

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

Um Mundo Perdido: Aspetos culturais e sociais da experiência da comunidade muçulmana moçambicana em Portugal contada dum perspectiva do presente

Nuno Diogo Andrade

Mestrado em Antropologia

Orientadora: Doutora Inês Lourenço, investigadora no ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Outubro, 2023

Departamento de Antropologia

Um Mundo Perdido: Aspetos culturais e sociais da experiência da comunidade muçulmana moçambicana em Portugal contada duma perspetiva do presente

Nuno Diogo Andrade

Mestrado em Antropologia

Orientadora: Doutora Inês Lourenço, investigadora no ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Outubro, 2023

Agradecimentos

Queria desde já agradecer à minha orientadora, Inês Lourenço, por toda a sua ajuda em definir o tema, numa primeira fase, e em solidificar a abordagem teórica e enfrentar desafios no terreno ao longo destes últimos meses. Agradeço também ao Sheikh Munir, a quem me dirigi mais do que uma vez com perguntas sobre possíveis interlocutores, e à minha colega de mestrado Catarina Nunes, que me ajudou a encontrar uma das famílias cuja história se tornou uma parte importante desta pesquisa.

Claro, era impossível não falar sobre a ajuda que a minha própria família e os nossos conhecidos me deram em todo este processo de encontrar interlocutores. Muito obrigado, Avó Telma, e muito obrigado Senhor Almeida. O vosso apoio, em momentos mais difíceis da pesquisa. Obrigado pela atenção e pelos vários telefonemas que fizeram ao longo destes meses. Obrigado, também aos meus pais, que sempre me acompanharam em tudo, e sempre me deram o seu apoio incondicional.

Finalmente, e sobretudo, muito obrigado às pessoas e famílias que contribuíram para a minha pesquisa através das suas partilhas de experiências de vida em Moçambique. Agradeço a disposição para me ensinar sobre imensas coisas que desconhecia, e agradeço ainda mais o acolhimento, por me terem dado o vosso tempo, recebido em gabinetes e até ao almoço. Esta pesquisa não seria nada sem a vossa participação, e aprendi muito com os vossos testemunhos e ouvindo as vossas perspetivas.

Palavras Chave: Memória social, comunidade muçulmana, Índia, Moçambique

Resumo: O presente estudo procura entender a experiência vivida dum conjunto de membros da comunidade muçulmana sunita que migrou para Portugal de Moçambique, observando-se da forma como a memória dessa vivência é preservada e recriada através de vários registos, nomeadamente a gastronomia elementos da cultura material. O objetivo é não só explicar o potencial destes diversos registos elicitarem memória mas igualmente demonstrar os valores, práticas culturais e estruturas sociais na sociedade colonial que transparecem no relato de tais memórias.

Key-words: Social memory, Muslim community, India, Mozambique

Abstract: The current study seeks to understand the lived experience of a selection of members of the Sunni Muslim community that migrated from Portugal to Mozambique, observing ways in which the memory of that lived experience has been preserved and recreated through a variety of registers, namely gastronomy and elements of material culture. The aim is to explain not only the potential these different registers have to elicit memory, but also to demonstrate the values, cultural practices and social structures in colonial society reflected in the re-telling of such memories.

Índice

Introdução

Capítulo I: Contextualização histórica

- A. Caracterização do grupo-atividade económica e profissional e hábitos culturais
 - a) Ismaelitas
 - b) Sunitas
- B. Relações com o Estado
- C. História da presença muçulmana em Moçambique

Capítulo II: Cultura Material

- A. Objetos e Coisas: Materialidade, Sensorialidade e Memória
 - a) As coisas e os sentidos
 - b) Teorizando a memória
 - c) A materialidade e o consumo
- B. Estudando a Diáspora
- C. Um Mundo Perdido: Artefactos e Nostalgia
- D. O papel das redes sociais e transmissão intergeracional

Capítulo III

- A. Iniciando A Pesquisa: Seleção de Interlocutores
- B. Apresentação dos agregados
- C. Procedimento e Contexto das Entrevistas
- D. Entrevistas enquanto Dominação: Uma Perspetiva Crítica Sobre o Papel do Entrevistador
- E. O Extended Method
- F. Migração e Transformação: Como Pensar o Material
- G. Histórias de Vida

Capítulo IV

- A. Objetos e memória
- B. Comida
- C. Retorno à Terra
- D. Relações com outras Comunidades

- E. Questões de Cidadania
- F. Línguas africanas e indianas
- G. A paisagem e os sentidos
- H. Racismo e classificações raciais
- I. Cinema
- J. Recursos digitais- o papel das redes sociais

Conclusão

Introdução

Ao estabelecer que a minha investigação trata famílias muçulmanas vindas de Moçambique, é preciso clarificar aquilo que não vai ser tratado. Muitas das investigações sobre muçulmanos têm sido sobre o Islão, enquanto eu queria desviar o foco da religião para dimensões sociais e culturais, para que as pessoas possam falar da sua experiência em Moçambique em termos de hábitos, costumes, contactos com pessoas de outras fés e comunidades, bem como a sua experiência na vinda para Portugal. O foco em pessoas que vieram duma ex colónia tem como objetivo falar sobre memória social em relação a um passado ainda recente, e não totalmente resolvido. A escolha de pessoas muçulmanas acaba por trazer uma perspetiva interessante porque Portugal, em comparação com outros países da Europa Occidental, não tem uma população muçulmana muito significativa e porque embora se fale dos muçulmanos num passado longínquo, na fundação da nacionalidade, o que esta investigação propõe é olhar para um contacto muito mais contemporâneo com a comunidade islâmica. Os meus interlocutores seriam e entendem-se em boa parte, como muçulmanos portugueses, uma designação que transporta consigo uma relação com o contexto de acolhimento e uma noção de cidadania.

O meu percurso: comecei por me interessar por arte mogol. Passei algumas tardes no centro de documentação do Museu do Oriente, a tentar inteirar-me sobre diferentes imperadores mogóis e o desenvolvimento das artes durante os seus respetivos reinados. Também li sobre a arte em si, e os seus elementos formais e técnicos. O meu objetivo na altura era perceber em que medida é que a população muçulmana de Lisboa, que veio de Moçambique mas com origens na Índia, podia, ou não, desenvolver uma relação significativa com este legado da Índia islâmica nos museus de Lisboa. Uma proposta que podia ser interessante, se não fosse o falso pressuposto: que o facto de muitos muçulmanos que vieram de Moçambique terem origens na Índia significava necessariamente que essa origem indiana era um fator identitário significativo.

Este foi um ponto para o qual o Sheikh Munir, Imã da Mesquita Central de Lisboa, me chamou a atenção, na primeira reunião que tive com ele. No Capítulo 3, falarei mais sobre esta categoria de “pessoas muçulmanas de origem indiana” e das suas limitações. Outro ponto que o Sheikh Munir levantou foi o facto de a arte em si não estar dentro das preocupações ou interesses principais destas pessoas, muitas das quais trabalhavam no comércio. A minha preocupação com arte vinha do meu interesse pelos museus e pela forma como eles dialogam com a sociedade envolvente, e portanto, o meu objetivo em trabalhar com esta comunidade e objetos de arte para construir uma noção de património que dá conta dos fenómenos migratórios e das minorias. Este facto parece evidenciar também um certo distanciamento destas populações com

as instituições culturais e artísticas da sociedade portuguesa, o que comprova a necessidade de tornar estes espaços inclusivos e abertos à diversidade de públicos (ver Carvalho 2016).

No entanto, embora nunca tenha perdido o meu interesse pelos objetos, com o tempo, aprendi a focar-me menos num determinado tipo de objeto e mais obter certos tipos de relato e perspetivas sobre a comunidade muçulmana em Moçambique e a sua vinda para Portugal, a partir de determinados objetos, que acabaram por aparecer, pois dei-me conta da importância dos objetos de arte africana para os meus interlocutores. Os objetos deixaram de ser algo a ser interpretado ou lido num determinado sentido, como se fosse um texto, e passaram a ser vistos como uma forma de despertar a memória da terra de origem. A relação que cada um tinha com “ser africano” foi um tópico recorrente, com o triângulo Portugal-Índia-Moçambique estando sempre presente nas conversas, mesmo que de forma indireta. As questões identitárias surgiam sempre nas conversas que fui tendo, embora o termo em si não fosse utilizado e embora esse não tenha sido objeto exclusivo da minha pesquisa. Procurei nas entrevistas perceber hábitos e práticas que fossem tributárias das influências múltiplas presentes nesta comunidade, falando também com cada agregado sobre a história da família em Moçambique. Estas discussões centravam-se em comida e alimentos, línguas faladas e ocasiões festivas. Mas houve sempre um balanço feito das transformações políticas pós-independência e sobre o próprio colonialismo, onde o que procurei saber foi as várias perspetivas que cada um produzia sobre a história, sendo que essa mesma história entrelaçava-se com a sua biografia e percurso familiar. Para esse efeito, farei uma contextualização histórica geral no Capítulo 1, onde falarei sobre a história dos muçulmanos em Moçambique, em termos da sua contribuição económica para a sociedade colonial, as suas relações com o Estado e a própria história das sucessivas vagas migratórias que constituíram a comunidade.

Num sentido abrangente, preocupava-me com questões de memória social. A memória tem sido trabalhada num certo sentido pelas neurociências e num sentido bastante diferente pela sociologia e ciências sociais aparentadas, tal como abordarei no Capítulo 2. Neste capítulo, também se verá que esta perspetiva da memória, que dialoga com questões de genealogia, identidade cultural e história formal, é o fulcro de toda a minha pesquisa e deu-me uma base firme para trabalhar a relação com os objetos e a cultura material. O Capítulo 3 irá focar-se no processo de entrevistas propriamente dito, tanto na apresentação dos interlocutores como de questões teóricas por trás da relação entrevistador-interlocutor, e do processo de tirar conclusões a partir de estudos de caso. Embora tenha partido do princípio de procurar formas de ativar essa memória social através de registos materiais e palpáveis, no Capítulo 4 ver-se-á que a par destes registos, outras formas de mobilizar e até encapsular memória social também existem. Analisarei

a forma como os meus interlocutores falam sobre a vivência em Moçambique através dos objetos, gastronomia, relações com outras comunidades, e outros aspetos.

O objetivo desta dissertação é colocar os elementos da história dos muçulmanos em Moçambique com as perspetivas e os testemunhos de quem veio para Portugal, enquadrando-os num certo conceito de memória, baseado no trabalho de Maurice Halbwachs e Viejo-Rosa e de cultura material, baseado no trabalho dentro da geografia sobre a relação entre objetos, paisagens e pessoas, como por exemplo em Divya Tolia-Kelly e Charishma Ratnma, bem como no trabalho de autores como Marta Vilar Rosales e Arjun Appadurai sobre práticas de consumo, os objetos no espaço doméstico e as trajetórias que eles percorrem para chegar até nós. As entrevistas discutidas e analisadas, foram feitas com pessoas dum conjunto demográfico adequado para falar do tema em questão, e com a participação de pessoas de diferentes contextos profissionais, bem como algum diálogo entre gerações. Isto não significa que as perspetivas destas pessoas e as suas experiências familiares sejam universais, pois certamente haverá pontos de divergência entre eles e outros casos, não pretendendo, portanto, realizar generalizações a partir destes casos. No entanto, as questões discutidas ajudam a apontar para como conceptualizar a relação que este grupo tem com o seu passado em Moçambique e o seu presente em Portugal, olhando para os mesmos não como apenas como compartimentados em categorias religiosas mas sobretudo como participantes na sociedade envolvente e vida cultural.

Capítulo I

O presente capítulo pretende fazer uma contextualização histórica das comunidades muçulmanas de origem indiana em Moçambique, desde os primórdios da presença indiana no território até ao fim do colonialismo português. Esta história é essencialmente uma história de migrações, da Índia a Moçambique, nas suas várias fases, mas dado a posição que essas comunidades ocupam dentro de seu contexto de origem, é inevitável falar da sua atividade económica, com uma forte participação do comércio do Norte ao Sul. Muitas características e hábitos culturais também são referidos, visto que não se trata apenas de uma história económica e migratória mas de uma caracterização geral dessas comunidades, com uma distinção importante feita entre a comunidade ismaelita e a comunidade sunita. Finalmente, será discutido o fenómeno da dita governação do Islão, já numa fase final da presença colonial portuguesa em Moçambique, para dar conta sobre as comunidades muçulmanas por parte das autoridades coloniais e as relações entre estas comunidades e o estado.

Caracterização do grupo- atividade económica e profissional e hábitos culturais

Os ismaelitas

Devido à posição geográfica de Diu na costa do Estado de Gujarat, muita migração gujarati para Moçambique terá vindo originalmente das cidades gujaratis de Porbandar e Rajkot (Batoréu, 2007). A categoria de casta¹ afeta todas as comunidades de origem indiana. No entanto, tirando algumas breves referências à comunidade goesa e à comunidade sikh, toda a literatura sobre este assunto refere-se apenas à comunidade hindu. Não existem estudos sobre as castas entre as comunidades muçulmanas de origem indiana. Os *khojas* eram uma casta de comerciantes sindis que se converteram ao Islão xiita. Os sindis são originários de Sind, uma região que atualmente faz parte do Paquistão, e que faz fronteira com os estados de Gujarate e Rajastão. As castas acompanham as comunidades, mesmo na sua qualidade diaspórica; estando fora da Índia, o sistema de castas não desaparece, apenas ganha novas formas, adaptando-se às particularidades nos novos locais (ver Knott, 1986; Burghart, 1978 Vertovec, 2000, e particularmente em Portugal, Bastos e Bastos 2000, Lourenço 2009). Estas estruturas são

¹ Termo de origem sânscrito que significa cor, utilizado para dividir a sociedade hindu em quatro escalões hierárquicos: brâmanes(sacerdotes), kshatryia(aristocracia), vaishya(mercadores e agricultores) e shudra(casta de serviços).

essenciais para o funcionamento do casamento endogâmico, as associações de casta e outros sistemas sociais que governam as comunidades, bem como para a própria identidade de grupo (Batoréu, 2007).

Antes da chegada dos europeus, já as dinastias comerciais dominavam o comércio no Índico, e com elas, os *khojas*, juntamente com os *bhatias*² hindus, conseguiram através do Estado Omanita, expandir as suas atividades comercial e financeira para a Costa Suaáli, nomeadamente Zanzibar (Salvaterra Trovão e Araújo, 2018: 3). Em 1840, tornou-se a capital do Sultanato de Omã. Nomes de alguns comerciantes indianos deste período incluem Jairam Shivjee, Ladha Damji e Tharia Topan. Estes comerciantes terão também participado no tráfico de escravos no Índico (Salvaterra Trovão e Araújo, 2018: 3). Ao longo da Costa Oriental de África, os comerciantes indianos foram-se aposentando, de Mogadishu até Moçambique. Aqui, os *khojas* e *bhatias* não se aventuraram para o interior de imediato, apesar de alguns, como Sew Haji Paroo, financiarem expedições e enviarem representantes para criar estabelecimentos comerciais ao longo das rotas que criaram. Alidina Visram garantiu maior oferta de produtos africanos, empresas com presença numa escala maior, operando no Quênia, Tanganica, Uganda, Zanzibar e até no Congo e no Sudão. Também a ligação entre o setor import/export e os meios rurais em que vivia a população africana era da sua responsabilidade. Com uma aposta na indústria para acrescentar valor a produtos locais, e na banca de investimento, Visram e outros que o seguiram foram pioneiros na história económica da África Oriental. Um dos entrevistados de Sónia Araújo e Susana Trovão descrevem-no como um rei em terra africana, inigualado no seu contributo para a prosperidade geral (Salvaterra Trovão e Araújo, 2018: 4).

Nicole Khoury e Joana Pereira Leite (2011), adotando uma abordagem qualitativa à história económica dos ismaelitas em Moçambique, chamam atenção para o papel de racionalidades mercantis, lógicas familiares e solidariedades comunitárias bem como relações extra-comunitárias. Para além dos Anuários da Colónia e os arquivos coloniais, fontes documentais sobre a presença desta comunidade em Moçambique colonial são escassas, fazendo com que as fontes orais tomassem um lugar principal (Pereira Leite e Khoury, 2011: 4). Ambos os pontos dão sentido a esta investigação, tornando claro a relevância da antropologia nesta questão, apesar da sua natureza fundamentalmente histórica.

O levantamento de dados sobre a comunidade ismaelita foi feito por Domingo José Soares, que os chamou “maometanos shia”, num trabalho de 1961 feito a partir de fontes orais.

² Casta de comerciantes, originários das regiões de Sínde, Punjabe e Gujarate.

Soares identificou 1750 ismaelitas, 1250 no Norte e 500 no Sul de Moçambique. O propósito do estudo era criar uma aliança estratégica com os ismaelitas, distinguindo-os de outras comunidades indianas. A razão de ser desta aposta, era a utilidade diplomática desta comunidade, no Quênia e na Tanganica. Adicionalmente, Khoury e Pereira Leite, relatam que, conforme um “Estudo sobre os Indianos” da Direcção dos serviços de Economia e estatística geral “abandono do cofio torna-os publicamente indistintos dos participantes da cultura ocidental.” (Matos 1962 cit in Pereira Leite e Khoury, 2011: 7). Aqui refere-se ao chapéu tradicional utilizado pelos homens destas comunidades muçulmanas.

As famílias do sul, apesar de serem menos numerosas, tinham um peso muito maior em termos económicos, como reflete o anuário do pós guerra. No caso da Companhia de Tarmahomed Savjee, Guiga Janmahomed e Vasanji Nanji houve até um contacto histórico com o Gungunhana, chefe dos Machangana. Nos finais dos anos 40, na província de Inhambane, as famílias de destaque eram de Jamal Hemraj e Jiva Jamal Tharani (o filho). Em Lourenço Marques, destaca-se Gulamhussen Ismail Giná, um patriarca natural de Damão, e Idriss Jiva Hemrage. Havia três famílias ismaelitas no Distrito de Lourenço Marques, duas na capital e uma em Manhiça. Na atividade económica destas famílias, há uma centralidade inegável do import-export, mas também das atividades retalhistas e armazenistas (Pereira Leite e Khoury, 2011).

A povoação do Sul pelos ismaelitas deu-se depois da ocupação militar do Império de Gaza em 1895 e o comércio indiano veio a substituir o comércio africano. Um território a Sul do Save, devido às minas do Rand, era uma grande reserva de mão de obra, e daí a importância dos comerciantes indianos na intermediação. A fixação de súbditos britânicos, devido à situação no Transval e no Gujarat sob o domínio britânico, era muito frequente. A maior parte dos muçulmanos indianos recenseados em Moçambique eram cidadãos da coroa britânica e não do Estado Português. Isto em parte explica a ambiguidade das autoridades portuguesas face à presença das comunidades indianas no território colonial. O regime colonial reconhecia a necessidade da presença indiana para o desenvolvimento comercial, mas organizações como a Associação Comercial de Lourenço Marques pressionaram uma postura mais regulamentadora, sendo que os comerciantes portugueses temiam a concorrência destes grupos (Pereira Leite e Khoury, 2011).

Interessa, no entanto, alguma ponderação sobre o impacto das políticas económicas coloniais nos comerciantes indianos. A política de *deferred pay* que estipulava que cinquenta por cento dos salários dos emigrantes (pagos em escudos) teriam de ser despendidos no mercado interno, foi algo que beneficiou o comércio indiano. Por outro lado, a memória das medidas protecionistas adotadas em benefício da indústria em Moçambique é muito menos favorável

entre as comunidades indianas. A atividade económica indiana em Moçambique há muito que dependia da exportação de copra proveniente dos palmares e especialmente da castanha de caju para a Índia. A castanha de caju que era exportada era depois descascada na Índia. Porém, com a crise de 1929-30 e com a Segunda Guerra Mundial, o comércio com a Índia ressentiu-se. Mais tarde, entre os finais da década de 50 e início da década de 60, a política colonial obriga que o descasque seja feito pela indústria de Moçambique, com preços fixados por lei. Em comparação com os preços da indústria da Costa de Malabar, os comerciantes indianos viam pouca vantagem material nesta situação. Assim, sucede a deslocação das famílias indianas a Sul, em busca de oportunidades mais próximas da capital. Foi na década de 50 e de 60 que se assistiu novamente a um aumento na procura da castanha de caju na Índia, embora com o tempo, as relações que a geração pioneira de ismaelitas tinha com a Índia tenham-se tornado cada vez mais fracas. Do lado da importação, vinho e têxteis de Portugal eram os produtos mais procurados (Pereira Leite e Khoury, 2011).

Urbanização, vagas migratórias vindas da metrópole e reforço da banca colonial criaram condições favoráveis às comunidades indianas. De 1960 a 1964, a chegada em massa dos portugueses bem como a construção do porto de Macua e a linha ferroviária que ligava Moçambique ao Malawi alterou as dinâmicas económicas do Norte (Pereira Leite e Khoury, 2011). Nampula era um centro importante, e uma cidade onde a população branca era cada vez mais significativa. Era uma cidade moderna, como era evidente na qualidade das suas infraestruturas, hospitais, escolas e urbanizações, para além de ser um ponto de passagem para quem se deslocava do interior em direção ao litoral. Mas a sua relevância para a história das comunidades indianas em Moçambique é incontornável, bem como para a história da independência de Moçambique, porque servia de base militar durante a guerra colonial e obrigava a quem lá vivesse a posicionar-se politicamente. Foi lá que muitos ismaelitas se reuniram para organizar a sua partida de Moçambique, podendo levar poucas coisas consigo (Pereira Leite e Khoury, 2011).

Os ismaelitas foram cruciais para a negociação entre régulos Macuane e militares portugueses. Amirali Mamade Hussene (ismaelita), citado por Leite e Khouri, relata que o seu bisavô ajudou a negociar a paz com os chefes de Macua, depois de ter contactado Roberto Ivens, porque ele falava a língua local: “Quando os primeiros indivíduos brancos começaram a chegar a África, encontraram já lá o indiano” (Rocha 1989 cit in Pereira Leite e Khoury, 2011: 83). A povoação das zonas rurais de Moçambique por parte dos ismaelitas, caracterizou-se pela aprendizagem das línguas bantu locais e por relações amigáveis com as autoridades locais. Justamente por essa razão, os ismaelitas eram altamente úteis para as autoridades coloniais

portuguesas como mediadores, e foram instrumentais para o recrutamento de mão de obra para a construção de estradas e para o comércio com a população local.

A migração ismaelita, com inícios pré-coloniais, foi sempre dominada por falantes de gujarati. Enquanto nos meios rurais o uso de línguas bantu no trabalho e nos contactos com empregados era predominante, nos meios urbanos os homens alternavam entre o português em espaços públicos e o gujarati para comunicar com outros membros da comunidade. As mulheres, por sua vez, eram de grande importância para a manutenção do gujarati, estando resguardadas ao espaço doméstico que era o local por excelência para o uso da língua comunitária (Ataíde Maciel, 2018). O gujarati foi preservado em Moçambique pelas comunidades sunitas, hindus e ismailis, embora a segunda e terceira geração não consigam falar e ler fluentemente. Em resposta, instituições religiosas criaram centros de aprendizagem do gujarati para preservar a língua. Em contextos familiares, há uma alternância entre o gujarati e o português, com algumas frases em inglês. Porém, entre as mulheres, especialmente de gerações anteriores, o português sempre teve um lugar secundário (Batoréu, 2007).

Os sunitas

A primeira vaga veio para Portugal nos anos 50 com a intenção de obter um grau académico, e foram estes os responsáveis pela construção da Comunidade Islâmica de Lisboa (1968), um grupo tinha educação e poder económico a jogar a seu favor. Os seus antepassados emigraram para Moçambique de Kutch, Sind e Gujarat e igualmente de Damão e Diu como homens solteiros. Tinham ido de barco em busca duma vida melhor e tinham sido persuadidos pelas oportunidades económicas em África Oriental, as campanhas de islamização e as redes que possuíam na região. As atividades comerciais deste grupo teriam sido vestuário, produtos alimentares e bijutaria, tendo-se verificado mais tarde uma diversificação para cinema, imobiliário, espetáculos e auditórios. Outros trabalhavam na função pública ou no privado, nomeadamente em gestão e contabilidade, pois com gerações posteriores, houve um maior ênfase na profissionalização. Com a chegada do 25 de Abril, os empresários indianos controlavam uma boa porção do pequeno e médio comércio. Ao contrário dos ismaelitas, a maioria dos sunitas e hindus permaneceram em Moçambique depois da independência, apesar da situação de crise que aí se verificava. As redes internacionais do Aga Khan e o capital acumulado pelos ismaelitas no exterior permitiu a migração destes para fora de África. Esta vaga migratória atingiu o seu auge entre 1974 e 1977. Não obstante as limitações à economia de mercado do regime pós-independência, o êxodo dos europeus e de outros comerciantes indianos deixou mais margem

para a expansão da atividade económica dos sunitas, para a qual os contactos transnacionais e a acumulação de património foram fundamentais. (Soriano Carvalho, 2004).

Só as elites de educação académica elevada é que mantêm a categoria de diáspora no discurso sobre si próprio. Para outros membros da comunidade sunita, o conceito de diáspora não tem qualquer relevância, porque no geral a identidade que prevalece é a de muçulmanos portugueses. Tendo por base as conversas com os meus interlocutores, isto não significa que não haja um vínculo afetivo forte com Moçambique, e sentimentos que decorrem dele. Mas, no geral, a presença e ativação constante de elementos culturais indianos não significa uma autocaracterização como tal. Em relação aos filmes Bollywood, as mulheres eram muito mais interessadas do que os homens, com atenção às coreografias, letras de canções e vestuário. O uso do *salwar kurta* ou *punjabi*, uma calça comprida com um lenço para a cabeça, era comum em contextos cerimoniais, para as mulheres. Os homens usavam uma túnica chamada *cofni* e um chapéu chamado *tupi*. No entanto, a convergência com as práticas da sociedade envolvente, primeiro em Moçambique e depois em Portugal, fez o vestuário de uso quotidiano ser altamente ocidental. Havia uma confluência entre os hábitos alimentares e gastronómicos indiano e português na mesa da família sunita, com pratos como o peixe cozido com picante, bife com ovo estrelado e molho de caril, e *biryani* de frango servido com azeitonas e pão alentejano. Na própria celebração tanto do Eid al-Fitr como do Eid al-Adha, pratos típicos portugueses eram comuns, e as famílias sunitas participavam, de forma não religiosa, no jantar de Consoada. Por estas razões, para os muçulmanos portugueses a questão que se coloca é de cidadania e não de imigração, estando-se perante uma parte da população portuguesa em pleno direito. Há uma recusa da caracterização de minoria étnica (Soriano Carvalho, 2004).

