pessoas do bairro onde eu convivo, só que eu achei uma diferença. Quando eu morava em Copacabana [zona sul] a convivência era um pouco mais fechada. Você não se abria com os vizinhos. Aqui em Piedade [zona norte] não. Aqui todo mundo se conhece, todo mundo se saúda (Ziza).

---

<sup>149</sup> O entrevistado está reforçando um estereótipo /classificação de sociabilidades que estão referidas às zonas da cidade.

### 4.3. As festas

Falar de festas é falar de identidade. Ela nos revela com quem os moçambicanos andam e nos mostra como é que essa geração<sup>150</sup> de moçambicanos preserva as tradições do país de origem. Como referiu Elísio Macamo (1998) a nação moçambicana é tanto tradicional quanto moderna. Ela seria mais moderna do que tradicional, pois o estudo do processo de formação do conceito Moçambique é o estudo da “moçambicanização” da sociedade tradicional.

Nessas festas é na comida, nos pratos típicos, como mukapata, por exemplo, que essa geração deixa transparecer a preservação das tradições moçambicanas: “na roupa e na música não tanto”. Como disse uma de minhas entrevistadas, “se nós não escutamos a música moçambicana lá, não vai ser no Brasil que vamos aprender a gostar da nossa música. Nos vestes idem. Nós gostamos da comida tradicional moçambicana, mas gostamos de música norte-americana” (Diutiane).

As festas organizadas anualmente para a comemoração da independência de Moçambique, para além de serem “momentos de descontração”, servem também para reunir os moçambicanos. Nelas, o estar perante os compatriotas não deixa de ser uma forma de superar a saudade.

É nas festas

que temos a oportunidade de [nos] encontrar e de sabermos como é que cada um vai e é uma maneira de diminuir a saudade familiar porque a partir da altura em que vocês se encontram, sabendo que todos vêm do mesmo lugar é como se fosse família. As nossas festas, até certo ponto, substituem aqueles encontros familiares que a gente tem lá em casa, aonde você, às vezes, chega num domingo, você vai à casa de um tio, encontra tio, tia, prima e começam a conviver. Até certo ponto, as festas, aqui, substituem essas épocas em que a

---

<sup>150</sup> Essa questão é tão indispensável que permite compreender o porque do susto tido em relação ao preconceito de cor no Brasil. É uma geração do pós-75, ou seja, não viveu a experiência colonial e de todas as discriminações que lhe sustentavam. Apenas “ouvimos dizer que na África do Sul existe preconceito racial” (Tauro)

gente às vezes não tem oportunidade de viver porque estamos longe dos nossos familiares (Ziza).

Além do convívio, as festas amenizam a saudade que temos. Cada um tem um pouquinho de saudade [...]. Se [de vez em quando] nos juntarmos não fica aquela recordação de casa. Se alguém vem de Maputo já tem novidades que pode transmitir aos outros (Windila).

As festas têm algum sentido, sim. Gosto muito disso porque nós convivemos, lembramos de histórias que acontecem em Moçambique [...]. Eu gosto muito de conviver assim porque me lembra muito a casa, às vezes nós cantamos músicas de Moçambique que a gente aprendeu. Eu acho esses convívios muito importantes para nós, porque nós juntamo-nos e lembramos que somos de um país bonito, que temos algo em comum [...], encontramos-nos com a nossa cultura (Diutiane).

As festas estão carregadas de simbolismo muito grande na medida em que a gente consegue abstrair-se por algumas horas [...]. Em algumas horas agente entra em um contato profundo com Moçambique à medida que ali agente pode degustar a nossa comida, agente pode dançar a nossa música [...] e isso nos coloca em sintonia com Moçambique (Faz-tudo).

Nessas festas a comida e a música lembram a “moçambicanidade” comum que existe em cada um dos compatriotas. O conceito da “moçambicanização”, segundo Elísio Macamo, não se refere a um retorno às raízes e sim ao estudo da forma como indivíduos negociam a sua relação com o meio social e participam do processo de imaginar, através da interação, “um conceito de nação moçambicana transcendente” (Macamo, 1998: 59-60).

O lidar com a saudade tem sido apontado como um dos grandes aprendizados desses estudantes. Como mostramos anteriormente, esses estudantes entram no Brasil com 18 a 24 anos em média e a presença familiar lhes faz muita falta. Sentem saudades do “conforto de casa” e, basicamente, das mães.

Sinto saudades do conforto de casa [...]. Quando tenho testes, provas [...] quando desperto [...] eu moro sozinha [...] desperto [...] tenho que cozinhar, lavar a casa, cuidar de [mim] própria, tenho que cuidar da roupa, lavar a roupa, tanta coisa [...] tanta coisa para estudar, ainda tenho que cuidar da casa. Mãe faz tanta falta para nós (Windila).

Sinto saudades de estar em casa. É uma coisa que não sei como explicar mas admiro muito pessoas que não sentem saudades de casa. Nós temos uma vida pacata [...] e é exatamente isso que eu sinto falta. Sinto falta de, por exemplo, ir a Mafalala, ir a Matutuine, Chipamanine, ir ao Zimpeto. Sinto falta de ir à Chiclene, de pegar chapa, sinto falta daquilo que é o meu país. Sinto falta de ver mamans a carregarem as xidjumba delas, sinto falta de certas características do meu país. Não gosto muito da vida urbanística, sou mais uma pessoa que gosta de viver em sítios mais pacatos, mais calmos e é isso que sinto que Moçambique tem ainda preservado (Diutiane).

O que me leva a sentir saudades de Moçambique é o fato de não estar lá, em princípio. Mas o mais interessante é o fato de eu ter aprendido a lidar com essa saudade. Antes a saudade me castigava. Me castigava porque me fazia gastar muito dinheiro em telefonemas para Moçambique, me fazia gastar muito dinheiro com presentes. Hoje a saudade é algo que me deixa muito feliz. Quando eu estou com saudades de alguém fico muito feliz, eu digo “poxa, que legal, me lembrei do fulano de tal [...], bons momentos, né”. Aí eu relembro, vejo fotografias, mando um e-mail. Hoje, com o desenvolvimento da tecnologia não existe mais distância. Em fração de segundos nós podemos falar com quem desejamos. Aprendi a lidar com a saudade de forma positiva, tornando a vida mais saudável (Faz-tudo).

Um dos grandes aprendizados foi lidar com a saudade. Com a saudade da família, dos amigos, você tem que ser aqui pai de si mesmo, primo de si mesmo, avó de si mesmo, então, você tem que aprender rapidamente. Você tem que tomar urgentemente uma série de diligências, tem que lidar com situações que você antes não tinha, que nem se quer cogitava. No primeiro ano, só em telefonemas, gastava muito dinheiro, gastava quase a bolsa toda. Saí do meu país com 19 anos, já tinha uma história de vida [...] construída em família, com bases familiares. Essa saída para mim representou como se fosse uma árvore tirada da terra, com suas raízes e carregada para um outro continente, plantada, para ver se vai dar certo ou não. Estou falando de um sujeito que saiu aos 19 anos da sua realidade, mais ou menos no meio da adolescência. Você aqui tem várias atrações, coisas que agente não vê em nossas cidades e tem que lidar com essas situações e ponderar muitas delas (Faz-tudo).



Como vemos, a saudade se acentua mais nos primeiros meses. Com o passar do tempo ela vai sendo atenuada. Depois de alguns meses “a ficha cai”, a pessoa começa a aprender a tomar conta de si, a cuidar da casa, a lavar, cozinhar, entre outros afazeres domésticos e acadêmicos.

Além das festas, outros recursos utilizados para superar essa saudade são: telefonar para Moçambique, telefonar para um compatriota, mandar um e-mail ou uma mensagem de celular para Moçambique, organizar um jantar com moçambicanos, passar férias em Moçambique, ou mesmo fazer dessa saudade um catalisador de seus estudos. Entretanto, os telefonemas acabam reaquecendo as relações entre esses estudantes e seus familiares, parentes e amigos. Isso nos faz concordar, de antemão, que “distância espacial nem sempre é sinônimo de distanciamento afetivo” (Peixoto, 2000: 102). Assim, as ligações telefônicas permitem enfrentar o déficit das visitas e da presença.

Deixemos a saudade de lado e voltemos às festas. Nessas festas, estes estudantes também reconstróem suas memórias individuais, que se conjugam a memórias coletiva e oficial – daí a presença da bandeira e do Hino Nacional. As lembranças não se limitam às suas trajetórias individuais nem à vida familiar; seus relatos falam de acontecimentos políticos e sociais assim como da evolução das cidades e da sociedade moçambicana.

A festa que mais nos chamou atenção e que escolhemos para servir de exemplo foi a de 2003, que teve lugar em Piedade, na casa de um de nossos compatriotas, em comemoração aos 28 anos da proclamação da independência da República de Moçambique<sup>151</sup>. Naquela festa foi entoado o hino nacional; havia duas bandeiras de Moçambique: uma na porta de entrada e a outra no salão de festas, bem perto da mesa em que estavam pratos típicos da culinária moçambicana (chima, couve, feijoada à moçambicana, mukapata entre outras especialidades), preparados para essa ocasião; houve declamação de poemas de escritores e poetas moçambicanos como José

---

<sup>151</sup> Ver fotografias da festa nos anexos 06 e 07.

Craveirinha (“o poeta da identidade nacional e forjador da profecia certa”), Eduardo White, Armando Artur João, entre outros.

De preferência essas festas têm tido lugar em casas dos próprios moçambicanos, pois “isso faz com que nos sintamos mais em casa”. Quando alguém propõe que a festa ocorra num outro ambiente, seja ele espaçoso ou não, a resistência é maior. Em Junho de 2004 tivemos que escolher entre fazer a festa em Niterói, num clube de festas, ou na Ilha do Governador, na casa de um compatriota. Mesmo sabendo que o uso do espaço do clube seria grátis, muitos optaram por comemorar a independência na Ilha, que embora sendo um espaço pequeno nos sentiríamos em casa, em se tratando de uma casa de um compatriota.

Nessa festa estavam presentes moçambicanos (21) acompanhados de seus convidados de várias nacionalidades<sup>152</sup>, a saber: angolanos (2)<sup>153</sup>, brasileiros (24)<sup>154</sup>, cabo-verdianos (6)<sup>155</sup>, Chilena (uma)<sup>156</sup>, gaboneses (5), panamenha (uma)<sup>157</sup>, peruano (um)<sup>158</sup> e português (um).

As festas não só revelam com quem os moçambicanos andam. Falar das festas é também falar da reconstrução de identidades, daí a presença de música, roupa e pratos típicos. Duma maneira geral, os participantes e/ou convidados da festa acionavam várias categorias identitárias para se incluírem como donos do evento. Os dos demais países africanos enalteciam e gritavam o nome da África. Os brasileiros, por sua vez, enfatizavam as imigrações africanas para o Brasil

---

<sup>152</sup> Amigos, colegas, namorado (a)s, esposas e vizinhos.

<sup>153</sup> Dos dois angolanos um era amigo do Muatzeze.

<sup>154</sup> Muitas das brasileiras presentes na festa namoram moçambicanos, gaboneses e até mesmo brasileiros, nossos amigos. Uma das brasileiras é casada com o Faztudo.

<sup>155</sup> A musa da noite, segundo a escolha de um poeta moçambicano que esteve presente, foi uma cabo-verdiana, com direito a dedicatórias traduzidas em declamações de poemas, ao vivo.

<sup>156</sup> A Chilena foi à festa a convite do Sábado que mora com dois peruanos.

<sup>157</sup> Na época a panamenha namorava um gabonês.

<sup>158</sup> O peruano presente nessa festa divide apartamento com o autor desse trabalho.

(como a escravidão) e a língua comum. Houve uma brasileira que chegou a afirmar que fazia parte da quarta geração de moçambicanos no Brasil (de origem escrava)<sup>159</sup>.

De fato, as únicas coisas visíveis na festa são a bandeira, a roupa e a comida. Por detrás delas se escondem várias categorias identitárias. Num primeiro momento você vê que naquele lugar estão reunidas pessoas animadas, ou seja, festejando; depois descobre que são falantes de português, uma espécie de reunião dos *PALOPS*. No final de tudo observa-se que estão reunidos naquela festa moçambicanos, africanos, *PALOPS*. Já se formos a incluir os convidados, vindos de outros países latino-americanos, acabaremos descobrindo que naquela contexto estão reunidas pessoas vindas de países periféricos ou de países de desenvolvimento lento, e assim a festa acaba sendo de todos.

A festa teve início às 12:00 horas do dia 28 de junho, tendo se estendido até a madrugada do dia seguinte.

Alguns moçambicanos trajavam roupas típicas e os outros, basicamente os que moram faz muito tempo no Brasil, traziam vestes de várias origens culturais. Teve aqueles que mandaram fazer roupa para essa data. Uma das moçambicanas trazia um vestido feito de capulana<sup>160</sup> confeccionado especialmente para a festa.

Foram tocados diversos estilos musicais, como música de Moçambique (marrabenta, passadas, kwasakwasa), Cabo-Verde, Congo, Brasil (samba, pagode e forró), *EUA* e outras músicas de origem latino-americana, como salsa e merengue, por exemplo, que representavam as origens nacionais dos presentes.

