

RACISMO EM PORTUGUÊS EM MOÇAMBIQUE: MEMÓRIAS DO COLONIALISMO E(M) TEXTOS CONTEMPORÂNEOS

Ângela da Silva Gomes Poz¹

INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO

Em seu livro *Caderno de memórias coloniais*, a escritora Isabela Figueiredo (2018) – moçambicana de nascimento, branca, filha de portugueses – , narra suas memórias do tempo em que viveu em Moçambique, a saber: desde o nascimento, em 1963, até o ano de 1975, quando, aos doze anos de idade, um mês antes de completar treze anos, vai sozinha para Portugal. Nessa obra, a autora enfatiza o racismo perpetrado pelos colonizadores portugueses contra os moçambicanos durante o período colonial, o que ela testemunhou nos primeiros treze anos de vida, antes de ser enviada à terra de seus pais, na condição de retornada. Nas “Palavras prévias” em que apresenta a obra, Figueiredo menciona que “Ao longo dos capítulos do *Caderno*, a menina transporta para o nosso tempo fragmentos de vozes que ecoam de uma outra época, como se um transístor pudesse viajar no tempo, emitindo uma polifonia de sons do passado” (FIGUEIREDO, 2018, p. 9). Utilizando uma expressão (“transístor”) que remete à profissão do pai (eletricista), “por” e “para” quem, segundo ela, a obra existe, a escritora metaforiza esse encontro do passado com o presente em seu livro – “que mistura memória, crônica e ensaio com potência literária e testemunhal similar a textos de Primo Levi, Elias Canetti e Graciliano Ramos” (*Ibidem*, orelha do livro) – evocando

1 Doutoranda em Estudos de Literatura (Literatura Comparada) pela Universidade Federal Fluminense - UFF, angelasgpoz@gmail.com.

a figura controversa do pai para enfatizar o racismo dos portugueses de então e ainda de hoje, “retornados ou não” (*Ibidem*, p.11).

Com sensibilidade e contundência, a escritora narra episódios ocorridos em Moçambique, por meio de reminiscências da infância e adolescência, enquanto reflete sobre questões que envolvem poder colonial, racial, social e de gênero, transcendendo-as em sua obra, ao narrar seu “amor filial conturbado e indestrutível” pelo pai (*Ibidem*, p. 9), quem, segundo ela, encarnava o colonialismo, e conseqüentemente, também o racismo português.

A colonização de Portugal em Moçambique, assim como nos outros territórios africanos que lhe foram aquinhoados na Conferência de Berlim (1884-1885), foi exclusivamente exploratória e seu modelo de dominação “estruturou-se prevalentemente mediante a construção de ‘barreiras raciais’” (VILLEN, 2019, p. 52). A prática da discriminação racial abrangia todas as frentes colonizadoras, inclusive a partir das ações evangelizadoras das missões católicas, que já a inseriam na educação dos chamados *indígenas*, então doutrinados pelas escolas missionárias a defender a ideologia do sistema colonial português. Lembrando que

Indígena era o termo utilizado pelo vocabulário colonial português para identificar os negros autóctones das colônias. A humanidade dos povos africanos, com o apoio científico dos esquemas lógicos das teorias racistas do final do século XIX, era definida por meio desse vocábulo e em oposição ao homem português civilizado (*Ibidem*, p. 101).

O apogeu colonial, vivido entre os anos de 1945 e 1961, seguem alicerçados nesse modelo de dominação, em que o “respeito pela raça branca como símbolo de honestidade, retidão e de justiça superior” (MATOS, apud VILLEN, 2019, p. 63), segundo os preceitos de Norton de Matos, governador geral (1912) e alto comissário da República de Angola (1920), que chegou a sugerir que se deveria “limitar o ensino literário aos nativos, dando prioridade absoluta à educação manual, ao trabalho da terra, da lenha, da pedra etc.” (*Ibidem*), em conformidade com a prática da Igreja católica, principal aliada do governo colonial, desde a Concordata e o Acordo Missionário de 1940. Tal modelo visava à sujeição e obediência dos povos nativos africanos aos portugueses. Nesse regime de segregação, para não serem submetidos às maiores humilhações e explorações que incidiam sobre os *indígenas*, esses deveriam se assimilar (SILVA, 2007; VILLEN, 2019). Silva (2007) sintetiza tal condição:

A assimilação funcionava nesta época como um instrumento de consolidação do poder colonial e como justificação do caráter racista da política e das instituições coloniais. Os requisitos para um indivíduo ser considerado assimilado eram os seguintes:

- saber ler, escrever e falar português
- ter meios suficientes para sustentar a família
- ter bom comportamento
- ter a necessária educação e hábitos sociais e individuais em conformidade com a lei pública e privada de Portugal
- fazer requerimentos às autoridades administrativas da área, que o levará ao governador do distrito para ser aprovado (SILVA, 2007, p. 55-56).