Apesar da adoção de uma política de inspiração socialista pelo regime pós-independência, muita da comunidade muçulmana sunita, especializada em pequeno e médio comércio, decidiu permanecer em Moçambique (Soriano Carvalho, 2004). Os indianos muçulmanos vendiam utensílios domésticos, produtos alimentares e vestuário, e fazendo e ligando os meios urbanos com os rurais, tinham uma presença muito forte nestes segundos, onde eram conhecidos por cantineiros. Os produtos que formavam a base do seu comércio eram regionalmente variáveis, mas o que não era vendido a fábricas locais era exportado para a Índia, uma realidade já aqui referida. Mas a relação com a Índia, local de origem dos próprios comerciantes ou dos seus ascendentes, passa por mais do que exportação; tendo hábitos de baixa despesa e poucos investimentos para além dos essenciais para a loja, o excedente era depois enviado para a Índia ou emprestado a juros. Esta relação material muito forte com a Índia inspirou pouca confiança por parte dos portugueses (com os quais as comunidades indianas

tinham pouco contacto), que viam com suspeita as práticas de negócio destes comerciantes. Já no século XIX, nos primórdios da penetração do interior, Mouzinho de Albuquerque, responsável pelas Campanhas de Moçambique nos finais do século XIX, comenta: “não existe no domínio do comércio ninguém mais competente do que os mouros e os hindus, mas estes fazem comércio sem civilizar, enviando para a Índia tudo o que podem, vendendo a baixos preços porque lhes são suficientes os pequenos lucros, enganando os negros em tudo o que podem e sujeitando-se a toda a humilhação para triunfar”(Albuquerque cit in Soriano Carvalho, 2004: 330). Havia uma profunda ansiedade com o domínio comercial por parte das comunidades indianas, muçulmanas e hindus, com uma vontade expressa por parte de Mouzinho de Albuquerque de suprimir estas suas atividades económicas. Porém, interessa reforçar que para estas comunidades, o comércio era um dos poucos setores que lhes era acessível. (Soriano Carvalho, 2004).

Dada a componente familiar indissociável dos negócios, era impossível falar destas comunidades de comerciantes sem falar das regras de casamento e deveres familiares. Para poderem aprender as regras do ofício, um costume que vigorava na comunidade sunita era da residência da noiva na casa dos sogros. Estas normas de casamento terão a sua origem na Índia, onde a prática era comum dentro do sistema endogâmico e patrilinear hindu, e depois transferiu-se para outras comunidades religiosas. A figura do patriarca era essencial como chefe familiar e de negócios, sendo sua responsabilidade a garantia da lealdade por parte da família extensa e da comunidade em geral. Os objetivos do pai eram acumular património, gerir os negócios de família, e assegurar a educação dos filhos. Os rapazes aprendiam os ofícios do pai desde muito cedo. No caso da morte de um irmão, seria também a responsabilidade do homem assumir as responsabilidades para com a sua cunhada (Soriano Carvalho, 2004). A esposa, por sua parte, também tem responsabilidades extensas no plano doméstico, nomeadamente na gestão da casa, coordenação das empregadas domésticas e na receção das noras. Embora o Islão permita a poligamia, a prática não era comum entre a comunidade em Moçambique, e tem de ser feita com consentimento da primeira esposa. Relativamente aos mais velhos, o recurso a lares com solução de cuidado era mal visto, e casas trigeracionais eram frequentes (Soriano Carvalho, 2004).

Relações com o Estado

Para entender a história dos muçulmanos em Moçambique, é preciso entender a relação que historicamente foi construída entre esta comunidade e o Estado. Vejamos o episódio em que Legrain, Cônsul de França em Lourenço Marques, recorda numa nota de 3 de maio de 1946, a

chegada dum dignitário ismaelita da África do Sul que, ao visitar Moçambique, proferiu aquilo que se diz ser o primeiro discurso anti-racista da comunidade indo-muçulmana (Machaqueiro, 2011a). Criticando as políticas segregacionistas na África do Sul, evidenciou um contraste entre este território e Moçambique sob a administração portuguesa, que por sua vez é elogiado por sua tolerância. No entanto, alguns momentos de tensão interétnica começaram a surgir, nas quais o clero católico era cúmplice. A comunidade muçulmana de proveniência indiana tinha feito esforços para converter a população local do Niassa e da Zambézia (Machaqueiro, 2011a). A 21 de Dezembro de 1951, o Aga Khan envia uma carta ao Governador Geral de Moçambique pedindo uma concessão de cidadania aos membros da comunidade que vieram da Índia depois da independência. O Ministério do Ultramar e dos Negócios Estrangeiros não assumiu uma posição clara em relação a esta matéria; a naturalização dos ismaelitas oriundos da União Indiana era feita mediante cada caso individual. Uma naturalização coletiva era algo que as autoridades portuguesas procuravam evitar, dado que dessa forma era mais fácil fiscalizar a população, em relação ao qual o governo colonial tinha uma certa desconfiança (Machaqueiro, 2011a).

O Aga Khan apelava a uma frente comum internacional muçulmana contra o colonialismo, algo que inquietava as potências coloniais. O líder ismaelita, na altura o Príncipe Sadruddin, na sua qualidade de Alto-Comissário das Nações Unidas para os Refugiados, tinha questionado a legitimidade da presença portuguesa em África, algo que justificava o travão colocado à abertura da cidadania portuguesa a membros da comunidade (Machaqueiro, 2011a). Porém, as autoridades viam uma vantagem estratégica numa posição mais aberta, porque poderiam mudar a imagem exterior de Portugal. Neste clima, Gulamhussen R. Bangy, líder importante da comunidade ismaelita em Moçambique, posicionou-se do lado de Salazar contra Nehru, face à incorporação dos territórios de Goa, Damão e Diu na União Indiana. Havia uma necessidade de se proclamarem patriotas, porque a reivindicação da naturalização ainda não tinha sido conquistada (Machaqueiro, 2011a). Em Janeiro de 1974, já no fim de Moçambique colonial, a comunidade ismaelita de Lourenço Marques pronunciou-se sobre “o exemplo mais digno de uma sociedade pacífica, interessada apenas no bem-estar de todos os seus membros, independentemente da cor, do credo e da origem.” (Machaqueiro, 2011a).

O diretor dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique, Afonso Ivens-Ferraz de Freitas, rejeitou a petição para uma Cooperativa dos Shia Imami Ismaili. Por um lado, havia uma confiança na ocidentalização dos ismaelitas face aos hindus e aos sunitas. Por outro, a ideia de que a comunidade ismaelita transcende fronteiras nacionais perturbava a unidade da nação portuguesa. Os ismaelitas eram, em primeiro lugar, súbditos do

Aga Khan. Fernando Amaro Monteiro, islamólogo da SCCIM, propôs a criação do Ijmâ, ou Conselho de Notáveis, que tinha como objetivo mobilizar os muçulmanos contra a FRELIMO (Machaqueiro, 2011a). Também havia a preocupação em criar um Islão em Moçambique que não estivesse subjugado a órgãos externos, que poderia suscitar simpatia anticolonial. A estratégia de Amaro Monteiro consistia em seduzir primeiro as confrarias sufis³ do Norte, concentradas especialmente na Ilha de Moçambique, e que eram tidos como mais fáceis de manipular. Na visão de Amaro Monteiro, havia uma mistura de profunda ortodoxia com práticas de “feitiçaria” entre os muçulmanos negros. A população negra era considerada mais fácil de controlar enquanto a indiana necessitava mais vigilância. A mensagem do Governador-Geral Arantes e Oliveira à população islâmica durante o Eid al Fitr⁴, em que Abdool Magid Karim Vakil foi envolvido. Toda a cerimónia foi meticulosamente coreografada por Amaro Monteiro, que serviu de conselheiro principal do Governador Geral neste particular. Karim Vakil, por sua vez, veio elogiar o ecumenismo dos governadores coloniais, e o representante da comunidade muçulmana foi o único muçulmano a fazer parte do Governo-Geral (Machaqueiro, 2011a).

Valy Mamede veio para Portugal com 16 anos em 1953- pioneiro na migração de Moçambique (Machaqueiro, 2011b: 214). A Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL), fundada em 1968, dedicou-se a um ecumenismo que o Vaticano tinha vindo a abraçar. O objetivo do líder islâmico era a construção duma mesquita em Lisboa, tendo estado sob a vigilância da PIDE até ao fim do regime. Entre a lealdade ao regime de Salazar e a promoção do Islão enquanto religião dotada da mesma dignidade que o Catolicismo, muito daquilo que foram os seus objetivos organizacionais podem ser explicados à luz do seu estatuto enquanto assimilado, uma posição dentro da hierarquia colonial portuguesa que lhe permitia usufruir de todos os mesmos direitos que os portugueses “brancos”. Em busca dum lugar de representação política para muçulmanos que se encontravam na mesma situação que ele, já socialmente integrados, ele procurava usar a ideologia excepcionalista do regime colonial a seu favor. Se todos fossem iguais dentro da nação pluricontinental, os muçulmanos deveriam ter os mesmos direitos que os católicos. Isto cabia dentro duma lógica estruturante do discurso de Valy Mamede, em que se rejeitava a categoria de minoria etnoreligiosa, aplicada a muçulmanos como ele, vindos de Moçambique e

³ Praticantes do sufismo, uma corrente mística do Islão, menos centrada na interpretação textual do Alcorão, e que era bastante forte em Moçambique, bem como em Zanzibar e nas ilhas Comores. Com uma forte ênfase no conceito de amor divino e experiência direta do divino, os sufis cultivam um conjunto de práticas místicas para atingir esses fins. Há uma forte incidência de termos sufis na literatura urdu e punjabi, bem como literaturas influenciadas pela tradição persa. Para uma perspetiva atual sobre comunidades sufis em Portugal, ver Pestana Soares (2019).

⁴ Período festivo islâmico que decorre imediatamente depois do fim do Ramadão, marcando assim o fim do mês sagrado de jejum.

de origem maioritariamente indiana (Machaqueiro, 2011b: 215). Ele via-se a si mesmo, e aos seus correligionários na metrópole e no Ultramar, como cidadãos portugueses que apenas tinham como único fator de distinção a prática da religião islâmica. A 24 de Agosto de 1965, os líderes da Irmandade Religiosa Muçulmana sugeriram a presença de muçulmanos representados na Câmara de Corporações, e em Julho de 1969, a comunidade muçulmana de Inhambane em Moçambique queria um representante muçulmano na Assembleia Nacional, entre os sete que seriam escolhidos da Província (Machaqueiro, 2011b: 216). Em Setembro do mesmo ano, Valy Mamede escreve uma carta fulcral na história destes desenvolvimentos à Comissão Provincial da União Nacional, carta essa que se distingue sobretudo pelo seu tom. Não há qualquer tipo de rebaixamento por parte do autor quando escreve as suas exigências por mais representação da sua comunidade, frisando a sua qualidade de cidadão e patriota e a vontade de ter uma parte ativa na vida política do país. A construção da mesquita em Lisboa foi defendida como importante pelo facto de outras capitais europeias já terem um lugar de culto para as suas respectivas comunidades muçulmanas. Este argumento foi o mais forte, do ponto de vista do regime, por implicar um certo atraso relativo às outras potências europeias (Machaqueiro, 2011b: 218). Remetendo novamente para a ideologia do regime colonial, Valy Mamede escreveu que o local ideal da mesquita seria em Belém ou no Restelo, dado a associação deste local aos Descobrimentos, que reativaram a relação com o Islão na história de Portugal (Machaqueiro, 2011b).

A estratégia de Amaro Monteiro, assente na guerra psicológica, tinha várias fases: a de deteção, que consistem na recolha de dados sobre os contextos culturais e sociais das comunidades; a de sedução, em que atos de reconhecimento por parte do governo colonial servem para o aproximar das comunidades; dedicação, em que havia um alinhamento mais claro das atividades dos líderes islâmicos com as atividades do governo, e finalmente um accionamento das comunidades muçulmanas contra os esforços anticoloniais (Machaqueiro, 2011a). A administração colonial francesa, um ponto de referência, já tinha adotado uma política de apadrinhamento face às suas comunidades muçulmanas nas colónias na África Subsaariana. A administração portuguesa, por um lado, temia que o Islão pudesse dar espaço para a expansão do imperialismo árabe, mas por outro lado, via no Islão o potencial para contribuir para o combate ao comunismo (Machaqueiro, 2011a). Isto levou a uma ambivalência por parte de Amaro Monteiro face a Valy Mamede. Se este era o Presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa, o que acontecia em Moçambique não lhe dizia respeito. A intervenção do líder islâmico fora da sua respetiva esfera lisboeta, podia perturbar a estratégia do governo colonial para controlar as ditas massas muçulmanas. Havia uma desconfiança face ao aparente centralismo do Valy Mamede

com a aparente intenção dele se tornar líder de todas as comunidades islâmicas ultramarinas (Machaqueiro, 2011b).

Um relatório, escrito por Amaro Monteiro, revela uma preocupação com a suposta hegemonia da Comunidade Islâmica de Lisboa sobre os demais territórios muçulmanos dentro do império colonial, surgiu a propósito do anúncio da visita de Valy Mamede a Moçambique (Machaqueiro, 2011b). A nomeação de três delegados da Comunidade Islâmica de Lisboa na Província, alimentou esta preocupação, e o Governador-Geral de Moçambique escreveu uma carta ao Ministro do Ultramar a este respeito. Em 1970, a visita do líder sunita realizou-se, com idas a Nampula, Quelimane e Manapo. O interesse do Valy Mamede em projetar uma certa imagem do Islão e o interesse das autoridades coloniais em provar que só sob o domínio português era possível a coexistência. Houve momentos de tensão durante a sua visita ao Norte, especialmente na Ilha de Moçambique, por parte de chefes islâmicos locais. Monteiro entrevistou estes indivíduos das Irmandades Muçulmanas e da Associação Mahometana, e descobriu um desgosto com o centralismo de Valy Mamede que revelou uma coincidência entre os interesses destes grupos e os das autoridades coloniais. Discordavam com a ideia dum centro para as comunidades na Ilha de Moçambique, alegando que Lourenço Marques seria o sítio mais adequado para isso (Machaqueiro, 2011b).

História da presença muçulmana em Moçambique

As autoridades coloniais só tiveram contacto real com os habitantes das colónias a partir do século XX. Relações comerciais existiam desde o século XVI, com a circulação de bens em caravanas e estabelecimento de feitorias no interior. Durante este tempo, a atitude dos portugueses face ao Islão foi relativamente acomodacionista, não tendo havido nunca nenhum período de evangelização em massa. Adicionalmente, enquanto a aprendizagem do suaíli⁵ (na altura escrito com o alfabeto árabe) era frequente entre os portugueses que trabalhavam neste comércio, o conhecimento do português por parte das populações africanas do interior era limitado (Bonate, 2011).

Enquanto inicialmente as vagas migratórias gujaratis oriundas de Damão se tinham misturado com a população negra de Moçambique, vagas posteriores, no século XX, eram altamente endogâmicas. Estas novas comunidades muçulmanas indianas criaram associações

⁵ Conhecido também como kiSwahili, esta língua bantu historicamente e atualmente falada na África Oriental, serviu de língua franca no comércio, especialmente em zonas litorais. Muitos dos seus falantes eram também praticantes do Islão.

que lhes eram particulares, não aceitando membros da comunidade negra, como foi o caso da Associação Sunita Maometana da Ilha de Moçambique. Assim sendo, cabia aos muçulmanos negros e afro-indianos fazer a regulação interna numa grande parte das comunidades sunitas. No entanto, devido à afinidade sufi de grande parte da comunidade indiana, a mesma patrocinou rituais de tariqa, mesquitas e madrassas⁶, o que levou a uma interação muito frequente com a comunidade afro-indiana, apesar de preconceitos étnicos e de casta (Bonate, 2011: 31). Um exemplo desta colaboração é a madrassa Anuaril Isslamo, construída pelo afro-indiano Ahmad Dulla em 1905 e convertida posteriormente numa associação. Influências deobandi e wahabi⁷ entre os afro-indianos iriam mais tarde complicar a relação entre estes e os sunitas indianos (Bonate, 2011: 31).

Havia uma ideia, partilhada pelos franceses e pelos portugueses, de que o Islão tinha vindo como imposição por parte de grupos de origem asiática, nomeadamente árabes, persas e, claro, indianos, que tinham vindo de Damão há dois séculos e eram tidos como responsáveis pela difusão do Islão (Bonate, 2011: 34). Alguns autores pensavam que estes indianos vindos do Gujarat tinham casado com famílias árabes importantes e exercido uma certa força civilizadora nos africanos, que frequentemente não eram considerados muçulmanos em pleno direito, senão populações islamizadas, em que a ortodoxia islâmica vinha misturada com uma prática sincrética altamente influenciada por aquilo que eram consideradas “superstições” locais (Bonate, 2011: 35). No entanto, os académicos coloniais sobrestimaram a relevância dos indianos muçulmanos na prática islâmica africana (Bonate, 2011:35). Os muçulmanos africanos tinham os seus próprios debates doutrinários internos, nos quais eram muito ativos, ao contrário da imagem de passividade que se criava nestas comunidades (Bonate, 2011: 35).

Quanto à islamização de Moçambique, houve dois movimentos principais que se devem destacar. O primeiro é a chegada de comerciantes árabes, não só da Península Arábica, mas também de Zanzibar e das Ilhas Comores, muito anterior à chegada dos gujaratis para Moçambique (Soriano Carvalho, 2004: 328). O segundo movimento tem por base uma série de eventos, que por via indireta e em cadeia, levaram à idade muçulmanos, de origem indiana do Império Britânico, para Moçambique. Por consequência do aumento da procura de mão de obra para as plantações de açúcar de Natal e para o aumento dos caminhos de ferro na África do Sul,

⁶ Termos referentes a diferentes aspetos da educação e prática religiosa islâmica. A mesquita é o lugar de culto e a madrassa a escola onde as crianças aprendem a ler o Alcorão. Tariqa refere-se ao processo de contemplação da verdade espiritual concretamente ligado ao sufismo.

⁷ As correntes deobandi e wahabi referem-se a vertentes do Islão sunita com uma perspetiva extremamente escrituralista, ou muito ligada ao texto corânico. O wahabismo, em particular, está particularmente associado à Arábia Saudita. A corrente deobandi, de origem indiana, surgiu no contexto da resistência ao colonialismo britânico e tem um teor revivalista.

muitos trabalhadores indianos foram levados pelas autoridades coloniais britânicas na segunda metade do século XIX. Provenientes de castas de baixo estatuto, estes trabalhadores eram maioritariamente hindus e designados, pejorativamente, por “coolies”, termo usado pelos ocidentais para designar estes trabalhadores não qualificados (Soriano Carvalho, 2004:328). No entanto, havia um grupo migrante de origem indiana que tinha meios para pagar a sua própria passagem para o destino sul-africano e que tinha muitos dos mesmos preconceitos contra os “coolies” que outros grupos não indianos. Esta outra vaga era constituída por comerciantes e mais de metade eram gujaratis muçulmanos. Viram os novos Actos da Imigração implementados pelas autoridades britânicas como fator condicionante das suas possibilidades de migrar e criar uma vida na África do Sul, o que motivou a opção (embora clandestina) por Moçambique em alternativa com as novas restrições no princípio do século XX (Soriano Carvalho, 2004: 329).

A maior parte dos muçulmanos em Moçambique era africana, mas devido à subjugação do território aos vice-reis da Índia, a população de origem indiana aumentou. Em 1600 não havia sinais de uma minoria indiana em Moçambique, mas quase cinco décadas mais tarde, já 30000 indivíduos naturais da Índia viviam no território. Estes grupos eram chamados banyans⁸, ou baneanes, palavra que tem a sua origem no sânscrito e refere-se às atividades comerciais deste grupo. Em 1752, Moçambique separou-se administrativamente da Índia, e a Ilha de Moçambique tornou-se a sua capital. Com o colapso do Império Mogol a meados do século XVIII, o estabelecimento do Bombaim britânico, a população de origem indiana em Moçambique, segundo Alpers(1967), veio a diminuir, apenas tendo um aumento nos anos 30 do século XX(Bonate, 2011: 40). Os descendentes de muitos destes comerciantes e das suas esposas africanas, constituíam no século XIX uma minoria afro-indiana cuja identidade religiosa era altamente influenciada por sensibilidades suaílis. A viragem para o Salafismo/Wahhabismo por parte deste grupo, no entanto, fez que as últimas décadas do regime colonial fossem marcadas por divergências crescentes com a comunidade muçulmana negra. Uma figura importante destes novos Wahhabis, Abubacar Musa Ismael, conhecido por “Mangira”, argumentava que esta nova vertente islâmica era mais moderna e protagonizada por indivíduos mais instruídos (Bonate, 2011). Porém, a dimensão universalista deste novo Wahhabismo fazia dele menos adequado aos interesses do regime, por ser mais difícil de conter, apesar das intenções claramente colaboracionistas dos líderes do movimento. Tanto neste particular como na sua problematização

⁸ Este termo , usado pelos portugueses, é uma derivação da palavra vania, a designação de uma casta de comerciantes. Para mais informação sobre a Companhia dos Baneanes de Diu e a sua expansão comercial em Moçambique vide Antunes, 2001.

geral do dito islão negro - tradução do francês *islam noir* - as autoridades coloniais portuguesas seguiam claramente o exemplo dos seus colegas franceses (Bonate, 2011: 34).

Após a Conferência de Berlim, em 1885, Portugal cedeu concessões territoriais às companhias, com reformas nas terras na zona da Zambézia levando a transformações na agricultura, exploração mineira e transportes. Muitos *khojas* e *bhatias*, foram centrais por terem feito a ligação entre os agricultores moçambicanos e as companhias de exportação. Também foram importantes em termos da concessão de empréstimos e crédito informal. As dinâmicas migratórias para Moçambique também se modificaram em função de mudanças em territórios sob o domínio britânico. Em 1843, houve um reconhecimento formal da cidadania britânica dos indianos residentes no Império e em territórios estrangeiros. Na década de 1880 e de 1890 Transvaal, Natal e Estado Livre de Orange estabelecem medidas restritivas contra os indianos (Salvaterra Trovão e Araújo, 2018: 4).

No seu discurso, Saronjini Naidu ao Congresso da África Oriental, afirmou que a região foi uma das primeiras colónias da nação indiana (Salvaterra e Araújo, 2018:6). António Enes, Comissário Real de Moçambique, admirava a coragem dos pioneiros indianos que lideravam com meios selvagens. O Aga Khan dizia: “ ‘socially and economically, the Indians and the Portuguese, hand in hand, have made a greater Portugal of Mozambique’ ” (Salvaterra Trovão e Araújo, 2018: 8). O líder sunita Abdool Osman, enfatizou o espírito de irmandade com o qual os portugueses e indianos tinham coexistido na colónia de Moçambique, que durante séculos tinha sido um refúgio. Enquanto a relação das autoridades com os sunitas era mais ambivalente, e os hindus eram tidos como pertencendo a uma civilização que lhes era impenetrável, os ismaelitas adotavam muitos costumes portugueses, e compunham uma grande parte dos industrialistas mais influentes. A sua abstinência da política, que lhes era recomendada pelo líder religioso, tinha como contrapartida um esforço de auto-organização para criar relações cooperativas com as autoridades portuguesas. No entanto, as autoridades coloniais deram demasiada influência ao impacto das comunidades indianas na islamização de Moçambique, comentam Sónia Araújo e outros. A islamização das populações africanas decorreu dum processo que iniciou no século VIII e tinha sido profundamente influenciado pelas confrarias sufis (Salvaterra Trovão e Araújo, 2018: 9).

O aumento de tensões entre Portugal e Índia, primeiro com a ocupação dos territórios portuguesas de Dadra e Nagar Haveli em 1954, e depois da anexação de Goa, Diu e Damão, levou a um posicionamento ambivalente por parte das autoridades coloniais em relação aos cidadãos indianos residentes em Moçambique. Muitos foram colocados em campos de concentração, embora muitos que tivessem relações próximas com as autoridades coloniais

fossem salvaguardados(Suana Trovão e Araújo, 2018:11). As comunidades muçulmanas sunitas, vendo as relações comparativamente amigáveis entre Portugal e o Paquistão, prosseguiram com a aquisição de cidadania paquistanesa. Também de parte dos muçulmanos, houve uma tentativa de se distinguir dos hindus, mandando votos de solidariedade com Portugal face à dita agressão indiana. Circulam-se acusações de afiliações entre ismaelitas e hindus por um lado e o movimento de libertação nacional moçambicano. A FRELIMO tinha-se apercebido do valor da população muçulmana negra, concentrada no norte de Moçambique, para a sua causa. As duas facções principais, a sufi, principalmente africana, e a wahabi, principalmente indiana, tinham divergências que eram aproveitadas pelo poder colonial. Nomeadamente, os wahhabis criticavam os sufis pela sua suposta colaboração com as autoridades coloniais (Salvaterra Trovão e Araújo, 2018:13).

As comunidades muçulmanas de Moçambique têm uma história que está intrinsecamente ligada ao colonialismo português, com vários cruzamentos com outros contextos coloniais, nomeadamente o britânico. Não é possível entender a história dos muçulmanos de origem indiana sem contextualizar a sua forte participação no comércio de Moçambique. Muita da história da comunidade muçulmana pode ser vista como uma história de categorias em evolução - desde os termos que designavam os primeiros indianos trazidos pelas potências coloniais para a África Oriental até à forma como o Islão em si foi abordando na fase tardia do colonialismo português em Moçambique. Dentro da história das comunidades muçulmanas, depara-se inevitavelmente com a história das suas relações extra-comunitárias, dentro da diversidade linguística e religiosa de Moçambique. A própria ideia de comunidade muçulmana foi tratada com uma certa atenção aqui pela distinção muito significativa entre a comunidade sunita e a comunidade ismaelita. Embora haja paralelos muito fortes entre os dois no que diz respeito à sua agência na história económica de Moçambique, as duas comunidades entendem-se e são entendidas de formas distintas. Estas comunidades distinguem-se pela fé que praticam, mas certos fatores culturais e linguísticos aproximam os muçulmanos de origem indiana à comunidade hindu, nomeadamente na gastronomia e no uso da língua gujarati. A Índia, e especificamente o Gujate, existe sempre no pano fundo de toda esta discussão, e serve aliás de base para a categoria de “muçulmanos de origem asiática”. A noção destas comunidades enquanto comunidades diaspóricas vale a pena ser problematizada.

Capítulo II

Para poder analisar com rigor as comunidades em questão, é preciso primeiro partir de certos conceitos mais amplos, para melhor perceber a relação entre memória e cultura material em comunidade migrantes. Interessa, para esse efeito, compreender os objetos e a sua capacidade de vincular memórias, especialmente ao invocar certos sentidos. Pensar a materialidade do ponto de vista das comunidades diaspóricas, partindo de exemplos na literatura existente, e finalmente, considerar o conceito - algo poético mas de grande pertinência - da nostalgia e da capacidade de captar e transmitir a memória do contexto de origem. Neste capítulo, será dada atenção em primeiro lugar à necessidade de problematizar a memória, conceito que tem recebido cada vez mais atenção das ciências sociais. De seguida, será feita uma reflexão sobre a necessidade de preservação de memória dum lugar tido como um mundo perdido, quase numa perspectiva da curadoria, com uma menção do papel das redes sociais.

Objetos e Coisas: Materialidade, Sensorialidade e Memória

As Coisas e os Sentidos

Há diferenças entre as coisas e o texto, nomeadamente que as coisas têm uma tridimensionalidade e palpabilidade que o texto não tem. As coisas, portanto, participam nos acontecimentos quotidianos noutro sentido. O papel que a coisa, pela sua materialidade, desempenha nas vivências quotidianas não pode ser entendido da mesma forma que um texto. É nesse sentido que uma visão construtivista da cultura material pode ser pouco elucidativa do modo como os objetos criam cultura. Ver as coisas como símbolos que codificam certos significados que precisam ser interpretados, remete as coisas para um segundo plano. As qualidades das coisas enquanto coisas, e as funções concretas que elas desempenham, são desvalorizadas. A cultura é vista, de acordo com Tim Ingold, como algo que envolve a materialidade sem a infiltrar (Ingold 2000 cit in Olsen 2003:94). A materialidade é fragmentada e é tida como algo a observar de longe. Uma desvantagem da abordagem construtivista é a predominância da visão sobre os demais sentidos. Desde já, uma das vantagens da tridimensionalidade das coisas, é a sua palpabilidade, a sua capacidade não só de ser tocada, como também de ser utilizada. A sua capacidade de moldar e ser moldada (Olsen, 2003).

