



CATOLICA

CEPCEP · CENTRO DE ESTUDOS DOS POVOS  
E CULTURAS DE EXPRESSÃO PORTUGUESA

LISBOA

# Em Português

## Identities, Literatura, Media, Ciência

*Congresso de Lisboa*

**Coordenação**

Fernando Ilharco  
Marília dos Santos Lopes  
Isabela Barros  
Roberta Caiado

# Em Português

Identities, Literatura,  
Media, Ciência

*Congresso de Lisboa*

## Coordenação

Fernando Ilharco

Marília dos Santos Lopes

Isabela Barros

Roberta Caiado



CATOLICA

CEPCEP - CENTRO DE ESTUDOS DOS POVOS  
E CULTURAS DE EXPRESSÃO PORTUGUESA

---

LISBOA

**Título** Em Português. Identidades, Literatura, Media, Ciência.  
Congresso de Lisboa

**Coordenação** Fernando Ilharco  
Marília dos Santos Lopes  
Isabela Barros  
Roberta Caiado

**Descrição** Obra realizada na sequência do Congresso Internacional *Em Português. Falar, Viver e Pensar no Século XXI*, Lisboa, novembro de 2023

**Conceção gráfica** CEPCEP

**Organização e edição** Maria Cristina Pereira

**Data** Novembro 2024

**ISBN** 978-972-9045-42-4

**DOI** <https://doi.org/10.34632/5vk9-5r16>

CEPCEP – Universidade Católica Portuguesa  
Palma de Cima 1649-023 Lisboa  
Tel. (351) 217 214 133  
[cepcep.fch@ucp.pt](mailto:cepcep.fch@ucp.pt)

## Os legados coloniais da portugalidade O caso de pessoas de origem sul-asiática no Moçambique colonial e no Portugal contemporâneo

CATARINA VALDIGEM\*

### Situando a problemática dos legados coloniais nas práticas discursivas da portugalidade

Quando me recebeu em sua casa na área da grande Lisboa, Fauza havia espalhado um conjunto de documentos de identidade no sofá da sua sala de modo a prestar evidência da sua história de vida. Entre esses documentos estavam cartões de identificação escolar, o diploma do 1º ciclo, uma carta de recomendação da sua última entidade empregadora, e fotografias que serviam de registo da sua infância, juventude e início de vida adulta, todos remontando ao tempo em que vivera em Moçambique.

Estávamos então em 2008, e eu pretendia ouvir a sua história de vida, mais do que ver provas da sua identidade, que Fauza fazia, ainda assim, questão de me mostrar. O meu objectivo era o de compreender os processos sensoriais, materiais e corpóreos através dos quais sujeitos de famílias transoceânicas<sup>1</sup> tinham vindo a (re)produzir memórias colectivas de pertença, muito na linha dos quadros sociais de memória<sup>2</sup> de Maurice Halbwachs (1992). Entre esses quadros sociais de memória e de pertença estavam os sentidos de Moçambicanidade e de Indianidade, num contexto de pós-colonialidade<sup>3</sup>. Por outro lado, para

---

\* Professora da Universidade Católica Portuguesa

<sup>1</sup> O percurso transoceânico dos membros dessas famílias tinha como ponto de partida o Índico sul asiático, passando de seguida pelo Índico africano, terminando no Portugal Atlântico. Discuto a natureza transoceânica do trajecto destes migrantes ou das suas famílias noutra lugar (Valdigem, submitted).

<sup>2</sup> Para Maurice Halbwachs (1992) o sujeito recorda sempre no âmbito dos quadros sociais de memória que marcam a experiência humana. Nessa medida a memória é sempre um acto social e colectivo, sendo produzida em resultado da experiência no seio dos grupos de pertença do indivíduo. Maurice reflecte predominantemente acerca dos quadros sociais concretos em que se insere o indivíduo, podendo estes dizer respeito à família, à comunidade, à religião e até à nação, num sentido mais abstracto.