---

<sup>159</sup> Em março do ano em curso conversei com ela na festa de aniversário natalício do Faztudo. Naquele dia deu detalhes sobre a sua origem moçambicana. Para mais detalhes ver anexo 4.

<sup>160</sup> Capulana: “pano colorido e estampado que as mulheres moçambicanas usam cingindo aos rins como uma espécie de saia comprida que desce até aos tornozelos.” Calane da Silva, 2004:13. Os homens, em certas ocasiões, também usam. Por coincidência, a moça que trazia o vestido feito de capulana é sobrinha de Calane da Silva.

Nessa festa foram gastos cerca de 500,00 reais, dinheiro esse que veio dos bolsos dos próprios estudantes moçambicanos (organizadores e anfitriões da festa) e de seus convidados. As contribuições foram de livre e espontânea vontade, sem um valor pré-definido. Cada um escolhia uma tarefa a desempenhar na festa. Esse dinheiro serviu para comprar bebidas (cervejas, refrigerantes, *whisby* e sucos), gelo, carne para churrasco, carvão, comida e aluguel de cadeiras e mesas.

As “meninas” se responsabilizaram no preparo de comidas típicas como feijoada à moçambicana, *mukapata*, sobremesa, couve, *chima* e arroz. O churrasco ficou sob a responsabilidade de um moçambicano, um gabonês e um brasileiro.

Através dessa festa cheguei à conclusão de que os moçambicanos, pelo menos os que estudam no Rio de Janeiro, são muito bem comportados. Mesmo depois de terem tomado muita cerveja não se verificou nem sequer uma briga e, como se não bastasse, o lugar da festa continuava bem arrumado.

Entretanto, o desenrolar da pesquisa nos fez crer que não só existe uma circularidade cultural nos projetos desses estudantes, como também se manifesta a vontade de preservar a herança cultural, através da manutenção de hábitos culinários e estéticos e da celebração da festa da independência de Moçambique, assim como por uma identificação com a “colônia moçambicana”<sup>161</sup>, com os africanos, com os *PALOPs*, *CPLPs* e com os de outras nacionalidades e comunidades regionais ou trans-fronteiriças<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> Os nossos entrevistados não chegam a afirmar que existe colônia moçambicana no Rio de Janeiro, “até mesmo pelo número de moçambicanos”. Preferem chamar de uma “comunidade”. É uma rede alargada.

<sup>162</sup> As fotografias das festas estão no anexo 05.

#### 4.4. Mozucas: uma rede virtual



Além dos contatos face-a-face, há interações nas redes virtuais. O *Muzucas*<sup>163</sup> - *site*<sup>164</sup> e comunidade<sup>165</sup> - foi criado em 2001 com o princípio de encurtar as distâncias entre os estudantes e residentes moçambicanos no Brasil. Tem como principal objetivo facilitar o convívio e a troca de idéias entre os mesmos sem qualquer tipo de formalidades. Decidimos incluir o *Mozucas* nesse trabalho por acreditar que ele nos revela como os moçambicanos que estudam no Rio de Janeiro têm suas redes de relações com outros moçambicanos que também moram no Brasil, com os

<sup>163</sup> MOZUCAS = *Mozes* + *brazucas*.

<sup>164</sup> [www.mozucas.run.to](http://www.mozucas.run.to); <http://geocities.yahoo.com.br/mozucas01>.

<sup>165</sup> <http://groups.yahoo.com/group/mozucas>

amigos em Moçambique, com os amigos brasileiros e demais contactos em outros cantos do mundo.

No total são cerca de 121 integrantes do grupo, muitos deles estudando no Brasil. Em relação ao processo de escolha e seleção de participantes, num primeiro momento o *site* era reservado exclusivamente aos moçambicanos que estudam e moram no Brasil. Atualmente têm sido admitidas pessoas de outras nacionalidades ou mesmo os que moram em outros países, com a intenção de passar a esses membros uma imagem do que seja o “Moçambique real”, visto que muitos têm uma idéia geral da África e não de particularidades nacionais.

São dois moderadores (moçambicanos residentes no Brasil) que decidem sobre a aceitação ou não de novos integrantes, bem como quanto à seleção de textos para a publicação no *site*. Os assuntos variam: sempre que um integrante do grupo acha necessário compartilhar uma experiência, utiliza para tal o *mozucas*. Notícias e outras informações sobre Moçambique são igualmente ventiladas neste espaço virtual, que por sinal tem parcerias com outras comunidades virtuais, como por exemplo o *Mambicazes*<sup>166</sup> e o *Neamces (UnB)*<sup>167</sup>.

*Mozucas* é uma rede que abarca muitos aspectos: freqüentemente quando se quer organizar uma festa ou fazer um convite, usa-se o *Mozucas*.

Em 2003, por exemplo, o *Neamces*, com o apoio do Ministério da Saúde e a Unesco-Brasil ofereceu um curso aos estudantes moçambicanos no Brasil e foi através do *Mozucas* que todas as informações foram passadas, desde o processo de seleção à divulgação do relatório. O

---

<sup>166</sup> *Mambicazes*: nome (informal) do Fórum Coordenador das Associações dos Estudantes Moçambicanos no Exterior (*FCAEME*). O Fórum foi criado em dezembro de 2000. O objetivo era criar um Fórum Coordenador com vista a minimizar os problemas encarados pelos demais moçambicanos que se encontram a estudar no exterior. Entre eles: emissão de vistos, bolsas de estudos, problemas financeiros, seguro saúde, segurança, entre outros. *Sites*: [www.angelfire.com/amiga/makuana/mambicazes/intro.html](http://www.angelfire.com/amiga/makuana/mambicazes/intro.html); [www.groups.yahoo.com/group/mambicazes](http://www.groups.yahoo.com/group/mambicazes).

<sup>167</sup> *Neamces*: Núcleo de Estudos e Ações Multilaterais de cooperação em Educação e Saúde. É um núcleo que faz parte da Universidade de Brasília (*UnB*). Reúne professores e estudantes brasileiros e estrangeiros interessados em desenvolver projetos de pesquisas e/ou ações na perspectiva da cooperação multilateral e intercâmbio de experiências no campo da educação e saúde.

curso oferecido pelo *Neamces* tinha como finalidade específica a formação de multiplicadores de prevenção do *HIV/SIDA*. A intenção era que os participantes do curso, ao retornarem ao seu país de origem (Moçambique), continuassem desenvolvendo trabalhos de prevenção e erradicação do *HIV/AIDS*.<sup>168</sup>

Os dados mostrados no presente capítulo nos habilitam a concluir que os estudantes moçambicanos que moram no Rio de Janeiro formam uma rede de relações ampliada, a qual acolhe também indivíduos de outras nacionalidades, possibilitando não apenas a vivência de contatos face a face como também a interação através de redes virtuais.

---

<sup>168</sup> Os demais *links* (utilitários) do *Mozucas*, ver anexo 06.

## Capítulo 5

### A Expectativa do Retorno

Para quem regressa, o lar ao qual retorna não é de modo algum o lar que deixou ou o lar que recordava e de onde sentia saudades durante sua ausência. E, pela mesma razão, quem volta ao lar não é o mesmo homem que o abandonou. Não é ele, nem para ele mesmo nem para aqueles que esperam seu retorno. Este tipo de enunciado é válido para qualquer tipo de volta ao lar (Alfred Schutz, 1974).

Os marinheiros despertaram Ulisses adormecido nas costas de Itaca, sua pátria, para aonde se animava a regressar após vinte anos cumulados de inenarráveis sofrimentos. Ele se moveu e despertou do sono na terra de seus pais, mas sem saber onde se encontrava. Itaca lhe apresentava uma face incomum, não reconhecia os atalhos que se perdiam à distância, as tranqüilas baías, as rochas íngremes e os despenhadeiros. Pôs-se de pé, contemplou aquele que fora seu país, permanecendo entretanto triste: “Ai de mim! Em que lugar da terra estou? Que faço aqui?”. Sua prolongada ausência não era o único motivo que o impedia de reconhecer sua própria terra; isto se devia em parte ao fato de que a Deusa Palas Atenea havia condensado o ar ao seu redor para ocultar-lhe, enquanto o fazia sabedor, do que ali ocorria. Assim relata Homero, citado por Schutz (1974), a mais famosa volta para casa (lar) da literatura universal.

Para quem volta ao lugar de origem isto representa, ao menos no começo, um aspecto usual. Crê estar em um país estranho, ser um estrangeiro entre estrangeiros, até o momento em que a “deusa” dispersa a névoa (a confusão) que o envolve. Mas quem volta para “casa”, segundo Schutz, prevê seu regresso ao ambiente no qual sempre esteve e crê seguir levando um conhecimento íntimo, que o orientará de dentro.

O e/imigrante que se aproxima do grupo deve antecipar, de maneira mais ou menos vazia, o que encontrará; já para quem volta para “casa” bastará recorrer às suas recordações. Não



obstante, o êxito ou o fracasso do retorno dependerá da probabilidade de transformar as relações sociais em relações recorrentes (Schutz, 1974: 108).

Abdul Malek Sayad (1998), por sua vez, afirma que o emigrante, enquanto cidadão nacional em país estrangeiro, não teria solução legítima para sua condição de imigrante a não ser a “volta” lógica, necessária, inelutável (“embora seja no final de sua vida ativa, às vésperas de sua morte ou somente para ser enterrado”) para sua terra.

De acordo com Schutz (1974), o discurso sobre a “reinserção dos imigrantes”, ou melhor, a formação, a contribuição direta do imigrante para o desenvolvimento de seu país “correrem o risco de constituir [uma] ilusão, ou seja, uma mentira mantida coletivamente, do tipo daquela que esteve na origem da emigração e da imigração”.

Entretanto, este é um tipo de discurso muito presente entre os nossos interlocutores. Para além do compromisso diplomático assumido, que é de “retornar a seu país de origem em período não superior a três meses” (Protocolo, seção X, Cláusula 23) após o término dos estudos, quase todos manifestam o interesse de regressar para contribuir para o progresso do país, trabalhando ou dando aulas, e formar família, ou seja, “sair-se bem” (Diutiane). Normalmente, os moçambicanos voltam depois do término de seus estudos. Se comparados com os de outras nacionalidades africanas, estatisticamente, os angolanos são os que mais optam por ficar no Brasil.

Eis como nossos entrevistadas comentam seu possível retorno:

Seja no Brasil ou em outro país, eu não tenho esse interesse de ficar. O meu maior interesse é voltar e melhorar alguma coisa no país, essencialmente aquela minha região de origem, porque se for para contribuir inicialmente para a minha região de origem farei. Se for para uma contribuição global de todo o país, procurando melhorar os espaços que ainda estão atrasados, eu farei com muito gosto. O meu desejo é contribuir naquilo que posso para o país. Essa é a razão

porque vim para aqui. Eu vim buscar um saber que me permita pensar melhor sobre o que nós temos e o que podemos fazer com o que nós temos (Muatreze).

Para mim [os brasileiros] são muito relaxados demais, não são pessoas muito sérias. Eu acho que se tivesse que ficar teria que fazer algo para entrar nesse ritmo, e entrar nesse ritmo aqui prefiro entrar no meu país do que no país do outro. Há certas coisas que eu acho que não havia de querer me submeter [...] a fazer no país do outro, talvez no meu país posso até aceitar. Então, **certamente aqui não ficaria, nem que arranjasse namorado brasileiro. Ele se quiser que vá comigo porque aqui eu não ficava, não** (Dutiane).

Depois do término do curso eu moraria no Brasil, em contrapartida eu tenho compromisso com o país. Sou estudante aqui de Mestrado e depois de dois anos, depois de vinte e quatro meses, eu tenho que voltar para Moçambique. Tenho acordos [...] tenho que voltar para Moçambique, trabalhar no mínimo dois anos, depois, aí voltarei [...] para fazer Doutorado. Nesse caso aí, provavelmente sim. Mas agora não (Sábado).

O Sábado já se encontra em Moçambique. É importante acrescentar que depois do retorno acabou sendo despedido do emprego. Não temos nenhum dado que sustente a sua despedida, apenas sabemos que chegando em Moçambique os seus chefes chegaram à conclusão de que aquele quadro recém-mestre teria que ir procurar emprego em outro lugar. O agravante é que depois da defesa da dissertação voltou animado para Moçambique, abrindo mão de duas propostas que lhe permitir-lhe-iam prosseguir seus estudos em nível de doutoramento. Parafraseando o trecho de um entrevistado diria que quando você volta, as pessoas acham que você “pensa que sabe muito, quer um cargo maior que o meu”.

Como acabamos de ler, os moçambicanos que estudam no Rio de Janeiro raramente manifestam o interesse de morar no Brasil. Há aqueles que não morariam no Brasil por acharem ser um país “um pouco agitado” (Windila). Apesar de haver “facilidades de compra, a vida aqui não é muito fácil” (Ziza).