O foco no lar como sítio de “campo” tem a sua relevância porque, enquanto construção afetiva, este existe enquanto espaço vinculado a sentimentos de pertença e conforto, e à própria memória. Isto revela-se na própria multissensorialidade inerente ao espaço, em constante recriação e fruto duma interseção de memórias, emoções, pessoas e rotinas. A valorização dos fenómenos que decorrem neste espaço tem por base o pressuposto de que acontecimentos e lugares quotidianos precisam de ser explicados. Práticas dentro do contexto do lar, de natureza culinária, linguística ou cultural num sentido geral, são significativas em termos de formação de identidade e memória. Para uma família com um percurso migratório, o recriar do lar atual à imagem do lar passado funciona como força diretora de muitas das práticas especializadas dentro do lar, e neste sentido tanto objetos pessoais como a gastronomia constituem uma parte importante desta recriação: “Materials in the home, such as our favourite mug or wall hanging, become important, even imprinted, in our daily lives. It is these everyday objects, encounters, and spaces within the home that provide small but significant insights into how we “feel” at home”(Ratnam, 2018: 4). A memória entende-se como algo não é redutível a um conjunto de factos fixos mas antes algo que está sempre em reconstrução, através de actos de reencenação e de recontar que decorrem fundamentalmente dentro do espaço doméstico. Os momentos recordados, e re-examinados, têm uma profunda ligação com os sentidos, sendo o olfato, paladar, ouvido e tacto, e não só a visão, essenciais para o modo como as memórias são acedidas. O lar, enquanto memória incorporada e incrustada, serve para reafirmar memórias coletivas que ligam o espaço da casa com acontecimentos que lhes são exteriores, ligados ao contexto familiar e identidade diaspórica (Ratnam, 2018).

O entrelaçamento entre o recordar e a materialidade é uma relação essencialmente sensorial, que sucede por acasos. A estimulação dos sentidos serve de gatilho pela associação que tem com os tempos vividos. A associação involuntária sucede pelo encontro entre sujeitos incorporados e objetos inanimados dentro do espaço doméstico. A memória está entranhada na “everydayness of the home” (Ratnam, 2018: 3). Dentro do cânone literário ocidental, o exemplo de *Em Busca do Tempo Perdido*, de Marcel Proust⁹, em que a personagem principal é levada a todo um conjunto de memórias de infância após ter provado uma madeleine molhada no chá, é ilustrativa desta natureza sensorial e material, sem o contacto o mundo das coisas põe em cena o mundo da memória (Munteán, 2017). As coisas têm, portanto, um forte potencial mnemónico. Elas obrigam-nos a desenvolver uma nova relação com o espaço, a repensar as nossas noções

⁹ Marcel Proust, escritor francês do início do século XX, é uma referência central no cânone literário ocidental para questões de memória. *Em Busca do Tempo Perdido* é um exemplo claro da atenção que se têm dado à memória no campo da literatura, juntamente com o trabalho de autores como Milan Kundera em *Insustentável Leveza do Ser* (1984) e Orhan Pamuk em *O Museu da Inocência* (2008).

de temporalidade e de subjetividade. A dimensão social e relacional do mundo material também é mais do que evidente, com a maneira como os objetos estruturam os hábitos quotidianos. Apesar do recente “material turn”, em que os objetos, na sua agencialidade e nos afetos que lhes são dotados, estão a surgir como objeto de estudo para um panorama de áreas de pesquisa social, continuam pouco teorizados dentro do campo dos estudos da memória. Embora se saiba, dentro deste campo de estudos, que os objetos, em forma de *souvenirs*, álbuns fotográficos e outros registros, são importantes para a compreensão da memória, alguns arqueólogos e outros apontam para a necessidade duma consciência das propriedades inerentes das coisas, na sua materialidade, e do modo como essa mesma materialidade determina os acontecimentos que se integram fundamentalmente nas memórias mais significativas (Munteán et al, 2017).

No entanto, os termos “objeto” e “coisa” não podem ser tidos como sinónimos em discussão académica, no mesmo sentido que o são ao nível coloquial. A distinção é altamente relevante ao nível teórico desde Heidegger, que desafiava a ideia que éramos apenas observadores desinteressados, sendo que a diferença prende-se na própria relação objeto-sujeito. Para Heidegger, olhando para a própria etimologia da palavra em alemão(*ding*), a coisa é aquilo que junta e agrega elementos, tratando portanto duma rede de entidades entrelaçadas(Heidegger 1971 cit in Olsen, 2003 : 98). Para dar conta deste entrelaçamento, alguns autores falam não duma interação mas duma “intra-ação” para explicar o modo como as pessoas e as coisas se constituem mutuamente e não podem ser vistas como entidades separadas: “Barad maintains, ‘Intra-actions are causally constraining nondeterministic enactments through which matter-in-the-process-of-becoming is sedimented out and enfolded in further materializations” (Barad, 2003, cit in Munteán, 2017: 8).

Teorizando a Memória

As perspetivas vindas das ciências sociais têm enfatizado a natureza social da memória, enquanto algo que é adquirido e recordado em sociedade. A memória nunca é puramente individual e interior, e o recordar é sempre condicionado pelas conjunturas sociais existentes. O arqueólogo Bjornar Olsen diz que na raiz da amnésia dentro dos estudos culturais e sociais face ao material, está uma antipatia relativa ao mesmo dentro do pensamento de autores tão diversos como Marx e Heidegger, que vêm no material algo a ser superado para alcançar a liberdade(Olsen, 2003: 94). A própria ideia da memória como uma base de dados, armazém, enciclopédia ou qualquer das outras metáforas empiristas, pressupõe que a memória é algo objetivo cuja factualidade depende da clareza do recordar. Esta visão clássica da mente humana

que, de acordo com Andy Clark diz que provém de Locke e do Iluminismo, considerava que o corpo apenas recebe *inputs* que eram depois processados e armazenados de forma centralizada pela mente, que funcionava como uma base de dados simbólica (Jones, 2007: 10). Esta ideia da mente enquanto repositório de conhecimento tem subjacente a ideia da mente como algo desincorporado. Porém, a ideia da mente como algo que existe separadamente do corpo e do mundo exterior está já em desarmonia com muita da pesquisa atualmente feita nos campos da cibernética e psicologia do desenvolvimento. Lakoff (1987) sugeriu o conceito de *conceptual embodiment* para falar da forma como, por exemplo, a orientação do corpo humano, com a cabeça em cima, faz com que aquilo que está em cima no espaço seja percebido de forma positiva (Lakoff, 1987 cit in Jones, 2007: 9-10). A mente e o corpo formam parte dum único sistema cuja função é criar categorias e metáforas complexas que nos orientam, revelando a insuficiência da noção empirista da mente enquanto repositório. Citando Clark, Jones apresenta um modelo da mente como algo interligado com o corpo e com o ambiente envolvente, concebendo a mente e o exterior não como entidades separadas, mas antes como entidades em interação (Jones, 2007: 10).

De acordo com o *container model*, a memória é incorporada em cultura material e incorporada socialmente através da construção e reprodução performativa através do corpo em determinados contextos sociais (Jones, 2007: 9). Tal como Jones demonstra, a memória, tanto individual como coletiva, é estruturada por narrativas e não por uma tradução exata da experiência direta de eventos passados. Embora a memória seja vista como algo que interfere com a história objetiva dos historiadores - completa e com fundamentação documental - tanto ela como a história são produtos dum processo social de seleção de factos para construir narrativas. Académicos no campo de estudos de memória apontam para as memórias compartilhadas por um coletivo, desde a família à comunidade nacional (ou diaspórica), são as que mais perduram ao longo do tempo. A memória é preservada por ser revivida socialmente pelas pessoas que fazem parte destes coletivos, tendo por base a ideia da memória como um sistema integrado de pessoas, coisas e sítios. Assim, entende-se a memória como algo que vive da sua reprodução social, e que não existe apenas ao nível individual-subjetivo, apesar de se poder colocar em questão a noção de homogeneidade de grupo. Posto em prática pelo património, as memórias individuais de membros do coletivo integram-se e entrelaçam-se: "Halbwachs also draws our attention to the role of landscapes in memory, in terms of both experienced places and how they persist in memory as 'those who leave these places without seeing them again, who are not involved in the [ongoing] process of their transformation ... soon create a symbolic representation of these places' (Halbwachs 1994 cit in Sager-Wagstaff, 2015:

193)”. O conceito de espaço tende a ser mais útil nos estudos de memória do que o conceito de local, porque enquanto este último diz respeito a algo fixo e durável, a noção de espaço contém em si uma abertura que o coloca como algo que pode ser continuamente encontrado e participado de forma dialógica. O conceito de espaço tem uma fluidez que é contrária à noção convencional de património, mas particularmente interessante quando se olha para contextos migratórios (Jones, 2007).

Um objeto também é definido em função dos traços materiais do seu uso e da sua modificação. Gell (1998 cit in Jones, 2007: 20) teorizava que o objeto artístico estava embutido de intencionalidade. Se seguirmos o pensamento de Husserl (cit in Jones, 2007:20), pai da fenomenologia, o tempo consiste em eventos que têm simultaneamente uma relação com o passado, as chamadas retenções, e uma relação com o futuro, ou protensões, nas palavras de Jones. Os objetos estão sempre inseridos nestenexo temporal, porque o artista, ao produzir, imita modelos anteriores, algo que, segundo Gell, permite que a memória seja preservada na arte. Mas a modificação e as evidências de ação sobre os objetos pelas as pessoas que os utilizam, também revelam a importância da mudança e de ciclos de reparação e restauro inerentes à vida material. Há muitos casos etnográficos que se podiam citar para ilustrar este ponto, nomeadamente a circulação das missangas nos anéis dos Kula, estudados famosamente por Malinowski e citados por Jones, cuja a evolução da pátina reflete a evolução dos valores das missangas com a passagem do tempo e com a sua passagem pelas mãos de vários utilizadores. Jones também sugere, no entanto, que mais do que vestígios de ações passadas, os objetos devem ser considerados como sendo altamente evocativos. Não são versões exatas de eventos passados que são lembrados, pela relação dialógica que se estabelece entre pessoas e objetos, mas antes o que se possibilita é uma série de reencontros em que a perdurabilidade dos objetos permite que as pessoas re-experienciem vivências passadas (Jones, 2007: 25-26).

Barbara Kirshenblatt-Gimblett referiu: “Heritage is not lost, found and reclaimed. It is a mode of cultural production in the present that has recourse to the past”(cit in Viejo-Rosa, 2015: 3). De acordo com a autora, a memória é uma questão de progressão, de relação. O esquecimento que se fala dentro dos estudos da memória, é problematizado de forma diferente pela sociologia e pela neurociência. Termos como *repressive erasure*, *prescriptive forgetting* e *forgetting as annulment* em sociologia, são denominados como *transience*, *absent mindedness* e *suggestibility*, respetivamente, dentro da neurociência; neste paralelismo, nota-se a tendência das ciências sociais em colocar uma ênfase no condicionamento social da memória, em relação às abordagens mais clássicas das ciências da mente (Viejo-Rosa, 2015: 3). Subjacente a esta

concepção social da memória a ideia de que aquilo que nos recordamos não depende apenas do melhor ou pior funcionamento da nossa capacidade de reproduzir os eventos tal como eles aconteceram. A maneira como o passado é representado nas memórias das pessoas depende dum conjunto de condições sociais que influenciam o processo de recordar.

A questão da memória também merece um tratamento próprio nas ciências sociais. Não irei deter-me na ideia do passado objetivo, pois aquilo que pretendo é compreender o processo de reconstrução daquilo que as pessoas em questão imaginam que aconteceu. Neste particular, os estudos da mudança cultural, incluindo a antropologia, têm um foco nitidamente distinto da noção positivista da história. A memória tem sido frequentemente problematizada em função das suas supostas lacunas, com uma tentativa de separar a recolção verdadeira da defeituosa, mas aquilo que interessa num estudo como este é perceber em que termos é o que passado vive nas pessoas entrevistadas. As pessoas lembram-se melhor dos significados das memórias do que dos detalhes (Schacter e Addis, 2003 cit in Viejo-Rosa, 2015: 8). Aqui, as ciências cognitivas distinguem entre dois tipos de memórias: as chamadas *flashbulb memories* que são vividas e factuais, e as *tunnel memories*, essas já com um foco numa memória central. Também existe o fenómeno de *cognitive reappraisal*, ou de olhar para aspectos positivos de eventos negativos (Viejo-Rosa, 2015: 8).

A Materialidade e o Consumo

Para não me prender à ideia de cultura material enquanto colecionismo e acumulação de lembranças e relíquias, foi-me útil a perspectiva de Rosales (2016) em que as práticas de consumo são vistas como materialização de processos de reconstrução material. Consumo como conjunto de práticas de utilização, reutilização e domesticação. Na casa, são manifestados sentimentos de nostalgia e memórias do contexto de origem através de objetos e do consumo (Rosales, 2016). De acordo com um estudo de Rosales (2009) sobre famílias goesas que migraram para Portugal de Moçambique, o gosto decorativo dos goeses naquele contexto colonial era marcadamente europeu, e indo-português, mas havia um preconceito contra a comida africana. De acordo com um dos interlocutores de Rosales: “The first time I ate Matapa (a stew made with pumpkin leaves) was only after the independence. Before that we would not try it. Our (African) servants, the ones that lived in our homes, ate corn flour... Then they dipped them in the curry and ate them. Well, that was not proper curry, it was more like a fish soup but they called it their curry” (Rosales, 2009: 161). Caril esse, que a interlocutora de Rosales salienta não ser realmente

caril. A apreciação mais positiva era das frutas (papaia, manga, maracujá). Além de pouca consciência da gastronomia africana, estas pessoas conheciam pouco da arte africana. Os hábitos de consumo refletem um certo posicionamento face ao contexto de origem, pela forma como as pessoas procuram reproduzir ou modificar hábitos que trouxeram do contexto de origem. O consumo tem uma dimensão identitária, permitindo uma associação por parte dos goeses que vieram de Moçambique, por exemplo, com uma certa noção de africanidade. O exemplo não é, de todo, irrelevante para pensar as comunidades muçulmanas aqui estudadas, apesar da maior convergência religiosa com a população em geral e maior representação dos goeses na função pública. O caso das famílias goesas ajuda a perceber como comunidades de origem indiana se posicionam face a elementos “africanos” da vida cultural de Moçambique (Rosales, 2009: 161).

Com o consumo, levanta-se a questão do valor. A propósito disto, chamo atenção para o conceito da vida social das coisas (Appadurai 1986 cit in Rosales, 2009: 154) - a biografia cultural dos objetos conforme os valores e significados diferentes que eles adquiriram em diferentes pontos do seu historial. As coisas têm a capacidade de incorporar certas dinâmicas de poder e marcadores de identidade, direcionando práticas e crenças nos contextos em que elas circulam. É o exemplo contemporâneo mais claro de uma teoria materialista da cultura material. Muitos dos objetos que os migrantes detêm nas suas casas são mais próximos do *souvenir* do que do artefacto numa coleção museológica. No entanto, com o tempo, estas mercadorias são apropriadas pelas famílias e dotadas dum valor sentimental ou simbólico. Os *souvenirs* podem até ter uma função utilitária significativa para o quotidiano dos envolvidos. A ideia de Appadurai da vida social das coisas, que traça o historial dos objetos e dos seus usos, enquadra-se numa nova tendência a olhar para a matéria como algo ativo e ajuda a perceber o modo como um objeto que começa como mercadoria pode vir a adquirir um valor sentimental para quem o possui, e ser, portanto, revestido de novos significados ao longo da sua trajetória. Objetos que começam como *souvenirs* podem vir a ser absolutamente fulcrais para a identidade social, religiosa, e cultural de uma família ou comunidade (Rosales, 2016).

Estudando a Diáspora

Conceptualizar a diáspora, e a construção dum sentido diaspórico de pertença no contexto de acolhimento, assume uma relevância central para a minha pesquisa. Um caso interessante neste particular é o estudo de Tolia-Kelly sobre os altares domésticos de mulheres de origem sul-asiática residentes no Reino Unido, muitas das quais tinham tido uma passagem pela África

Oriental (Tolia-Kelly, 2004: 318). Nos lares dessas mulheres, os objetos de natureza religiosa predominavam, com a recriação de altares a divindades hindus como parte fundamental da criação dum sentido de domesticidade. Claro, as casas das mulheres que tinham residido no Quênia ou na Tanzânia tinham imagens de paisagens de savana que invocaram lembranças especificamente africanas. Estas imagens, de origem nitidamente *souvenir*, convivem de modo curioso com a iconografia hindu que remete para uma ligação com a Índia. O trabalho de Tolia-Kelly tem a sua relevância por se tratar de representações de comunidades excluídas das narrativas da história formal a partir dos relatos das próprias¹⁰. Tolia-Kelly observa que muitos dos objetos utilizados pelas mulheres entrevistadas para mapear a sua ligação ao contexto de origem eram objetos de natureza efêmera, e não algo durável a ser mantido perpetuamente. Para além disso, até a própria noção de origem não se refere a um local único; a uma tendência multi-situada nas chamadas geografias de pertença destas mulheres que revela algo potente sobre a migração sul-asiática¹¹. Este conjunto de materiais utilizados para expressar relações de pertença está em constante diálogo com o destino em que estas mulheres se encontram, porque elas não só desafiam o que significa ser nacional (britânica, no caso) como a própria forma como a memória dos contextos de origem é ativada é condicionada pelas novas sociedades de estabelecimento. A memória, ou memória-história nas palavras de Tolia-Kelly, não é só a relação entre objetos e a terra de origem, mas uma relação entre os vários locais onde as pessoas que migram já se enquadraram, com as novas experiências migratórias e novos conteúdos culturais dando novas interpretações às mesmas memórias e aos objetos que as representam. A noção de *memory-history* que a autora propõe contraria categorias estanques de nacionalidade e etnicidade (Tolia-Kelly, 2004: 315). Identidades britânicas, indianas, e africanas entrelaçam-se e coincidem na mesma pessoa, com diferentes níveis de pertença aos respectivos contextos geográficos.

O conceito de *re-memory* foi inicialmente utilizado por membros da comunidade negra dos Estados Unidos, como a escritora Toni Morrison no seu romance *Beloved* (1987). Trata-se

¹⁰ Para mais informação sobre questões de subalternidade e historiografia, ver o trabalho do Subaltern Studies Collective, criado em 1982, com o intuito de dar conta do papel de grupos marginais na história, tendo por base a falta de documentação destes grupos nos arquivos coloniais e nacionalistas.

Pretendem portanto, dar realce à agência destes grupos, colocados fora de narrativas institucionais, dentro das dinâmicas do capitalismo, nacionalismo e colonialismo. Embora o grupo tenha se focado na realidade histórica da Índia, os seus métodos foram também aplicados a outros contextos nacionais.

¹¹ O transnacionalismo tem vindo a ser um conceito chave na literatura sobre migrações, tendo sido introduzido por Basch, Schiller e Blanc em 1994, e desenvolvido posteriormente por Nancy Foner em 1997. A sua principal característica é a capacidade de manter fortes redes com países de origem e por vezes, com países terceiros, algo que torna o conceito particularmente útil para a população em estudo neste artigo.

de reencontros quotidianos com memórias vividas, mas não necessariamente pelos próprios. Aqui repara-se na natureza social da memória, pois a *re-memory* engloba todo o conjunto de memórias e vivências de pais, irmãos e parentes que são transmitidos e depois absorvidos, de forma a tornar-se estruturantes a noção de *self* de membros de uma comunidade. A noção de memória como algo específico a um determinado local não é tão importante, e momentos de *re-memory* não estão vinculados a uma narrativa linear de eventos. Aqui vê-se novamente a necessidade duma perspetiva social-científica da memória: se a memória não é só aquilo que cada indivíduo se recorda do seu próprio percurso cronológico, mas é antes algo que também é construído coletivamente e em sociedade, então é impossível estudar a memória devidamente sem analisar os processos que determinam a sua formação e reativação. A *re-memory* orienta o indivíduo porque permite-lhe uma noção de si como parte dum coletivo, e as memórias com as quais ele se confronta nestes processos podem nem dizer respeito a pessoas conhecidas: “Re-memory is a resource for the sustenance of self that temporarily connects to social heritage, genealogy, and acts as a resource for identification with place” (Tolia-Kelly, 2004: 316). Esta ideia faz tanto mais sentido no caso de comunidades diaspóricas, cujos membros não terão sempre laços pessoais entre si, mas que, no entanto, sentem se parte da mesma comunidade imaginada (cf. Anderson, 1983). Por detrás da ideia de identidade diaspórica ¹²está a memória coletiva de uma rutura.

Souvenirs como dispositivos de ligação a paisagens vividas adquirem novos significados depois da migração. Estes objetos não têm propriamente uma função, mas servem de marcadores culturais para os donos. Circulam como mercadorias na África Oriental, e eram consideradas *kitsch* e de mau gosto no seu contexto original. Contudo, após a migração houve uma reconstrução do seu valor, porque enquanto na África Oriental, estes objetos existiam meramente como objetos decorativos, no seu novo contexto passaram a ter um valor acrescentado. Eles eram feitos de peles de animais e pau preto, e continham em si o poder de lembrar uma paisagem que era “outra”. A reconstrução dos contextos de exposição reconstrói o seu valor, à medida que se vão transformar em tesouros pela transposição para um espaço doméstico no Reino Unido. Os objetos africanos contextualizam o lar da família que veio da África Oriental, mas o novo país europeu onde eles se encontram contextualiza os próprios objetos,

¹² Na década de 90, devido aos fenómenos de globalização e transnacionalismo que implicavam sempre um cruzamento de fronteiras nacionais, uma nova noção de diáspora surgiu que evitava o essencialismo do discurso desenvolvido até então. Isto é particularmente evidente no trabalho de Appadurai (1996), que revela o caráter híbrido, fluido, permeável e misto de novas formas de identidade diaspórica (Hall 1997, 2003, Cohen 1997, Hannerz 1992, Clifford 1994, Brah 1996).

dando-lhes um valor que antes não tinham: “The relationship with materials is sometimes figured through a sense of loss of land, or a way of life; distortion occurs through displacement. The sentiment of loss signifies the temporal as well as spatial distance from these meaningful landscapes” (Tolia-Kelly, 2004: 326). Os objetos são memorializados, fazendo a ponte entre uma paisagem vivida passada e um sentido de património leste-africano que dialoga com a pertença a uma diáspora sul-asiática.

A memória não é colocada num ordenamento linear do tempo, mas aglomerado com outras memórias de outras pessoas, e é capaz de ser reapreciada de forma diferente em novos momentos. A viagem é algo ilustrativo disto, pela sua capacidade de gerar cadeias de memória de forma a comprimir o espaço e o tempo. A memória é sempre suscetível a ser relacionada e estruturada com teias de associação não-cronológicas, com a subjetividade de quem as detém dando-lhes novos significados. Outro conceito que tem levado a muita consideração dentro dos estudos de património, é o chamado “affect”, que se propõe como conceito distinto de emoção: “What emerges in the difference between ‘emotional’ and ‘affective’ is the sense that the affective represents the ways in which flows of emotion coalesce to form a social phenomenon that is beyond the individual subjective responses, feelings, and sensibilities. Affect also moves us on to a terrain where race as felt identity is immanent to interactions and in that sense, it materializes the felt world” (Tolia-Kelly, 2006 cit in Crouch, 2015: 181). Um elemento em que a noção de “affect” se torna relevante é na consideração de gestos: não há propriamente um discurso nos gestos que acompanham um testemunho. Os gestos físicos que uma pessoa utiliza enquanto fala carecem de outro tipo de análise da que usa para compreender as suas palavras. Tolia-Kelly sugere que é aqui que a noção de “affect” é útil.

Outro exemplo pertinente é o estudo de Sabine Marschall(2019) sobre imigrantes africanos de diversos países na África do Sul. Objetos de memória suscitam memórias, de forma voluntária ou involuntária, da terra natal. Certos objetos facilitam o processo de recordar, e podem levar a um envolvimento espiritual, reações físicas no corpo ou comportamento ritualístico. Podem até ter um valor terapêutico por dar consolo e sentimento de presença. Objetos de memória, ao contrário de *souvenirs*, são objetos que não têm uma função mnemónica óbvia, mas que adquirem essa função com o passar do tempo no contexto da experiência migratória. A investigação etnográfica tem revelado diferenças no interesse que os migrantes têm em participar nestes processos de recordar, a partir de objetos, em função de diversos fatores culturais e sociais, com diferenças consoantes fatores de género, classe e idade. Os objetos de memória adquirem significado em função do aumento da distância temporal e

espacial, ao contrário dos *souvenirs* e mementos, cujo significado mantém-se com o passar do tempo (Marschall, 2019: 256). Os participantes do estudo de Marschall, de elevado estatuto económico e com educação superior, não levaram muitos objetos quando migraram para a África do Sul. Muitos participantes nunca tinham refletido sobre o assunto do nexo entre objetos e memória. Principalmente, só levaram fotografias de entes queridos. Quando a questão dos objetos foi colocada, alguns citaram razões culturais para esta desvalorização, dizendo que não lhes fazia sentido levar *souvenirs* ou outros objetos. Alguns tinham objetos associados a um certo enraizamento num país, mas sem que eles fossem metonímias da terra natal (Marschall, 2019: 260). Havia uma certa falta de sentimentalismo face a artefactos da terra natal. Mais do que objetos físicos com um eventual valor simbólico ou sentimental, era através da música e das fotografias que estes migrantes criavam um sentimento de “estar em casa”. Mesmo não tendo um grande apego a mementos, *souvenirs* ou *heirlooms*, foi possível neste estudo encontrar objetos significativos de ligação ao contexto de origem (Marschall, 2019). Objetos utilitários ganham uma função mnemónica, mas com o uso, os participantes aceleram o processo de desintegração dos objetos, porque utilizam-nos tal como eles eram destinados a serem utilizados. Isto contraria a inalienabilidade e perdurabilidade da dádiva, tal como foi teorizada. O significado que vem dos objetos também deriva da função performática que eles possam ter, por exemplo em contextos rituais. Através da etnografia sensorial pode-se verificar com que medida os estímulos da visão, olfato e tato podem elicitar memórias, afeto e respostas emocionais. Existe uma diferença entre experiências de migração tidas como temporárias e experiências tidas como finais, na medida que no segundo caso, a valorização dos objetos de memória é tendencialmente mais forte. Isto especialmente em casos de profundas mudanças sociais no contexto de origem. Marschall dá o exemplo dos ditos exilados rodesianos, que embora possam voltar ao sítio físico da sua terra natal, nunca poderão reencontrar a Rodésia, porque a mesma já não existe (Marschall, 2019: 255).