<sup>3</sup> O conceito de pós-colonialidade não pressupõe a existência de uma era que dá por terminado o colonialismo, pois tal como Quijano (2007) defende, a colonialidade de pensamento persiste mesmo após o fim dos regimes coloniais. O conceito de pós-colonialidade, aqui adoptado, subentende a reflexão crítica do modo como o colonialismo opera em tempos e formas diferentes, seguindo a proposta de Sarah Ahmed (2000). Tal acepção lança pistas quanto à forma de entender a persistência das relações coloniais no presente e em diferentes domínios da vida social, quer das sociedades colonizadas quer das colonizadoras, numa relação dialéctica entre o passado e o presente e entre histórias da colonização europeia e as formas globais contemporâneas (2000, p.

além do substrato religioso de pertença ao Islão sul-asiático e africano, importava também entender os sentidos de Portugalidade, nomeadamente quanto aos modos de ser português destes sujeitos, entre eles Fauza. A portugalidade teria, neste contexto, inevitavelmente de ser entendida na intersecção entre a narrativa da identidade nacional portuguesa, e os sentidos de pertença<sup>4</sup> ao universo da cultura e da sociedade portuguesas que haviam sido (re)produzidos de forma mais ou menos consciente, ao longo da experiência colonial em Moçambique. Assim, faria sentido compreender a juventude e infância de Fauza no Moçambique colonial, então sob o domínio Português, pelo que os documentos que ela exibiria seriam evidência da sua Moçambicanidade e Portugalidade. Entretanto, não bastaria falar sobre a sua história e trajectória? Por que razão sentira Fauza tanta necessidade de me mostrar todos aqueles documentos?

Neste artigo, parto da história de vida e do caso etnográfico de Fauza, para discutir a construção dos sentidos de portugalidade colonial de sujeitos de origem sul-asiática migrados de Moçambique para Portugal. O caso de Fauza permite-nos, em primeiro lugar, entender que estes sentidos precisam de ser articulados com o “lugar de fala” (Ribeiro, 2020) dos respectivos sujeitos, ou seja, com as condições sociais e políticas que moldam a sua localização social bem como as suas possibilidades de posicionamento identitário aquando da sua narrativização. Neste sentido, o “lugar de fala” de Fauza constituiu-se enquanto prática discursiva que traduz as vicissitudes da sua trajectória pessoal e familiar. Mas ele traduz também as circunstâncias históricas da vida comunitária de muitos outros sujeitos de origem sul-asiática que se estabeleceram no Moçambique colonial, e que ficaram sujeitos às instâncias governativas colonizadoras, bem como aos quadros legais portugueses, reguladores da sua condição de identidade, pertença e cidadania.

Assim, o “lugar de fala” de Fauza carrega sentidos de portugalidade colonial que não poderão também ser desvinculados da documentação de identidade e cidadania convocada para a narrativa identitária. Se as identidades correspondem a «points of temporary

---

11).

<sup>4</sup> No âmbito da minha tese de doutoramento defino o conceito de pertença enquanto ideia abstracta capaz de traduzir as formas de ligação afectiva e emocional que o sujeito estabelece com contextos sociais, culturais, materiais, relacionais (e até consigo mesmo), na linha de pensamento de Vanessa May (2013). Este conceito precisa, contudo, de ser articulado com o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu (1990), o qual favorece a compreensão de processos de internalização inconsciente do ambiente circundante durante a socialização, num acto histórico que pauta a trajectória social e cultural dos sujeitos. Para mais sobre esta discussão cfr (Valdigem Pereira, 2016).

attachment to the subject positions which discursive practices construct for us» (Hall, 1996, p. 6) os documentos de identidade, nomeadamente os de cidadania, dão prova dessas ligações temporárias, vinculando a posições de identidade narradas. Neste sentido, os documentos tornam-se evidência irrefutável e inegável da posição de sujeito perante quaisquer dúvidas e tentativas deslegitimadoras que sobre ele recaem.

O facto de as populações de origem sul-asiática no Moçambique colonial terem sido consideradas um dos “*Outros da colonização*” (Castelo, Thomaz, Nascimento, & Silva, 2012) seria certamente um dos factores que justificava a sua vontade de legitimar a sua história por intermédio de evidência documental. Na altura pensei que se trataria também de um misto de boa vontade na partilha e de um certo trauma pelo facto de ao longo da sua vida ter tido sempre de provar a sua existência. Foi, no entanto, apenas anos mais tarde, quando desenvolvi pesquisa nos arquivos da PIDE e me deparei com o processo nº 2006—SC/CI(2) intitulado “*Indianos em Moçambique – Indianos das Províncias Ultramarinas*”, que percebi melhor não só a história de Fauza, mas também o porquê de ela ter feito questão de me mostrar todos aqueles documentos, e assim ter procurado legitimar a sua narrativa de identidade.