Os nossos interlocutores imaginam poder dar o máximo de si e esperam ter um “enquadramento” que lhes facilite “transmitir” os conhecimentos adquiridos no Brasil. Mas há

aqueles que reconhecem que nem tudo será maravilhoso e têm suas reservas, pois hoje em dia o mercado moçambicano tornou-se muito competitivo. De uma maneira geral esperam aplicar os conhecimentos adquiridos no Brasil na realidade moçambicana, dando aulas, se envolvendo em organismos governamentais e não-governamentais ou criando “o seu organismo para você fazer valer as idéias que [...] tem” (Faz-tudo).<sup>169</sup>

Um dado interessante que a pesquisa aponta é referente ao lugar de moradia depois do retorno. Digo interessante porque as pesquisas feitas até hoje apontam que muitos dos estudantes universitários, depois que se formam em universidades localizadas na cidade de Maputo, preferem procurar emprego e fixar residência na cidade capital, sejam eles provenientes no norte, centro e sul do país. Muitos dos nossos entrevistados esperam morar e trabalhar em qualquer canto de Moçambique, desde que consigam um emprego, como ilustra o recorte seguinte:

Estou livre de trabalhar em Moçambique [...], não totalmente em Maputo. Se eu conseguir arranjar um emprego fora [...] vou (Diutiane).

Os que fazem arquitetura, um dos cursos com mais moçambicanos no Rio, são os que mais demonstram esperar enfrentar dificuldades.

O curso de arquitetura ainda é visto como curso de elite. Eu acho que a arquitetura moçambicana até hoje é elitizada [e os mais velhos] não dão espaço aos que estão a sair do curso para se inserirem no mercado. Não existe um espaço para nós outros que estamos a sair, que estamos a crescer. Os outros [que não conseguem entrar no sistema] estão cada um a fazer o que estão a fazer ou porque não deram certo, ou porque não conseguiram arranjar emprego, ou porque não ganham bem e precisam de uma subsistência (Oriana).

---

<sup>169</sup> Edward Said (2005) na obra “Representações do intelectual” diz que os intelectuais devem levar suas idéias para além do gabinete.

O círculo da Arquitetura é muito fechado e ninguém entra ali facilmente. É para alguns só. Jovens arquitetos que estão lá estão a ter muitas dificuldades. **Quem não tem nome na praça não é nada**, não dão projetos, só dão projetos para aqueles que conhecem (Windila).

Para os que se formam noutras áreas, como ciências sociais e biblioteconomia, por exemplo, essa preocupação é reduzida. Isso se explica porque o curso de Ciências Sociais é recente e o mercado de trabalho moçambicano consegue absorver os quadros formados nessa área. Já no caso de biblioteconomia, a questão é bem mais favorável. Até hoje Moçambique não tem nem sequer uma Faculdade de Biblioteconomia e os poucos formados conquistaram seus diplomas universitários em universidades estrangeiras, e muitos deles estudaram no Brasil, basicamente na *UFF* e *UFMG*.

Quanto à interpretação ou à imaginação desses compatriotas em relação a outros moçambicanos formados em universidades moçambicanas, há uma certa unanimidade em reconhecer que os que se formam lá “têm uma bagagem cultural de Moçambique que nós não temos” (Faz-tudo), “a visão de Moçambique que eles têm a gente não tem” (Windila) e “têm informações mais atualizadas sobre o país que nós” (Diutiane). Esses “serão colegas, serão amigos, grandes amigos, teremos trocas apaixonantes” (Faz-tudo).

Do ponto de vista acadêmico Moçambique tem uma universidade que é muito respeitada ao nível da África, a Universidade Eduardo Mondlane, e várias pessoas, de várias nacionalidades [...] vão a Moçambique para poder estudar (Faz-tudo).

Não interessa onde a pessoa foi formada, o importante é que, em que consistiu essa formação [...], toda formação tem seus benefícios (Muatreze).

Se formos a comparar os sistemas de ensino nos dois países, notaremos que os que se formam no Brasil têm uma certa vantagem em termos de aquisição de mais conhecimentos. Cá há uma facilidade de acesso à tecnologia de ponta e ao acervo bibliográfico.

E mais,

nós temos facilidade em questão de relacionamento entre o aluno e o professor, o que os outros lá não têm. Aqui se você apresenta uma dúvida ao professor, ele está sempre disposto a te ajudar. Depois se você busca aqui literatura há facilidade de você encontrar, o que os outros lá não têm, às vezes é um único livro só que o professor até nem deixa o aluno consultar, então o aluno se prende simplesmente naquilo que o professor diz. O professor é a única fonte do saber. A grande desvantagem que eu vejo é essa (Muatreze).

A relação aluno-professor nos dois países é extremamente diferente. Em Moçambique a gente trata “senhor professor”, nunca chamei o meu professor pelo nome [...]. Nunca chamei o meu professor pelo primeiro nome. Aqui são muito liberais. Trocam telefones, e-mails, mandam e-mails, vão à casa dos professores entregar trabalhos [...]. Isso jamais faria em Moçambique. Por outro lado, isso leva à falta de respeito entre o aluno e o professor. Aqui vários professores nos dão a liberdade de criar, ter novas idéias (Windila).

Em Moçambique ainda prevalece aquela imagem tradicional do professor, embora tenha reduzido de certa maneira, mas há uma resistência de alguns professores em relação a sua autoridade [...] em relação ao aluno. Mas aqui é muito diferente. Há um relacionamento muito bom entre o aluno e o professor. Para nós [...], lá em Moçambique, por falta de material, o professor acaba sendo única alternativa para você poder aprender. Então, mesmo que você busque uma outra informação que muita das vezes até o professor não tem acesso, então o professor procura impor o seu posicionamento [...] não dando muita atenção aquilo que o aluno procura trazer como novidade (Muatreze).

Concordo com os meus entrevistados. Lembro-me que quando estudava em Moçambique, há cerca de quinze (15) anos atrás, o que reinava nas escolas era, basicamente, o que preferi denominar, na minha dissertação de mestrado, a cultura do silêncio. Ela se fazia presente no nosso dia-a-dia escolar. Para nós o professor em sala de aula era a autoridade máxima do saber. O respeito e a disciplina autoritária se impunham de uma forma inquestionável. O professor falava e

nós anotávamos tudo, no mais absoluto silêncio. Na transmissão do conhecimento e na formação do homem novo reinava uma passividade, submissão, obediência. O silêncio e a disciplina autoritária em sala de aula eram perturbadores, sobretudo levando-se em conta a necessária interação e o diálogo indispensáveis na relação de ensino/aprendizado. A impressão era a de que não havia espaço para a criatividade, para o questionamento ou para a inquieta e saudável curiosidade infantil. Poucos professores valorizavam os nossos talentos. Assim, ao lado da cultura do silêncio, coexistia uma cultura da repetição automatizada. Ao recebermos uma visita em sala de aula, nós, dirigidos pelo professor ou pelo chefe de turma, levantávamos e repetíamos, em uníssono, um mesmo e compassado cumprimento: “Boa dia, senhores professores”. Quando fosse o chefe de turma que puxasse as boas vindas, eram suas palavras: “Atenção, disciplina escolar!”. Ao que se seguia o nosso cumprimento. Às perguntas feitas pelos visitantes, ainda que as mais triviais possíveis, seguiam-se, padronizadamente, respostas do tipo “sim” ou “não”, por nós recitadas num coro único e de um só tom. Na despedida, também, todos repetíamos frases já prontas, numa seqüência impecavelmente correta. Essa absoluta ordem e silêncio, que de tão rígida incomodava, guardava também uma outra fase. No silêncio, na ordem, na repetição e na cópia, absorvíamos tudo o que nos era oferecido. E daí advém o que chamo de cultura do não desperdício, que não se restringe ao seu aspecto material. No silêncio do ambiente das aulas, o nosso envolvimento e a nossa atenção eram tais que acabávamos absorvendo os conteúdos, não somente por meio das palavras e leituras, mas também por meio de gestos, olhares, comentários, comparações, exemplos, tudo. Aqui, nada escapava e nada se perdia (Cf. Subuhana, 2001).

Quando perguntamos aos nossos interlocutores se os formados no Brasil teriam mais oportunidades de emprego do que os que se formam lá, as respostas vão no sentido de reconhecer que os formados em Moçambique, em nível de graduação, têm mais vantagens. Lá “eles esnobam

muito os que vêm de fora e preferem dar emprego aos que estudam lá, isso nas instituições públicas” (Diutiane).

Eles valorizam o produto nacional. Esse pessoal que está na graduação não está preparada psicologicamente para enfrentar isso. Eu, como do mestrado, estou bem, mas para o pessoal da graduação têm que apertar cintos quando estiver a voltar (Muatreze).

Isso não acontece nas instituições não governamentais que muitas vezes preferem os que vêm de fora. Por exemplo, “existem lá várias *ONG*’s sul-africanas, holandesas, [australianas] que vêm de fora, que preferem empregar pessoas que têm o mesmo ritmo de trabalho que aprenderam fora” (Diutiane). Muitos dos técnicos que trabalham na *Mozal*<sup>170</sup>, por exemplo, estudaram no exterior. Os que se formam fora conseguem ter “cargos altos”.

Existe uma certa hierarquia quanto à valorização do diploma conquistado no exterior. Muitos empregadores preferem admitir os que se formam na Inglaterra, África-anglófona (estando em alta a África do Sul), ou os que estudam nos *EUA* e Austrália. Hoje as pessoas procuram mais os países anglófonos para prosseguirem seus estudos porque precisam aprender o inglês que é cada vez mais exigido no mercado moçambicano.

Entre os formados no Brasil, Portugal e Inglaterra, os formados em Portugal serão os últimos em termos de preferência. [O formado na Inglaterra estará em vantagem por causa da língua, o inglês, que é cada vez mais valorizado em Moçambique. Já para quem se forma cá, para além de estar na moda estudar no Brasil], a tecnologia brasileira se adequa mais a realidade moçambicana. Os dois são países [de desenvolvimento lento] (Sábado).

Entretanto, mesmo que uns acreditem que as oportunidades serão iguais para todos, já que elas se criam, prefiro concordar com um dos meus entrevistados que chegou a afirmar que isso

---

<sup>170</sup> *MOZAL: Mozambique Aluminium* (Alumínio de Moçambique).

vai depender exclusivamente do nível de contatos que as pessoas tenham, “alguma coisa que gere um diferencial” (Faz-tudo). Eu prefiro acrescentar que durante a criação dessas oportunidades, em certos momentos, pesam mais o parentesco, as redes de relações, o favoritismo e o dinheiro (ou melhor, o suborno). Para terminar, vale registrar que os moçambicanos que se formam no Brasil, depois que retornam conseguem uma boa colocação tanto em instituições governamentais, quanto em não-governamentais. Podem até ficar alguns meses procurando emprego, porém acabam conseguindo. Conheço moçambicanos que fizeram graduação e pós-graduação (especialização, mestrado e doutorado) em universidades brasileiras e hoje são professores universitários, reitores, diretores nacionais, assessores e chefes de departamentos<sup>171</sup>. Tenho amigos que dizem estar bem empregados, que não têm “nada a [se] queixar”. “Todos estão bem posicionados. Ninguém que estudou no Brasil e que está a passar mal em Moçambique” (Faz-tudo). A mesma sorte não tiveram muitos dos que voltaram de Cuba, antiga União Soviética e Alemanha. (antiga *RDA*). Até hoje estes se organizam, fazem manifestações em público para reivindicarem seus direitos.

Optamos por concluir o presente capítulo citando um ditado *bantu* que diz que “quem não viaja vai casar com a[o] própria[o] irmã[o]”.<sup>172</sup> Este ditado, de acordo com Elísio Macamo (2005)<sup>173</sup>, “se refere aos que ficam presos à sua aldeia natal e não sentem a necessidade de descobrir o mundo”. O ditado quer dizer que quem não viaja não tem outras referências além daquelas que já conhece. Os que emigram encontram novas formas de viver, de se comportar, de

---

<sup>171</sup> Hoje os departamentos de Antropologia, Ciências Políticas e Sociologia estão a cargo de professores que estudaram na *UFRJ (IFCS)* e no *IUPERJ*.

<sup>172</sup> Sobre o ditado, ver epígrafe e anexo 08.

<sup>173</sup> Elísio Macamo mora na Alemanha, ou seja, é um moçambicano na diáspora. A palavra “diáspora” vem do grego e refere-se à qualidade do que se espalha. Foi empregue para descrever o destino do povo judeu que se espalhou pelo mundo fora e “ficou condenado a viver como minoria”. Para os judeus, viver na diáspora fazia parte dum destino traçado “das alturas”, pelo qual todos os judeus deviam passar para poderem merecer o estatuto de “povo eleito”. A diáspora é “uma comunidade moral que se identifica profundamente com o seu povo e com o seu lugar de origem. O seu [auto-exílio] é apenas uma estação na longa marcha pela redenção do seu povo. Neste sentido, só num sentido verdadeiramente metafórico é que os moçambicanos fora do País podem ser considerados de diáspora. Mais próximo do verdadeiro significado deste termo foi talvez a condição dos moçambicanos que abandonaram o País para lutar pela sua liberdade” (Macamo, 2005). Disponível no <http://www.ideiasdebate.blogspot.com/>



ver o mundo e as trazem de volta para a terra natal, onde as tornam parte assimilada de sua realidade doméstica.