Não é difícil perceber que a maioria dos negros nativos moçambicanos não teriam possibilidades de alcançar a categoria de assimilado, conforme o arbítrio português. Era, pois, exatamente esse o objetivo. Importava manter o africano sem “a mínima possibilidade de cultivar ideais ou sonhos que fossem em direção contrária ao seu destino colonial, naturalmente limitado ao trabalho e à sujeição” (VILLEN, 2019, p. 64), até por isso, afastando dele a educação literária. Tudo isso com a chancela do cristianismo, que contribuiu decisivamente na imposição da cultura portuguesa aos povos colonizados. Essa cultura era “contrária à ideia de *cultura eurocêntrica*, por ser uma *cultura cristocêntrica*” (*Ibidem*, p. 89), segundo o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre. É dele a tese de “*Civilização lusotropical*” advinda exclusivamente da colonização portuguesa, que, segundo ele, promoveu “um processo de *mestiçagem de raças e da assimilação de valores culturais*” (*Ibidem*, p. 88). Essa concepção freyriana, que remete à chamada *ideologia da harmonia racial*, de uma sociedade mestiça harmônica e equilibrada, ajudou a sustentar ideologicamente o regime ditatorial de Salazar, sob o qual, se a metrópole sofrera, ainda muito mais as colônias.

Na esteira desse ideário positivo da colonização portuguesa amplamente difundido na opinião comum e enraizada até mesmo nos meios acadêmicos, instituiu-se, por exemplo, o *Estatuto dos Indígenas* em 1954 e tentou-se legitimar a rendição de homens à condição de *iguais* numa suposta *síntese cultural*, que se negava etnocêntrica mas impunha hegemonia por meio da violência racial, mascarando um patriarcalismo em um *patriarcalismo colonial* (*Ibidem*). No entanto, mesmo diante de toda a retórica que nega o racismo, muitas vezes por meio do silêncio, que,

ao fim e ao cabo, é acusador, há os que não permitem a camuflagem dos fatos e trazem a lume o racismo à portuguesa.

Vozes que testemunham como a de Figueiredo (2018) na literatura, erguem-se indignadas diante do racismo que, uma vez arraigado, mantém-se, apesar de transformações políticas, como a queda do Estado Novo em Portugal, com a Revolução dos Cravos, em 1974, e a Proclamação da Independência de Moçambique, em 1975. Mesmo além da época e dos domínios coloniais, o racismo persiste e impulsiona pesquisas como a da jornalista portuguesa Joana Gorjão Henriques, registrada no livro *Racismo em português: O lado esquecido do colonialismo* (2017). Ela declara, logo na abertura da introdução da obra: “Escrevi este livro por causa da minha revolta com a forma como os portugueses negros são tratados por portugueses brancos” (HENRIQUES, 2017, p. 9).

Essa obra enfoca os cinco países africanos que sofreram a colonização portuguesa e destaca o Brasil apenas na introdução, na qual salienta que para este país vieram cinco milhões de pessoas traficadas de África para aqui serem escravizadas e considera as distintas histórias de colonização entre a ex-colônia americana e as africanas. A essas ela empreendeu cinco viagens, em cada uma realizando reportagens, com entrevistas a pessoas que viveram na época da colonização e outras nascidas depois desse período, ouvindo suas narrativas e registrando os seus olhares e percepções sobre o racismo e as marcas deixadas em seu país, a partir da colonização portuguesa. Antes do registro dos depoimentos, a autora demarca o seu lugar de fala ao discorrer acerca do tema:

O trabalho foi feito por mim, portuguesa, branca, de classe média. Para perceber o racismo no presente em Portugal, quis questionar as razões históricas pelas quais ainda hoje é um privilégio ter nascido com a cor da pele que ainda é a do poder. A cor da pele que discrimina, que matou e ainda mata.