Um Mundo Perdido: Artefactos e Nostalgia

No livro *Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors*, editado por Daniel Miller (2001), um capítulo de Anat Hecht conta a vida de uma mulher escocesa, no seu processo de recordar o seu contexto de origem. As narrações de Nan da sua vida na Escócia eram ricas em detalhe, justamente pela falta de materiais daquele tempo. Mais ainda, embora Edimburgo ainda existisse, o Edimburgo de Nan já tinha desaparecido. Não se pode isolar os aspectos orais da sua expressão e recriação do seu mundo; os outros elementos, materiais e sensoriais, também fazem parte do sentido e da essência da sua experiência, para usar a linguagem de Hecht (Hecht,

2001:130). Ao recordar-se das coisas, Nan começava a regressar à sua forma original de falar, à sua forma antiga de entoação. Para exemplificar, Hecht cita o caso do estudo de Bahloul (1996) sobre comunidades judeo-árabes: quando falavam francês, estavam conscientes que essa era uma língua do presente, enquanto o árabe servia como língua do passado (Bahloul 1996 cit in Hecht, 2001: 130). Havia um processo de *code-switching* que também refletia saltos temporais na narrativa. O jargão que Nan utilizava à medida que recordava a sua infância mudava em função da sua própria recriação do seu antigo modo de falar. Ao nível material, ela colecionava postais e fotos aéreas de Edimburgo como ela conhecia, mas que já desapareceu. E nisto, o espaço doméstico dela, na sua configuração era uma forma de pôr em cena a paisagem que ela procura manter viva dentro da sua casa. Outra questão relevante é a atitude que Nan desenvolve face aos objetos. Há uma ênfase em cuidar os objetos, que está ligado ao ato de salvar, por sua vez ligada ao mito da Arca de Noé, algo que remete para a ideia de salvar as coisas da extinção provocada pelo tempo, sendo Noé o coletor/salvador original (Hecht, 2001: 136).

O ato de colecionar está ligado a temas de nostalgia e desejo: “Our house is our corner of the world/ Our first universe, a real cosmos in every sense of the world” (Bachelard 1994 cit in Hecht, 2001: 123). A literatura aponta para uma relação muito forte entre a recollecção e a narração, sendo que essa capacidade de construir uma narrativa autobiográfica é central para a formação do “eu” a partir da memória. Trata-se de criar uma ponte entre o passado, presente e futuro, mas a sua importância transcende o pessoal e biográfico e passa para o social, e a percepção que nós temos da história e aquilo que fica para além da nossa subjetividade. A capacidade de articular e inter-relacionar a história e a memória é algo que não pode ficar pelo discurso abstrato, meramente linguístico; carece sempre duma componente visual para comunicar com eficácia esta relação. Determina não só a fidedignidade da representação, mas também o impacto que ela tem em gerações posteriores. A preservação da memória não é só linguística, mas também sensorial. Também há a questão da sinestesia que Merleau-Ponty(1962) referia, em que todos os sentidos eram envolvidos numa única experiência corpórea total (Hecht, 2001:129). Isto é, quando já não se pode isolar um único sentido (olfato, paladar, audição, etc) pelo facto de os vários sentidos estarem de tal forma entrelaçados na memória de quem recorda.

O conceito de pátina, de Grant McCracken (1988), utiliza-se para designar o processo pelo qual a idade do objeto se torna um indício do seu estatuto elevado (Appadurai, 1996: 75). Por idade, aqui entende-se amadurecimento, havendo uma distinção importante entre uso e desgaste. O primeiro sugere uma certa durabilidade do objeto em causa, e é favorável ao dono

também pela arte de cuidar que está por detrás da pátina, através de práticas incorporadas de limpar e reparar. Um mau cuidado dum objeto, ou falha em manter a pátina, pode ser prejudicial para a reputação do dono. Grande parte da questão da pátina é que não se trata só dos objetos em si mas igualmente da forma como as pessoas se põem em relação com eles, dado que só através de pessoas que saibam indicar, com as suas práticas incorporadas, a sua relação com os objetos, num determinado contexto social, é que um objeto realmente ganha significado. Isto é, o significado da pátina também é altamente contextual. Não é só o objeto que adquire uma pátina, porque esta é depois transposta para os seus donos, sendo a pátina do objeto sinal de continuidade temporal. Mas nem tudo na vida material se reduz à pátina; toda a gestão do estatuto da família é, nas palavras de Appadurai, uma gestão semiótica de contexto social (Appadurai, 1996: 76). Por isso, não é apenas a pátina que diferencia um objeto valioso (*heirloom*) do lixo.

Para além das questões da pátina, existe a biografia cultural dos objetos de Kopytoff(1986), que implica olhar para as mercadorias como um fenómeno cultural e não apenas material. Não é apenas a manutenção e durabilidade dum objeto que importa, mas igualmente as histórias que se contam sobre eles, inclusive sobre a sua aquisição. Finalmente, importa a maneira como a pátina se relaciona com a capacidade que certas coisas têm de evocar nostalgia - algo que Appadurai caracteriza como uma síndrome imortalizada por Marcel Proust (Appadurai, 1996: 76). No caso dos aristocratas, isto era particularmente verdade pela associação da pátina com o modo vida que eles enquanto grupo social tinham, que, entretanto, já se tinha perdido (Appadurai, 1996: 76).

O papel das redes sociais e transmissão intergeracional

Segundo Maurice Halbwachs (cit in Assman, 2008: 110), a memória depende de comunicação e pode ser analisada em função da nossa vida social. Quando se fala dum objeto que auxilia a memória, trata-se não dum símbolo, mas mais de metonímia, com um objeto representativo do todo do contexto de origem a dialogar com quem recorda (Assman, 2008: 111). Jan Vasina (cit in Assman, 2008: 112), um antropólogo que estudou sociedades orais em contextos africanos, repara que a memória histórica existe em dois níveis: o passado recente (nunca há memória que recue mais do que oitenta anos) e a memória mítica, que trata das origens do grupo (datas de livros de história nas nossas sociedades). O fuso entre estes dois níveis é referido como o “floating gap”. É na história do passado recente que Halbwachs dá o nome de memória coletiva. A memória coletiva é aquela partilhada entre contemporâneos, e que se extrai através de

entrevistas e não de historiografia. A memória cultural, por sua vez, é preservada em pontos fixos, que funcionam como símbolos. A memória comunicativa distingue-se da cultural por ser transmitida de forma mais difusa, enquanto a cultural tem transmissores especializados, ser fruto de tradições informais, comunicação quotidiana e memória incorporada (enquanto a cultural é sempre mediada por textos e rituais) e finalmente pelo alcance menor de 80 a 100 anos, o que implica 3 a 4 gerações. A memória cultural diz respeito ao passado absoluto, mítico (Assman, 2008: 117).

Estas dinâmicas de transmissão intergeracional mudaram com as redes sociais. A memória incorporada agora tem menos probabilidade de desaparecer com o envelhecimento das populações geradoras dessa memória, devido a um processo de “grassroots individual and communicative memory” (Pirani, 2011: 17). Os usuários podem registrar as suas memórias, levando à objetificação das mesmas em imagens e texto. Há uma descentralização do registo da memória, com uma rede difusa de utilizadores a participar neste processo, e uma partilha não só no acesso, mas na interpretação dos significados dos conteúdos produzidos. Como estes registos não têm um carácter oficial, criam um passado fundador de referência, constitutivo da identidade coletiva, da mesma forma que fontes de maior autoridade fariam. A importância das memórias reside não na sua autoridade, mas antes na sua autenticidade, e na forma como elas são partilhadas e disseminadas, com publicações e subseqüentes interações.

Também há a questão da intensidade emocional da partilha, e da ressonância entre as memórias e os grandes meios de comunicação e as narrativas convencionais. Pela maneira como as memórias são, não só registadas, mas também criadas de forma imediata, a distinção entre memórias mediadoras e memória “pura” também se torna cada vez menos pertinente. As redes sociais criaram novos objetos de memória mediada, que estão ao dispor dum grande público, estendendo para fora dos confins da casa. Neste contexto, um estranho pode transformar esses mesmos objetos de memória na base do seu trabalho de memória. As redes sociais alteram um aspecto chave da memória, que é o esquecimento, dado que, à partida, os rastros digitais das memórias produzidas permanecem sempre. No entanto, estas redes mantêm os seus próprios mecanismos de esquecimento, através da operação de critérios de relevância da Google e outros canais digitais, existindo uma espécie de curadoria informal nestes arquivos (Pirani, 2011: 22).

Ao longo deste capítulo procurei refletir sobre a profunda relevância da materialidade para compreender a memória social em comunidades diaspóricas. Os objetos servem para recriar

mundos referentes ao contexto de origem de quem migra, vinculam memórias com uma forte carga sensorial, e colocam-se em relação às pessoas de uma forma que nega a visão clássica do objeto enquanto mero recetáculo. Os objetos estruturam as recriações performativas dos contextos que lhes deram origem. É claro, olhando para os dois estudos em torno de processos migratórios, que os objetos no sentido de *souvenir* ou artefacto, não têm o mesmo sentido para todos que migram, assim que o sentimento de diáspora não se manifesta em todos os casos da mesma forma. Nesta relação entre objetos, memória e pessoas, uma certa perspectiva museológica, que tem por base não só o preservar, mas também o pôr em cena, parece fazer sentido. O conceito de pátina introduzido por Appadurai é interessante para pensar estas questões, mas no que diz respeito às redes sociais, é igualmente proveitoso pensar na forma como a memória social entrelaça-se em registos que deixam de ser materiais. A nova fronteira que se atravessa com o digital, não desvaloriza de todo a importância da cultura material, mas aponta para uma perspectiva mais ampla que considera objetos, práticas de consumo, e uso das redes sociais juntamente para pensar como a memória social é externalizada e performatizada de forma a manter-se viva. No que respeita ao universo de análise que serve de base a esta dissertação, a dimensão nostálgica não deixa de ser extremamente pertinente, pela força que a ideia dum mundo perdido possa ter para as comunidades aqui estudadas. O Moçambique que estas pessoas conheceram e de que se lembram, já não existe, por isso todo o lembrar é também uma reconstituição dum contexto de origem ao qual já não se pode regressar. À semelhança, de certa forma, dos imigrantes da Rodésia na África do Sul.

O próximo capítulo irá apresentar os meus interlocutores e o processo das entrevistas, tocando em questões metodológicas, já que a contextualização histórica e enquadramento teórico já foram feitas. Irei recontar os desafios que enfrentei ao encontrar interlocutores, situá-los nos seus contextos geográficos e falar sobre o modo como as entrevistas foram feitas em cada um dos casos. Tentarei também apresentar uma perspectiva crítica em relação ao processo das entrevistas, demonstrando a relevância da literatura existente sobre dinâmicas de poder e metodologia para compreender melhor o meu papel enquanto investigador, e o tipo de ciência que procurei produzir a partir dos três agregados que estudei.

Capítulo III

Antes de iniciar a apresentação e análise das entrevistas, é preciso clarificar algumas questões metodológicas. O presente capítulo serve para apresentar a metodologia que utilizei para recolher dados em termos globais, dando conta da quantidade de entrevistas feitas, os contextos em que elas foram feitas, e o modo como entrei em contacto com os meus interlocutores, incluindo o processo inicial de procurar pessoas elegíveis para esta pesquisa. Pretendo também apresentar os meus interlocutores, retratando cada grupo ou agregado, dando contexto das suas localizações geográficas e outros dados relevantes. Depois, a partir de várias perspetivas teóricas, analisar o processo de entrevistas enquanto metodologia, falando das suas limitações e das formas como procurei superá-las.

Iniciando a Pesquisa: Seleção de Interlocutores

Para esta investigação, procurei encontrar contatos de pessoas que preenchessem todos os critérios e que, portanto, fossem elegíveis para as entrevistas. Estes critérios tinham a ver em primeiro lugar com local de origem (Moçambique) e religião (muçulmana), embora em relação ao segundo critério, foi preciso clarificar às pessoas contactadas que o que me interessava era ouvir as suas experiências familiares e pessoais, e não alguém que pudesse falar sobre o Islão propriamente dito. Em segundo lugar, mas igualmente importante, foi o fator da faixa etária. Estabeleci um requisito mínimo de cerca de 50 anos de idade para que fizesse sentido ter uma certa pessoa como interlocutor principal. Utilizo o termo interlocutor principal apenas para realçar o facto de que, embora fosse fundamental que uma entrevista fosse dirigida a alguém com memória pessoal suficiente para se lembrar devidamente da vida em Moçambique no período colonial, isto não significa que gerações mais novas não pudessem participar nas conversas, e serem eles próprios interlocutores num certo sentido, em sintonia com o conceito de memória social anteriormente referido. Outro fator foi a questão da cultura material, que sempre tinha sido algo que procurava como forma de ancorar a memória social associada a Moçambique, tendo havido uma certa evolução de objetos de arte para objetos em geral que pudessem lembrar a vivência em Moçambique, até que finalmente optei por uma multiplicidade de registos, incluindo o digital e práticas gastronómicas, em conformidade com a ideia de pensar a cultura material em termos de práticas de consumo. Todos estes registos, palpáveis ou virtuais, duráveis e efémeros,

ajudaram a levar a guiar a conversa em novas direções, levando a discussões mais ricas, elicitando partilhas que apenas o discurso não iria elicitar.

Comecei por falar com R, que tinha sido indicado por uma colega como alguém cuja a família preenchia os critérios e que estaria interessado no meu projeto de tese. Percebi através da conversa de R um conjunto de assuntos que depois inspiraram os meus guiões, no que respeita à genealogia e origens, com ligações entre a Índia, Moçambique e até outras partes do mundo, bem como uma série de pistas sobre objetos que poderiam ser interessantes de trabalhar com a família dele. Este primeiro contacto foi bastante informal, e permitiu abordar questões de pós-colonialismo e até da própria antropologia relativamente à história de família de R.

Uma semana depois, tive um contacto inicial com um casal ismaelita que na altura considerei como potenciais interlocutores. Acabei por não os incluir nos dados, porque o casal quis descontinuar o processo, algo que é importante referir, para enfatizar que a não inclusão dos ismaelitas não significa que o meu interesse tenha sido específico aos sunitas. Na altura, achei interessante a possibilidade de ter pelo menos um agregado para representar os ismaelitas, mas as circunstâncias não se alinharam para tal. No entanto, à conversa com este casal ismaelita, descobri um conjunto de questões que me pareceram bastante relevantes, nomeadamente, chamando-me a atenção para estar atento a qualquer referência a relações intercomunitárias, comunidade negra e comunidade indo-descendente e/ou “mista¹³”, ismaelitas e sunitas, muçulmanos e hindus, etc.

O conceito de comunidade¹⁴ é de uma grande importância para esta investigação, no caso sendo algo definido não apenas por religião mas pela pertença a um determinado grupo social, com um certo estatuto dentro do sistema colonial, algo que os distingue da comunidade sunita negra, por exemplo. A questão das línguas, e línguas africanas em particular, surgiu desse encontro, e fez com que muitas das minhas perguntas fossem nesse sentido. Dado o meu próprio contexto familiar, muitos contactos que me foram passados também eram de pessoas conhecidas do círculo dos meus avós, nascidos em Goa mas que também tinham vindo para Lisboa de Moçambique. Isto não implica que não tivesse recorrido também a canais mais oficiais, como o Sheikh Munir, o imã da Mesquita Central de Lisboa, que me deu indicações de três

¹³ Termo emic utilizado por alguns meus interlocutores

¹⁴ De acordo com Cohen (1985), uma comunidade deve ser pensada como um conjunto de representações simbólicas que congrega no seu interior individualidades e diferenças. Utilizo o termo no mesmo sentido, concebendo a comunidade como um conjunto unido de indivíduos que estabelecem as fronteiras da sua comunidade face a outros grupos da sociedade envolvente, recorrendo a um sistema simbólico comum, fazendo da sua comunidade um campo de aquisição e reprodução de cultura. Ver COHEN, Anthony, 1985, *The Symbolic Construction of Community*, London: Tavistock Publications.

indivíduos que preenchiem os meus requisitos. No final, não foi possível o contacto com essas pessoas, e optei por os contactos que obtive por via informal. No caso do último grupo, de N e O, o contacto foi obtido através dos meus interlocutores de Grândola, que se mostraram muito disponíveis para me ajudar no meu processo de pesquisa, recorrendo à técnica de aquisição de contactos de bola de neve

Apresentação dos agregados

A família de Grândola foi o meu primeiro agregado familiar, e é composta por A (mãe), I (pai) e R (filho mais novo). Nesta primeira ocasião, os tios, residentes em Moçambique, também estiveram presentes - algo que não tinha previsto, mas que acabou por acrescentar valor à entrevista, trazendo outras perspetivas do ponto de vista de quem permaneceu no contexto de origem. A e I encontram-se na faixa etária de 59-65, sendo o tio (J) o irmão de I. R, curiosamente, era meu contemporâneo, embora nunca nos tivéssemos cruzado antes de eu o contactar sobre a disponibilidade da família para serem entrevistados. Algo que destaca esta família, desde já, é a localização geográfica, no Alentejo, em Grândola. R, apesar de também se ter formado nas áreas da ciência natural, aborda as questões apresentadas dum perspectiva que parte muito mais do seu interesse pelas artes, nomeadamente o cinema e a fotografia. Tive o privilégio de ser convidado para almoçar, o que levou a que a entrevista tivesse outros estímulos que pudessem propiciar conversa. Neste sentido, esta investigação teve por base, não apenas entrevistas, mas também observação participante, no sentido da permanência mais ou menos prolongada com estas famílias.

O segundo agregado foi representado por L (pai) e D (filha). O pai faz parte da primeira geração da sua família nascida em Moçambique, e a filha também nasceu lá, embora tenha saído muito nova. L tem uma empresa de *cash and carry* em Lisboa (zona do Oriente) embora resida em Odivelas. A linha de trabalho de L é a mesma do seu pai em Moçambique, que viveu maioritariamente em Quelimane, embora com vagas memórias dum tempo passado a viver no interior. O pai de L tinha ido diretamente do Gujate. O convite aqui, não veio no sentido de irmos conversar num espaço doméstico, mais íntimo, havendo uma preferência pelo seu gabinete, no local de trabalho. No entanto, por muito que não tenha a mesma domesticidade que o próprio lar, o gabinete tinha vários indicadores de elementos importantes da vida pessoal de L, desde fotos dos netos, a versos do Alcorão a imagens do seu tempo em Quelimane, quando jogava na equipa de futebol.

A entrevista com N e O foi provavelmente a mais atípica. Para já, porque a relação de parentesco entre os dois era muito menos direta, sendo que os dois eram primos e não formavam um agregado no mesmo sentido que os outros dois grupos. N, um senhor de faixa etária de 70, foi-me recomendado por A, sendo que era um primo de I e era tido como alguém que tinha muito conhecimento que poderia ser útil. A presença de O foi recomendada por N como forma de complementar as informações de N. O é de uma faixa etária mais próxima de I, e a conversa com os dois decorreu num centro comercial, no café - o completo oposto da intimidade das entrevistas em Grândola. A entrevista centrou-se em grande parte na vida de N, que teve um percurso turbulento, de funcionário público em Moçambique a uma situação muito mais precária após a vinda para Portugal.

Procedimento e Contexto das Entrevistas

Dada a natureza daquilo que eu pretendia estudar, entrevistas semi-estruturadas eram a melhor estratégia. Embora eu tivesse um conjunto específico de questões e temáticas que eu queria abordar com cada família, muitas vezes as particularidades de cada caso e de cada percurso familiar, influenciaram o rumo da entrevista de tal forma que surgiam um conjunto de questões totalmente novas. Estas novas questões, mais do que as divergências face às questões originais, serviam para aprofundar as temáticas e levar a conversar para novas camadas de complexidade. Por exemplo, nesta investigação, tratando-se de famílias muçulmanas de origem asiática, vindas de Moçambique, o sentimento de pertença à Índia, Moçambique e Portugal partia muitas vezes dum conjunto de perguntas iniciais sobre as origens da família, ao nível genealógico. Uma família podia ter uma história em Moçambique de várias gerações, embora a clara ligação à Índia preservada na memória histórica, enquanto no caso de outra, a origem na Índia ser muito mais recente. No meio desta discussão sobre percursos migratórios e ascendência, uma família podia introduzir elementos, como, por exemplo, de pertença a uma casta ou um subgrupo indiano específico. Estes elementos estavam para além daquilo que eu procurava, mas não deixam de ser pertinentes, para perceber como o vínculo à Índia, mais ou menos remoto, é transmitido entre gerações, e o discurso que se cria sobre isso na atualidade, já no novo contexto que é Portugal.

O próprio contexto em que as entrevistas eram feitas também era relevante. A literatura sobre memória e materialidade aponta para a importância particular que os objetos têm para as famílias migrantes, na recriação da memória do contexto de origem serem encontrados num espaço doméstico. Aqui, claro, é importante frisar que o próprio acesso ao espaço doméstico estará naturalmente condicionado por vários fatores, sendo algo que, desde já, tem de partir do

entrevistado e não do entrevistador, e que depende do nível de confiança na relação, para além de outras considerações práticas. Dito isto, foi extremamente importante ter tido a oportunidade de ser acolhido por estas famílias em espaços que lhes fizessem sentido, sendo eles o espaço doméstico ou não. Mais uma vez, no caso de Grândola, essa abertura para realizar a entrevista no espaço doméstico e num contexto mais informal e familiar que é um almoço, partiu da própria família. É relevante mencionar que, neste caso, as marcações de entrevistas foram feitas através do filho mais novo- que não era (inicialmente) do meu interesse para efeitos de entrevista, mas que serviu como mediador e facilitou imenso o processo. Noutra caso, a entrevista decorreu num espaço completamente diferente. Fui convidado para falar com um empresário de uma pequena empresa de *cash and carry*, no próprio local de trabalho, no seu gabinete. O espaço, obviamente, era muito menos íntimo do que a cozinha da casa de família, mas ainda assim, revelou pertenças específicas através de elementos pessoais nas paredes do pequeno espaço em que estávamos sentados à conversa. Este gabinete, não sendo um espaço doméstico, não deixava de ser um espaço privado que servia, mesmo assim, para encenar aquilo que uma pessoa é perante outrem. A presença de uma das filhas durante a entrevista também foi um elemento importante, porque deixou o meu interlocutor mais à vontade. A própria escolha do centro comercial, no caso de N e O, contribui para uma certa informalidade, tendo em conta que inclusivamente os meus interlocutores até me ofereceram um café, justificando, dizendo que tal generosidade era tipicamente moçambicana.

O que salta muito nestas entrevistas são questões de intergeracionalidade. Esta investigação parte do pressuposto que a memória é algo social e coletivo e não apenas individual, e que a memória social inclui não só aquilo que foi diretamente vivido pelo indivíduo mas igualmente aquilo que lhe foi transmitido pelo coletivo ou núcleo familiar. Como disse, não tinha originalmente ponderado incluir o filho da família que me convidou para almoçar como relevante para as entrevistas, mas tanto no caso dessa família, como no caso do interlocutor que entrevistei no gabinete, reparei que os membros mais novos das famílias, mesmo não tendo idade para se lembrar pessoalmente do contexto de origem no mesmo sentido que os pais, não deixam de ter sentimentos de pertença e envolvimento emocional com aquilo que os pais relatam. Intervêm, e contribuem para as discussões, às vezes chamando atenção para novas coisas que os pais não se lembraram na altura, levando a conversa para novas direções que também são muito relevantes. Sendo que aqui se trata de percursos familiares, e não apenas percursos individuais, este contacto e diálogo entre gerações é extremamente enriquecedor, até para perceber como a memória de Moçambique é transmitida e apropriada pelos mais jovens. O que se cria, como resultado, é não tanto um sistema em que eu faço perguntas e outra pessoa responde, mas antes

um espaço em que, não perdendo o sentido de entrevista semi-estruturada e não deixado de colocar perguntas num certo sentido, normalmente a um ou dois interlocutores principais, a participação de quem é muito jovem para se lembrar nitidamente de Moçambique também é valorizada.

Registo da primeira entrevista:

Cheguei ao bairro, tipicamente alentejano, e o meu contacto recebe-me à porta. Diz que hoje vou ter a oportunidade de conhecer os tios também, que moram em Moçambique. Entrei e dirigi-me para a cozinha, onde estavam todos: a mãe, o tio, a tia. Mas antes disso deparei-me com o primeiro registo etnográfico do dia, ao conhecer o pai. “Sou o I,” disse-me, e depois acrescentou: “é um nome abraâmico.” Na cozinha, a refeição que se tinha preparado não era comida moçambicana, mas antes algo tipicamente português: ensopado de borrego, com canivetes à bulhão pato e camarão de entrada. Os canivetes tinham uma pequena quantidade de picante, o que provocou a preocupação por parte da mãe: se eu gostaria ou não.

A comida suscitou várias conversas, com a mãe a falar de “pratos muçulmanos”, algo que foi de imediato contestado pelo marido. Mais tarde viria a designação “comida luso-afro-indiana”- uma gastronomia híbrida fruto das três influências principais às quais famílias muçulmanas como elas estão expostas. Entre estas três, a influência indiana tem um peso particular. As experiências de viagem que a família teve em países de maioria muçulmana, nomeadamente o Norte de África, levou a comparações gastronómicas entre a sua culinária enquanto família muçulmana, e a comida “árabe”. Falou-se também do Império Otomano no âmbito de hábitos higiénicos, num trecho da conversa que, por muito que divagasse do objeto principal, acabou por levar-nos de volta a Moçambique, quando se falava do saneamento existente, particularmente no interior. A mãe lembrou-se do choque ao ver os equipamentos sanitários em Inhambane, em comparação com o meio urbano ao qual ela estava habituada.

Outro exemplo de uma aparente divagação, que acabou por não o ser, foi quando a conversa deu uma virada política, com os dois irmãos a falar sobre partidos políticos de Portugal. Falava-se de preferências partidárias e de políticas orçamentais quando, de repente, o tio perguntou ao seu irmão: “Qual foi o partido que fez a descolonização?” Uma pergunta à qual não era preciso dar resposta. Depois, o meu contacto, aproveitando a localidade onde estávamos, disse que aquela era terra da revolução, o que levou I a falar sobre a sua vida depois da

revolução, de forma pouco favorável. Dizia que a sua vida agora é igual à vida que ele tinha em Moçambique, com uma diferença principal: a ausência de criados.

(Notas de campo, 27 de maio, 2023, Grândola).

...

Utilizei este excerto, do meu diário de campo, para dar um vislumbre do tipo de questões que encontrei no terreno, e também para caracterizar brevemente os meus interlocutores. Dos assuntos aqui levantados, alguns serão tratados devidamente no seguinte capítulo, mas escolhi este excerto em particular para chamar a atenção para questões que não cabem dentro da minha análise ou que não têm muita centralidade. Em particular, a última parte, que será porventura a mais chamativa, pode ser desconfortável não só por colocar os meus interlocutores numa certa hierarquia na sociedade colonial em Moçambique, mas também pela incongruência entre essa realidade e aquela que será mais familiar a um leitor do contexto português atual. O objetivo desta investigação não foi dar conta da estratificação social em Moçambique colonial nem caracterizar muçulmanos de origem indiana como uma espécie etno-classe. No entanto, foi impossível durante a minha pesquisa ignorar questões de classe por estas estarem inevitavelmente ligadas àquilo que eu procurava investigar. As perspetivas mencionadas sobre partidos políticos e sobre a revolução complementam contextualização socioeconómica porque refletem uma relação tensa com a descolonização, algo que será visível durante a discussão e análise das entrevistas. Tudo isto num contexto geográfico e à mesa, numa refeição de pratos que dirão respeito ao contexto de acolhimento, muito mais do que o contexto de origem.