Os moçambicanos andam. Há vários séculos. Moçambique foi feito por gente que anda. O sul, o centro e o norte do País são impensáveis sem a história da migração de trabalho. A nossa libertação é impensável sem o papel dos que atravessaram fronteiras. A contestação do tipo de libertação que tivemos é impensável sem o papel dos que se deixaram ficar no exterior. Somos um povo em marcha. Na verdade, vistas as coisas neste prisma é difícil perceber porque nos anos oitenta no aparelho do Estado se impunha a “experiência de viagens” como condição para fazer parte duma delegação para o exterior. O que define um moçambicano é justamente a viagem (Macamo, 2005).

**Parte 3**  
**Conclusão**

## Conclusão

O objeto de estudo deste trabalho foi a presença de estudantes moçambicanos no Estado do Rio de Janeiro, Brasil, visando a análise de uma experiência de imigração temporária. Preferimos usar o termo “imigração temporária” por acreditar que o conceito “imigração” em *strictu sensu* seria por demais definitivo, uma vez que esses estudantes entram no Brasil com o “Visto Temporário IV”, o qual pode ser renovado e prorrogado anualmente, ou ainda transformado em Visto Permanente. O aspecto fundamental no presente caso é a existência de um projeto de retorno para Moçambique, que em alguns casos pode até não se concretizar.

Os estudos desses moçambicanos são em geral financiados pelos pais, parentes, pelo governo de Moçambique ou mesmo por Organizações não governamentais (*ONGs*). O melhor financiamento seria, de acordo com os meus entrevistados, aquele que desse um mínimo de tranquilidade ao estudante, ou seja, uma bolsa de estudos que lhe permitisse custear moradia, alimentação, material escolar, saúde e outras necessidades básicas.

Em termos de origens sociais, os pais e parentes desses estudantes são, em sua maioria, membros de altos escalões do governo (ministros e diretores nacionais), empresários, funcionários dos setores público, privado e de *ONGs*, ou seja, famílias de alto status sócio-econômico e político. Os poucos filhos de camponeses ou de funcionários que auferem salários baixos, conseguem entrar no Brasil para prosseguirem seus estudos universitários através de bolsas de estudos, todavia já no nível de pós-graduação (mestrado e doutoramento).

Se durante a vigência do socialismo real os moçambicanos ingressavam em universidades locais e estrangeiras através de afetações, hoje os estudantes prosseguem seus estudos através de concursos, havendo portanto uma valorização da carreira, da vocação e do indivíduo.

A pesquisa nos indicou que os projetos de vida de muitos desses estudantes estão mais atrelados à família, embora alguns cheguem a afirmar que suas trajetórias e seus projetos de vida sejam individuais. Existe uma circularidade e uma dimensão cultural nesses projetos.

A problemática “racismo” recebeu uma atenção especial não só por ser um tema com uma bibliografia vasta, como também pelos vários e ricos fatos que os interlocutores trouxeram à tona no decorrer das entrevistas. Partindo das categorias “moreninho”, “neguinho”, “sangue bom” e “angolano” tão detestadas pelos nossos interlocutores, e das categorias “assimilado”, “muzungo”, “mulungu” e/ou “mucunha” mostramos quais têm sido os desdobramentos das relações raciais e/ou interétnicas nos dois países. Contudo, o preconceito racial é apontado como a principal causa do mal-estar de nossos interlocutores em terras brasileiras, embora constatado o fato de que a categoria de universitário e estrangeiro atenua a experiência negativa representada pela circunstância de descobrir-se em desvantagem social pela simples pigmentação da pele. Esta discussão não deixa de ser uma contribuição ao estudo da questão racial de uma maneira geral.

De acordo com os nossos entrevistados os cursos mais procurados, no Brasil, são arquitetura e urbanismo, engenharia, ciências sociais e humanas, biblioteconomia, ao lado de outros com menor representatividade tais como enfermagem, economia, biologia, medicina e direito. Durante as entrevistas procuramos identificar as principais causas que fazem com que as escolhas se concentrem num determinado curso em detrimento de outros. Muitos procuram o curso de arquitetura por acreditarem ser um curso da elite e sabem que chegando em Moçambique terão retornos imediatos, com boas posições no mercado de trabalho e status correspondente.

Dentro do país o maior sonho dos moçambicanos é estudar na Universidade Eduardo Mondlane - *UEM*. Muitos são os que fazem várias tentativas para ver se conseguem uma vaga na *UEM*. Não conseguindo, há duas alternativas para os que têm dinheiro: 1ª) ingressar em uma

universidade particular; 2ª) enviar os filhos para o exterior, realizando o sonho destes que é conseguir um diploma universitário em uma universidade conceituada

Ao escolher um país para prosseguir os estudos, o Brasil acaba apresentando vantagens por causa dos laços de amizade que unem os dois países com ênfase em suas especificidades históricas, sociais, econômicas, educacionais e culturais. A língua portuguesa, que é oficial nos dois países, acaba sendo um dos atrativos para esses estudantes. Vale notar que em termos de custos, sai mais barato mandar um filho para prosseguir seus estudos em uma universidade brasileira do que matriculá-lo numa universidade particular moçambicana ou mesmo mandá-lo para uma instituição de ensino europeia, por exemplo. Alguns chegam a optar por países como a África do Sul, Austrália, *EUA*, Inglaterra, por causa do idioma inglês, cada vez mais valorizado no mercado de trabalho moçambicano.

Uma vez no Brasil há estratégias para a viabilização da permanência. Uns compartilham residências com outros moçambicanos ou com indivíduos de outras nacionalidades, outros moram sozinhos. Há um número maior de moçambicanas morando sozinhas do que de moçambicanos. Isso ocorreria porque nesse momento da vida as mulheres, mais do que os homens, ao morarem no Brasil, valorizam a sua própria autonomia frente aos pais, que ficaram em Moçambique.

Os interlocutores são unânimes em afirmar que o estar juntos nas festas com moçambicanos é uma maneira de amenizar a saudade da família. O compatriota é visto como alguém da família e as festas estariam substituindo os encontros familiares nos fins de semana.

Estes estudantes formam uma rede de relações ampliada, a qual acolhe também indivíduos de outras nacionalidades, possibilitando não apenas a vivência de contatos face a face como também a interação através de redes virtuais.

Concluindo, vale ressaltar que faço parte dessa pesquisa. Destarte, nessa posição de observador do familiar, sendo um estrangeiro que estuda os seus compatriotas num outro país, acabo realizando um trânsito e uma mediação entre tradições culturais de dois mundos que mesmo tendo afinidades não deixam de ser diferentes.

Espero que os resultados dessa pesquisa incentivem outros especialistas em Ciências Sociais e Humanas, sobretudo os que se dedicam a estudos culturais e dinâmicas migratórias, a se interessarem por temas similares.

Sou grato a meus compatriotas que se mostraram confiantes e amáveis não só durante as entrevistas, mas também em outros ambientes de pesquisa, como festas e encontros sociais por exemplo.

A problemática da e/imigração tem uma dimensão extraterritorial. As causas que fazem com que indivíduos emigrem de seus países de origem podem ser encontradas em qualquer espaço geográfico do mundo. A e/imigração é, de fato, uma realidade sem fronteiras.

## **Referências**

### Referências Bibliográficas

ABRAHAMSSON, H. & NILSSON, A. **Moçambique em transição**: um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992. 2ª ed. Maputo: CEGRAF, 1998.

AGIER, M. “Distúrbios identitários em tempos de globalização”. **Mana**, vol. 7, nº 2, 2001.

ALVES, J. **Emigração e retorno no Porto oitocentista**. Porto: Gráficos Reunidos, 1994.

AMARAL, M. G. da Gama. **O Povo yao (mtundu wa yao)**: subsídios para o estudo de um povo no nordeste de Moçambique. Lisboa.: IICT, 1968. 493 p.

ANDERSON, B. R. O. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989. 191 p.

\_\_\_\_\_. *Imagined communities: reflections on the origins spread of nationalism*. Londres: Verso, 1983.

ANGROSINO, M. V. "The Culture Concept and the Mission of the Roman Catholic Church". *American Anthropologist*, 96:824-832, 1994.

ARENDT, H. **A condição humana**. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

ASSIS, G. de Oliveira. “De Criciúma para Boston: os novos migrantes brasileiros nos EUA e os re-arranjos familiares e de gênero”. 2004. Trabalho apresentado na XXIV **ABA** - Reunião Brasileira de Antropologia - Nação e Cidadania. Recife, 12 a 15 de julho de 2004.

\_\_\_\_\_. “De Criciúma para o mundo: os novos fluxos da população brasileira: gênero e rearranjos familiares”. In: MARTES, Ana Cristina B. & FLEISCHER, S. (Org.). **Fronteiras cruzadas**: etnicidade, gênero e redes sociais. São Paulo: Paz e Terra, 2003. p. 199-230.

\_\_\_\_\_. “Estar aqui... estar lá... uma cartografia da vida entre o Brasil e os Estados Unidos”. In: **Textos Nepo 41**. Campinas: Núcleo de Estudos de População/UNICAMP, 2002.

AUGÉ, M. (dir.). **Os domínios do parentesco**: filiação, aliança matrimonial, residência. Lisboa: Edições 70, set. 2003.

AURÉLIO. **Novo Aurélio**: o dicionário da língua portuguesa. Século XXI: dicionário eletrônico. Rio de Janeiro/São Paulo.

AZEVEDO, C. M. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites - século XIX, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARNES, J. A. *Social Networks*. Reading, Massachusetts: Adison-Wesley, 1972.

\_\_\_\_\_. “Class and Committees in a Norwegian Island Parish”. *Human Relations*, 7, 1954. p. 39-58.



BARTH, F. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000 (1969).

\_\_\_\_\_. "Other Knowledge and Other Ways of Knowing". *Journal of Anthropological Research*, 51, 1995. p.65-68.

BELHADJ, M. "Mulheres francesas de origem argelina. conquista da autonomia e reelaboração dos modelos familiares tradicionais". In: PEIXOTO, C. E.; SINGLY, François de & CICCHELLI, V. (Orgs). **Família e individualismo**. Rio de Janeiro: FGV, 2000. p. 63-78.

BENJAMIN, W. "O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov". In: **Obras Escolhidas**. Vol. I. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BILAC, E. D. "Família: algumas inquietações". In: CARVALHO, M. do Carmo B. **A família contemporânea em debate**. São Paulo: EDUC/ Cortez, 2002. p. 28-49.

BHABHA, H. K. "A questão do 'outro': diferença, discriminação e o discurso do colonialismo". In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 177-204.

BLACKBURN, R. "O socialismo após o colapso". In: Blackburn, Robin (org). **Depois da queda: O fracasso do comunismo e o futuro do socialismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993(1991). p. 107-217.

BOAS, F. *Race, language and culture*. Nova York: The Macmillan Company, 1940.

BOAZEN, A. (org.). **História geral da África**. vol.2. A África sob a dominação colonial, 1880-1935. São Paulo/Paris: Ática/Unesco, 1991.

BOBBIO, N. **Teoria geral da política**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

\_\_\_\_\_. **A Era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

\_\_\_\_\_. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. **Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1984. 168 p.

BODNAR, J. *The transplanted*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. 311 p.

\_\_\_\_\_. **Contrafogos 1: táticas para enfrentar a invasão neo-liberal**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1999. 151 p.

\_\_\_\_\_. “Um analista do inconsciente”. In: SAYAD, Abdel Malek. **A imigração: ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1998. p. 9–12.

\_\_\_\_\_. **Capital cultural, escuela y espacio social**. Trad. de Isabel Jiménez. México: Siglo XXI. Compilación y, 1997.

\_\_\_\_\_. “*Les rites d’institution*” & “*La force de la représentation*”. In: **Ce que Parler veut Dire**. Paris: Fayard, 1982. 245 p.

BOURDIEU, P. (ed.). **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOURDIEU, P. et al. **Crisis de los saberes y espacio universitario en el debate contemporáneo**. Santiago: Universidad ARCIS. LOM Ediciones, 1995.

BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. **Los usos sociales de la ciencia**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1998.

\_\_\_\_\_. **La ilusión biográfica: teoria**. Cuadernos de Literatura no.9. Carrera de Literatura. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia. Tradução: Adriana Blajos, 1998.

\_\_\_\_\_. **Respuestas: por una antropología reflexiva**. México: Grijalbo. Trad. Hélène Levesque Dion, 1995.

BOYD, M. “*Family and personal networks in international migration: recent developments and new agendas*”. In: **International Migration Review**, 23 (3), 1989. p.638-70.

BLUME, M. **The Chicago school of sociology: Institutionalization, diversity and the rise of sociological research**. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

BOISSEVAIN, J. & MITCHELL, Clyde J (Org.). **Network analysis**. La Haya: Mouton, 1973.

BUTLER, J. Bodies **That matter**. Londres: Routledge, 1993 (o capítulo introdutório deste livro foi publicado, em português, em Guacira Lopes Louro (org.). **O Corpo educado: pedagogia da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 151-172, com o título “Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do “sexo”).

CABAÇO, J. L. “Política de identidade no Moçambique colonial”. In: MAGGIE, Y. & REZENDE, C. B. (orgs). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 352-408.