Este processo nº 2006—SC/CI(2), criado após a anexação de Goa, Damão e Diu na União Indiana em 1961, dá conta do modo como as populações de origem sul-asiática nascidas e/ou socializadas no Moçambique colonial foram objectificadas pela máquina burocrática do Estado a partir dessa data. Este processo dá ainda conta de como a documentação do Estado serviu tanto para excluir esta população do então território português, como para servir de arma de arremesso e de resistência desta população, que se havia estabelecido há várias gerações no Moçambique colonial, em face do novo quadro legal que lhes retirava direitos.

A leitura e análise atenta deste processo tornava, assim, revelador o “*lugar de fala*” (Ribeiro, 2020) de Fauza; um que traduzia a posição social da entrevistada na estrutura social hierarquizada ao longo do passado colonial e que limitava as suas possibilidades de afirmação identitária, se não mesmo de pertença ao universo de cultura portuguesa, no qual ela se havia feito mulher. Este processo PIDE permitia-me ainda entender como o discurso de Fauza reflectia não só essas condições de produção da sua identidade no contexto colonial português em Moçambique, mas também carregava consigo o peso da história colonial para a contemporaneidade. O passado colonial que vinculava Fauza a uma posição de subordinação na estrutura hierárquica havia inequivocamente produzido os seus frutos no presente,

levando a entrevistada a assumir-se perante mim enquanto um sujeito passível de suspeição e requerendo legitimação.

O “lugar de fala” de Fauza reflectia, assim, os legados coloniais que marcavam a sua portugalidade. Tal como Benoît de L’Estoile afirma, os legados coloniais dão conta desta «shared history of colonial relations, and suggests that they are still largely structuring» do aqui e do agora, a vários níveis da vida quotidiana do outrora colonizado e colonizador. Os legados coloniais expressos por Fauza estavam visíveis a vários níveis: não só no facto de usar a língua portuguesa, mas também no modo como ela continuava a assumir-se enquanto sujeito subordinado a quem evidência legítima de existência seria exigido. Outros legados coloniais subjaziam à sua narração e, no entanto, os que se manifestaram enquanto provas materiais e documentais de identidade tornaram-se evidentes.

O caso de Fauza é emblemático e sintomático de como esses legados persistiam «within the citizenship relations with former colonial subjects» (Peralta & Domingos, 2023a, p. 2) para além de persistirem também, tal como nos dizem Peralta e Domingos, «in the multifarious ways by which these individuals and groups appropriate colonial categories, imperial representations, and social patterns of relations that are historically shaped, such as hierarchies of race, class and gender.» (Peralta & Domingos, 2023a, p. 2). Eles traduzem a posição de sujeito anteriormente colonizado e subordinado à máquina burocrática do Estado, construtora de categorias identitárias, que apesar do fim formal do império colonial, que, no caso de Fauza continuam a servir de referência para a construção da portugalidade.

Vítor Sousa (V. Sousa, 2017) explica que a ideia de portugalidade foi construída durante o Estado Novo, servindo o ideário e os interesses sociais, culturais e políticos do império<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Embora Alfredo Pimenta tenha cunhado o conceito na sua obra de 1947 *Em Defesa da Portugalidade* definindo-o de acordo com princípios puristas e nativistas, assentes na monarquia tradicional de 1128 que havia delimitado geográfica e juridicamente a nação, o autor lança desde logo as bases da portugalidade alicerçada no império colonial ao sublinhar o «caminho marítimo da Índia, [que] cria o império» (Pimenta, 1947, pág. 14 in V. Sousa, 2017, p. 291). É depois, já em plena guerra colonial, com a obra de António Ferronha de 1969 - *Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade* – que a Portugalidade passa inequivocamente a estar simbolicamente vinculada ao território imperial, incluindo as antigas colónias e os seus povos. O princípio lusotropicalista de Gilberto Freyre, de que o colonialismo português seria excepcional e brando considerada a apetência dos portugueses para promover a miscigenação, dava também corpo à portugalidade de Ferronha que a entendia enquanto paradigma de convívio entre os diferentes povos, culturas e etnias do império, sendo aí aceite a igualdade entre os indivíduos. Claro está que tal doutrina emergia já após ter sido revogado o Estatuto do Indígena em 1961, que havia estabelecido o princípio legal de inferioridade das populações indígenas. A Assembleia Nacional passava também a adoptar o conceito de portugalidade enquanto princípio fundador e legitimador da suposta nação pluricontinental que dava corpo ao império colonial de Portugal, logo a partir de 1951, após a revogação do Acto Colonial (Lei 2048 de 11/06/1951), ganhando uma maior diversidade de