Fomos nós, brancos que criámos o racismo como ideologia no século XIX, defendendo a falsa ideia de que existem diferenças biológicas entre raças e de que há uma hierarquia racial, com os brancos no topo, para justificar a escravatura e o colonialismo. [...] A raça não existe biologicamente, é fantasia. Mas existe como construção social, fortíssima.

O racismo é ideologia, mas não é teoria. O racismo também não é ignorância. O racismo é um sistema tentacular que afecta desde a funcionária da repartição pública que não quer tratar do assunto de uma pessoa negra até à

educadora da escola que comenta o cabelo crespo da sua filha com um risinho (HENRIQUES, 2017, p. 10).

Nota-se que a autora remete ao racismo estrutural que a colonização portuguesa fez nascer e engendrar-se nas sociedades formadas a partir de sua dominação. Esse racismo permanece ainda vivo não apenas nas ex-colônias, mas também na metrópole, onde quase ainda não se fala ou se estuda sobre seu papel como colonizadora e “responsável pelo desequilíbrio das relações entre brancos e negros, bem como sobre a sua responsabilidade na criação e na persistência do racismo” (*Ibidem*, p. 13). Apesar de ter sido o primeiro país a transportar pessoas negras para serem escravizadas nas Américas, sobretudo para o Brasil, dando início ao tráfico de seres humanos no século XV e vindo a ser o último no mundo (ainda sob pressão da Inglaterra) a abolir tal prática, até hoje Portugal insiste na narrativa de uma colonização mais amena, que promoveu a miscigenação e não a discriminação. Cultiva-se naquele país um tácito silêncio acerca da violência colonial, de corpos – como em castigos físicos, estupros, capturas, escravidão, entre outras, à intelectual, que lhe garantia a subserviência das vítimas – remetendo aqui novamente à parca escolarização destinada aos nativos colonizados, a quem só se ensinava a obedecer, submeter-se aos brancos, a desempenhar trabalhos pesados e o conhecimento da História de Portugal, em detrimento total à do seu país.

Henriques (2017), assim como Figueiredo (2018), sente-se instigada a mover-se em direção à revisão dessa História. Trata-se de uma iniciativa que vai no contrapelo do silenciamento coletivo confortável à maioria dos portugueses. A jornalista afirma que saiu de sua pesquisa transformada, mais ativista e antirracista. E Figueiredo (2018), ao publicar seu *Caderno*, liberta-se, como que atendendo ao pedido do pai quando lhe fala, numa tarde cúmplice, quando segurava sua mão, transmitindo-lhe força e segurança, numa conversa “junto ao jardim Vasco da Gama: [...] Tens de ser dona da tua vida. Tens de ser livre. Compreendes-me?” (FIGUEIREDO, 2018, p. 102). Lembrando que respondeu positivamente ao seu pai, ainda que sentindo uma conflituosa impressão de traí-lo, ela não se furta a contar a verdade do que testemunhou nesse livro, mesmo não sendo a verdade que seu pai e outros moldados segundo o regime do Estado Novo trataram de oficializar. Tal concepção de liberdade da escritora portuguesa com a publicação do livro é explicitada pela escritora moçambicana Paulina Chiziane, no prefácio que escreveu para a obra:

Liberdade é o que ganhou a autora com a publicação deste livro, que elevou a sua voz para clamar por uma sociedade de justiça, entre todas as raças. O caminho para a liberdade é longo. Doloroso. Penoso. Mas a Isabela Figueiredo percorreu-o com coragem e valentia, atormentada pelo doloroso sentimento de traição. Deu uma nova vida à sua alma, num ato que considero de amor ao próximo.

Não é ao pai a quem ela dirige a crítica, mas a todo um sistema personificado na figura de um homem (CHIZIANE In FIGUEIREDO, 2018, p. 17).

Paulina Chiziane (1955-), que viveu os primeiros dezoito anos de sua vida sob o regime colonial, escreve o primeiro prefácio do livro de Figueiredo (2018), revelando a emoção que sentiu ao ler a obra, uma vez que reconhece todas as descrições que a autora faz da época em que viveu em Moçambique. Chiziane, a primeira moçambicana a publicar um romance, em 1990 – *Balada de amor ao vento*, conhece bem as agruras advindas do colonialismo, que “era baseado no catolicismo e no patriarcado” (*Ibidem*, p. 15). Ela exalta a narrativa de Figueiredo (2018), salientando que não haveria melhor forma de personificar o colonialismo senão na figura do pai português, machista, agressivo, invasor, justificando tal apreciação quando afirma que “o colonialismo é masculino” (*Ibidem*). Essa afirmativa vem ao encontro da ideia de como “a colonização trabalha para descivilizar o colonizador, para embrutecê-lo no sentido literal da palavra”, conforme discurso de Césaire (2017, p. 19), o que possibilita identificar nesse “pai português”, além dos já referidos perfis, aquele que se nutre de ódio racial.