CALHOUN, C. “*Nationalism and ethnicity*”. **Annual Review of Sociology**, vol. 19, 1993.

CAMUS, A. **O estrangeiro**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**. México: Grijalbo, 1989.

CASTRO, T. **África**: geohistória, geopolítica e relações internacionais. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1981.

CAPELA, J. & MEDEIROS, E. **O Tráfico de escravos de Moçambique para as ilhas do Índico, 1720/1902**. Maputo: NEUEM, 1987. 128 p. (Coleção Moçambique e a Sua História).

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. "O Trabalho antropológico: olhar, ouvir, escrever". In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 39, n. 01, 1996.

CARVALHO, M<sup>a</sup> do Carmo B. (Org). **Família contemporânea em debate**: São Paulo: EDUC & Cortez, 1995.

CHOMBART DE LAUWE, P. (Org.). *Transformations sociales et dynamique culturelle*. Paris: Du CNRS, 1981.

CLIFFORD, J. *Itinerários transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.

\_\_\_\_\_. **A Experiência etnográfica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COULIN, A. **A Escola de Chicago**. Trad. de Tomás B. Bueno. Campinas/SP: Papiros, 1995.

COLAÇO, M. Rosa. **O continuador e a revolução**. Maputo: INLD. 1978.

CONNOLLY, W. *Identity/difference: Democrace negotiations of political paradox*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

RACISMO Cordial. **Folha de São Paulo/Data Folha**. São Paulo: Ática, 1995.

CUNHA, M. C. da. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. **Negros, estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta a África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DAHL, R. **Poliarquia**. São Paulo: Edusp, 1997.

DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1979. 350 p.

\_\_\_\_\_. "Você tem cultura?". In: **Explorações**: ensaios de Sociologia Interpretativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p. 121-128.

\_\_\_\_\_. **O que faz o Brasil Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1993a.

\_\_\_\_\_. "Os discursos da violência no Brasil". In: **A conta de Mentiroso**: sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1993b.

\_\_\_\_\_. "Notas sobre o racismo à brasileira". In: **Multiculturalismo e racismo**: o papel da ação afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos, Ministério da Justiça, Brasília, 1996.

DAVIDSON, B. **Os Africanos**: uma introdução à sua história cultural. Lisboa: Edições 70, 1969.

DEBERT, G. G. (org). "A Antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade". In: LINHS DE BARROS, M. M. (org). **Velhice ou terceira idade?** Rio de Janeiro: FGV, 2000.

DEBIAGGI, S. "*Changing gender roles: Brazilian immigrants families*". In: SUAREZ-OROZCO, C. & SUAREZ-OROSCO, M. (Ed ). **U.S.** (New American). LFB. Scholarly Publishing LLC. 2002.

DENNIS, N. "*The popularity of neighborhood community idea*". **Sociological Review**, 6, 1958, p. 191-206.

DE SINGLY, F. **La sociologie de la famille contemporaine**. Paris: Nathan, 1993.

DERRIDA, J. **Positions**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva. 1976. 232 p.

\_\_\_\_\_. **In the active voice**. Londres: Routledge, 1982.

\_\_\_\_\_. **Constructive drinking**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

DUBLIN, T. (ed). **Immigrant voices**. Illinois. S.l: s.d.

Du Gay, P. (org). **Prodiction of culture/cultures of production**. Londres: Sage/The Open University, 1997.

DUMONT, L. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. 283 p.

DURAND, G. **A imaginação sociológica**. 2000. Lisboa: Edições 70, ago. 2000.

DURHAM, E. "Cultura e ideologia". **Dados**, vol 27, nº 1, 1984.

DURKHEIM, É. "Representações individuais e representações coletivas". In: **Sociologia e filosofia**. Rio de Janeiro / São Paulo: Forence, 1970. 99 p.

\_\_\_\_\_. "**As regras do método sociológico**". Tradução: Maria Isaura Pereira de Queiroz. 3ª . Edição. São Paulo: Editora Nacional. 1963.

\_\_\_\_\_. **As Formas elementares da vida religiosa**. (O Sistema Totêmico da Austrália). São Paulo: Paulinas, 1989.

- DURKHEIM, E. e MAUSS, M. "Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas". [or. fr. 1903]. In: MAUSS, M. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- ECO, U. **Como se faz uma tese**. Trad. Gilson C. Cardoso de Sousa. São Paulo: Perspectiva, 1996. 170 p.
- EDDY, E. M. (Org.). **Urban Anthropology**. Athens, Georgia: Southern Anthropological Society, 1968.
- ELIAS, N. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990 (1939).
- ELIAS, N. & SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. 224 p.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. **A history of anthropological thought**. Londres: Faber & Faber, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Trad. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978[1937]a. 317 p.
- \_\_\_\_\_. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978 (1940)b.
- EVANS-PRITCHARD, E. E & FORTES, M. (orgs). **Sistemas políticos africanos**. Lisboa: FC G, 1981[1940].
- FABIAN, J. "Popular culture in Africa: findings and conjectures". *Africa*, 48:315-334. 1978.
- FARDON, R. **Mary Douglas**: uma biografia intelectual. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004, 458 p.
- FERNANDES, L. **O enigma do socialismo real**: um balanço crítico das principais teorias marxistas e ocidentais. Rio de Janeiro: Manuad, 2000. 256 p.
- FLEISCHER, S. R. **Passando a América a limpo**: o trabalho de *housecleaners* brasileiras em Boston, Massachussets. São Paulo: Annablume, 2002.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal. V. I., 1985. 246 p.
- FRANCISCO, A. A. **Desenvolvimento comunitário**: contribuição para a compreensão crítica. 2001. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-graduação em Serviço Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.
- FREYRE, G. **New World in the Tropics**. New York: Knopf, 1959.
- \_\_\_\_\_. **The masters and the slaves**. New York: Knopf, 1946.

FRIEDMAN, J. *Cultural identity and global process*. London: Sage, 1994.

FRY, P. “Feijoada e soul food: 25 anos depois”. In: ESTERCI, N.; FRY, P. e GOLDENBERG, M (Org.). **Fazendo Antropologia**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 35-54.

\_\_\_\_\_. “O povo negro”. In: Revista **USP**, dezembro de 1996.

\_\_\_\_\_. “Modernidade, tradição e a pessoa na África Austral: reflexões sobre o passado recente em Zimbábue e Moçambique”. *Mimeo*, 1995. 33 p.

\_\_\_\_\_. “Politicamente correto num lugar, incorreto noutra? (Relações raciais no Brasil, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Zimbábue)”. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, 1991. (21):167-177. Rio de Janeiro. Dezembro de 1991.

\_\_\_\_\_; MÁRIO, M.; LEVY, L & CHILUNDO, A. **Higher Education in Mozambique: A case study**. Oxford: James Currey/ Maputo: Imprensa e Livraria Universitária – UEM (Partnership for Higher Education in Africa), 2003, 114 p.

FRY, P. (org.). **Moçambique: ensaios**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. 340 p.

FOX, R. *Encounter with Anthropology*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.

FUSCO, W. “Redes sociais na migração internacional: o caso de Governador Valadares”. **Textos Nepo 40**. Campinas: Núcleo de Estudos de População/UNICAMP, 2001.

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa**. Petrópolis: Vozes. 1999(1983). 244 p.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. 323 p.

GEFFRAY, C. *La cause des armes au Mozambique: Anthropologie d'une guerre civile*. Paris: Karthala, 1990.

\_\_\_\_\_. **A causa das armas: antropologia de guerra contemporânea em Moçambique**. Lisboa/Porto: Afrontamento, 1991.

GENNEP, A. Van. **Os ritos de passagem**. Antropologia, 11. Petrópolis: Vozes, 1977, 181 p.

GENEVIÈVE, V. *L'Identité des jeunes en situation inégalitaire: le cas des maghrébins en France*. Paris: L'Harmattan, 1996.

GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Unesp.1991.177 p.

GIORDANI, M. C. **História da África anterior aos descobrimentos**. Idade Moderna I. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GLENN, E. N. *Issei, nisei, war bride: Three generations of Japanese American women in domestic service*. Temple: Temple University Press, 1986.

GLUCKMAN, M. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In: Feldman-Bianco, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Global Universitária, 1987. pp. 227-305.

\_\_\_\_\_. **Essays on the ritual of social relations**. Manchester: Manchester University Press, 1962.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988, 158 p.

\_\_\_\_\_. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2004. 233 p.

GUEIROS, D A. "Família e proteção social: questões atuais e limites da solidariedade familiar". In: **Rev. Serviço Social e Sociedade** 71, Ano XXIII, Especial. São Paulo: Cortez, 2002.

HAGAN, J. M. "Social networks, gender and immigrant incorporation: Resources and constraints". In: **American sociological review**, 63 (1), 1998. p.55-68.

HALL, S. "Quem precisa de identidade?". In: SILVA, Tomaz, T., (org). **Identidade e diferença**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2000. p.103 - 133.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998, 102 p.

\_\_\_\_\_. "Cultural identity and diáspora". In: RUTHERFORD, J. (Org). **Identity: Community, culture, difference**. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

HANCHARD, M. **Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, (1945-1988)**. Princeton: Princeton University, 1994.

\_\_\_\_\_. Resposta à Luiza Bairros. Trad. de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. **Northwestern University**. Dept. of Political Sciences, s.d., 7 p.

HANNERZ, U. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional." 1997. In: **Mana**, vol. 3, nº 1, Rio de Janeiro, abril 1997.

\_\_\_\_\_. **Transnational connections**. London: Routledge, 1996.

\_\_\_\_\_. "The World in Creolisation". *Africa*, 57:546-559, 1987.

\_\_\_\_\_. **Exploring the City: toward an urban anthropology**. New York: Columbia University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Exploración de la ciudad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HASENBALG, C. “Entre o mito e os fatos: relações raciais no Brasil”. In: MAIO, Marcos Choir & SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996.

\_\_\_\_\_. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HECHTER, M. *Principles of Group Solidarity*. Berkeley: University of California Press, 1987.

HOBBSAWM, E. & RANGER, T. (Org.). **A Invenção das tradições**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HONDAGNEU-SOTELO, P. **Gendered transitions**: Mexican experiences of immigration. Los Angeles: University of California Press, 1994. p.53-98.

INTERCÂMBIO DE ONG's, 1997, MAPUTO. Série de Seminários para ONG's moçambicanas. **Relatório**. Maputo: Instituto Nacional Democrático (NDI – National Democratic Institute for International Affairs)/USAID. Abr.- Jun. 1997.

JUNOD, H. **Usos e costumes bantos**. Tomo II, Ed. Imprensa Nacional de Moçambique, Lourenço Marques, 1974(1936).

\_\_\_\_\_. *The life of a South Africa tribe*. 2 vols. New York: New York University Press. 1962(1913).

KASSOTCHE, F. D. **Globalização**: receios dos países em vias de desenvolvimento: reflexões sobre o caso de Moçambique. Maputo: ISRE, 1999.

KOPYTOFF, I (ed.). *The African Frontier*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

KROEBER, A. L. *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

KUPER, A. “Cultura, diferença, identidade”. In: **Cultura**: a visão dos antropólogos, Bauru: EDUSC, 2002, cap.7.

KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.

LAGROU, E. M. “Hermenêutica e etnografia: uma reflexão sobre o uso da metáfora da textualidade para ‘Ler’ e ‘Inscrever’ culturas ágrafas”. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 37, 1994.

LANDES, R. **A cidade das mulheres**. Trad. Maria Lúcia do Eirado Silva. S.l.: Civilização Brasileira, s.d.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1997. 205 p.



LARAIA, R. B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LATOUCHE, S. **A Ocidentalização do Mundo**: Ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da unificação planetária. Trad. Celso Mauro Paciornik. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996. 136 p.

LEACH, E. **Lévi-Strauss**. Glasgow: Collins, 1974.

LEANDRO, M. E. “Dinâmica social e familiar dos projetos migratórios: uma perspectiva em análise”. In: **Análise Social** (Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.), 170, vol. XXXIX, abril e junho de 2004. p. 95-118.

\_\_\_\_\_. “A emigração portuguesa no dealbar do milénio. um novo contexto interno e externo”. 2001. In: ROEL A. e LOPO, D. **Movilidad Interna y Migraciones Intraeuropeas em la Península Ibérica**. Actas do Coloquio Europeu. Santiago de Compostela, 8-9 de Novembro de 2001. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, p. 129-145.

\_\_\_\_\_. **Familles portugaises: projets et destines**. Paris: CIEMI-L'Harmattan, 1995a.

\_\_\_\_\_. **Au-delà des apparences: les portugais face à l'insertion sociale**. Paris: CIEMI-L'Harmattan, 1995[1992]b.

LEEDS, A. **Urban anthropology and urban studies**. Urban Anthropology Newsletter, nº 1(1), 1972. p. 4-5.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

\_\_\_\_\_. **L'identité**. Paris: Grasset, 1977.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Ed. Nacional. 1976a. 330 p.

\_\_\_\_\_. **As Estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Edusp, 1976b. 537 p.

\_\_\_\_\_. Lê triangle culinaire. **L'Arc**, n. 26, 1965. p. 19-29 (tradução inglesa: **New Society**, 22 dez. 1966, p. 937-40).