Entrevistas Enquanto Dominação: Uma Perspetiva Crítica Sobre o Papel de Entrevistador

O processo de obter pessoas disponíveis para entrevistas foi desafiante, pela reticência que muitas famílias e indivíduos demonstraram face à ideia de serem entrevistados. Esta reticência manifestava-se pelas várias formas em que uma entrevista era recusada, sendo adiada por tempo indefinido ou justificando a recusa com a falta de capacidade de falar com autoridade sobre o assunto. Claro, a própria ocupação da pessoa em causa também era um fator, seja por compromissos familiares ou motivos de trabalho ou outros. Houve até vários casos de pessoas que preenchiam os requisitos demográficos principais que eu tinha colocado (naturalidade moçambicana, religião muçulmana) mas que no entanto, por não fazerem parte da faixa etária que procurava, não fazia sentido entrevistá-los. Naturalmente, estas pessoas,

embora pudessem ser demasiado jovens para terem uma memória nítida, certamente teriam familiares mais velhos que me pudessem indicar. Uma mulher que fazia parte deste grupo mencionou a possibilidade de entrevistar o seu pai, embora deixando clara a fragilidade do mesmo pelo seu débil estado de saúde. Não foi o único caso em que uma situação de saúde fez com que deixasse de ser viável um processo de entrevista. Essa mesma fragilidade, bem como a referida reticência, leva-me a um ponto bastante pertinente para pensar a entrevista enquanto método: aquilo que Kvale (2006) chama a dominação pela entrevista. “Burman (1997) criticized the alleged ethical superiority of qualitative interviewing as free of manipulation and instrumentality within a humanistic ethos of mutuality, co-authorship, and emancipation. She addressed the power relations of qualitative interviewing, where relationships of empathy and trust may serve as social lubrication to elicit unguarded confidences.” (Kvale, 2006: 482). É muito fácil cair na ideia da entrevista enquanto diálogo, como um processo de relação entrevistador-entrevistado que é mutuamente benéfico, mas para quem está a ser entrevistado, ou a receber um pedido de entrevista, a questão da confiança é particularmente sensível, quando se trata das vidas e percursos pessoas de cada a um.

No meu caso, as dinâmicas de poder eram de uma natureza diferente tendo em conta o grupo social que entrevistei, que em muitos casos consistia de pessoas com um determinado estatuto socioeconómico. Porém, houve vários instantes em que se falou de dificuldades enfrentadas no período pós-independência, recordando tragédias pessoais em alguns casos, e noutros, apenas fazendo alusões a estas. Inicialmente eu, pela minha idade e pelo meu estatuto de aluno, iria estar numa posição vantajosa para desenvolver um bom *rapport* com os meus interlocutores. Em pelo menos um caso, isso verificou-se, mas independentemente de qualquer assimetria que pudesse existir entre mim e os meus potenciais interlocutores, seja em termos etários ou por condição social, não há forma de escapar ao facto de eu estar a abordá-los, não apenas para “conversar”. O meu propósito foi produzir um texto, divulgado na academia, utilizando detalhes da vida e percurso familiar destas pessoas, revisitando momentos sensíveis ou traumáticos, numa situação em que eu teria controle sobre a narrativa. Também se tem comparado a relação entrevistador-entrevistado com a relação terapêutica, tal como Jett Fog (2004 cit in Kvale, 2006: 482) refere, em que conhecimento de mecanismos de defesa pode ser mobilizado para levar à partilha de informação de aspetos das vidas privadas a um estranho que os entrevistados podem depois vir a arrepende-se de terem partilhado. Face à questão da coautoria, a perspetiva que Kvale nos apresenta também é altamente cética: não devemos deixar que ideias de relações igualitárias no processo de investigação obscurecem a realidade sobre quem beneficia efetivamente das entrevistas, tanto simbolicamente como materialmente. O

diálogo nas entrevistas é unilateral, não havendo possibilidade de inverter os papéis e questionar o entrevistador, fazendo do diálogo algo instrumental e não espontâneo. A interpretação dos dados é fruto dum monopólio do investigador, e é possível que as perguntas sejam dirigidas ao entrevistado sem que este saiba o que o outro procura. Kvale afirma que estas limitações às entrevistas enquanto método tem sido pouco acolhidas dentro da academia (Kvale, 2006: 484).

No meio deste panorama de relações de poder e assimetrias, os próprios entrevistados podem também desenvolver contra-estratégias, como Kvale (2006) as designa. Isto inclui, por exemplo, o momento em que o entrevistado questiona o entrevistador ou em que há uma retração da entrevista por parte do entrevistado, algo que o autor relata ser particularmente o caso em entrevistas com crianças e com membros duma elite. O segundo caso seria mais próximo das situações com as quais eu me deparei, embora as pessoas que entrevistei possam não se entender como uma elite, e embora haja alguma diversidade entre os entrevistados. Da

minha parte, tentei alterar a dinâmica da entrevista, pelo menos em alguns momentos, colocando-me a mim próprio na discussão, para sair do registo puro de pergunta-resposta. Isto fez-me bastante sentido com a família de Grândola, em que contexto da refeição permitiu que houvesse um diálogo. Visto que eu estava a fazer tantas perguntas sobre origens e percursos migratórios que ligavam esta família à Índia e a Moçambique, decidi falar um pouco da minha história migratória familiar, de Goa a Moçambique. Tentei claro, que isto não interferisse muito com o objetivo central do encontro, mas utilizei esta estratégia como espécie de interlúdio no meio de tantas perguntas da minha parte, e também como forma de me posicionar na discussão para que eles próprios pudessem colocar-me algumas questões. Aventurei alguns tópicos de conversa, e de facto, houve momentos em que a perspetiva que eu trouxe foi questionada, havendo, portanto, mais um espírito de conversa, embora fosse evidente que havia um propósito claro e um conjunto de questões que eu queria colocar. Também no caso da família de Odivelas, a minha ligação indireta com a família fez com que a conversa fosse um bocado nesse sentido, em alguns momentos.

Outra contra-estratégia é aquilo que Kvale chama de “membership research”, em que as interpretações do investigador são devolvidas aos entrevistados como forma de as validar e produzir conhecimento de forma consensual (Kvale, 2006: 485). Neste caso particular, o facto de eu ter conhecido R, da família de Grândola, através duma colega, facilita o processo, possibilitando um diálogo entre pares que não seria tão acessível caso não houvesse esse contexto de informalidade. Todo o processo da família de Grândola começou com um contacto inicial com R, numa espécie de prólogo de tudo o que se iria falar mais tarde com os pais dele, tendo-me situado na história de família que eu mais tarde iria descobrir, colocando também a

sua própria subjetividade no processo. Houve um processo de devolução das minhas interpretações a R durante o meu tempo de análise e escrita, embora este retorno tenha sido pouco. Havia certos assuntos que comentei com R, mas não lhe cabia a ele, e não o coloquei na posição de rever todas as análises que fui fazendo das entrevistas de forma exaustiva.

O Extended Method

Uma dificuldade recorrente na minha pesquisa era como utilizar os dados recolhidos no meu trabalho de campo e articulá-los com uma conjuntura social, cultural e histórica mais abrangente. No seu “extended method”, Buraway (1998) demonstrou como se pode contextualizar eventos no seu enquadramento social e económico mais amplo num método vem da Manchester School of Social Anthropology: “Instead of collecting data from informants about what ‘natives’ ‘ought to do’, they begin to fill their diaries with accounts of what ‘natives’ actually were doing, with accounts of real events, struggles and dramas that took place over space and time” (Buraway, 1998: 5). O autor também afirma que os contextos coloniais não eram apenas repositórios de seres exóticos, mas também serviram para experimentar novas táticas de poder (Buraway, 1998: 7). O “extended method” rejeita uma noção positivista de ciência porque vai contra os princípios de reatividade, fiabilidade, reprodutibilidade e representatividade. Buraway depara-se com um assunto que muito se aproxima do meu na minha pesquisa: como é que poderia generalizar os dois estudos de caso? Buraway defende um modelo dualista de ciência positivista e autorreflexiva. Ao contrário da separação de sujeito e objeto típico da ciência positivista, a ciência autorreflexiva enfatiza a intersubjetividade entre os dois, assente em princípios de diálogo (Buraway, 1998:14). Isto implica não apenas a não separação do observador do participante, como também a junção da teoria popular e a teoria académica. É através do enquadramento teórico que o etnógrafo se orienta no terreno. A intersubjetividade tornou-se um aspeto crucial da minha pesquisa também na medida que eu me dei conta de que as minhas perguntas e os meus raciocínios subjacentes eram respondidos com os raciocínios dos meus interlocutores em alguns momentos, as suas próprias perspetivas historiográficas e sociológicas - a “teoria popular” (Buraway, 1998: 7).

Eu, por minha vez, mantinha-me ancorado pelas perspetivas teóricas com as quais tinha contactado numa fase preliminar, especialmente em relação à governação colonial do Islão e relações inter-comunitárias, às vezes expressando-as como contrapontos, outras vezes mantendo-as como pano fundo, deixando os meus interlocutores falar por si. Por exemplo, a separação das mesquitas da comunidade negra e as da comunidade indiana era um assunto

sobre o qual eu tinha um enquadramento prévio, por isso entendi a questão quando me cruzei com ela. Mas quando ela surgiu sem perguntar, foi muito enriquecedor simplesmente deixar os meus interlocutores falarem e construírem a sua própria narrativa sobre o fenómeno, explicando-o à sua maneira. Esta junção de teoria popular e teoria académica, serve para que não sejam os textos a falar pelas pessoas, para que o texto não seja substituto do conhecimento das pessoas, através das próprias. Não teria sido possível separar-me dos meus interlocutores à maneira positivista porque para além de me ter colocado a mim próprio e aspetos do meu contexto pessoal e familiar em cima da mesa, como também eu me envolvi na discussão num modo que não era apenas de extração de informação; havia momentos de convivialidade muito fortes, no caso da família de Grândola, ou referências de pessoas e lugares que eram também referências que me diziam respeito, no caso da família de Odivelas, que também tinha vivido em Quelimane.

O maior choque vem da descoberta dos resultados por parte dos participantes; poucas pessoas gostam de ser reificadas, convertidas em objetos de estudo. O investigador não pode escapar à dominação: “Entry is often a prolonged and surreptitious struggle between the intrusive outside and the resisting insider” (Buroway, 1998: 22). A dominação existe por parte do investigador, tanto como observador como participante. Enquanto observador, haverá sempre uma divergência de interesses com as pessoas que se investiga, por muito nobre que pareçam as causas do investigador. Enquanto participantes, elas estarão sempre implicadas numa hierarquia. A ciência autorreflexiva, ao valorizar elementos contextuais e situacionais, procura limitar estes efeitos de poder, evitando também a reificação. Evitar a reificação é algo desafiante, especialmente neste caso, desde já pelas próprias categorias que eu próprio utilizei nesta investigação - por exemplo, “muçulmanos de origem indiana”. Esta expressão, em alguns momentos, tem sido substituída por “muçulmanos de origem asiática”, o que pretende dar conta do facto de que alguns muçulmanos deste grupo também têm as suas origens na região que é hoje o Paquistão, apesar do facto dos seus antepassados terem saído do subcontinente indiano antes da Partição¹⁵. Porém, seja qual for a designação, do ponto de vista de quem é estudado, estas categorias poderão fazer pouco sentido. Num momento muito inicial da minha pesquisa, comecei por ler vários textos sobre cultura material, entre os quais estava o de Tolia-Kelly(2004) sobre mulheres sul-asiáticas no Reino Unido e os seus altares hindus e lembranças da África Oriental, de onde tinham migrado. Pela semelhança deste percurso triangular Índia-África-Europa com o caso das famílias que pretendia estudar, achei que o conceito de diáspora pudesse fazer sentido para os meus interlocutores. Em bom rigor, esse sentimento da diáspora, se existir,

¹⁵ A separação da Índia e do Paquistão em 1948, constituindo o segundo como novo país independente, de maioria muçulmana.

não será por relação à Índia, apesar de haver elementos culturais e especialmente gastronómicos reconhecíveis que os ligue a esse contexto. Há uma identificação muito mais forte com Moçambique, e pouca com a Índia, apesar de que, em casos com a família de Odivelas, a origem na Índia é algo menos remoto, tendo-se mantido a língua gujarati, por exemplo. Isto é, a categoria de muçulmanos de origem asiática não fará tanto sentido para os próprios como “muçulmanos mistos moçambicanos” ou “muçulmanos portugueses”, algo que será discutido em termos mais concretos no próximo capítulo.

Migração e Transformação: Como Pensar o Material?

O trabalho com objetos foi, inicialmente, o ponto de partida da minha investigação, porque muitas das minhas leituras sobre cultura material foram animadas pela ideia de que os objetos comunicam aspetos da experiência migratória e da memória da terra de origem que por vezes escapam ao mero discurso. Entendi que através dos objetos poderia elicitar memórias de forma mais potente do que apenas com perguntas, também pela forma como estas mobilizam a memórias através dos sentidos, mas o que dificultou a materialização desta estratégia foi o facto de estas famílias não terem tido a possibilidade de trazer muitos objetos consigo para Portugal. Mesmo em casos em que havia objetos que lembrassem a terra de origem, eles eram com frequência *souvenirs* trazidos *a posteriori* numa visita a Moçambique, ou fotografias. Por isso, quando tive a minha primeira reunião com o Sheikh Munir e falei da hipótese de trabalhar com objetos, deparei-me com o facto de que teria de adequar a minha estratégia às pessoas com quem ia trabalhar. Os objetos passaram para um plano secundário, mas mantive-me atento sempre que conversava com alguém sobre quais os potenciais objetos que poderiam complementar e enriquecer as entrevistas se eu perguntasse sobre eles.

No seu texto sobre cultura material e migração, Paul Basu utiliza a mala de viagem como emblemático da transformação dum migrante, pelo facto da mesma refletir a perda que vem com o processo migratório, e continuando com a metáfora da mala, “one is no longer reliant on toothpaste from ‘home’” (Basu, 2008: 324). Basu refere que o migrante passa por uma transformação nos seus hábitos de consumo no seu novo contexto de acolhimento, não podendo jamais depender exclusivamente daquilo que veio da terra de origem, e esta transformação, bem como a perda, são questões que também existiam à volta do trabalho que fiz em torno da cultura material com os meus interlocutores. A minha ideia inicial dos objetos de Moçambique enquanto artefactos que pudessem representar a vida na origem, fez sentido apenas em alguns casos, e até a um certo ponto. A perda era algo que ficava pendurado na conversa, especialmente em

casos de quem tinha tido menos contacto com Moçambique pós-migração, e o contexto tantas vezes dava indícios dessa transformação, por exemplo quando se estava à volta da mesa, a falar sobre receitas com ingredientes difíceis de encontrar em Portugal. Em todo o caso, o passado nunca poderia ser tido como algo estático que ficou petrificado e intocado num ou mais objetos que representam por excelência uma experiência de vida formativa e altamente significativa para estas pessoas. Basu, a propósito dessa questão, faz uma comparação entre o percurso de um migrante e a transladação do corpo dum santo: “he packed cars or bulging suitcases of migrants and refugees may be deployed in strictly secular journeys, but they do also involve literal and material translations as the part comes to represent a whole: not a skull standing for a saint but a treasured object from home pointing to a whole way of life, and thus being invested with new significance in the process” (Basu, 2008: 326). O contexto dialoga com os objetos, e o tempo leva a transformações na memória dum lugar, mesmo quando os registos materiais desse contexto se tornam cada vez menos, pois, como Basu diz, aquilo que é armazenado na mente pode tornar-se mais significativo, mesmo quando o que é material se torna cada vez mais pobre. Entre as pessoas com quem falei, o tratamento dos objetos era variado: alguns foram vendidos por necessidade, outros são guardados na garagem, outros mantêm-se embrulhados em papel de jornal. A atitude quase museológica face aos objetos com a qual comecei a minha pesquisa é muito diferente da abordagem que, de facto, encontrei no terreno por parte dos meus interlocutores e potenciais interlocutores. No entanto, ao dar-lhes a oportunidade de revisitar essa experiência em Moçambique com alguém que não viveu a mesma realidade, percebe-se que aquele lugar mantém uma presença forte na mente daquelas pessoas. Isto levou-me, em várias alturas, a questionar a relevância que os objetos tinham efetivamente para estas pessoas, embora não parece que eles sejam de todo irrelevantes. Apenas apercebi-me da importância de olhar para outros registos, desde a gastronomia às redes sociais, algo que me surpreendeu.

Histórias de Vida

O’Neill(2015) começa por falar de vários textos de base em estudos biográficos nas ciências, como o texto de Arnold e Blackburn “Telling Lives in India: Biography, Autobiography and Life History”, ou as mais clássicas obras de Bourdieu (1993) e Mintz (1960). Mas o autor nota uma ausência de textos metodológicos dentro da antropologia que abordem especificamente as histórias de vida, embora haja uma etnografia reflexiva visível em autores como Vincent Crapanzano(1980). A categoria de narrativa tem vindo a substituir história de vida, com por exemplo no livro da socióloga Susan Chase (2005 cit in O’Neill, 2015), “Narrative Inquiry: Multiple

Lenses, Approaches, Voices”, esta dedica-se à interpretação de vozes múltiplas. Esta pesquisa narrativa que Chase propõe implica uma multidisciplinaridade. Barbara Adblock(2011) propôs uma etnografia narrativa à semelhança da chamada “creative non-fiction”. Mais crítico ainda é o contributo de John Beverley com o seu conceito de “testimonio”: “in testimonio...the distinctions between text and history, representation and real life, public and private spheres, objectivity and solidarity... are transgressed”(O’Neill,2015: 80). A subjetividade assume-se, e o texto da história de vida é conceitualizado como algo ainda por acabar, pois Beverly faz uma comparação com o conceito de obra aberta de Umberto Eco.

Tocando em algo que diz respeito mais diretamente a esta investigação, O’Neill também sublinha o trabalho de Glick-Schiller e Fouron (2001) sobre a diáspora haitiana em Nova Iorque. Aqui, a forma de abordar a coautoria é particularmente interessante, sendo que se trata dum imigrante haitiano (Fouron) e uma americana, sem qualquer vínculo ao Haiti, a trabalhar juntos. Os dois combinam uma análise dos dados etnográficos obtidos através das entrevistas a vários interlocutores com as reflexões de Fouron sobre a sua própria experiência, um formato que ‘‘Neill diz ser fruto dum compromisso para resolver as divergências entre as interpretações de Fouron com as dos seus interlocutores e conterrâneos (O’Neill, 2015:82). O texto fala através de cinco vozes narrativas, e tanto Fouron como Glick-Schiller assumem-se como autores e narradores; uma dum país dominante (EUA) e o outro, dum país dominado (Haiti). Mais uma vez, é impossível escapar às dinâmicas de poder. No final, os dois produzem um texto tanto biográfico como etnográfico, num estilo profundamente pós-moderno.

Na minha investigação, a multivocalidade era algo normalmente visível nas conversas que tinha com os meus interlocutores (menos no terceiro grupo, mais no primeiro), por causa do modo como eu me colocava, de forma mais ou menos direta, na discussão que se estava a desenvolver. Tive consciência da minha função não só como autor do texto que viria da análise das entrevistas, como também como mais uma voz na história que se estava a contar, porque a minha família tinha feito um percurso semelhante de Moçambique para Lisboa, também com a nossa própria ligação à Índia, e também pela rede de contactos de pessoas muçulmanas que o meu próprio meio de goeses que viera de Moçambique me deu. As minhas contribuições serviam mais de notas de rodapé do que algo que veio a transformar radicalmente a conversa. No entanto, a temática das relações intercomunitárias era algo que me interessava, por isso falar dos goeses em Moçambique dum perspectiva pessoal e familiar foi uma boa maneira de desintensificar o ritmo pergunta-resposta, centrando a conversa em algo que também era relevante. Mas a coautoria, tal como Glick-Schiller e Fouron propõem, foi algo fora do meu alcance, principalmente, mas não só, pela natureza da investigação. Porém houve momentos

em que a ideia fez me bastante sentido, até porque, ao contrário do que acontece com Glick-Schiller e Fouron, o meu caso não era de desvinculação total do assunto, apenas dum vínculo mais remoto e diferente, pela pertença a outra comunidade. No caso da família de Grândola, as interpretações divergentes estiveram sempre lá: eu os meus interlocutores, os interlocutores mais velhos e mais novos, etc. Houve muito conteúdo que não pude incluir, por serem discussões que estavam fora do alcance dessa dissertação, e houve certas discussões que não foram incluídas por se tratar de matérias sensíveis. Mesmo havendo consentimento para gravar, numa entrevista em espaço doméstico, ao almoço, há um maior à vontade, do qual não quis aproveitar-me excessivamente, por isso limitei-me a expor e analisar aquilo que realmente era ilustrativo da percepção que os meus interlocutores tinham da sua posição na sociedade de Moçambique. Não quero com isto dizer que evitei assuntos polémicos, e até com conteúdo político; é impossível falar sobre a comunidade muçulmana numa sociedade colonial sem falar da descolonização, do regime pós-independência, e todo o descontentamento a eles associados.

Em sùmula, uma metodologia com base em entrevistas nem sempre é tão benévola como parece, daí a importância absoluta de estar sempre consciente das dinâmicas de poder. É claro que, no meu caso, apesar de estas pessoas não serem propriamente uma elite, há fatores de educação ou de classe que fazem com que este seja menos o caso. No entanto, os percursos de cada um dos três grupos selecionados é bastante diferente, com uma certa heterogeneidade de vidas profissionais, educação e suavidade na adaptação à vida em Portugal. O que se pode dizer é que há uma sombra de trauma que rodeia maior parte das memórias de Moçambique, ou pelo menos uma nostalgia bastante intensa, o que faz com que, por muito que os meus assuntos digam respeito a práticas culturais e estruturas sociais, haja um elemento afetivo sempre presente nos relatos sobre a terra de origem. As interpretações produzidas pelos meus interlocutores foram várias, e claro que, enquanto investigador, a minha função seria filtrar e produzir uma análise própria sobre as mesmas. Mas o monopólio sobre a interpretação é algo que sempre esteve nos meus pensamentos, algo que me motiva a querer devolver as minhas análises. O “extended method” também traz perspetivas metodológicas muito interessantes usando a autorreflexividade para combater a separação entre o sujeito e o objeto.

Capítulo IV

O presente capítulo serve para analisar os dados recolhidos, com recurso a excertos para contextualização. A análise será organizada em categorias temáticas: objetos e arte, língua, categorias raciais, gastronomia, recursos digitais, entre outras. Algumas temáticas, como objetos e arte, por um lado, e recursos digitais, por outro, servem para analisar em melhor detalhe as questões da cultura material, olhando para os diferentes casos. Para esse efeito, utilizarei exemplos concretos de referências feitas a objetos e recursos digitais e destacando o seu contributo para esta discussão. Outras temáticas, como categorias raciais e relações intercomunitárias, servem para entender melhor o panorama da diversidade cultural em Moçambique e o modo como os meus interlocutores encaravam isso. Depois, aspetos da língua e gastronomia servem para refletir sobre elementos da vida cultural destas pessoas que também trazem muita informação sobre a sua ligação com a terra de origem.

Objetos e memória

A: Depois da independência, iam a casa de alguém vias batiks. No tempo colonial não havia nada disso. Havia mais divulgação, portanto as artes moçambicanas

I: As pessoas também têm de se adaptar ao contexto. Africanizaram-se. E até te digo mais. Nessa altura, houve muita gente que se fez ao regime. Nós na altura, no tempo colonial, também tínhamos de fazer as regras ao regime. Recordo-me os meus pais, o meu pai tinha sempre lugares para as pessoas importantes do regime. Não podia ser uma afronta ao regime. Não tinha de concordar, mas tinha de se calar... Mas pronto, de certa maneira, nunca sentimos nenhuma influência da PIDE nem nada... houve uma mudança de regime, houve a descolonização, naturalmente as pessoas passaram a ser mais africanas que portuguesas. E alguns colegas, ficaram mesmo.. A mim convidaram-me para um partido. Eu disse que não podia porque já tenho uma religião e aquilo de certa forma é outra religião. Tentaram-se adaptar ao regime. Até um dia. Como no passado, os meus pais também tentaram-se adaptar ao regime. As pessoas em vez de porem um quadro como nós temos aqui...

A: Um vidraço(ri-se). Em vez de vidraço metiam um batik.

I: Na prática sempre se meteu muito batik. No tempo colonial, íamos a um mercado e víamos batik.

A: E estátuas. As casas pareciam casas indígenas, casas africanas. No tempo colonial isso existia mas não tão declaradamente. As pessoas africanizaram-se. Aliás, no tempo colonial se

calhar se tu entrasses na casa de alguém que tinha batik e estátuas africanas se calhar nem castigavam porque diziam que não era dos nossos.

(Entrevista a A e I, 3 de Julho, 2003, Grândola)

A partir do batik(ver Anexo B), consegui iniciar uma conversa sobre a arte e o seu uso na decoração da casa como forma de pôr em cena uma identidade africana, e do papel da mudança de circunstâncias políticas na construção destas afinidades. Esta ideia de as pessoas se “fazerem ao regime” é interessante porque implica que estes processos de construção identitária tenham um lado prático de adaptação ao contexto, e não decorram apenas da subjetividade das pessoas. O espaço em que esta conversa decorreu também foi impactante. Quando os meus interlocutores fizeram a sua análise do processo de africanização que se deu após a independência, a vidraça pendurada numa das paredes da cozinha foi referido como ponto de contraste com o batik. A vidraça representaria o status quo antes da independência e o batik, o pós-independência. O ponto essencial desta análise feita pelos meus interlocutores é que estas expressões artísticas africanas sempre existiram, e que eles próprios tinham memória de a ver em mercados no tempo colonial; aquilo que mudou foi a tónica que se coloca neles e a relativa valorização que se faz dela em relação a elementos mais “portugueses”. Os elementos políticos associados à construção duma identidade são bastante evidentes na conversa sobre o batik, mas o facto de este me ter sido apresentado depois de ser recolhido da garagem, onde estava guardado, revela que este não representa para esta família algo de tanta força identitária. Para além da vidraça, encontram-se outros objetos decorativos no espaço de receção dos convidados (cozinha e sala), mas nada particularmente de origem africana. A ideia de africanização é pertinente porque implica um processo que, embora voluntário, reflete a mudança do clima político mais do que uma libertação através do orgulho no batik e no pau preto por parte dos moçambicanos. Este ponto é interessante para voltar a pensar esta relação luso-afro-indiana. A identidade indiana é pouco (ou nada) expressiva porque ao nível decorativo e de colecionismo, dado que não há nada de origem indiana nesta casa. A influência portuguesa, contudo, é evidente, pois o “estar em casa” a recriar o contexto de origem acontece ao mesmo tempo que os elementos dessa origem se fundem com o contexto de acolhimento. O valor do batik ou das estatuetas de pau preto enquanto lembrança não deixa de ser relevante, e certamente em contextos em que alguém se interessa por Moçambique eles têm um papel especial, mas tanto no dia a dia como em contextos festivos, eles continuam a ser objetos a serem armazenados, mais do que exibidos.

No entanto, outros interlocutores deram pouca reação ao batik, preferindo antes dar relevo a outras expressões artísticas moçambicanas:

N: “Éramos amigos do Malangatana, que era um pintor. Era um grande pintor. Muitos amigos dele viviam em Lourenço Marques. Tínhamos era pau preto, animais, tudo feito com pau preto. Mas é mesmo pau preto, a madeira mesmo é preta. Comprávamos dos nativos da terra. Ainda tenho alguns. Recordações de África. Tenho coisas em marfim que trouxemos. Na altura não havia nenhuma lei sobre isso... Trouxemos uma pele de leopardo. Tivemos de vender essas coisas. O que me salvou foram as moedas que se usavam em Moçambique. De dois e meio, cinco escudos, vinte escudos, era tudo prata. Isso é que nos salvou. Íamos vendendo aquilo e íamos comendo. É verdade. Aquelas casas que compravam ouro. Muita gente de Moçambique fez isso, e de Angola também.”