Aproximando-se da autora da obra que prefacia, Chiziane disserta sobre questões que envolvem relações de gênero, de colonialismo e de nacionalismo abordados na obra, destacando a maestria da autora ao abordar nela a situação das mulheres. Ela elogia a profundidade com que Figueiredo (2018) trata de temas como o sexo, considerados tabu para as mulheres, especialmente num regime patriarcal e pseudomoralista, como foi colonialismo português e as marcas que ficam nas pessoas vitimadas, cuja escrita memorialística pode representar libertação.

Chiziane, uma das mais renomadas escritoras das literaturas em língua portuguesa, que recebeu o Prêmio José Craveirinha em 2003 e recentemente foi laureada com o Prêmio Camões 2021, também participa da obra de Henriques (2017), depondo acerca do racismo advindo do colonialismo português. Ela discorre sobre o que esse sistema legou a Moçambique:

Antes havia o racismo visível e sabíamos qual era o espaço do branco e do negro. Ficámos independentes, o racismo foi proibido, houve todo o trabalho para que não existisse. Hoje, legalmente, não existe. Mas na prática assumiu formas mais silenciosas. Viaje para a Zambézia e vá a um banco: veja quem trabalha na caixa. São apenas mestiços. Vá às companhias aéreas: as hospedeiras não são negras. Basta dar uma volta à cidade: quem vive aonde? Os negros comuns estão no campo. [...]

A destruição do eu do negro vem de há séculos e a mudança não pode ser feita de um dia para o outro. Mesmo sem se aperceber, o negro submete-se ao branco. O processo de [recuperação da] autoestima e descolonização vai durar séculos (HENRIQUES, 2017, p. 207-208).

Dessa forma, Chiziane atesta que mesmo depois de passados quarenta anos, ainda existem privilégios e segregação racial, mesmo que proibidos legalmente. Embora declare não se lembrar de viver situações de racismo após a independência, ela se recorda e narra uma situação que viveu como estudante, ainda no período colonial, quando, sendo ela uma das melhores alunas da turma, uma professora branca, portuguesa, não aceitou sua melhor nota em um exame de Matemática, e, diante da inconformidade,

A professora ficou furiosa e disse: “Seus brancos, o que é que vocês pensam, até uma preta foi capaz de ser melhor?” Rasgou e anulou o meu teste. Fiz novo teste e tive nota mais baixa. E disse: “Viram, assim é que é, o branco nasceu para ser superior e o lugar do negro é no chão (*Ibidem*, p. 208).

Estando, nessa ocasião, na faixa dos catorze anos, Paulina voltou para casa chorando e relatou o ocorrido ao pai, quando o mesmo lhe falou da sorte que tinha em poder ir à escola uma vez que não era assimilada, mas arrematou: “Eu, assimilar os valores portugueses? Prefiro morrer” (*Ibidem*). Ao dar esse depoimento à jornalista portuguesa, Chiziane se emociona, remetendo ao sofrimento de todo o continente africano causado pela colonização europeia e questionando as terríveis causas e efeitos do colonialismo.

Diferentemente de Chiziane, o escritor Ungulani Ba Ka Khosa, também detentor do Prêmio José Craveirinha, que recebeu em 2007, outro grande nome da literatura moçambicana, era filho de assimilados durante o período colonial, que também vivenciou. Pertencente à pequena elite negra, não vê com relevância questões raciais hoje no país, atribuindo

o racismo a “manifestações individuais”, mas não um problema social em Moçambique. O autor de *Ualalapi* (2018 [1987]) – que lhe rendeu, em 1990, o Grande Prêmio de Ficção Narrativa, de Moçambique –, em seu depoimento a Henriques (2017), acentua mais as questões de classes como maiores motivadoras das desigualdades no país. No entanto, não deixa de destacar que os brancos que foram para Moçambique, diferentemente do que aconteceu em Angola, eram pertencentes à elite, fazendo com que os negros não pudessem olhá-los de igual para igual. Ele destaca a necessidade de o povo moçambicano se libertar do “complexo de inferioridade” que herdou da colonização, acrescentando que a “mentalidade periférica” é também resultado de o país ter sido colonizado por Portugal, que é um “país periférico” (*Ibidem*, p. 192).