LINS DE BARROS, M. M. **Autoridade e afeto**: avós, filhos e netos na família brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

LOURENÇO, E. **O labirinto da saudade**. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

LUNDIN, I. B. & MACHAVA, F. J. (eds). **Autoridade e poder tradicional**. Maputo: MAE, 1995. 152 p.

MACAMO, E. “A influência da religião na formação das identidades sociais no sul de Moçambique”. In: SERRA, Carlos. **Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização**. Maputo: Livraria Universitária (UEM), 1998. p.35-60.

\_\_\_\_\_. “O que a campanha não discutiu”. Disponível no Blog <http://www.ideiasdebate.blogspot.com>.

MACHEL, G. “O homem novo tem de partir de nós”. 1978. In: **Tempo**, n. 424, p. 12, Maputo, 19 de novembro de 1978.

MACHEL, S. **A Luta Contra o subdesenvolvimento**. Maputo: Edição do Partido Frelimo, 1983. (Coleção “Textos e Documentos”, n. 4).

\_\_\_\_\_. **Fazer do Niassa uma base sólida na construção do socialismo**. Maputo: Edição do Partido Frelimo, 1979. (Coleção “Palavras de Ordem”, n. 14).

\_\_\_\_\_. **Estabelecer o poder popular para servir as massas**. Maputo: Imprensa Nacional, 1975.

MAGGIE, Y. “Aqueles que foram negados a cor do dia: as categorias cor e raça na cultura brasileira”. In: MAIO, M. Choir & SANTOS, R. Va. **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996.

MAGODE, J (ed.). **Moçambique: etnicidades, nacionalismo e o Estado- transição inacabada**. Maputo: Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais - Instituto Superior de Relações Internacionais, 1996.

MALINOWSKI, B. K. “O assunto, o método e o objetivo desta investigação”; “A coleta e a interpretação dos dados empíricos” & “O papel do mito na vida”. In: DURHAM, E (Org.). **Malinowski**. São Paulo: Ática, 1986. Introdução e caps. 8-9.

MANHEIM, K. “*The problem of generations*”. In: **Essays on the sociology of knowledge**. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1972. p. 276-322.

MARGOLIS, M. L. **Little Brazil: An ethnography of Brazilian immigrants in New York City**. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

MARTES, Ana C. B. **Brasileiros nos Estados Unidos: Um estudo sobre imigrantes em Massachusetts**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

MARTINEZ, F. L. **O Povo macua e a sua cultura**. Lichinga. Trad. José Fernando da Rocha Martins. Revisão de Manuel Aguiar.. Título original: El Pueblo Macúa y su Cultura em el ciclo Vital (Maúa, Moçambique, 1971 – 1985), 1988, 320 p.

\_\_\_\_\_. “A revolução moçambicana e a sua ideologia perante a religião”, In: **Igreja e Missão** 130, 1985(1983). p. 376-388, s.l.

MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luis Bonaparte**. Lisboa: Ed. Avante, 1984.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Portugal: Ed. Presença, 1974.

MASSEY, Douglas et al. “*The social organization of migration*”. In: **Return to Aztlan: The social process of international migration from Western**. Berkeley: University of California Press, 1987. p.139-171.

MARSHALL, J-M. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MAURÍCIO, A. **Medo de assalto: a democracia racial em questão no ônibus público na cidade do Rio de Janeiro**. 1998. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1874. vol. II.

MAZULA, B. **Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975 – 1985**. Em busca de fundamentos filosófico-antropológicos. Lisboa: Porto: Afrontamento. (Coleção as Armas e os Varões, 13), 1995.

MENJIVAR, C. **Fragmented Ties: Salvadoran immigrant networks in America**. Los Angeles: University California Press, 2000.

MERLEAU-PONY, M. **Existence et dialectique**. Paris: PUF (col. “SUP”), 1971.

MICHAEL, H. “Cinderela negra?: raça e esfera pública no Brasil. In: **Estudos Afro-asiáticos** n.º 30, dezembro de 1996. Rio de Janeiro.

MITCHELL, J. Clyde. “Social network”. In: **Annual Review of Anthropology**, n. 3. Palo Alto, California: Annual Reviews, 1974.

\_\_\_\_\_. “*The concept and use of social network*”. In: MITCHELL, J. Clyde (comp.). **Social Network in Urban Situations**. Manchester: Manchester University Press, 1969.

MOÇAMBIQUE. Recenseamento Geral da população e habitação : indicadores sócio-demográficos (1997). Maputo: **INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA**, 1997. Disponível em: [www.ine.gov.mz/censo2/00/brochura/00dados.htm](http://www.ine.gov.mz/censo2/00/brochura/00dados.htm).

\_\_\_\_\_. **Acordo Geral de Paz** (1992). Maputo: Instituto Nacional de Moçambique, 1992.

\_\_\_\_\_. Constituição. (1990). **Constituição da República de Moçambique**. Maputo: Impresso nas Oficinas Gráficas da Minerva Central, 1990.

\_\_\_\_\_. Constituição (1975). **Constituição da República Popular de Moçambique**. Maputo: Edição do Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1975.

\_\_\_\_\_. Ministério do Plano e Finanças. **Plano de ação para redução da pobreza absoluta: (2000-2004)**. Maputo, 76p., 2000.

\_\_\_\_\_. Ministério do Plano e Finanças. **Pobreza e bem-estar em Moçambique primeira avaliação nacional: (1996-97)**. Maputo, 437p. 1998.

MOHAMED, H. *L'École: Une chance pour les filles de parents maghrébins*. Paris: Ciemi/L'Harmattan, 1997. (coll. " Migrations et changements ".)

MONTEIRO, P. "Globalização, identidade e diferença". 1997. In: **Novos Estudos EBRAP**. São Paulo: Ed. Brasileira de Ciências, nov. 1997, p. 47-64, n. 49.

MOROKVASIC, M. "*Birds of passage are also women*". In: *International migration review*, 18 (4), 1984. p.886-907.

MONDLANE, E. **Lutar por Moçambique**. Maputo: Nosso Chão, 1995. 251 p.

NASCIMENTO, U. B. F. do (XAZIR I). **Glossário da Ordem Astral de Shidha**. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2001, 612 pp.

NELWITT, M. **História de Moçambique**. Lisboa: Publicações Euro-América, 1997. 510 p.

NGOENHA, S. E. "Os Missionários suíços fase ao nacionalismo moçambicano: entre a tsonganidade e moçambicanidade". In: *Dynamiques Religieuses en Lusophonie Contemporaine*, 1999.

NOGUEIRA, O. **Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

\_\_\_\_\_. "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil". In: **Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas**. São Paulo. Vol. 1. Agosto de 1954.

OBENGA, T. *Les Bantu: langues, peuples, civilisations*. Dakar (Senegal): Présence Africaine, 1985.

Oliven, R. G. **A Antropologia de grupos urbanos**. 4ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1996. 53 p.

PACHECO, M. de Poli T. "A questão da cor nas relações de um grupo de baixa renda". In: **Estudos Afro-Asiáticos**, n.º 14, 1987, pp. 85-97.

PARK, R. E. *Race and culture*. New York: Free Press, 1964[1928].

\_\_\_\_\_. *Human communities: The city and human ecology* (The Collected Papers of Robert Ezra Park, vol. II, edited by Everett C. Hughes et al.). Glencoe: Free Press, 1952.

PEIRANO, M. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, 180 p.

PEIXOTO, Clarice E. “Avós e netos na França e no Brasil: a individualização das transmissões afetivas e materiais.” In: \_\_\_\_\_ (Org.); SINGLY, François de & CICCHELLI, Vincenzo. **Família e individualização**. Rio de Janeiro: FGV, 2000. p. 95-111.

PEIXOTO, J. “A emigração portuguesa a partir de 1980: factos estatísticos e modalidades de evolução”. In: **Estudos Demográficos**, n.º 31. Lisboa: INE, 1993. p. 35-57.

PESSAR, P. R. “*The role of gender, households, and social networks in the migration process: a review and appraisal*”. In: HIRSCHMAN, C., KASINITZ, P. e DEWIND, J. (ed.). **The Handbook of international migration: The american experience**. New York: Russell Sage Foundation, 1999. p.51-70.

PETRUS, M. R. **Emigrar de Angola e imigrar no Brasil: jovens imigrantes angolanos no Rio de Janeiro: histórias(s), trajetórias e redes sociais**. 2001. Dissertação (Mestrado) – IPPUR/UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.

PINHEIRO, L. de Abreu. **Ação e Omissão: a ambigüidade da política brasileira frente ao processo de descolonização africana, 1946-1960**. 1988. 152. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1988.

\_\_\_\_\_. **Política Externa Brasileira: 1889-2002**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, 84 p.

PIRES, R. P. “Processos de integração na imigração”. In: CORDEIRO, Graça I.; BAPTISTA, Luís V. & COSTA, António F. da. **Etnografias urbanas**. Oeiras: Celta, 2003. p. 63-76.

POLLAK, M. “Memória, esquecimento e silêncio”. In: **Estudos históricos**, vol. 2 nº 3. Rio de Janeiro: Vértice, 1989.

PORTES, A. & RUMBAUT, R. **Immigrant America: a portrait**. Berkeley and Los Angeles: University of California, 1996.

POUILION, J. “*Tradition: transmission ou reconstruction*”. In: \_\_\_\_\_. **Fétiches sans Fétichisme**. Paris: Maspéro, 1975. p. 155-173.

PURDOM, J. “*Mapping difference*”. **Third Text**, 32:19-32, 1995.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. & FORD, D. (Ed.). **African systems of kinship and marriage**. London: Oxford University Press, 1970. ix, 399.

REIS, E. “*Poverty, inequality and social identity*”. In: RANGASAMI, A. and KUECK, G. (eds.) **Poverty, marginalization and development**. New Delhi: Omega Scientific Publishers (forthcoming), 1997.

REIS, F. W. "Mito e valor da democracia racial". In: **Multiculturalismo e racismo**: o papel da ação afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos. Brasília: Ministério da Justiça, 1996.

RENAN, E. "*What is a nation?*". In: Bhabha, H. (Org.). **Narrating the nation**. Londres: Routledge, 1990.

REZENDE, C. B. "Mágoas de amizade: um ensaio em Antropologia das emoções". In: **Mana**, 8/2. Rio de Janeiro: Contra Capa/PPGAS do Museu Nacional da UFRJ, 2002. p. 69-89.

\_\_\_\_\_. "Os limites da sociabilidade: 'cariocas' e 'nordestinos' na Feira de São Cristóvão". In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n.º 28, 2001, p. 167-181.

RIBEIRO, S. C. "Quem vai para a Universidade?". 1983. Rio de Janeiro. **Ciência Hoje**, Ano 1:4, jan-fev de 1983.

ROBERTS, B. R.. **Organizing strangers**. Austin: University of Texas Press, 1973.

ROCHA, A. Contribuição para o estudo das relações entre Moçambique e o Brasil – séculos XIX: Tráfico de escravos, relações políticas e culturais. Comunicação apresentada no ciclo de conferências "Brasil-África, Comércio e Navegação no século XIX", organizado pelo **Serviço de Documentação Geral da Marinha**, Rio de Janeiro, 28 de agosto a 01 de setembro de 1989. pp. 61-117.

ROMANELLI, G. "Autoridade e poder na família". In: CARVALHO, Mª do C. B. (org). **Família contemporânea em debate**. São Paulo: Cortez. 1995.

ROSALDO, R. "*Ideology, place, and people without culture*". In: **Cultural Anthropology**, 3:77-87, 1988.

SAHLINS, M. D. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. 218 p.

\_\_\_\_\_. "*Colors and cultures*". In: **Symbolic Anthropology – A Reader in the Study of Symbols and Meanings**. Columbia: Columbia University Press, 1977.

\_\_\_\_\_. **Historical metaphors and mythical realities**. Ann Arbor: University of Michigan., viii. 1995, 84 p.

SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. **A representação do intelectual**. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Cia. das Letras, 2005, 128 p.

SALES, T (coord.). **As redes sociais nas migrações internacionais**: os migrantes brasileiros para os Estados Unidos e o Japão. Campinas: Relatório Final de Pesquisa., 2002.

\_\_\_\_\_. “Identidade étnica entre imigrantes brasileiros na região de Boston”. In: SALES, Teresa e REIS, Rossana (org.). **Cenas do Brasil migrante**. São Paulo: Boitempo, 1999a. p.17-44.

\_\_\_\_\_. **Brasileiros longe de casa**. São Paulo: Cortez, 1999b.

SANSONE, L. “As relações raciais em casa-grande & senzala revisitadas à luz do processo de internacionalização e globalização”. In: MAIO, M. Choir & SANTOS, R. V. **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz.

SANTOS, B. de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Editor, 1995.

SANTOS, H. “Negro não é problema, é solução” [entrevista]. In: **Caros Amigos**, ano VI, nº 69. São Paulo: Casa Amarela, 2002. p. 31-37.

SANTOS, M. **O país distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania**. Organização, apresentação e notas de Wagner Costa Ribeiro; ensaio de Carlos Walter Porto Gonçalves. São Paulo: Publifolha, 2002. 221 p.

SARTRE, J.-P. **Questions de méthode**. Paris: Galimard, 1986.