(Entrevista com N e O, 24 de Julho, 2023, Almada)

Esta passagem chama a atenção para vários elementos relevantes. Nomeadamente, a referência ao pintor moçambicano, embora tenha sido uma referência rápida. Não obstante, esta relação com um artista nacional proeminente revela uma intimidade com produção artística muito diferente, por não ser apenas um conhecimento que diz respeito ao artesanato da rua. A questão do batik, tida como pertinente noutras conversas com interlocutores nas dinâmicas pós-independência é desvalorizado a favor dum grande nome que N conta como grande amigo. Existem, claro, registos da produção artesanal em pau preto comprado na rua, em que as questões da autoria não seriam tão relevantes, mas a existência de ambos o tipo de objetos é significativa por dar uma visão mais ampla daquilo que era a arte em Moçambique.

Num segundo momento da resposta de N, há as chamadas “recordações de África”, com a pele leopardo e o marfim, sendo duas referências mais obviamente associadas a essa paisagem. Porém, estes, juntamente com as moedas em prata a que N também se refere, serviram com a chegada a Portugal como forma de garantir a sua nova vida, e portanto já existem como objetos guardados e capazes de serem mostrados para elicitarem memórias do seu tempo em Moçambique. Os objetos existem na memória, mas de certa forma mais como um meio de sobrevivência do que como artefactos dum tempo passado. Aqui vemos a vida social das coisas de Appadurai(1996), com objetos que vieram com estas pessoas como lembranças foram convertidos novamente em mercadorias, e qualquer valor mnemónico que elas pudessem ter perdeu-se com a valor económico que elas vieram a ter no novo mercado que estas pessoas encontraram em Portugal. As pessoas não têm de ter os objetos associados ao seu tempo em Moçambique todos guardados como se fossem espólio dum museu etnográfico para que esses objetos tenham a sua importância em perceber como este percurso migratório se reflete na cultura material. Destas lembranças, claro, algumas permanecem:

A: Nós usávamos antes do casamento para a pele ficar bonita antes do casamento. Mas era típico da Ilha de Moçambique. As mulheres da Ilha de Moçambique usavam aquilo todos os dias. Enquanto nós muçulmanos aplicamos antes do casamento para ter uma pele bonita. Na Ilha não. Se tu fores na Internet para ver as mulheres da Ilha de Moçambique têm todas aquela massa branca, que é o mussiro.

O mussiro(ver Anexo A), que me foi apresentado tanto na forma de raiz como em pó, teria originalmente uma função utilitária muito clara, fazendo parte da cosmética natural da Ilha de Moçambique, uma parte do Norte Moçambique com forte presença muçulmana. Aqui, no entanto, ela é apresentada como um espécime que serve para lembrar e apresentar-me a mim enquanto observador externo, esta planta que tinha tanta importância para o conceito de beleza das mulheres naquela localidade em particular e para as mulheres muçulmanas em contextos muito específicos. Este pó, que serve para que a pele fique bonita, como diz A, contrasta com os produtos de beleza industriais que serão mais familiares a um observador português. Isto é, para além de estar ligado a um conceito de beleza e de cuidados pessoais específicos do contexto de origem, este espécime serve para perceber como as comparações entre Moçambique e Portugal também passam em muitos casos pelo contraste entre o natural e o industrial, uma distinção que também se vê na gastronomia. Este pó, em saco e na sua forma de raiz, é um objeto cuja identificação como tal é muitíssimo diferente das estatuetas em pau preto, seja pela sua efemeridade, por ser algo destinado a ser usado para um fim utilitário concreto e logo gasto, seja pela ausência dum valor estética que se atribui a uma estatueta ou a um batik, mesmo sabendo que o artesanato não tem o mesmo estatuto que um objeto de arte. No entanto, no contexto em que o mussiro se encontra, ele existe muito mais para mostrar do que para ser utilizado, como se a migração tivesse com ela um efeito de musealizar aquilo que tinha uso concreto no contexto de origem.

Moeda de ouro

A: Nós muçulmanos temos uma tradição: os pais têm de guardar o dote para dar aos filhos. O meu marido quando casou comigo, teve de me dar o dote. Mas o dote não é ele que compra, é a mãe. A mãe vai guardando dinheiro para comprar um dote, e o dote tem de ser ouro. Eu quando casei com o meu marido, a minha sogra deu-me um dote. Deu-me pulseiras de ouro, deu libras.. Mas tudo mais em ouro. E acabei por dar ao meu filho, uma das heranças da minha sogra, que me ofereceu porque o R é homem e vai fazer a continuação.

(Entrevista com A, I e R, 3 de Julho, 2023, Grândola)

Mais uma vez, uma referência a tradições de casamento, algo que revela a importância de distinguir entre objetos que têm um valor de *souvenir* de objetos que tiveram e podem ter um papel ritual. A moeda de ouro tem várias particularidades, a primeira sendo a sua origem sul africana, que a distingue de outros objetos aqui mencionados, mas que também remete para a ligação comercial entre Moçambique e a África do Sul. Provavelmente haveria uma história mais ampla a ser contada sobre a moeda e o seu trajeto, mas não se abordou o assunto, visto que aquilo que ficou registado e que era relevante contar era a importância do ouro para o dote, como A descreve em cima. A moeda não é apenas um objeto curioso da África do Sul que outrora teve um valor de troca, mas antes é essencial para assegurar a aliança, havendo também uma dimensão de continuidade quando A fala do filho. Este objeto, nesse sentido, tem um maior significado atual para a família porque reflete um conjunto de costumes que continuam a estruturar a comunidade muçulmana no presente e que ao mesmo tempo estará sempre ligado à origem em Moçambique e à vivência familiar nesse contexto. O valor de troca converteu-se num valor que não é apenas ritual, sendo que a sua utilidade em construir família também depende do seu valor monetário. O papel da mãe é interessante de se salientar, porque, de facto, é ela que transmite ao filho, da mesma forma que ela recebeu da família do noivo ao casar.

Gastronomia

A: Esse prato que eu te disse, que é o tocassado¹⁶, todo o moçambicano gosta. Dá para fazer com frango, dá para fazer com peixe. O peixe é mais típico. A cabeça do peixe, a garoupa, em Moçambique temos peixe serra. Peixes muito bons. Durante a semana, duas ou três vezes tem de fazer o tocassado. Tocassado de peixe ou tocassado de carne. Para desenojar do tempero... Posso estar num hotel de cinco estrelas durante dias, mas chega ali ao quarto ou quinto, sexto dia, o caril já me faz falta.

R: Já faz parte de nós.

A: A maçanica é uma maçã pequenina muito saborosa.. Havia a jaca, que chamávamos coração de boi. Jambolão. Banana-macaco¹⁷

R: Plátano

A: Fazer aqui banana-macaco com peixe frito ou coco, é uma delícia.

(Entrevista com I, A e R, 3 de Julho, 2023, Grândola)

...

¹⁶ Um caldo feito com peixe ou frango, água, sal e tomates maduros.

¹⁷ Também conhecido como banana-pão

N: Comida moçambicana, ainda ontem comi. Comida moçambicana, camarão grelhado, caranguejo, verdura de mandioca, matapa (mandioca e batata doce), caril de doce. Minha mulher ontem fez mandioca com peixe seco. Mandioca compramos cá mas aqui sou sempre enganado, vem sempre podre. Só ali dos bangladechis é bom.

O: Preciso ter muito cuidado, uma vez fui uma frutaria bangladeshi, houve um individuo la cabo verdiano, que disse assim: para ver se a mandioca está boa parte se assim. Partiu aquilo, disse ta ver aqui.

N: Nós quando cá chegamos, vimos pela primeira vez na nossa vida, frango congelado, peixe congelado.

O: Lá era fresco, sempre pescadores nativos iam lá pescar.

N: Iam lá a casa com cestos.

O: Passavam pelas casa, e já fidelizam cliente.

N: Camarão congelado.

O: E tinham gelo! Lá com aquelas folhas.

N: o coco, há um seco e um coco fresco, que nós chamávamos lanho. Partíamos aquilo e comíamos aquilo. Este vem de latas, vem da Tailândia, não é nada igual

O: Muita laranja, eles exportam de lá. Lichias.

N: Maca.

O: Laranja igual a Moçambique só aquela do Algarve.

N: Zona do Chimoeiro, perto da Beira. Tínhamos tudo. Tínhamos pêssego

(Entrevista com O e N, 24 de Julho, 2023, Almada)

Dentro da discussão sobre a comida, existem referências a pratos típicos mas também a frutas e alimentos comuns em Moçambique. No caso do primeiro, a possibilidade de recriar é muito mais ampla, mas no caso do segundo, depara-se constantemente com a dificuldade em encontrar equivalentes (a laranja do Algarve) ou substitutos (a nêspera invés manga para o achar¹⁸). Por muito que se tente recriar aquela experiência de comer camarão e fruta em Moçambique, qualquer produto que se encontre desde aqui fica quase sempre aquém da memória incorporada do sabor do coco na terra natal. Mas, no entanto, mais do que comparações entre a manga paquistanesa, moçambicana e a sul africana, as referências ao coco, frango e peixe fresco são particularmente reveladoras da mudança dramática que se deu na relação com a comida após a vinda para Portugal. O contacto com alimentos frescos, e a descrição de momentos como a venda de camarão em folhas à porta de casa, mostram uma relação com os

¹⁸ Pickle de manga verde, feito com especiarias. Típico das comidas de origem indiana

produtos muito mais direta e menos mediada. Estas considerações não só são importantes para percepção da qualidade dos alimentos, como também mostram um estilo de vida diferente. Nas descrições do coco que era ralado no ralador e não comprado já ralado, percebe-se que a possibilidade de recriar os pratos típicos do contexto de origem tem a ver com muito mais que o sabor do coco. Olhar para este processo caseiro à luz dos comentários de L sobre a falta de *stress* e um ritmo ao qual ele não podia regressar, percebe-se que as memórias sobre a comida caseira e o modo como ela é cozinhada remetem ultimamente para uma certa relação com o tempo. A ideia de comida autêntica, com produtos de qualidade alinha-se com um estudo sobre comida de rua entre migrantes dos Camarões na África do Sul: “Chris’ statement highlights what ethnic food means to him: “real” and “healthy” food versus “kak” [rubbish] food. It is also indicative of food as evoking a sensorial memory of home” (Nyamnjoh, 2018: 29). O sentimento de “estar em casa” que a comida transmite está ligado a esta ideia de autenticidade em que reside o poder da comida caseira de veicular uma pertença à comunidade de moçambicanos residentes em Moçambique. Ou seja, a qualidade da comida e dos alimentos caracteristicamente moçambicanos, fortalecem a pertença diaspórica. Segundo Rosales, havia um costume generalizado em Moçambique de comer caril aos domingos, adotado até pelas próprias elites coloniais. (Rosales, 2009: 162) Abbotts(2016) refere a tendência por parte de comunidades de migrantes de desenvolver práticas culinárias híbridas no seu contexto de acolhimento, e de consumir pratos que seriam invulgares dentro do seu grupo étnico.

Mas a comida, em termos mais gerais, surge frequentemente nas minhas discussões com A e I (à mesa), como forma de explicar a sua gastronomia luso-afro-indiana. Concretamente, muitos dos pratos que falamos (e provámos) serviram para discutir o grau de influência indiana e africana. Em alguns casos, era muito fácil identificar uma origem moçambicana, por serem pratos que caracterizam os hábitos de Moçambique, como a *chima*, feita de farinha de milho ou mandioca. A utilização de ingredientes nitidamente mais associados a Moçambique do que à Índia, como o amendoim, era outro ponto de distinção. Isto não significa que os pratos que fossem classificados como “indianos” fossem pratos estranhos ao panorama de Moçambique. É interessante quando A diz que o caril de camarão indiano se torna *denguera*¹⁹ de camarão em Moçambique, o que o *achar* de manga, apesar de poder-se classificar mais nitidamente enquanto prato “indiano”, deixe de ser igualmente moçambicano pelo papel na vivência gastronómica em Moçambique. A confluência de influências é de tal ordem, que falar-se de comida afro-indiana (ou indo-africana) é muito mais adequado do que falar-se de pratos “indianos” e “africanos”,

¹⁹ Referido pelos meus interlocutores como um tipo de caril característico de Moçambique, com elementos mais “africanos”

sendo que nem sempre se pode traçar uma linha de forma tão clara sem cair em essencialismos. Seja ela descrita como indiana, africana ou afro-indiana (ou até luso-afro-indiana), o certo é que todo este universo gastronómico é a forma mais concreta de reproduzir a vivência em Moçambique, e também a mais imediata, pelo despertar sensorial que ela provoca. Quanto à pertença diaspórica já referida, é certo que embora entre os meus entrevistados haja memória de uma genealogia indiana, todas as influências referenciadas condensam-se na vida em Moçambique, e em relação a esta terra de origem, que se formam sentimentos de diáspora, independentemente de questões de nacionalidade. Por muito que a nacionalidade possa ser portuguesa, os sentimentos de pertença articulados em relação à terra-natal são particularmente fortes, e mostram-se pelo entusiasmo com o qual se fala das refeições que animam as festas e refeições do dia-a-dia no lar dessas pessoas.

O hábito de comer com a mão, claro, não podia deixar de ser referido, sendo algo que a família de A e I mencionou como sendo típico em Moçambique, é algo que até fazia com que a comida soubesse melhor. Aqui o envolvimento multissensorial que comer com a mão provoca no corpo é inegável: “ In other words, “touching” evokes the senses of taste, touch, sight and smell. Fufu and eru are eaten with the hands and “eating thus becomes a productive and self-conscious pursuit” (Law 2001 cit in Nyamnjoh, 2018: 32). Esta ideia do tocar e usar as mãos para comer como intensificando a relação com aquilo que se come faz sentido porque lembra todo um conjunto de práticas da vida em Moçambique. A conta que no meio rural onde ela ia visitar a avó, na província de Inhambane, era comum não só comerem com as mãos, mas aguardarem cada um pela sua vez para lavar as mãos com água dum jarro segurado por um criado, que também tinha consigo uma toalha. Há também técnicas associadas a comer com a mão que também se utilizam e que servem para encenar a vivência gastronómica de Moçambique, não só por aquilo que está na mesa, mas também pela forma como se interage com ele. Contudo, a tradição de comer com a mão, bem como a justificação de que “sabe melhor” é prevalecente na Índia, onde o ato de se alimentar obedece a uma série de códigos, entre os quais o uso da mão direita.

A descrição do hábito de fazer tok sabe e da falta de caril que sente após vários dias sem o comer, revela algo que Nyamnjoh refere a propósito do conforto que a comida numa comunidade transnacional, faz os seus membros sentir: “Food encodes social meaning (Douglas 1972), such that familiarity with the foods evokes a sense of “goodness,” while “strangeness” evokes a sense of “wrongness (Nyamnjoh, 2018: 29). Há também uma distinção entre alimentos tidas como estranhas e aquelas tidas como boas, associadas ao lar e à terra de origem. Claro, há nuances no sentido que a comida do contexto atual não será estranha para os muçulmanos de origem moçambicana no mesmo sentido que para os imigrantes cameronianos em África do

Sul, também devido ao estatuto de cidadão nacional que o primeiro grupo tem e o segundo não. Vale a pena lembrar que no primeiro encontro, a refeição com A e I e a família foi ensopado de borrego e navalhas(embora com um bocado de *achar* à parte). Também interessa notar o contexto: o irmão de I e a cunhada estava de visita de Moçambique, e portanto fez sentido naquela ocasião optar por gastronomia portuguesa. Nesse sentido, a declaração de I duma gastronomia luso-afro-indiana para os membros da sua comunidade também faz sentido, com elementos dos diversos contextos e influências culturais tendo um impacto naquilo que se serve à mesa no lar muçulmano moçambicano em Portugal.

Retorno à terra

N: Fui umas vezes. Em 86, 2008, 2009, 2010.

O: Eu só foi uma vez. Ainda o Samora era vivo. Não fui porque não quis, tinha bilhete na mão.

N: Eu fui umas quatro cinco vezes. Não, mais, umas dez vezes.. Vamos dizer umas 14 ou 15 vezes. Estava pouco tempo, quinze dias. Mais em Maputo, lá estava o meu irmão.

(Entrevista com N e O, 24 de Julho, 2023, Almada)

A: 28 anos. Já não consigo me identificar com nada de Lisboa. É assim mais de 15 anos num sítio é muito tempo. O que é que eu tenho a ver com Moçambique neste momento? Eu não tenho nada a ver com Moçambique. Culturalmente, vivência, maneira de viver, tenho muito pouco a ver com Moçambique. Tenho 59 anos, vim para aqui com 11. A vontade do meu marido de ir para Moçambique é 99 por cento maior que a minha. E depois também apanhei aquela parte da guerra, foi muito confuso para nós, miúdos.

(Entrevista com A, I e R, 3 de Julho, 2023)

Apesar de todos os entrevistados terem uma relação muito forte com Moçambique enquanto território histórico, o modo como essa relação se mantém na atualidade varia bastante, desde N, que foi várias vezes num certo período, a A e I que sempre tiveram o hábito de regressar nas férias durante a infância dos filhos, a O ou L, que regressaram apenas uma vez. O período pós-independência foi sinónimo de dificuldades para estas famílias, pelo que existe alguma reticência, em alguns casos, em voltar. Ainda assim, muitos retornam, mantendo uma relação viva com o contexto de origem. Porém, como A diz, entretanto a sua vida desenvolveu-se em Portugal, ela a “não tem nada a ver com Moçambique” neste momento, o que não indica, necessariamente, uma identificação total com o contexto atual. Em relação ao Alentejo, onde

mora agora há 28 anos, A diz que vai acompanhando os hábitos e costumes do novo contexto, porque há sempre uma tendência de criar simpatias com o tempo, mas apesar de já não se identificar com Lisboa, o grau de identificação com o Alentejo não é muito elevado. Há um certo trauma associado ao ter de sair de Moçambique, no tempo de guerra, como A refere, mas também à adaptação a Portugal e até certos acontecimentos em Moçambique pós-independência:

I: obrigavam-nos a trabalhar na terra.. Fui para o norte para as zonas libertadas.. Limpar a mentalidade colonial, ter contacto com a população nativa e com a terra.. Tivemos de fazer coisa que nunca fizemos... trabalhar com a enxada, atividades junto à população...nas tais zonas maconde, no norte de Cabo Delgado. Nas outras fui para o centro, fui para Vila Peri

R: Como é que mexias na enxada?

I: Eu não nasci para mexer na enxada. Não me sinto depreciado a mexer na enxada, até gosto! Mas obrigado, não. A ideia era mudar as pessoas, mudar o mundo.

(Entrevista com A, I e R, 3 de Julho, 2023, Grândola)

Existe uma crítica política muito clara ao processo político pós-independência, tendo a história do trabalho com a enxada sido também relatada por L. No Capítulo 3, refleti sobre o conceito de “re-memory” que Tolia-Kelly(2004) utilizou para analisar o papel dos objetos domésticos de um grupo de mulheres sul-asiáticas em vincular uma construção identitária associada ao património social e genealogia e que lhes ligava aos seus contextos de origem, que Tolia-Kelly identifica como re-memory. Aqui a questão coloca-se de forma diferente, pois embora haja uma memória socialmente incorporada de um passado vivido que é transmitida depois a membros da família mais novos (D no caso de L, e R no caso de I), “re-memory”, nos termos em que Tolia-Kelly a utiliza, e nos termos de Toni Morrison (1987) a usava antes dela, está associado a uma certa subalternidade, que não faz o mesmo sentido neste caso. Como referi antes, estas pessoas tinham um certo estatuto socioeconómico em Moçambique, e embora haja uma memória duma rutura, como no caso das mulheres de Tolia-Kelly, os termos dessa rutura são muito diferentes, mais uma vez, devido à diferença de estatuto. Isto não significa, de modo algum, que não haja um certo trauma ligado à memória da saída, mas as descrições deste trabalho com a enxada, revelam um descontentamento com os projetos políticos após independência, e um forte ceticismo face aos ideais políticos que os motivaram. No entanto, a ideia deste trabalho com a enxada ser para “limpar a mentalidade colonial” mostra quão diferente a situação destas pessoas é dos casos em que normalmente se aplica o conceito de “re-memory”, que são casos em que faz sentido uma perspectiva pós-colonial- algo que não faria tanto sentido para os meus interlocutores. A questão aqui é que o conceito de re-memory implica

uma certa subalternidade. No entanto, parece que o ressentimento dos meus interlocutores, nesta parte que estou a analisar e noutras, é sobretudo um trauma em relação à transição pós-independência. Com esta ideia de a enxada servir para "limpar a mentalidade colonial" pareceu-me que este interlocutor está a dizer que ele sentia que o novo regime o via como um colaborador do colonialismo. É certo que a família dele tinha um monopólio sobre os cinemas do Norte, e que a condição socioeconómica de muitas famílias desta comunidade era confortável.

O facto da experiência de I ter ocorrido em terras maconde é significativo, justamente porque a nossa conversa começou com comentários por parte de R sobre os maconde, inspirados pelo documentário *Margot* (2022), de Catarina Alves Costa, que ele tinha visto. R tentou reclamar aquele património como estando ligado, pelo menos de alguma forma, ao seu próprio património familiar, demonstrando interesse em questões de pós-colonialidade. Toda essa discussão levou I a um reencontro com memórias daquilo que se passou durante esse processo de reconstrução de um novo país, uma reconstrução que deixou muito a desejar. Há uma vinculação de memória ao nível social e familiar, tal como Tolia-Kelly descreveu, mas o conceito de "re-memory", com os seus significados políticos habituais, não pode ser utilizado neste contexto.

Relações com outras comunidades

Como eram as relações com os ismaelitas?

N: Eles tem uma linha diferente, porque é uma parte do xiismo.. Passa a explicar história do xiismo e dos ismaelitas

(Entrevista com N e O, 24 de Julho, 2023, Almada)

I: No baile de finalistas. Veja onde eu estou.... Tem branco, tem mulato, tem negro, tem indiano. Não havia nada dessas coisas. E Nampula era uma cidade especial porque era uma capital militar. Por isso é que estão aqui os militares.

Discriminavam por ser muçulmano?

I: nem sabiam o que era isso, muçulmano. Nós convivemos sem haver raças, sem haver nada. Era mais discriminação da parte portuguesa em relação aos não brancos. Isso sentia-se na Beira então. Já disse, o pai dela (A) viajava e era separado por raças

I: No meu tempo em Moçambique nem havia isso, de fanatismo. Nem entre os próprios africanos que muitas vezes são mais religiosos ainda. A parte do Norte, onde eu nasci, os macuas têm muita influência árabe, conseguem escrever em árabe. Podem escrever português 'lâmpada' mas escrevem em árabe.

A: Em termos de mesquitas havia a mesquita da baixa, que tinha uma arquitetura tipicamente árabe, e havia a mesquita dos bairros. Mas tudo com o mesmo sentido. A mesquita do bairro era mais frequentada por moçambicanos. A mesquita da baixa era mais frequentada por indianos. Eles é que eram os fundadores, até aí havia uma rivalidade. A mesquita da baixa onde iam os indianos, os negros não tinham acesso. Não podiam entrar. Enquanto as mesquitas do bairro que eram construídas por moçambicanos locais, os indianos entravam lá. Só que a mesquita dos bairros na altura do Ramadão era mais cativante. A mesquita da baixa era aqueles rituais muito indianos, enquanto nas mesquitas dos bairros havia outra animação, dentro das rezas, e juntava muito mais gente.

A: Nessa altura não. Com a vinda para Portugal, os muçulmanos começaram a dividir-se, indianos e africanos, cada um com o seu pensamento. A mesquita A tem uns comportamentos com a morte, lavar o banho às rezas. A mesquita B diz que é contra as pessoas irem aos cemitérios rezar. Isso não é bom porque começa a haver separatismo. Quanto às nossas festas do Eid, em Moçambique há uns que fazem no dia 24 e outros no dia 25. Enquanto no tempo colonial, onde eu cresci, a regra era única. Nós tínhamos de ver a lua, os nossos olhos tinham de avistar o luar. Nesse aspeto há muitas mudanças.

I: Nós tínhamos uma pequena mesquita mais fundada por indianos e depois também havia a mesquita dos bairros, que era a mesquita dos africanos. Mas uma das coisas que houve no tempo colonial havia mais igrejas do que mesquitas embora a população não fosse mais católica que muçulmana. Enquanto agora, há mais mesquitas.. Em Lourenço Marques e outras cidades há muitas mesquitas, na minha cidade havia uma igreja católica enorme. Mesquita não havia nada de especial.

(Entrevista com A, I e R, 3 de Julho, 2023)

Há uma diferença nos testemunhos entre I e A, a propósito de Nampula e da Beira respetivamente, e L, de Quelimane. O primeiro casal relata algo que está em conformidade com as descrições de uma segregação religiosa entre a comunidade muçulmana negra e a indiana. No testemunho de L, a mesquita, pelo contrário, era um ponto de encontro entre a família dele, indiana, e o resto da comunidade muçulmana, marcadamente africana. Essa divergência nos testemunhos pode ser explicada de várias formas (inclusive questões de dimensão da comunidade indiana muçulmana em Quelimane) mas nada subtrai da relevância da diferenciação para a maneira como o Islão era praticado em Moçambique em vários contextos. O comentário sobre o Islão mais “animado” da mesquita da comunidade negra é interessante, possivelmente relacionado com diferença no ramo do Islão (uma possível vertente sufi). A unilateralidade da segregação é outro ponto relevante. Enquanto os relatos sobre música, gastronomia e línguas

revelam uma certa intimidade com aquilo que é africano, parece que mesmo assim, a diferenciação entre a comunidade de origem indiana (ainda que “mista”) e a negra não deixava de existir. Por outro lado, quando se fala sobre questões de racismo, enfatizam-se as clivagens entre a população branca e a população negra.

A imagem que se constrói do racismo em Moçambique é multifacetada, falando-se em alguns momentos sobre segregação indiana/negra, como na mesquita, outras vezes sobre segregação branca/não branca, como no caso do pai de A. No entanto, no que toca à condição deles próprios enquanto pessoas muçulmanas e racializadas, a discriminação não surge como um fator relevante. O que emerge aqui é uma distinção importante entre uma diferenciação etnoreligiosa e, conseqüentemente, uma subalternidade. A análise de J sobre a relevância de questões de classe, especialmente tendo em conta o monopólio que a família dele tinha sobre os cinemas, é pertinente para perceber o estatuto que esta família tinha durante o período colonial. É relevante a constatação de I, segundo o qual o fato de ele e o irmão serem muçulmanos não era impactante na convivência com os colegas. Por muito que o Islão tenha sido problematizado de forma muito sistemática pelos aparatos do estado colonial, interessa lembrar aqui a distinção que se estabelecia entre o Islão praticado por pessoas de origem indiana e pessoas de origem negra, sendo o segundo minorizado em relação ao primeiro, tal como a divisão na mesquita demonstra. O peso que as comunidades muçulmanas de origem indiana tinham no mundo do comércio dava-lhes, inevitavelmente, um posicionamento dentro da sociedade colonial mais confortável, e é natural que isso se reflita depois na experiência de discriminação.