Textos como os desses dois grandes escritores que testemunharam a colonização como negros e como moçambicanos compõem o livro de Henriques (2017), que ainda registra os de outras personalidades da geração deles, como Joaquim Chissano, que foi o primeiro negro a conseguir se matricular no Liceu Salazar, em 1951, e que substituiu o presidente Samora Machel, após sua morte, em 1986, depois eleito democraticamente, exercendo o cargo até 2005, vivendo, dessa forma, em condições abastadas, diferentemente da maioria da população, mormente negra. Chissano remete ao *apartheid* vivido em Moçambique no período colonial, ainda que não aberto como na vizinha África do Sul, mas ainda pior, porque disfarçado em discriminação involuntária baseada nas condições econômicas; cruelmente velado, mas que vinha à tona sempre na humilhante assimilação, por exemplo. Tal justificativa, segundo ele, não se sustenta, uma vez que “quem tem fraco poder econômico continuam a ser os negros” (*Ibidem*, p. 190).

Outrossim, depoimentos de outros escritores, ativistas e personalidades mais jovens que não chegaram a testemunhar esse período em que ascende o “racismo em português” são registrados no livro de Henriques (2017), com os quais, além dos já mencionados, é possível um diálogo com o texto de Figueiredo (2018), que assenta na literatura testemunhos seus que vão ao encontro do que disseram os moçambicanos entrevistados pela jornalista portuguesa. Tal leitura comparada permite considerar narrativas históricas interligadas e desafiar “as heranças das representações coloniais” (MENESES, 2018, p. 133).

METODOLOGIA

A elaboração deste artigo realizou-se a partir da leitura comparativa dos referidos livros da jornalista Joana Gorjão Henriques (2017) e da escritora Isabela Figueiredo (2018), nessa ordem. O livro da jornalista, resultado de uma pesquisa sua nos países africanos de língua oficial portuguesa, já referenciava pesquisas nossas anteriores e coube perfeitamente à junção em uma análise do *Caderno de memórias coloniais*, de Isabela Figueiredo, publicado em 2015, cuja edição de 2018 lemos mais recentemente e utilizamos neste estudo.

Numa pesquisa de cunho bibliográfico que priorizou referências africanas de análise acerca do colonialismo e do racismo inerente ao mesmo, buscamos levantar pontos de interligações nas narrativas que remetem ao contexto histórico da colonização portuguesa em Moçambique e do racismo e outras consequências que persistem nesse país, assim como em Portugal.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Em *Caderno de memórias coloniais* (2018), Isabela Figueiredo, tal como enuncia Chiziane no prefácio, narra episódios que denotam as mulheres, tanto brancas como pretas, vítimas do machismo do colonizador. Ela remete à submissão de sua mãe, que assim como um preto, não tinha voz nem vez. No entanto, a situação das mulheres negras, vistas inclusive como “cadelas” pelas brancas, que reproduziam o olhar dos maridos dominadores, era muito pior. O racismo se impunha acima das opressões de gênero no período colonial. A situação das moçambicanas negras *indígenas* diante da visão colonial portuguesa pode ser brevemente elucidada no seguinte excerto:

As brancas eram mulheres sérias. Que ameaça constituía para elas uma negra? Que diferença havia entre uma negra e uma coelha? Que branco perfilhava filhos a uma negra? Como é que uma negra descalça, de teta pendurada, vinda do caniço a saber dizer, sim, patrão, certo, patrão, dinheiro, patrão, sem bilhete de identidade, sem caderneta de assimilada, poderia provar que o patrão era o pai da criança? Que preta é que queria levar porrada? Quantos mulatos conheciam o pai?

Os brancos entravam no caniço e pagavam cerveja, tabaco ou capulana a metro à negra que lhes apetecesse. A bem

ou a mal. Depois abotoavam a braguilha e desapareciam para as suas honestas casas de família. Como poderia alguém saber de onde eram, e como se chamavam? Os brancos mantinham a mulher algures no centro da cidade, ou na metrópole. E para aí seguiam.