SASSEN, S. **The mobility of labor and capital: a study in international investment and labor flow**. New York,: Cambridge University Press, 1988.

SAVOLDI, A. **O Caminho inverso: a trajetória dos descendentes de imigrantes italianos em busca da dupla cidadania**. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, 1998.

SAYAD, A **La double absence. Dès illusions de l'émigré aux souffrances de i'mmigré**. Paris: Seuil, 1999.

\_\_\_\_\_. **A imigração: Ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1998a.

\_\_\_\_\_. “Uma família deslocada”. In: BOURDIEU, P. **A Miséria do Mundo**. Petrópolis: Vozes, 1988b.

\_\_\_\_\_. “Les trois 'âges' de l'émigration”. In: **Actes de la recherche**, n.º 15. Paris, 1977. p.59-79.

SCHUMPETER, J. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

SCHUTZ, A. “El forastero: ensayo de psicologia social” & “La vuelta al hogar”. In: **Estudios sobre Teoría Social**. Buenos Aires: Amarrortu, 974(1964). p. 95–107; 109–119.

SCHULTZ, T. W. **O capital humano: investimentos em educação e pesquisa**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. 250 p.

SCHWARZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças**: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870–1930. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

SCHWARTZMAN, S. "Uma universidade, várias trajetórias". **USP/NUPES**. São Paulo: Análises Preliminares 1/91, 1991, 11 p.

SECCO, C. L. T. R. **A Magia das Letras Africanas**: Ensaio escolhidos sobre as literaturas de Angola, Moçambique e alguns outros diálogos. Rio de Janeiro: Barroso Produções Editoriais/ ABE GRAPH, 2003, 366 p.

\_\_\_\_\_. **Antologia do Mar na Poesia Africana de Língua Portuguesa do Século XX**. Cadernos de Letras Africanas 3. Rio de Janeiro: Letras Vernáculas e Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa (Faculdade de Letras – UFRJ), 1999, vol. III (Moçambique, São Tomé e príncipe e Guiné-Bissau), 254 p.

SEEGER, A. "O conceito de cultura nas ciências sociais". In: **Anuário Antropológico**. Trad. de Myriam Moraes Lins de Barros. S.l: s.e, s.d., p. 336-343.

SERRA, C. (dir.). **Identidade, moçambicanidade, moçambicanização**. Maputo: Livraria Universitária (UEM), 1998, 188 p.

\_\_\_\_\_. **Novos combates pela mentalidade sociológica**. Maputo: Livraria Universitária (UEM), 1997, 224 p.

SERGE, B. & DANIELLE, D. **Les immigrés et l'école: Une course d'obstacles**. Paris: L'Harmattan, 1988.

SEYFERTH, G. "A invenção da raça e o poder discriminatório dos estereótipos". In: **Anuário Antropológico/93**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 175-203.

\_\_\_\_\_. "Os paradoxos da miscigenação: observação sobre o tema imigração e raça no Brasil". In: **Estudos Afro-Asiáticos** n.º 20. Rio de Janeiro, 1991.

SILVA, A. da Costa. **A enxada e a lança**: a África antes dos portugueses. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1996.

SILVA, C. da. **Nyembête ou as cores da lágrima**. Maputo: Imprensa Universitária, 2004, 258 p.

SILVA, T. T. da (org.); HALL, S. & WOODWARD, K. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2004. 133 p.

SILVA Jr., H. Discriminação Racial no Mercado de Trabalho Brasileiro: Pela construção e implementação de um Plano de Ação Racional. Trabalho elaborado para a **OIT**, *Mimeo*, 1996.



SIMBINE, G. “A verdadeira cultura é a revolução”. 1976. In: **Tempo**, n. 303, p. 49-53, Maputo, 25 de julho 1976.

SIMMEL G. “Sociabilidade:um exemplo de sociologia pura ou formal” e “O Estrangeiro”. In: MORAES FILHO, E. (Org.). **Georg Simmel**. São Paulo: Ática, 1983. p. 165-188.

\_\_\_\_\_. **On individuality and social forms**. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

\_\_\_\_\_. “*The metropolis and mental life*”. In: WOLFF, Kurt H. (Org.). **The sociology of Georg Simmel**. Glencoe, Illinois: Free Press, 1950.

SKIDMORE, T. “*Bi-racial USA vs. multi-racial Brazil: is the contrast still valid?*”. S.l: **Journal of Latin American Studies**, 25. 1993[1974].

SOROKIN, P. **Social and cultural mobility**. Nova York e Londres: Macmillan, 1927.

STOCKING, Jr., G. **The Ethnographer’s Magic**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **Race, culture and evolution**. Chicago: The University of Chicago Press. 1982[1968].

STOUFFER, S. A. “*Intervening opportunities and competing migrants*”. In: **Journal of Regional Science**, 2 (1), 1960. p. 1-26.

STROZENBERG, I. **Aquarela do Brasil**. 1997. 237 p. Tese (Doutorado em Comunicação) – Escola de Comunicação Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

SUBUHANA, C. **A circuncisão como rito de passagem na problemática da cultura moçambicana: Os Casos da Cultura Yao e da Igreja Católica (inculturação)**. 2001. 166 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

SZYMANSKI, H. “Viver em família como experiência de cuidado mútuo: desafios de um mundo em mudança”. In: **Rev. Serviço Social e Sociedade** 71, Ano XXIII, Especial. São Paulo: Cortez, 2002.

TEGER, H-A. **As universidades no desenvolvimento social da América Latina**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1970.

TEMPELS, P. **La Philosophie Bantoue**. Paris: Présence Africaine, 1965.

TILLY, Ch. “*Transplanted networks*”: In: YANS-Mc LAUGHLIN, Virginia (ed.). **Immigration reconsidered**. Oxford: Oxford University Press, 1990. p.79-95.

TOCQUEVILLE, A. de. **Democracia in America**. Londres: Oxford University Press, 1946.

TURNER, T. "*Anthropology and multiculturalism: what is Anthropology that multiculturalism should be mindful of it?*". In: **Cultural Anthropology**, 8:411-429, 1993.

TURNER, V. W. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1978, 248 p.

VAINER, C. B. Do corpo marcado ao território demarcado: uma leitura da transição para o trabalho livre como ponto de partida para uma história da mobilidade do trabalho no Brasil. São Paulo: CEM (Cadernos de Migração, 7), 2000, 30 p.

VELHO, G. "Biografia, trajetória e mediação". In: \_\_\_\_\_ e KUSCHINIR, Karina, (orgs.). **Mediação, cultura e política**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001.

\_\_\_\_\_. **Projetos e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. **A Utopia Urbana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

\_\_\_\_\_. "O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia". In: \_\_\_\_\_. **O desafio da cidade** (Novas Perspectivas da Antropologia Brasileira). Rio de Janeiro: Campus, 1980.

\_\_\_\_\_. **Gilberto Velho: Um diálogo entre a história e a antropologia**. 2001. Disponível em: [www.ifcs.ufrj.br/~humanas/0032.htm](http://www.ifcs.ufrj.br/~humanas/0032.htm). A mesma entrevista está publicada em Estudos Históricos, nº 28. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 183-210.

VELHO, G. e MACHADO, L. A. "A organização social do meio urbano". In: **Anuário Antropológico** 76. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

VELHO, O. G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

VERDERY, K. "*Ethnicity, nationalism, and state-making - ethnic groups and boundaries: past and future*". In: VERMRULEN, H. e GOVERS, C. (eds). **The Anthropology of Ethnicity**. Amsterdam: Het Spinhuis, 1994.

VIEIRA, S. "O homem novo é um processo". 1989. In: **Tempo**, n. 398: 27-48, Maputo, maio, 1989.

VITALE, M<sup>a</sup> Amélia F. "Socialização e família: uma análise intergeracional". In CARVALHO, M<sup>a</sup> do C. B. (org). **Família contemporânea em debate**. São Paulo: EDUC/Cortez, 1995.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Brasília: UnB, 1991.

\_\_\_\_\_. **The City**. Nova York: Free Press, 1958.

WESSELING, H. L. **Dividir para dominar: a partilha da África (1880-1914)**. Rio de Janeiro: UFRJ/Revan, 1998.

WEST, H. G. “*This neighbour is not my uncle: changing relations of power and authority on the Mueda Plateau (ca 1882-1994)*”. Sl. ***Journal of Southern African Studies*** 24 (1), 1998.

WHITTEN, N. E., Jr., & WOLFE, A. W. “*Network analysis*”. In: HONIGMANN, J. J. (comp.). ***Handbook of Social and Cultural Anthropology***. Chicago: Rand McNally, 1973.

WILSON, G. & M. ***The analysis of social change***. Cambridge: Cambridge University Press, 1945.

WIRTH, L. ***The ghetto***. Chicago: The University of Chicago Press, 1928.

WOLFE, A. W. “*The rise of network thinking in Anthropology*”. In: ***Social Networks***, 1, 1978, p. 53-64.

YOUNG, R. J. C. ***Colonial desire: hybridity in theory, culture and race***. London: Routledge, 1995.

**Anexos**

Anexo 01.

### **Apresentação dos interlocutores**

No presente anexo procederei a uma breve apresentação dos dados básicos dos meus interlocutores. Aqui estão incluídos apenas os dados dos interlocutores cujas entrevistas foram utilizadas durante a elaboração da Tese.

01. Catila, 23 anos, solteira, acaba de se formar em Jornalismo pela Universidade Federal Fluminense (*UFF*). É natural de Maputo, sendo que o pai é da Ilha de Moçambique (Nampula). Fala português e inglês. Reside em Botafogo, mas frequenta a casa do namorado, moçambicano, que mora no Catete.

02. Diutiane, 25 anos, solteira, é estudante de arquitetura (graduação) na Universidade Federal do Rio de Janeiro (*UFRJ*). Seus estudos estão sendo financiados pelo pai. Fez segundo grau na África do Sul e chegou a estudar alguns semestres na Universidade de Witwatersrand, em Johannesburg, tendo decidido posteriormente prosseguir seus estudos no Brasil. É originária da cidade de Maputo. Fala português, inglês e francês, entende changana e ronga (o pai é ronga e a mãe é changana). Reside em Botafogo (Zona Sul do Rio de Janeiro).

03. Faztudo, 29 anos, casado, fez graduação em Psicologia Social e Especialização em Psicossomática Contemporânea na Universidade Gama Filho. Hoje faz mestrado em Psicologia Social na mesma instituição de ensino. Durante a graduação seus estudos foram financiados pelo Itamaraty, hoje o são financiados por pais. É natural de Maputo. Fala Português, compreende

changana e bitonga. Mora no Engenho de Dentro (Zona Norte do Rio de Janeiro) com sua esposa brasileira.

04. Muatreze, 42 anos, marido da Ziza, é natural de Macuse-Namacura, província da Zambézia. Fala chuabo, um pouco de Nhungue, algumas palavras de Changana, de Makwa, cisená, além de português, inglês, espanhol, francês (básico). Licenciou-se em Psico-Pedagogia pela Universidade Pedagógica (Moçambique). Fez faculdade enquanto trabalhava na Empresa Nacional de Carvão de Moçambique (*CARBOMOC-EE*), onde trabalhou durante 17 anos, tendo ocupado vários cargos de direção. É Mestre em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000 – 2002); onde faz atualmente Doutorado em Psicologia. É beneficiário da Bolsa de Estudos financiada pela *CAPES*. Residiu em Piedade (Zona Norte do Rio). Lá morou com sua família (esposa, um filho e uma filha). Hoje mora no Flamengo (zona sul do Rio de Janeiro) na companhia de dois moçambicanos, um brasileiro e um peruano.

05. Ndungave, 31 anos, solteiro, é estudante de graduação em Engenharia Civil na Universidade Federal do Rio de Janeiro (*UFRJ*). Já teve uma bolsa de estudos financiada pelo Itamaraty, mas hoje seus estudos são custeados pelos pais. É natural da cidade de Maputo. Fala português, inglês, changana, ronga e entende shitsua. Reside em Botafogo, Zona Sul do Rio de Janeiro, com sua noiva brasileira. Já chegou a compartilhar apartamento com moçambicanos e com uma portuguesa.

06. Oriana, 27 anos, solteira, faz Arquitetura e Urbanismo na Universidade Federal Fluminense. Os seus estudos são financiados pelos pais. O pai já estudou no Brasil, tendo se formado em Psicologia. É natural de Maputo. Fala português e Ronga. Residiu em Niterói com seu irmão (mais novo que ela) e hoje mora em Botafogo com uma moçambicana que faz odontologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

07. Pankwé, 29 anos, solteiro, é formado em Engenharia Civil pela Universidade Federal do Paraná. Enquanto estudante de graduação animava festas na Faculdade, junto com seus colegas da banda Obá (O Brasil e a África e homenagem a obá). Hoje faz Especialização em Saneamento na UFRJ. Mudou-se para o Rio por causa da namorada. Mora no Catete. Seus estudos, em nível de Graduação, foram financiados pelo Itamaraty sendo que hoje seus estudos são financiados pelos pais. É natural de Maputo (o pai natural de Nampula e mãe é de Mocuba - (Zambézia). Fala Português e Inglês (básico).