No que respeita à convivência com hindus e ismaelitas, registou-se uma relação de aproximação e de distância. Com os ismaelitas, a diferença é sectária, com alguns interlocutores dedicando-se a explicar as diferenças, seja em termos históricos, seja em termos de práticas. A distinção, contudo, nunca se colocou como algo muito divisório. É claro que sunitas e ismaelitas nunca partilharam locais de culto. A propósito disto, A mencionou de passagem o caso de um casal conhecido, uma mulher sunita e um homem ismaelita, que tinham feito as orações da sala de estar da casa de A e I. Ela ficou chocada por notar que as orações eram feitas sentados no chão, e não da forma que ela estava acostumada. Mas quanto às diferenças de valores, as diferenças são mínimas, com I e A até afirmando uma atitude bastante aberta da parte dos ismaelitas, não sendo a diferença de interpretação do texto sagrado um fator de rutura. O mesmo se pode dizer relativamente aos hindus, com alguns interlocutores tendo uma proximidade maior por razões linguísticas, como é de L, que fala fluentemente gujarati, o que fez com que ele tivesse

maior facilidade em comunicar com os seus colegas hindus sobre situações mais sensíveis como a detenção de nacionais indianos durante o período de relações tensas com a Índia.

Há um sentimento de solidariedade que alimenta comentários como o de N, segundo o qual cada um observa o culto à sua maneira, mas que depois iam todos encontrar-se no café. Assim, embora haja uma divisão em termos raciais com a comunidade negra, dentro das diferentes comunidades religiosas de origem indiana-muçulmanas de ramos ismaelita e sunita juntamente com os hindus, as diferenças de crença e doutrina pouco ou nada impactavam a relação que os meus interlocutores tinham com os seus pares. A propósito do contacto com os goeses, no caso de L, a relação era óbvia, até porque foi justamente a relação que a sua família teve com a minha, que possibilitou o meu contacto e entrevista com ele. Falou-me de acontecimentos que envolviam a presença de conhecidos e amigos goeses na inauguração da nova sua casa de família em Quelimane, que era o caso do meu avô. O testemunho de A e I foi diferente, pois fui eu que referi a história dos meus avós goeses em Quelimane, o que suscitou uma discussão sobre o papel dos goeses dentro do sistema colonial, um papel, segundo eles, de fidelidade ao regime, fazendo até comparações entre os goeses (“canecos”, como eram chamados) no colonialismo português em Moçambique e os parsis no colonialismo britânico em Zanzibar. A esse propósito, I voltou novamente a colocar-se na conversa, pela ascendência parsi que ele próprio tinha.

Racismo e classificações raciais

I: “Nós também somos brâmanes”

A: “Lá tá ele a querer apurar a raça”

(Entrevista com I, A e R, 27 de Maio, 2023)

O chamar a atenção para a categoria de casta poderia ser tido como uma narrativa apócrifa-primeiro porque não foi referido pelos outros dois núcleos entrevistados, e depois porque, de fato, não se vê refletida na literatura sobre comunidades indo-moçambicanas islâmicas, provavelmente devido à pouca literatura sobre muçulmanos de Moçambique ao contrário de outros grupos, nomeadamente os goeses. Quanto à primeira, resta acrescentar que a própria forma como esta questão foi levantada levanta algumas questões. Como se pode ver pelo o diálogo em cima, a menção de casta está inevitavelmente associada a questões raciais. Vejamos a expressão “apurar a raça”. Como muitas das minhas perguntas foram no sentido de entender a genealogia dos meus interlocutores, é natural que categorias étnico-raciais tenham surgido nas nossas conversas. A categoria de brâmane, a casta que se encontra no topo da hierarquia

tradicional hindu, é tida como antitética a miscigenação, daí ser curioso o meu interlocutor o ter invocado. De facto, ele próprio falou abertamente da ascendência “mista” da família (e até me deixou ver o teste de Ancestry²⁰ do seu irmão). A questão dos brâmanes foi levantada de forma jocosa também, e quando muito, serve para conferir estatuto, sem que ela seja relevante para a identidade social da família.

Um ponto interessante é este confronto entre as afirmações do pai sobre afiliação de casta e as do família sobre afinidade genética com os maconde:

R: Então e os macondes?

I: Somos brâmanes

R: Brâmanes- macondes

T: O que são os brâmanes? Pescadores?

I: Somos um bocado esquecidos

(Entrevista com I, A e R, 27 de Maio, 2023)

O que está em causa neste diálogo, é não só a genealogia, positivamente entendida, mas o modo como a mesma é apropriada pelos descendentes. O modo como a geração nascida em Moçambique interpreta a sua ascendência e a importância que dá a este ou outro elemento pode não ser a mesma que o modo como uma geração posterior, já nascida em Portugal, se relaciona com o mesmo património. O mesmo deste pequeno diálogo também é importante: R tinha falado sobre um documentário que viu em Lisboa sobre o trabalho da Margot Dias sobre os maconde. Até trouxe o DVD para a mesa. O comentário referia ao fato de o pai, I, também ter nascido no Norte de Moçambique, embora numa zona diferente e de língua macua, como o próprio I referiu. Embora não seja prudente atribuir demasiada importância a este pequeno à parte, não deixa de ser interessante como, num diálogo entre gerações, as sensibilidades do contexto de acolhimento serviram de base interpretativa, dando novos significados ao que é recebido de uma geração que ainda nasceu em Moçambique colonial. Ainda mais interessante é o fato do próprio trabalho etnográfico ter informado tais sensibilidades. R demonstrou, nos seus testemunhos, que a memória social da vivência em Moçambique enquanto comunidade muçulmana que lhe foi transmitida, convive com um interesse pessoal pelos arquivos. O DVD da Margot Dias, e o interesse pela documentação, permite-lhe perceber o passado de Moçambique que ficou no desconhecimento. A história mistura-se com a memória.

No entanto, no cerne da questão está a ideia, também presente em N, das origens hindus:

²⁰ Ancestry é uma companhia que faz análises de ADN para determinar a ascendência dos seus clientes. Os testes apresentam os resultados em formato de tabela ou gráfico, que exhibe as percentagens de ascendência de uma determinada região ex. 79 % Norte da Índia.

I: A nossa origem é hindu, somos muçulmanos de conversão.

A: O pai do meu pai chamava-se Patel- quase de certeza que era de origem hindu. Chamava-se Ibrahimo Patel, Ibrahimo que é um nome tradicional muçulmano.

Este processo de reconstrução das origens recua ao hinduísmo, mas também há o registo de J, que reclama uma ascendência parsi. O facto de esta informação se manter na memória social da família é relevante, embora menos surpreendente que a referência à casta. Seguiu-se, claro, uma breve explicação sobre os parsi, e do percurso deles enquanto zoroastrianos, da sua partida da Pérsia rumo à Índia. No entanto, o que se mantém de facto na memória histórica é a ligação dos parsis a Zanzibar. “Somos primos do Freddie Mercury,” diziam-me os dois irmãos. Para além da onda migratória que os trouxe para Portugal, toda a genealogia destas famílias implica relações por vezes inesperadas com uma diversidade de grupos religiosos, territórios e contextos coloniais, incluindo muitos sob o domínio britânico, o que dá uma certa complexidade à história desta comunidade em Moçambique. Esta “mistura” é algo que se assume declaradamente, contra qualquer tipo de conceito de “pureza! O ser-se “misto” é frequentemente referido juntamente com o ser moçambicano, sendo que é assumido que as raízes deles na terra estão intrinsecamente ligadas a uma multiplicidade de influências.

Noutros pontos da conversa com I e J, comparou-se o racismo em Portugal e em Moçambique. A propósito de um comentário que tinha sido feito na vila sobre a sua posição no trabalho:

I: “Como é que o senhor conseguiu acumular esses cargos? Disse num sentido depreciativo

A: “Como é que uma pessoa que não é portuguesa conseguiu?”

No entanto, a propósito de Moçambique durante o tempo colonial, o balanço da sua experiência é diferente:

J: Em Moçambique havia mais diferenças de classes do que raciais.

I: Tu foste o quê? Rei do baile. Qual era o racismo?

T: Mas se calhar ele tem razão, vocês não foram quaisquer.

(Entrevista com A, I e R, 27 de Maio, 2023, Grândola)

Esta ideia de que o racismo não os atingia da mesma forma devido ao seu estatuto social no papel que a família teve nos cinemas no Norte de Moçambique. Por muito que a genealogia os possa diferenciar dos seus colegas de escola, seja por serem o rei do baile, seja pelas fotos que I me mostrou, a imagem que se transmite é que nenhum desses fatores diferenciadores impactava na convivência que tinham com o resto do colégio, por exemplo, nem o facto de serem muçulmanos, dado os colegas “nem sabiam o que era isso”, como I comenta. Este ponto de quem I era em Moçambique comparado com quem ele é aqui em Portugal, foi um tema que

embora não dominante, surgiu em certos pontos da conversa. A experiência pós migratória dá um novo sentido à experiência em Moçambique, mas o que também é interessante neste diálogo são as análises do irmão e cunhada, que ainda vivem em Moçambique. Com a participação deles, colocou-se a questão do privilégio de classe dentro do sistema colonial em questão.

Questões de cidadania

Havia divisão dentro da mesquita?

N: Sempre houve, porque a Índia tem uma linha, são pormenores, são práticas diárias. É mais um problema cultural do que religioso. A parte religiosa é idêntica. Por exemplo, em Moçambique, os africanos também têm diferenças. Há aqueles pormenores, que igreja católica tem que diferenciar dos protestantes. Mas a essência, é uma. Tanto a parte indiana como africana tem o Alcorão, é um só. Alcorão diz claramente que aquele que mata ser humano mata toda a humanidade. Alcorão não diz para matar... (recita frase do Alcorão em árabe e explica significado). Falamos em vestuário, tem de tapar a cara. Isso é tudo cultural.

N: Nós somos muçulmanos portugueses de Moçambique, não aceitamos as linhas transmitidas pelos muçulmanos indianos, paquistaneses, porque eles têm uma linha totalmente diferente da nossa. Nós temos uma abertura total, porque nós nascemos e crescemos com todas as religiões em Moçambique. no nosso dia-a-dia, convivíamos com hindus, com muçulmanos xiitas sunitas, com cristãos católicos, com ateus, tudo. Eramos amigos, depois chegava a hora de oração cada um ia para a sua mesquita, igreja, acabava-se, estavam novamente no café, na escola e tudo. Sempre juntos, sempre juntos. E continuamos cá... Tudo o que separa os muçulmanos, 5 por cento tem a ver com religião, 95 por cento tem a ver com cultura.

(O: Nuno quer alguma coisinha? / N: Isto é tipicamente moçambicano, ri-se)

Mas nunca estivemos desunidos em Moçambique.. Todas as religiões, ateus. Tenho ateus em minha casa, frequentam. Tenho amigos gays. Nós não somos contra... Agora pergunta aos radicais, vão dizer que são contra isso tudo... Até os nossos pais. Nossos avós vieram da Índia, tiveram de se adaptar a Moçambique. Nós convivemos homens e mulheres juntos...

O uso da expressão “muçulmanos portugueses” é marcante. A designação encontra-se na literatura, mas esta foi a articulação mais explícita do conceito que encontrei entre as pessoas que entrevistei. O conceito é a chave para perceber o modo como a expressão islâmica dentro desta comunidade muçulmana que migrou dum contexto colonial expressa os termos da sua integração na sociedade portuguesa. Desde Valy Mamede que se tem proposto olhar para a questão muçulmana como uma questão de cidadania e não de minoria étnica. Enquanto minoria

conota alteridade, e até subalternidade, enquadrar a questão em termos de cidadania parte do pressuposto que a diferença de crença entre a comunidade muçulmana e a maioria católica em Portugal não implica uma incompatibilidade de valores. Os valores em causa abrangem a tolerância e a convivência entre diversas comunidades religiosas, algo que o testemunho de N releva estar enraizado nos hábitos de convívio em Moçambique. A importância da coesão social e de um sentido de comunidade que se estende para além da comunidade religiosa, reflete um conceito de cidadania universal que não advém só nem entra em conflito com nenhuma crença religiosa em particular. E esta defesa do pluralismo, claro, é articulado por N numa forma que lhe é própria, partindo da distinção entre aquilo que é cultural e aquilo que é religioso, reforçando o carácter aberto e ecuménico do Islão no contexto português.

Porém, as questões de cidadania não têm apenas uma dimensão normativa. A condição jurídica é importante, tratando-se de um conjunto de pessoas que não nasceram em Portugal. Alguns, como no caso de L, mantiveram sempre a nacionalidade portuguesa, mas outros contam uma história de grande dificuldade para conseguir esse direito. Foi o caso de N e O, que recontam estarem reunidos em gabinetes de membros do governo para defender os seus casos, mesmo que, no caso de N, ela tivesse trabalhado já para função pública e servido no exército português. Por muito que houvesse certos fatores que o pudessem diferenciar dos seus colegas da função pública e no exército, N segue a perspetiva do seu amigo Valy Mamede enfatizando a questão dos muçulmanos de Moçambique como detentores de cidadania portuguesa, e não como uma minoria religiosa. Essa perspetiva aproxima-os, em vez de os distanciar, da população portuguesa em geral. Ramirez (2010) fala do caso da interação dos muçulmanos das ex-colónias portuguesas com os seus correligionários do Uganda, Malawi e Quênia em Leicester, cidade do Reino Unido conhecida por ter a maior população muçulmana, sobretudo de origem indiana. Citando um interlocutor do Malawi, Ramirez salienta a diferença que se sente no que diz respeito ao apego que os muçulmanos das ex-colónias portuguesas têm em relação a elementos de cultura portuguesa- desde a comida ao fado- bem como o maior liberalismo que os muçulmanos portugueses demonstram quanto à interpretação de regras religiosas (Ramirez, 2010: 11).

N: Eu respeito as ajudas que se dão, só que nós não tivemos. Eu não tive nada. E porque? Havia uma lei portuguesa onde dizia que nós não podíamos ser portugueses. Nós nascemos sob a bandeira portuguesa, nós e os nossos antepassados, fomos militares. Chegamos aqui, não tem noção do que tivemos de sofrer para conseguir a nacionalidade. Fomos apátridas.

O: Essa lei foi feita mesmo... Eu estive no gabinete do Jaime Gama.. Foi criada aquela lei precisamente para travar o fluxo das ex-colónias para aqui. Naquela altura era porque a entrega das colónias foi mal feita. Não se salvaguardou os direitos

Este relato contrasta bastante com a imagem de transição para a vida em Portugal contada por L, com as intervenções da sua filha D, falando da sua realocização de Quelimane para Odivelas:

D: Pessoas que foram chegaram e centraram-se lá(em Odivelas)... Quem é que fomos reencontrar? Pessoas que vieram de Moçambique, e de Quelimane

L: Foi um bocadinho difícil... muito, muito não, porque a língua é a mesma... ficaram assim com inveja porque é que nós conseguimos vencer aqui em Portugal

D: Como foram sempre ligados ao comércio, integraram-se facilmente

(Entrevista com L e D, 3 de Junho, 2023, Lisboa-Oriente)

Mesmo reconhecendo que a integração teve os seus desafios e que houve algumas antipatias quando chegaram a Portugal, a falta de justiça a que se refere N não entra nos testemunhos de L e D. No final do seu relato de chegada a Portugal contam que reencontraram a Quelimane que tinham deixado para trás, reencontrado em Portugal as pessoas da sua comunidade, destacando a importância de elementos de solidariedade comunitária. A este propósito é relevante o estudo de Toruńczyk-Ruiz(2008) sobre a importância das redes de contactos para imigrantes polacos nos Países Baixos, em que é citado os fatores de falta de conhecimento da língua e de capital cultural como motivando o fechamento destas pessoas em enclaves étnicos- algo que contrasta bastante com o caso das pessoas muçulmanas de Moçambique. Porém, mesmo havendo certas vantagens ao nível de integração na sociedade em geral, a vivência em comunidade e a dependência das redes não deixa de ser um fator relevante. O caso de N, a experiência de luta pelo seu reconhecimento enquanto cidadão, foi um assunto especialmente marcante na sua experiência migratória. Relativamente à lei da nacionalidade, destaca a importância de Portugal enquanto estado-nação que garante um conjunto de direitos. Moçambique permanece como terra de origem, mas o passado do governo colonial português naquele território, numa sociedade para a qual ele e os seus antepassados tinham contribuído, faz com que a falta de direitos seja causa de indignação. Isto, claro, num contexto histórico particular, como O reconhece, e a propósito duma questão já resolvida, mas que continua a ser fortíssima na sua memória. O estado, no testemunho de N, “Era o maior empregador e um bom empregador.” O laço com a função pública, juntamente com o domínio da língua, fazia com que Portugal fosse o destino mais natural, algo que ajuda a perceber o sentido da auto-designação “muçulmanos portugueses” para pessoas que nasceram em Moçambique e que identificam esse outro território como sua terra.

Uma surpresa que veio da minha entrevista com L foi a menção à Mocidade Portuguesa, à qual referiu ter estado ligado, como comandante de bandeira e comandante de castelo, tendo

chegado até a passar um mês intensivo na Praia da Zalala no âmbito da organização. O vínculo que L teve com o estado colonial, participando numa organização central para a propaganda do Estado Novo, é um elemento aparentemente contraditório devido ao facto de ele ser muçulmano. Vimos anteriormente como o facto de estas pessoas serem muçulmanas nada subtrai dum sentimento de cidadania amplo, assente na convivência e tolerância e também inevitavelmente ligado a Portugal, sobretudo pelo facto de terem nacionalidade portuguesa. Este caso particular, apresenta-se uma relação com a nação portuguesa numa vertente totalmente ligada à lógica do Estado Novo, e do Estado Novo enquanto regime colonial. É um dado que interessa salientar para dar conta da complexidade da história da relação de pessoas muçulmanas com o estado português.

Línguas africanas e indianas

O: Falavam todos. Desde pequeno que foram sempre convivendo com a população local, brincadeiras...

N: Os meus pais também não falavam português em casa, falavam língua mandao. Porque era prática entre família que quando se encontravam falavam mandao. Era parte do dia a dia com todos. Falo mandao, falo pouco ronga, falo sena, português, inglês. Outras que eu percebo. Um bocado de árabe, percebo hindi.

O: Nós passámos grande parte da nossa vivência a contactar com os indivíduos originários da Índia. Nós somos de África. Tivemos muito contacto com eles, começamos a entender as expressões. Já não podem dizer mal de nós porque nós percebemos. Eu quase que não percebo nada, uma palavra ou outra.

...

I: Mas esses termos é melhor perguntar a um indiano, eles é que sabem falar... somos cruzamentos, eu não sei falar hindi, o meu pai sabia, perdemos um bocado as raízes, pelo menos linguística... a nossa língua materna é o português

Não aprenderam nenhuma língua africana?

I: Alguns termos... a minha mãe falava (sena e macua)

Os portugueses que foram para lá no meio mercantil todos falavam dialeto- nas cantinas

A: A minha mãe fala fluentemente a língua da Beira, o meu pai, que é do Machiche ali em Inhambane, fala fluentemente pitonga²¹. O meu pai também fala indiano²², porque o pai dele era indiano e não falava português

I: Eu em macua só sei asneiras

(Entrevista com A, I e R, 3 de Julho, 2023, Grândola)

...

Falavam as línguas locais?

L: Percebemos alguma coisa, falamos muito pouco.. Os distritos, cada um tem uma língua. Língua chuabo em Quelimane.

(Entrevista com L e D, 3 de Junho, 2023, Lisboa-Oriente)

No que respeita à língua, é importante dar conta da diversidade linguística que estes testemunhos relatam em termos das línguas africanas, vinculadas às diferentes províncias e localidades em que estas pessoas viveram. Todas estas línguas eram utilizadas em contextos quotidianos, dentro dum estado colonial em que a língua oficial era o português, e paralelamente ao uso de línguas indianas, nomeadamente o hindi e o gujarati. O hindi foi referido por interlocutores com pouco contacto com línguas indianas e onde a origem na Índia é mais remota, sendo mais prevalente a identificação com Moçambique. O gujarati foi referido por um falante nativo da mesma, que pertence à primeira geração da sua família nascida em Moçambique. Historicamente, sabe-se que muitas vagas migratórias para Moçambique, bem como para outras partes da África Oriental, tiveram a sua origem no Gujarat. O que estes testemunhos revelam de interessante para esta investigação, é o facto de comunidades muçulmanas, mesmo com fortes origens na Índia, terem desenvolvido com a adaptação ao novo contexto linguístico, um maior vínculo com as línguas bantu que os rodeavam do que com as línguas dos seus ascendentes indianos, mesmo dentro do espaço doméstico. Isto ajuda a perceber o essencialismo que pode vir da expressão “comunidades muçulmanas de origem indiana”. A categoria serve para diferenciar esta comunidade da comunidade negra, mas a distinção, relevante em termos sociológicos, não implica uma separação absoluta entre esta comunidade e aquilo que é africano. A separação entre as duas comunidades não deixa de ser importante, mas interessa lembrar que estas comunidades “de origem indiana” muitas vezes poderão mais corretamente ser designadas como “afro-indianas”, e, portanto, a africanidade, em certos domínios, tem até um peso maior que a indianidade.

²¹ Língua bantu falada na província de Inhambane pela população local

²² Termo emic utilizado para referir a línguas do Subcontinente Indiano, particularmente o hindi. Porém, não foi clarificado neste caso se aqui O se refere ao hindi ou a outra língua, ex. gujarati

A questão das línguas também reflete a dimensão temporal da navegação destas várias pertenças: as línguas africanas remetem para um tempo já perdido em que essas línguas faziam parte do seu quotidiano ou do quotidiano de um pai ou avô, enquanto o português, a língua em que eu recebo estas informações, é uma língua do presente. É a língua-chave porque remete para o contexto colonial específico que distingue Moçambique dos seus vizinhos, ex-colónias britânicas, mas que é interrompido com breves mas significativas mudanças de registo, quando se introduz um “termo de Moçambique”, ou termo utilizado coloquialmente pela comunidade oriunda de Moçambique que muitas vezes tem a sua origem numa das várias línguas locais. Aqui não se discrimina concretamente a língua de origem do termo, porque elas são-me todas elas apresentadas como pertencendo a um universo em que mesmo A e I, não falando nenhuma língua para além do português, percebem o sentido de palavras de línguas locais e mudam a sua entoação ao utilizá-las. Ao recordar aquele tempo, mostram que o simples facto de alguém numa comunidade como esta não falar de forma proficiente uma língua do seu contexto origem, não implica que não haja vestígios das línguas no seu vocabulário, e com um vínculo afetivo que não faz dessas palavras estranhas ou estrangeiras. Walder(2009) identifica dois tipos de nostalgia: restauradora e reflexiva, explicando: "the first emphasises a rebuilding of the lost home, and is common to nationalist mythologising and, sometimes, conspiracy theories. The second dwells on loss, ruins, and dreams, and acknowledges imperfection"(Walder, 2009: 940). A nostalgia reflexiva é-nos útil para perceber esta relação que os meus interlocutores desenvolvem com as línguas africanas, que remetem para outro tempo e para um contexto de vivência em Moçambique que já desapareceu(apesar das línguas manterem-se). O sentimento de ruínas e sonhos que Walder descreve alinha-se de modo muito claro com a relação que se desenvolve com esse mesmo passado.

A paisagem e os sentidos

E quando foram visitar? Trouxeram souvenirs, ou não fazia sentido?

L: “O importante é os camarões, água do lanho...muita água do lanho na Praia da Zalala... o frango era diferente, o bife era diferente... Pedíamos Coca Cola, amendoins, tremoços, na praia e nos restaurantes.

L: Tudo degradado(mostrando fotografia do cinema)

D: Há uma página de Facebook, Querlimane, Pessoas, Lugares e Sabores...Tem fotos da praia do Zolala, coisas assim com coqueiros(mostrando fotografia)

Amigos lá que mandam fotos dessas coisas

L *“Difícil esquecer aquilo”*

(Entrevista com L e D, 3 de Junho, 2023, Lisboa-Oriente)

A: *Cheiro a terra vermelha*

(Entrevista a A, I e R, 27 de Maio, 2023, Grândola)

Dentro da nostalgia por um mundo perdido, muito do recordar passa por uma reconstrução da paisagem. Este exercício inclui não só elementos visuais (normalmente associados à ideia de paisagem) mas todo o conjunto de *inputs* sensoriais que compõem a experiência total daquele espaço por parte de quem recorda. A frase de L que é “difícil esquecer aquilo”, exemplifica bem, e de forma sintética, o modo como a memória desse mundo perdido, apesar de tudo, mantém-se entranhado na memória. Memória essa que não existe apenas no discurso mas é igualmente ativada através dos sentidos. A propósito da sua viagem de retorno a Moçambique, L enfatizou a importância dos camarões e da água do lanho. “Muita água do lanho na Praia da Zalala”. A Praia da Zalala condensa toda uma série de sensações associadas a um tempo vivido, que mesmo que revivido por uma visita pontual ao local de origem, permanece em grande parte na memória social, e por isso reconstrói-se enquanto símbolo com o passar do tempo. A água do lanho é um termo utilizado em Moçambique para designar aquilo mais vulgarmente conhecido por água de coco no contexto português, como o meu interlocutor me explicou. A invocação do paladar é bastante clara, para além de altamente proustiano e contudo, ainda mais interessante foi a invocação do olfato:

A: Tu chegas a Moçambique, a sensação que tu tens não é a mesma sensação que tu tens quando vais à Sardenha ou a Ibiza, Inglaterra. Não tem nada a ver. Assim que abre a porta do avião, África tem um cheiro diferente, um cheiro a terra vermelha. Ficas muito encantado com aquele cheiro, é um cheiro que não se sente em mais sítio nenhum. É o cheiro das boas vindas a África. E quando chove, aquele cheiro se intensifica.

A ideia de haver um cheiro tão profundamente e inequivocamente ligado a uma paisagem, ou melhor, um conjunto de paisagem, por não haver nenhum cheiro de nenhum outro lugar que seja igual, faz do cheiro uma chave para perceber o que é “estar lá”. Este registo sensorial e inesperado, não é algo que se consiga trazer e guardar, como um souvenir ou lembrança, nem algo que se consiga gravar num filme ou fotografia, nem é possível recriá-lo como no caso da culinária. É um registo de memória que pode ser recontado, mas não transmitido de nenhuma forma. Mas, no entanto, ao contrário de outros aspetos do “tempo de África” para estas pessoas, aquele cheiro continua lá. Esta expressão, “tempo de África”, foi usada também ao recontar a celebração do Eid Al Adha na Margem Sul, que tinha ocorrido pouco antes da segunda entrevista que eu fiz no Alentejo, para falar da importância de passarem certas músicas moçambicanas. As

músicas, no caso, serviam não só para ser ouvidas, mas também para serem dançadas. Aqui a questão sinestésica de Merleau-Ponty(1962) faz todo o sentido, visto que a experiência de dançar em reuniões de pessoas com a mesma origem em contextos festivos é uma experiência que envolve todo o corpo. Neste caso, a música e o recriar das memórias de música a partir dela, é algo incorporado.

Cinema

R: Fala na transição no estilo de cinema

I: A nossa influência é o cinema. Nós tínhamos o circuito sul africano e exibiam lá coisas que ainda não tinham chegado à Europa. Mas que vinham dos Estados Unidos... Depois injetaram nos com filmes da revolução...tinha tudo a ver com revolução, guerras, abaixo o capitalismo.