As incursões sexuais pelo caniço não assombravam o seu futuro, porque uma negra não reclamava paternidade. Ninguém lhe daria crédito (FIGUEIREDO, 2018, p. 35).

Trechos como esse mostram o quanto a segregação racial era escancarada aos olhos das vítimas e do algoz, todavia encoberta por ele, que mantinha uma família no padrão socialmente determinado, conforme os preceitos cristãos do colonizador. Ela relata que até havia casos de homens brancos que se casavam com mulheres negras, que, por isso, passavam a ser aceitas na sociedade, embora ainda com reservas. Essa exceção só ocorria àquelas por estarem vinculadas a um homem branco, geralmente morador de lugares afastados da cidade, que passava, com o tempo, a se cafrealizar, distanciando-se, de alguma forma, dos demais brancos, os “civilizados”. A esse patamar os homens negros jamais chegariam, razão pela qual era inadmissível a uma mulher branca assumir união com um negro. Esse era o ensinamento recebido pela narradora/autora, que não conseguia compreendê-lo, por isso sendo até considerada “comunista”.

Desde sua infância, ela foi submetida a todo tipo de vigilância e repressão para não atentar às questões de sexualidade que naturalmente emergem na curiosidade natural de uma criança. Chegou a levar bofetada da mãe apenas por mencionar a palavra “grávidas”. O sexismo e o racismo entrecruzavam-se naquela sociedade em que brancos eram considerados humanos, e negros, animais. Ela narra a libertinagem do pai, que abusava das negras, enquanto a reprimia, provavelmente pelo receio de a filha branca considerar normal relações inter-raciais e pelo machismo inerente à sua visão de mundo.

No capítulo 5, é relatado um episódio traumático de sua infância. Quando tinha aproximadamente sete ou oito anos de idade, ao brincar com um menino (naturalmente, branco) da vizinhança, o mesmo lhe propôs, “jogarem a foder” (*Ibidem*, p. 48). Sendo ambos inocentes e curiosos, despiram-se e apenas deitaram um sobre o outro. Qual não foi o choque que a menina levou ao constatar que o pai assistia à cena da janela da construção, onde brincavam. Como era de se esperar, levou uma surra muito violenta diante da “desgraça” que mais tarde ouvira o pai contar à mãe. A autora ressalta que nenhum dos dois jamais mencionou tal ocorrência a ela durante toda a vida. É como se aquilo nunca tivesse

acontecido naquele dia longínquo de 1970. Tal comportamento levou a autora a perceber que eles preferiram considerar o acontecido como “algo que não existiu” (*Ibidem*, p. 50). Ao que se pode fazer a seguinte analogia: é “algo que não existiu”, como “não existiu o racismo no colonialismo português”.

Com acesso à leitura e a confortos distantes e impossíveis às crianças negras, a menina Isabela inevitavelmente se compara a elas, inferindo que diante daqueles “negrinhos rotos rondando a porta, rondando os restaurantes onde se comia camarão grelhado com limão e piri-piri e galinha à cafreal, pensava que era rica, como os ricos das histórias de Dickens. Eu tinha tudo, eles, nada” (*Ibidem*, p. 57). Embora o pai lhe dissesse que não eram ricos, apenas “remediados”, percebe-se que o poder dos brancos na Moçambique colonial, assim como menciona Chissano (HENRIQUES, 2017), era também resultado das abissais diferenças econômicas, que se estendem até hoje, como menciona Ba Ka Khosa (*Ibidem*, 2017). Todavia, cabe sempre a ressalva de que as condições impostas pela segregação racial garantiram tais desigualdades, que não passaram despercebidas ao olhar de uma criança.

A sensibilidade que a autora demonstra tê-la acompanhado desde a mais tenra idade diante da percepção das injustiças também remetem à forma como sua identificação com a terra onde nasceu e com sua gente foi fator preponderante na formação de sua identidade, mais tarde localizada em trânsito, mas sempre com o desejo de retorno às raízes. Chama a atenção a passagem em que ela diz do deslumbramento que sentia, quando criança, ao ver as pretas vendendo mangas no chão, coisa que uma branca não podia fazer. Mas que ela, “a colonzinha preta, filha de brancos” desejava fazê-lo e fez, sentindo-se, dessa forma, pertencente àquele povo.