08. Sábado, 31 anos de idade, solteiro, é funcionário do Instituto Nacional de Hidráulica e Navegação em Moçambique. A sua bolsa de estudos foi financiada pela *CAPES*. É natural de Gurúe, província da Zambézia, sendo falante de Português e Lomué. Licenciou-se em Física e Meteorologia pela Faculdade de Ciências da Universidade Eduardo Mondlane (*UEM*) em Moçambique, tendo ingressado em 2002 no curso de Mestrado em Engenharia Costeira (2002-2004), do programa de Pós-graduação em Engenharia Oceânica, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (*PENOCOPPE-UFRJ*). Morou na Ilha do Governador (Zona Norte do Rio), onde dividiu um apartamento com mais dois Peruanos.

09. Tauro, 32 anos; casado, fez graduação em Engenharia Civil (2002), tendo se especializado em Engenharia de Segurança do Trabalho na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Seus estudos foram financiados pelo Itamaraty, com a complementação de seu pai. Hoje trabalha numa construtora na cidade de Maputo e dá aulas no *ISPU*. É natural de Maputo. Fala português, Shangana e Sena (superficialmente). Morou no Flamengo, zona sul do RJ, com sua esposa brasileira.

10. Windila, 26 anos de idade, solteira, é formada em Arquitetura e Urbanismo (2004) na Universidade Gama Filho. Hoje faz Especialização em Arquitetura Ambiental na mesma instituição de ensino. Nasceu em Nampula. O pai é de Nampula e a mãe é de Maputo. Fala português, inglês e Ronga (um pouquinho). Reside em Lins. Os seus estudos estão sendo financiados pelos pais.

11. Ziza, 41 anos, é casada e mãe de três filhos. Funcionária do Ministério da Saúde (Moçambique), atualmente é professora do Instituto Superior de Ciências da Saúde (*INSCISA*) na cidade de Maputo. Coordena o curso de Enfermagem de Saúde Materna na mesma instituição de ensino e dá aulas no Instituto Médio de Ciências de Saúde. A sua Graduação em Enfermagem, bem como a Especialização, foram financiados pelo *FNUAP* (Fundo das Nações Unidas para a População), por intermédio do Ministério da Saúde. No Mestrado não teve financiador: fez mestrado por “esforço próprio”. Tendo se licenciado em Enfermagem (2001) na Universidade Gama Filho (Universidade Privada), fez especialização em Enfermagem Obstétrica pela Universidade Federal Fluminense (2002), ingressando posteriormente no curso de Mestrado em Enfermagem pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro em 2002. É natural de Macuse-Namacura província da Zambézia, sendo falante de Português, inglês (básico), Chuabo, um



pouco de Makwa, de Lomwé, e de Changana. Inicialmente residiu em Copacabana, transferindo-se posteriormente para Piedade (Zona Norte do Rio de Janeiro), onde morou com sua família (marido, uma filha e um filho).

Anexo 2.

**Guia de questões para entrevistas (respostas abertas e/ou fechadas)**

I: Dados Básicos:

1. Nome completo:

2. Idade:

3. Estado Civil:

4. Sexo/gênero:

5. Cor de pele:

6. Empregador (se trabalha):

7. Financiador da bolsa de estudos. (Com quais projetos financeiros ou de cooperação veio ao Brasil? O que o financiador espera de você?):

8. Quais eram/são as intenções dos financiadores de sua bolsa de estudos?

9. Financiamento dos pais, das ONG's, do país e de outros países (vantagens, desvantagens e suas diferenças).

10. Província (Estado) de origem em Moçambique. Distrito de origem:

11. Fala alguma língua nativa de Moçambique? Caso afirmativo, qual?

12. Graduação:

13. Pós-graduação:

14. Residência (Zona ...).

II: Projetos Passados e Futuros:

15. Quais eram seus projetos de vida antes de sua vinda ao Brasil?

16. Por quê ir em um país periférico (Brasil) e não em países centrais (como EUA e Europa, por exemplo) ou em outro canto do mundo?

17. O Brasil foi sua primeira opção ou chegou a concorrer a uma vaga/bolsa de estudos para outro país ou outros países?

18. já quis estudar num outro país?

19. Por quê escolher o Rio de Janeiro?

20. Como é que você imaginava o Brasil antes da sua primeira entrada? Você imaginou que fosse um paraíso social, sinônimo de desenvolvimento e progresso, portanto, de uma vida farta e de oportunidades incomensuráveis para todos?

21. Como é que tem sido feita a seleção em Moçambique para conseguir ganhar a bolsa de estudos para o Brasil? Há uma transparência (partidária, lingüística e regional)?

22. Quais foram os sonhos que você teve depois que soube que havia sido aprovado/autorizado o seu pedido para cursar faculdade em Universidade brasileira?

23. Agora que você conhece o Brasil, seria capaz de escolher o Brasil para prosseguir com seus estudos universitários, ou seja, a experiência que você está vivendo é dolorosa ou gratificante?

24. Quais são os cursos mais procurados pelos estudantes moçambicanos no Brasil? Por quê?

III: Identidades e Sistemas Classificatórios:

25. Que geração de moçambicanos é essa que vem para o Brasil (Como é que tem sido trabalhada a idéia de geração)?

26. Como é que tem sido a preservação das tradições moçambicanas pelos estudantes que vêm para o Brasil a fim de estudar?

27. Identidades inclusivas e exclusivas amplas (dentro e fora de Moçambique). Em que momentos/contextos elas aparecem?

28. Quais são as classificações internas? Como é que se fazem essas classificações?

30. O que significa nação? Em que momentos é acionada essa categoria? Nação para vocês, nação para o brasileiro.

31. O que é a colônia moçambicana no Rio de Janeiro (essa pergunta estará de acordo com a moradia do entrevistado):

32. As distinções internas entre os moçambicanos (distinções regionais e outras. Explorar mais o termo Chingondo.):

33. Com que freqüência passas férias em Moçambique?

34. O que é que te leva a sentir mais saudades de Moçambique? O que faz para superar a saudade? Experiência urbana (contrastes).

35. O que é ser de uma nação ex-colônia de Portugal?

36. Quais são as diferenças e as afinidades que existem entre Brasil e Moçambique?

37. que os brasileiros dizem dos moçambicanos?

38. Quem são os brasileiros para você?
39. Como é que são as relações entre os moçambicanos, com os brasileiros (colegas ou não) e com os não brasileiros?
40. Quais seriam as causas do seu mal-estar (caso existam) em terras brasileiras? Teriam a ver com o preconceito racial? Diferença de raça vista pelos moçambicanos.
41. O ser estrangeiro atenua a experiência negativa que representa descobrir-se em desvantagem social pela simples pigmentação da pele?
42. O preconceito racial seria uma das causas do seu mal-estar em terras brasileiras?
43. O Brasil é um país racista? Justifique sua resposta.
44. Como é o ambiente social no Brasil, que te obriga a refletir sobre a sua condição como preto?
45. Como é que você olha o negro? Você chega a olhar um outro negro numa ótica que o desvaloriza?
46. Você considera o Brasil uma terra de brancos?
47. Negro africano/negro norte americano/negro europeu/negro brasileiro. Como é que são vistos e diferenciados no Brasil?
48. Em que situações você é negro; estrangeiro?
49. O Brasil dá espaço ao negro estrangeiro?
50. O ser estrangeiro e universitário chega a minimizar a sua condição racial?
51. O que é que você é aqui? (Diferenças que existem entre o estrangeiro Europeu; Não-europeu e dos EUA):
42. Como é que os moçambicanos se sentem quando são chamados, ou seja, autodenominados de angolanos?

#### IV: Sociabilidade e Redes Sociais:

43. Afastamento do ambiente familiar (seu significado).  
Como são feitos os projetos de vida? Individualmente ou existe uma certa circularidade cultural? (Projetos individuais atrelados à família).
44. O que é que o compartilhar de uma experiência pode gerar? (fazer as pessoas participarem de uma mesma experiência e pertencerem de uma geração).
45. Com quem mora? Há uma diferença entre morar com moçambicanos e com pessoas de outras nacionalidades? Moraria com alguém que não fosse de Moçambique? Por quê?

46. Por quê é que alguns preferem morar sozinhos (domínio da privacidade)? Seria por prazer ou para experimentar o novo?

47. Como é que têm sido os namoros e os casamentos? Quais têm sido as preferências (país de origem do(a) parceiro(a), raça, região, e ...)?

48. A questão das redes sociais: como é que essas redes se organizam?

49. Estratégias (relações inter-étnicas/redes). Como se dão no Brasil e em Moçambique.

50. As festas? Quem está na festa, só os moçambicanos?

51. Memória: como é que essas pessoas reconstroem a sua memória e a memória oficial?

V: O Regresso:

52. Depois do término do curso moraria no Brasil? E caso voltasse, qual o seu papel no regresso?

53. Como é que nós pensamos aplicar os conhecimentos adquiridos no Brasil a nossa realidade?

54. Quando nós voltarmos, qual será a interpretação ou a imagem nossa em relação a outros moçambicanos formados lá?

55. Nós seremos preferidos em relação aos que se formam nos EUA, Inglaterra... Quais são os países cuja formação é aceite lá, independentemente da área de formação? Qual é o grau de aceitação, o grau de dificuldade do aluno formado no Brasil?

Anexo 03  
**Ocorrência**

Anexo 04  
**Aditamento**

**Anexo 05**  
**Declaração do Consulado do Paraguai no Rio de Janeiro**

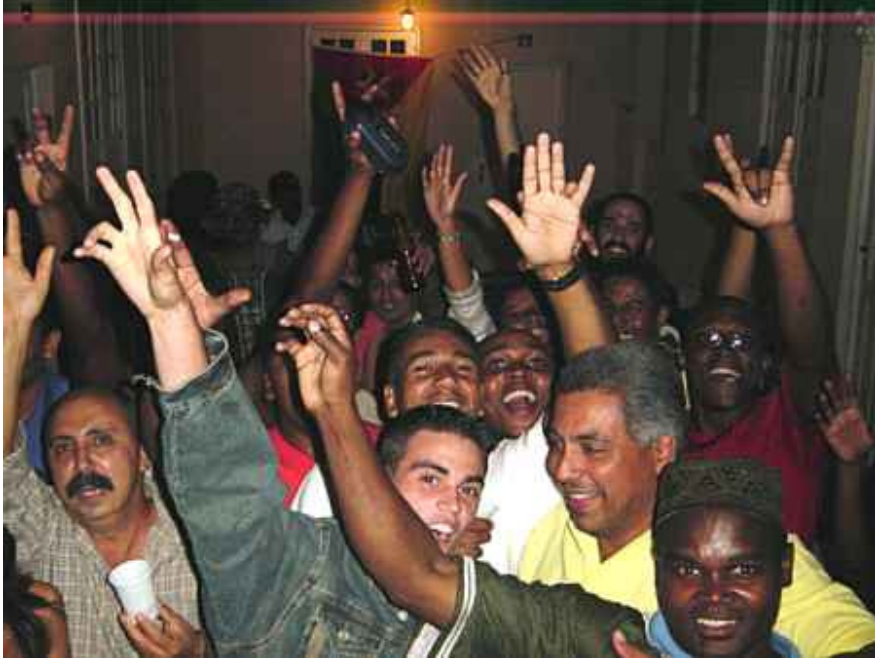


Anexo 06  
Fotografias da festa (1)



Anexo 07

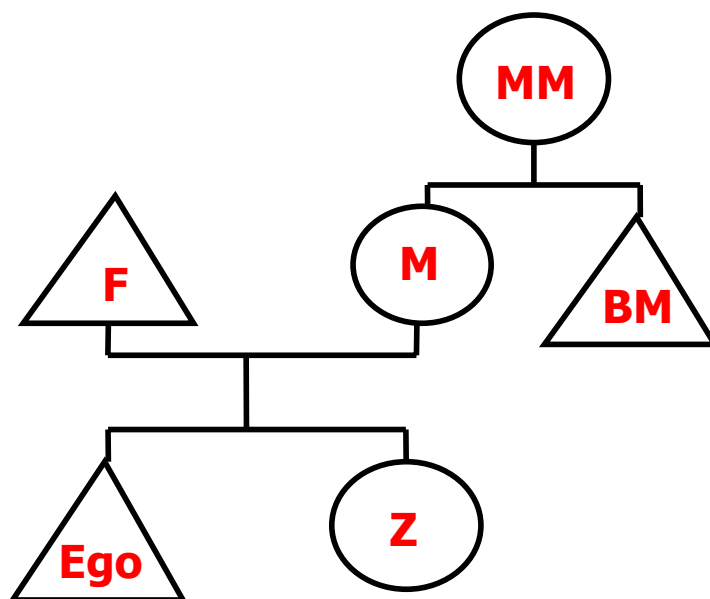
**Fotografias da festa (2)**



Anexo 08

Ditado Bantu e árvore genealógica

“Quem não viaja vai casar com a[o]  
própria[o] irmã[o]”(Ditado Bantu).



Legenda

**F**: Pai (Father).

**M**: Mãe (Mother).

**Z**: Irmã (Sister).

**MB**: Tio materno  
(Mother's brother).

**MM**: Avó materna  
(Mother's mother).