O cinema, e o cinema americano em particular, surge como referência importante para I na sua adolescência. Há a nota importante dos filmes chegarem primeiro a Moçambique do que à metrópole. O cinema soviético, que surgiu num contexto já pós-colonial, associado à propaganda política, serve, portanto, como uma rutura nessa ligação às grandes referências cinematográficas do Ocidente. I fala justamente de lacunas no seu acompanhamento dos grandes filmes do século vinte durante aquele período pós-independência. É um ponto interessante, visto que apesar de várias referências culturais que advêm de um contexto afro-indiano e islâmico, certas práticas de consumo cultural estavam no entanto perfeitamente alinhadas com os hábitos de jovens na Europa. A divisão bipartida entre o mundo capitalista e os países do socialismo real também entra em foco: desde um discurso mais ponderado sobre a influência geral do bloco de Leste e dos seus técnicos na construção da nova nação, a pequenos apartes sobre os colegas búlgaros da Faculdade de Medicina que nunca tinham tido um rádio, esta preferência pelo cinema americano surge no contexto dum ceticismo geral face aos ditos cooperantes. A ideia de que os países do bloco soviético estavam apenas a ajudar um Moçambique independente é sujeito a uma forte crítica dos impactos que essa intervenção teve. Uma discussão sobre cinema, portanto, conduz a assuntos de muito maior força do que se os grandes cineastas soviéticos são comparáveis aos americanos ou não, pois por detrás dessa comparação está uma avaliação daquilo que foi o colapso da realidade política e social que estas pessoas conheciam. Houve

uma brevíssima referência a um cineasta nacional, Ruy Guerra, mas falou-se pouco dele. Tal como a referência a Malangatana por N, é uma menção meramente pontual.

Recursos digitais- o papel das redes sociais

Durante a minha entrevista com L e D, D recomendou-me uma página de Facebook chamada “Quelimane - pessoas, lugares e sabores”. Segundo ele, podia ajudar-me a entender aquela vivência em Moçambique. A descrição do grupo diz : “Partilhar e divulgar momentos, hábitos, costumes e histórias sobre a “gente do forte (Chuabo)”. Há uma identificação com o nome de um povo local de Quelimane. Algo que também salta ao olhar é uma fotografia da direção do Benfica de Quelimane, uma direção “mista”, composta por homens pertencentes a diferentes grupos étnicos; outra mostra um conjunto de cabanas brancas na tão falada praia da Zalala (a cores), que ajudam a dar uma imagem às palavras de L. Há uma imagem do liceu a preto e branco mas também da sede do Banco Nacional Ultramarino, inequivocamente ligado ao poder colonial em Quelimane. Tudo isto ajuda a contextualizar aquele espaço de Quelimane num sentido mais imediato que a mera descrição. Percebe-se como, para quem teve de sair nas condições que muitos saíram, um meio como esta página seja uma forma de manter uma ligação com uma terra que, para muitos, só visitaram novamente uma vez e que, como é o caso de D, não têm uma memória tão nítida. Na página encontra-se também uma publicação com a seguinte legenda: “Uma feira (bazar) em Quelimane, 1905”. É uma fotografia a preto e branco onde se vê a população negra da localidade, onde não se sabe quem é fotógrafo, e em que contexto é que estas pessoas foram fotografadas. Há um certo anacronismo nesta fotografia, de um fuso temporal muito diferente das outras fotos, todas dos anos pós-guerra. Esta dialoga, de certa forma, com as explicações históricas que também se encontram na página. Falta certos elementos contextuais, mas pela natureza da “curadoria” de uma página de redes sociais, a publicação não tem de ter necessariamente um nexo tão óbvio que a ligue com as outras publicações da página, para além do facto de serem todas compostas por fotografias daquela localidade no passado.

Encontram-se na página expressões como “Dourados anos oitenta”, e uma imagem de palmeiras com um poema. Mais adiante, uma fotografia de uma rua principal com poema: “jantares pantagruélicos”, “A Quelimane de madeira e zinco”. Há justaposição de imagens que mostram a vida em Quelimane e frases saudosas face à gastronomia portuguesa com imagens de uma Quelimane de barracas. A comparação do antes e depois, ou antes e agora, que está por trás de qualquer perspetiva nostálgica está claramente presente, mas não deixa de ser

interessante a variedade de registos, com fotografias tanto a cores como a preto e branco, juntamente com um conjunto de versos. Abaixo, ilustrativamente cito um tal poema:

*“Quelimane: Não a Quelimane moderna
de prédios altos e estáticos
Não a Quelimane actual
Com gentes e hábitos diferentes
Mas sim a Quelimane da minha mãe
Igual, misteriosa, familiar”*

O autor deste poema é desconhecido, ou pelo menos não se deixa nenhuma referência com o seu nome. Há um saudosismo muito acentuado, com uma romantização da Quelimane de antigamente, e o uso da palavra “misteriosa” cria um certo exotismo, contra uma modernidade estagnada, tal como se viu anteriormente com a nostalgia pela Quelimane de “madeira e zinco”. uma publicação sobre o restauro da catedral também é ilustrativa, refletido o tal sentimento de perda e a busca de um mundo (ou tempo) perdidos. Embora uma grande parte do objetivo do grupo seja comunicar com quem saiu de Quelimane, através das imagens do antes e do agora, o grupo dialoga com a atualidade, de forma a permitir aos seus usuários uma certa relação com o local- inclusive pessoas que nem se lembram muito claramente dessa vida passada.

Verifica-se portanto, uma dimensão nostálgica muito forte, que apela à sensação de um mundo perdido. A própria inclusão da poesia contribui para esse efeito, em que se constrói uma imagem de uma era dourada em que as coisas eram bonitas, em justaposição com a atualidade. O contraste entre o moderno e o tradicional faz valer essa ideia de um mundo perdido, com um certo sentimentalismo.

Esta comunidade de Facebook é um bom exemplo de como as redes sociais servem para fazer uma espécie de curadoria informal; o facto de pôr em cena várias imagens e textos para representar um determinado assunto, neste caso uma localidade, significa que uma comunidade de usuários, que não se conhecem forçadamente, podem construir uma narrativa em conjunto. Mais ainda, aqui aquilo que se representa está interligado com a subjetividade de quem a representa, de uma forma muito óbvia. Mesmo que as publicações não sejam assinadas, percebe-se que aquilo que está a ser apresentado tem um valor pessoal e sentimental para quem publica, e através dos “gostos” e “comentários” a toda uma discussão que se gera, cria-se um sentimento de pertença a uma comunidade. É interessante, também, que quem me indicou esta página em primeiro lugar tenha sido a D, filha de L, que pertence a uma geração que embora

tenha nascido em Moçambique, é demasiado jovem para se lembrar efetivamente da terra onde nasceu. Portanto, ao ser entrevistada, o testemunho de D nunca poderá ser tão descritivo como o do pai, mas através destas novas formas de preservar e transmitir memória social, ela consegue envolver-se com um assunto de uma outra forma. Com as fotografias da sede do Banco Nacional Ultramarino, percebe-se a centralidade de Quelimane para o poder colonial em Moçambique, e isto, juntamente com a fotografia dos chefes do Benfica, ajuda a pintar uma imagem saudosa do passado colonial. Como se vê, aliás, pela fotografia da igreja em obras de restauro. Tudo o que gerações mais novas não terão na sua memória individual, mantém-se vivo neste formato que consegue melhor garantir a preservação da memória do que a transmissão oral. Este registo digital traz novas possibilidades para pensar a memória social, desde já por ser algo inacabado por natureza, algo sempre em construção. Evitando uma ideia estática de património que, por vezes, está subjacente à fixação em objetos. Através destes meios digitais, a memória pode ser revisitada e rerepresentada constantemente, e de uma forma geralmente livre.

A ideia de *affectscapes*, inspirada no trabalho de Appadurai(2019) sobre pertença diaspórica, deslocamento e nostalgia, é útil na discussão das frases e imagens referidas em cima, como Ponzanesi refere:” in this redistribution of cultural emotional practices across borders and networks.”(Ponzanesi, 2020: 989) Também pertinente para o caso das pessoas envolvidas nesta partilha de memórias, é trabalho de Edouard Glissant(1990) sobre a interseção de histórias e geografias no contexto caribenho, em que o processo de criouliização faz com que sítios fixos de origem e raízes sejam substituídos por uma noção de conectividade aberta à transformação e contágio.(ver Ponzanesi, 2020: 987)

Concluindo, as entrevistas com os diferentes grupos revelaram informações centrais sobre a vida cultural e posição social dos muçulmanos em Moçambique, levando a discussões em que os interlocutores apresentam perspetivas próprias sobre assuntos como o processo de descolonização e aspetos mais normativos de coexistência e cidadania. Aproveitando as análises que eles próprios faziam de várias situações, explorámos em conjunto questões de pertença a Moçambique, de integração em Portugal e até a ligação (embora remota) com a Índia. O objetivo foi dar conta de elementos característicos de uma identidade complexa, ao nível de línguas faladas, hábitos alimentares e outros costumes, mas também sem perder de vista que, quando se fala deste grupo de pessoas em Portugal, se está perante cidadãos portugueses muçulmanos. A cultura material teve um papel muito relevante para explorar todos estes assuntos, atuando como um complemento bastante útil e encaminhando as conversas para tópicos que de outra forma não teríamos explorado. Isto não significa que os recursos digitais e

gastronomia, não sejam potentes também como formas de elicitar memórias e direcionar conversas num determinado sentido.

Conclusões

A presente investigação baseia-se em três estudos de caso, e, portanto, não constitui um levantamento extensivo da comunidade muçulmana de origem moçambicana em Portugal. Com recurso ao “extended method” de Buraway (1998), procurei, através destes estudos de caso, fazer uma extensão para o contexto social e cultural mais abrangente, tendo em conta as dinâmicas da história da comunidade muçulmana em Moçambique. Não sendo uma pesquisa histórica, o que procurei foi fazer a ponte entre a mesma e a memória social, transmitida entre gerações e partilhada entre uma comunidade de pessoas. O meu foco foi perceber como as pessoas falam da vida que tinham na sua terra de origem desde o seu ponto de vista atual em Portugal, sabendo que esse ponto de vista, juntamente com o próprio passar do tempo, modifica sempre o balanço que se faz do passado.

Neste processo, posicionei-me a mim próprio nas conversas etnográficas, de forma a situar-me em alguns assuntos, dando conta do modo como a história destas pessoas intersesta a história da minha família, através de alguns comentários breves e sem desviar o assunto de Moçambique. Esta quebra da fronteira entre mim e os meus interlocutores foi um processo enriquecedor, para perceber que eles não eram apenas objetos de estudo, mas antes narradores de uma história que também me toca, embora não de forma tão direta. Tal revelou-se essencial para o desenvolvimento de um envolvimento com eles, propiciando conversas interessantes sobre as diferentes comunidades religiosas e etno-religiosas em Moçambique. Os conceitos de Rosales (2009) e Abbots(2016) foram importantes para encarar muitas das discussões em torno da comida, no primeiro caso fazendo referência a um estudo sobre outra comunidade de origem indiana que migrou para Portugal de Moçambique, e no segundo, sobre a importância da partilha de pratos típicos e formas de fazer e partilhar comida para a manutenção de laços com a terra de origem. Enquanto os textos de Smith e Campbell (2017) e Walder (2009) ajudaram a enquadrar melhor o conceito de nostalgia. Quanto à questão das redes sociais e recursos digitais, a forma como Ponzanesi (2020) se apoia nas ideias de Glissant(1990) sobre a criação duma identidade diaspórica crioula e formula, inspirado em Appadurai, o conceito de *affectscapes* é particularmente elucidativo olhando para a comunidade deste estudo. Referências a influências múltiplas são abundantes nos dados apresentados, claramente impossibilitando qualquer essencialização desta comunidade enquanto comunidade de origem indiana. O termo

serve para facilitar a discussão em torno da separação da comunidade muçulmana negra, e das hierarquias que existiam em Moçambique, mas os relatos que me chegaram apontam muito mais para a ideia de contágio, implícita no trabalho de Glissant, citado por Ponzanesi. A ideia de *affectscapes* ajuda a perceber a importância do conceito de *affect* para entender a forma que estas comunidades diaspóricas se formam, e lembra a observação de Smith sobre a necessidade de revalorizar o papel de *affect* nos estudos de património.

Embora esteja de acordo com a crítica que Smith e Campbell (2017) fazem à ideia dos estudos de património como emocionalmente distanciados e desinteressados, e com a necessidade de reapropriar a noção de nostalgia das suas conotações negativas, ao contrário de Smith, não vejo a distinção entre nostalgia reacionária e progressista como particularmente útil neste caso. Vejo que haja uma atitude saudosista por parte dos meus interlocutores em relação a uma sociedade que era colonial, mas vejo igualmente que, dentro dessa nostalgia, haja uma inspiração que se busque no passado para a possibilidade de convivência pluralista no presente. Igualmente, podia-se argumentar que as mesmas pessoas que expressam uma certa amargura quanto ao processo de descolonização também são capazes de reconhecer hierarquias dentro da sociedade em que viviam e valorizar figuras chave naturais de Moçambique (Malangatana, Suleiman Vally Mamede, etc.) que dão voz a outras narrativas sobre esse mesmo passado. Já foi problematizado o porquê de a situação dos meus interlocutores ser inevitavelmente distinta da situação dos interlocutores de Tolia-Kelly (2004), e portanto dos problemas na aplicação do conceito que a autora desenvolve de re-memory, mas antes de caracterizar o sentido da nostalgia dos meus interlocutores como progressista ou reacionária, parece-me mais adequado pensar a nostalgia como abrindo novas possibilidades para nos relacionarmos com o passado.

A contribuição de Walder (2009), com a ideia de nostalgia restauradora, formaliza muita da linguagem encontrada nos testemunhos dos meus interlocutores, quando falam do tempo em Moçambique (ou “tempo de África”), como um mundo perdido. O relato do autor, autorreflexivo e recontando o seu próprio trajeto familiar, diz respeito a um contexto sul-africano e a uma comunidade germano-descendente que difere muito dos casos aqui apresentados, mas o exercício de examinar o passado em que próprio sujeito está envolvido é o mesmo. Walder fala de complexidades na sua história e os aspetos que ele identifica, com um certo desconforto, como coloniais. Isto remete para a necessidade de pensar a nostalgia como algo que nos convida a uma examinação subjetiva e multifacetada dum passado recente, retido na memória social, que poderá ainda não estar totalmente resolvido.

As identidades não se constroem num vácuo. No contexto em estudo, aqui apresentado, houve circunstâncias políticas que levaram à africanização em Moçambique. Embora tenha começado por caracterizar estes grupos como sendo de origem indiana, é importante não reificar esta categoria, não só pelo facto de haver, em muitos casos, uma ascendência considerada “mista”, mas também porque a identificação com Índia não fará sentido para todos da mesma forma. Alguns terão mais ligação com a origem na Índia ser mais próxima e pela conservação da língua original, enquanto outros identificar-se-ão mais com aquilo que é africano e línguas moçambicanas. Claro, o português é sempre a língua que unifica este grupo e que fez com que esta investigação fizesse sentido; quando comecei, era-me claro que eu iria investigar com pessoas de naturalidade moçambicana, mas que também fossem portuguesas, os chamados muçulmanos portugueses. Falar sobre estas famílias é sempre falar sobre um conjunto de influências a operar dentro das tradições e referências culturais, que juntas moldam as suas práticas culturais e a sua vivência em comunidade, em termos de língua, e gastronomia. A gastronomia é sempre um ponto de condensação desta herança luso-afro-indiana da qual estas pessoas são tributárias. Há casos mais claramente indianos (L e D) e outros mais fortemente africanos (N) mas esta articulação entre Portugal, Índia e Moçambique esteve omnipresente no meu trabalho de campo. As referências que estas pessoas trazem podem parecer exóticas a um observador exterior do nosso contexto, desde o mussiro ao uso de banana macaco e palavras em mandao, mas por trás dessas referências há uma base muito mais de fundo que assenta num conceito de cidadania.

Quando se fala de relações intercomunitárias, foi clara a ênfase muito forte na convivência e coexistência pacífica, apontando justamente para um sentido de cidadania que está por detrás da imagem dum Moçambique diverso e multicultural, que veio à conversa nas nossas discussões. É preciso, naturalmente, olhar de forma crítica para estas afirmações examinando as hierarquias aqui em jogo: relações com os criados (negros, quase exclusivamente), segregação das mesquitas indiana e africana, etc. Estas dinâmicas de poder vêm à superfície em vários pontos da conversa, por isso o que interessa não é criar uma imagem de uma sociedade colonial igualitária, mas perceber que, apesar das divisões entre comunidades, havia um respeito pela diferença, que é vivo ainda na recordação que estas pessoas têm de Moçambique. O comentário, embora passageiro, de J durante o almoço em Grândola, sobre as diferenças, em Nampula, onde ele e I cresceram, serem em grande medida de classe mais do que de raça, leva-me à minha próxima conclusão.

Uma grande parte da comunidade muçulmana de origem indiana estava fortemente envolvida no comércio, razão pela qual comecei a minha contextualização histórica por abordar

essa temática. Os casos da família de Grândola e de Odivelas são ilustrativos, embora o grupo da Margem Sul seja um caso diferente, sendo que N trabalhou para função pública. Tratando-se de uma minoria religiosa, num contexto colonial, seria fácil supor uma certa subalternidade, algo que não se verifica nos testemunhos recolhidos justamente pela posição influente que muitas destas famílias tinham na sociedade colonial. No entanto, os três casos estudados revelam alguma diversidade entre si, também no que diz respeito à integração após a vinda para Portugal, com a história de N não só sobre as dificuldades a nível profissional, mas mesmo no respeito à obtenção da nacionalidade portuguesa. Nesse sentido, por muito que esta comunidade muçulmana em particular não fosse subalterna em Moçambique, isso não significa que não tenham sentido alteridade na chegada a Portugal, algo também comentado por I, embora em relação a casos mais pontuais de comentários sobre ele e o seu sucesso profissional.

Quanto à questão da materialidade, foi importante a inclusão de outros registos para além dos objetos, como a gastronomia e até as redes sociais, que ofereceram uma visão mais ampla dos vários modos em que a vivência em Moçambique é mantida viva e recriada, o que não implica que não houvesse outros registos em objetos que fossem bastante interessantes para pensar a memória social. Os mais comuns foram as estatuetas em pau preto, um material emblematicamente africano, mas também outros formatos, como as pinturas batik trazidas pela família de Grândola. Outros objetos, como o mussiro e a moeda de ouro, dizem respeito a práticas referentes ao casamento e, portanto, foram uma boa forma de iniciar uma conversa sobre esses assuntos.

Recorrentemente os objetos marcavam mais pela sua ausência do que pela sua presença; os vários objetos que tiveram que ser vendidos, ou o simples facto de ter pouco exequível transportar objetos devido às condições da saída. Estas ausências também são relevantes, porque refletem os desafios em manter registos físicos daquele mundo. Aqui a importância das fotografias foi notável, também pela imediatez com a qual elas nos transportam para aquele mundo. Novamente, é importante salientar que aquela visão quase museológica dos objetos guardados no lar para pôr em cena o mundo perdido do Moçambique que estas pessoas conheceram, correspondeu pouco à realidade de muitas destas pessoas.

A comida, por muito efémera que seja enquanto algo que se produz e se consome, acaba por ser uma pista mais segura, também por ter um envolvimento multissensorial muito mais potente. Quanto às redes sociais, os registos também são interessantes, tanto como complemento às palavras dos interlocutores como experiência de curadoria de fotografias e testemunhos de pessoas que partilham as experiências das pessoas que entrevistei, para contextualizar os relatos num contexto mais amplo. Nunca haverá uma única forma de eliciar

memória à perfeição, mas com alguma diversificação na estratégia, consegue-se mobilizar mais recordações.

Referências Bibliográficas

Abbots, E. (2016) Approaches to Food and Migration: Rootedness, Being and Belonging University of Wales Trinity Saint David In *The Handbook of Food and Anthropology* J. Klein and J. Watson (eds) London: Bloomsbury, pp 115-132.

Appadurai, A. (1996) *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minneapolis.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Verso.

Antunes, L. (2001) O Bazar e a Fortaleza de Moçambique. A Comunidade Baneane do Guzerate e a Transformação do Comércio Afro-asiático (1686-1810), Tese de Mestrado, Lisboa: UNL-FCSH.

Assman, J. (2008) Communicative and Cultural Memory in Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook, Astrid Erll e Ansgar Nunning (eds)

Ataíde, M. Maria, C. (2018) Os Goeses e Outros Povos Asiáticos em Moçambique –Que Atitudes em Relação ao Português e às Línguas Bantu? *Interdisciplinary Journal of Portuguese Diaspora Studies*, Universidade Pedagógica, Maputo.

Bonate, L., (2011) Governance of Islam in Colonial Moçambique, Cap. 2, in Marcel Maussen, Veit Bader & Annelies Moors(eds.) *Colonial and Post-colonial Governance of Islam: Continuities and Ruptures*, Amsterdam University Press.

Basch, L., Glick-Schiller, N. and Szanton-Blanc, C. (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Gordon and Breach Science Publishers, Langhorne, PA.

Basu, P., S. Coleman (2008) Introduction: Migrant Worlds, Material Cultures, *Mobilities*, 3:3, 313-330, DOI: 10.1080/17450100802376753

Batoréu, F. (2007) Enquanto muçulmanos e como portugueses a religião não foi um problema»: um contributo para o estudo das estratégias de inserção social diferenciada dos muçulmanos sunitas de origem indiana em Portugal, Universidade Nova de Lisboa.

- Buraway, Michael.(1998) *The Extended Method*, *Sociological Theory*.
- Brah, A. (1996) *Cartographies of Diaspora, Contesting Identities*, Londres, Routledge.
- Carvalho, A. (2016) *Museus e Diversidade Cultural. Da Representação aos Públicos, Casal de Cambra Caleidoscópio e Direção-Geral de Património Cultural*
- Clifford, J. (1994) *Diasporas*, *Cultural Anthropology*, 9 (3) , 302-338.
- Cohen, A. (1985) *The Symbolic Construction of Community*, London: Tavistock Publications.
- Cohen, Robin (1997) *Global diasporas : an introduction*. London: University College London Press.
- Crouch, D. (2015) *Heritage, Affect and Feeling in The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research* Emma Waterton Associate Professor, University of Western Sydney, Australia Steve Watson(eds).
- Jones, A. (2007) *Memory and Material Culture*, Cambridge University Press.
- Hannerz, U. (1992) *Cultural Complexity: Studies in the social organization of meaning*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- Hall, S. (2003) *Cultural Identity and Diaspora*, in Braziel, Jane e Mannur, Anita (orgs.). *Theorizing Diaspora: a Reader*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- Hecht, A.(2001) *Home Sweet Home: Tangible Memories of an Uprooted Childhood in Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors*, Miller, D(ed). Berg.
- Kundera, M. (1984) *The Unbearable Lightness of Being*, Gallimard.
- Kvale, S., (2006) *Dominance Through Interviews and Dialogues Qualitative Inquiry*, Volume 12, University of Aarhus.
- Kopytoff, I.,(1986) *The cultural biographies of things in The social life of things*, Appadurai, A. University of Pennsylvania.
- Lourenço, I. (2013) *From Goans to Gujaratis: A study of the Indian Community in Portugal, CARIM Índia Research Report*.

Machaqueiro, M. A. (2011) Islão Ambivalente: A construção identitária sob o poder colonial português” in *Cadernos de Estudos Africanos*.

Machaqueiro, M. A. (2011), Portuguese Colonialism and the Islamic Community of Lisbon, Cap. 11, in *Colonial and Post-colonial Governance of Islam: Continuities and Ruptures*, eds. Marcel Maussen, Veit Bader & Annelies Moors, Amsterdam University Press.

Marschall, Sabine, (2019) "Memory objects": Material Objects and Memories of Home in the Context of Intra-African Mobility in *Journal of Material Culture*.

Munteán, L., Plate, L, e Smelik, A. (2017) *Materializing Memory in Art and Popular Culture*, Routledge.

Olsen, B. (2003) Material Culture After Text: Re-membering Things in Norwegian Archaeological Review, Vol, 36N. 02.

Nyamnjoh, H. M. (2018) Food, memory and transnational gastronomic culture amongst Cameroonian migrants in Cape Town, South Africa, *Anthropology Southern Africa*, 41:1, 25-40, DOI: 10.1080/23323256.2018.144272

O’Neill, B. J. (2015) *Histórias de Vida na Antropologia: Novidades Transnacionais in Rostos, Vozes e Silêncios: Uma Pesquisa Biográfica Colaborativa com Imigrantes em Portugal*, E Lechner, E.(coord.) Edições Almedina

Pamuk, O. (2008). *The Museum of Innocence*, trad. Maureen Freely, Iletisim.

Pereira Leite, J. e Khoury, N. (2011) História Social e Económica dos Ismailis de Moçambique – século XX, *Centro de Estudos sobre África e Desenvolvimento*.

Ponzanesi, Sandra (2020) Digital Diasporas: Postcoloniality, Media and Affect, *Interventions*, 22:8, 977-993, DOI: 10.1080/1369801X.2020.1718537

Pirani, B. (2011) Memory and Social Media: New Forms of Remembering and Forgetting, in *Learning from Memory: Body, Memory and Technology in a Globalizing World*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle UK, , pp. 82-111.

Proust, M. (1913) *Em Busca do Tempo Perdido*, trad. Pedro Tamen, Relógio D’Água.

Salvaterra Trovão, Susana, Sandra Araújo (2020) Ambivalence, Gender and National Identity Imaginings during the Estado Novo (1933-1974) in *Gender & History*.

Sager-Wagstaff, J. (2015) Heritage and Memory in *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research* Emma Waterton Associate(ed).

Soares, P. (2019) Sustaining the periphery: Transnational Articulations of Portuguese Barelwi Muslims in MUSLIMS in the UK AND EUROPE V, University of Cambridge Center of Islamic Studies.

Soriano Carvalho, A. (2004) Comportamento dos empresários islâmicos em Moçambique, *Revista do Centro de Estudos Africanos*.

Tolia Kelly, D., (2004) Locating processes of identification: Studying the Precipitates of Re-memory through Artefacts in the South Asian Home in Royal Geographical Society.

Toruńczyk-Ruiz, S, (2008) Being together or apart? Social networks and notions of belonging among recent Polish migrants in the Netherlands, CMR Working Papers, No. 40/98, University of Warsaw, *Centre of Migration Research (CMR)*, Warsaw.

Ramirez, A., et al, (2010) Muçulmanos nas suas cidades, *Fundação Calouste Gulbenkian*.

Ratnam, C. (2018) Creating Home: Intersections of Memory and Identity in Geography Compass, *Wiley*.

Viejo-Rose,D. (2015) Cultural Heritage and Memory: Untangling the ties that bound Culture and History Digital Journal, University of Cambridge.

Walder, D. (2009) Writing, representation, and postcolonial nostalgia, *Textual Practice* 23(6), 935– 946 Routledge Taylor and Francis Group.

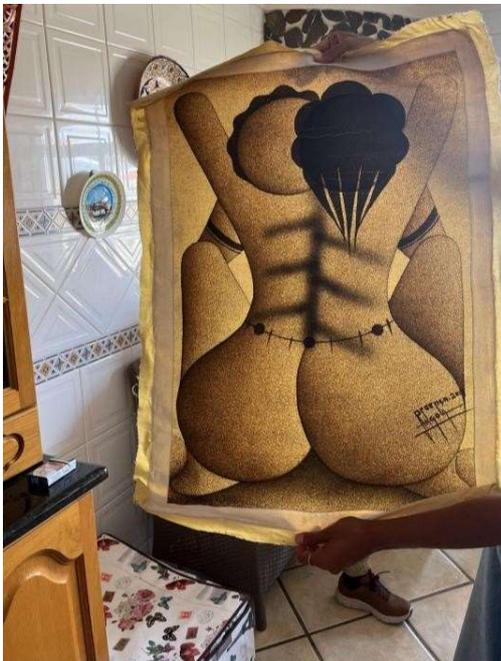
Anexos

Anexo A



Mussiro- em pó(esquerda) e em raíz(direita)

Anexo B



Exemplo dum batik