Crescendo em um meio que ensinava que brancos e pretos equivaliam não apenas a diferentes raças, mas a diferentes espécies, a menina já destoava do pensamento racista imposto e desejava ser como as pretas. “Vender mangas ao portão, escondida da minha mãe, era uma desobediência que não compreendia nem resistia a praticar. Era ser o que tinha nascido” (FIGUEIREDO, 2018, p. 60).

À lembrança desse episódio relaciona-se o questionamento de Chiziane com relação ao colonialismo e suas práticas (HENRIQUES, 2017). A convivência da menina branca detentora dos privilégios que sua condição de colona lhe conferia com as pessoas negras humilhadas, muitas vezes em sua presença, por seu pai, que considerava tais atitudes normais,

durante todo o tempo ia construindo uma base de resistência da menina aos preceitos patriarcais, autoritários e racistas do colonialismo. O relato de episódios como o narrado no capítulo 13, em que um homem negro frustra as expectativas racistas dos brancos, evidencia a visão crítica da escritora, que, além de situações elucidativas como essa, registra em seu *Caderno* o quão mais pesadas eram as cargas de trabalho impostas pelos brancos aos negros e o quanto estes eram explorados por aqueles. Contrapondo o que vivenciou à percepção oposta da maioria dos portugueses, ela aborda tal discrepância na seguinte passagem, usando o recurso da ironia:

Mas parece que isso só se passava na minha família, esses cabrões deseducados, malformados, exemplares singulares de uma espécie de branco que nunca por lá existiu, porque segundo vim a constatar, muitos anos mais tarde, os outros brancos que lá estiveram nunca praticaram o colon..., o colonis..., o colonialismo, ou lá o que era. Eram todos bonzinhos com os pretos, pagavam-lhes bem, tratavam-nos melhor, e deixaram saudades (FIGUEIREDO, 2018, p. 74).

Dessa forma, a autora explicita a “hipocrisia” a que se refere Césaire (2017) ao discursar sobre o colonialismo europeu, que buscou travestir-se em “evangelização”, “empreitada filantrópica”, “expansão de Deus” entre outras sombras, para tentar legitimar a violência colonial, cujo “pedantismo cristão” elaborou “equações desonestas: cristianismo= civilização; paganismo = selvagerismo, das quais só poderiam resultar consequências colonialistas e racistas abomináveis” (CÉSAIRE, 2017, p. 17-18). Ela demonstra, nessa passagem, como o silêncio é forçado para que não se assuma a barbárie colonial e como a hipocrisia é conveniente para a manutenção da boa imagem dos portugueses, uma vez que posturas dissonantes como a sua descolonizam mentes e libertam oprimido e opressor, ainda que isso custe uma releitura histórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao ler comparativamente as duas obras contemporâneas com um suporte teórico afinado às “causas da luta pela libertação epistêmica dentro das trajetórias da descolonização” (MENESES, 2018, p. 133), percebemos que a subjetividade presente no texto literário de Figueiredo (2018) é compatível com os cenários e histórias descritas pelos depoentes

na obra da jornalista Henriques (2017), uma vez que ambas tendem a confirmar que o cariz ameno lusotropicalista do colonialismo português consiste em uma hipocrisia que vem se sustentando há muitos anos, ancorada no silêncio.

Importa que vozes se ergam na literatura, no jornalismo e em todos os âmbitos que conferem o poder da fala e da escrita, a fim de que os que sofreram e ainda sofrem o racismo portuguesa possam ser escutados e lidos, o que, indubitavelmente, suscitará sua emergência do limbo do conveniente e injusto esquecimento.

REFERÊNCIAS

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Anísio Garcez Homem. 1ª reimpressão. Florianópolis/SC: Letras Contemporâneas/UFSC, 2017.

FIGUEIREDO, Isabela. *Caderno de memórias coloniais*. 1. Ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Todavia, 2018.

HENRIQUES, Joana Gorjão. *Racismo em português*: O lado esquecido do colonialismo. 1. ed. Rio de Janeiro: Tinta-da-china Brasil, 2017.

MENESES, Maria Paula. Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, número especial, nov. 2018: 115-140. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/7741>. Acesso em: 10 set. 2021.

SILVA, Gabriela. *Educação e Género em Moçambique*. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. Disponível em: <http://www.africanos.eu>. Acesso em: 10 mai. 2021.

VILLEN, Patricia. *A crítica de Amílcar Cabral ao colonialismo*: Entre a harmonia e a contradição. 1. ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Expressão Popular, 2019.