Embora o termo não seja usado por Fauza, ele permanece traduzido ao longo da sua narrativa identitária, que a situa enquanto cidadã do império colonial português, bem como no modo como usa a documentação oficial e pública na fundamentação legítima da sua identidade portuguesa. Mostra-se, contudo, fundamental melhor compreender as suas expressões a partir do “lugar de fala” de Fauza, e reflectir sobre o modo como a sua expressão de portugalidade carrega legados coloniais. Estes podem ainda ser melhor analisados quando interseccionando a narrativas biográficas com os testemunhos históricos, nomeadamente com o material de arquivo acerca das populações de origem sul-asiática em Moçambique, mediante os quais o seu “lugar de fala” ganha clareza epistemológica.

A pesquisa de arquivo permite-nos também compreender melhor o modo como os processos burocráticos de atribuição de documentação de Estado e de retirada cidadania a pessoas de origem sul-asiática da união indiana, estabelecidos há décadas no Moçambique colonial, vieram, a partir 1961, com a anexação de Goa, Damão e Diu na União indiana, materializar os processos de marginalização destes sujeitos já vigentes naquele contexto há largas gerações (Castelo et al., 2012; O. R. Thomaz & Nascimento, 2012). Do mesmo modo, a burocracia do Estado produzida desde 1961 veio impor uma reconfiguração dos sentidos de portugalidade imperial ao contrariar os sentidos de pertença assentes na vivência multissensorial e afectiva na colónia, bem como as narrativas de identidade que até então havia incluído todos os povos e culturas nessa categoria colonial lusotropical.

Para além de adicionar à discussão recente acerca dos legados coloniais (Peralta & Domingos, 2023b), e de dar conta da importância de continuar a reflexão em torno das expressões da portugalidade no contexto pós-colonial (Barata, Pereira, & Carvalheiro, 2011; V. Sousa, 2017; V. d. Sousa, 2013), este texto pretende ainda destacar o modo como populações de origem sul-asiática, que assumiram uma condição intermédia nas relações sociais e étnicas que separavam o colonizador do colonizado, permanecem ainda hoje numa posição de subordinação informal, reveladora dos legados coloniais na pós-colonialidade.

Este artigo está organizado em 4 momentos. Em primeiro lugar, abordo as trajectórias e representações das populações de origem sul-asiática no Moçambique Colonial de modo a melhor compreender o seu “lugar de fala” e respectivos usos da documentação oficial do Estado. De seguida, procedo a um mapeamento da legislação que foi produzida em torno das

peças de origem sul-asiática após 1961 e suas repercussões nas vidas destas populações. Num terceiro momento, discuto o processo PIDE nº 2006—SC/CI(2) intitulado “Indianos em Moçambique – Indianos das Províncias Ultramarinas” dando destaque para o modo como os sujeitos de origem sul-asiática foram objectificados e os caminhos encontrados por alguns deles para subverter tais estratégias. Por fim, e tendo por base a discussão apresentada, retomo o “lugar de fala” de Fauza para reflectir sobre os seus sentidos de portugalidade. Tal reflexão requer também a articulação da narrativa de Fauza com o uso e valor concedidos aos seus documentos de identidade, de modo a discutir a forma como os legados coloniais permanecem nas expressões da portugalidade de sujeitos de origem sul-asiática no contexto pós-colonial.

### **Trajectórias e representações da população de origem sul-asiática no Moçambique Colonial**

A presença sul-asiática na costa oriental Africana antecede a chegada de Vasco da Gama à Índia em 1498. Joana Pereira Leite esclarece que os comerciantes indianos se estabeleceram até ao fim do século XVIII enquanto importantes intermediários «no tráfico transoceânico de escravos, marfim e ouro africanos em troca de tecidos provenientes de Cambaia» (Leite, 1996, p. 68) na zona do Gujarat. Sendo a África oriental e a zona do Golfo Pérsico disputada pelos vários impérios em concorrência, desde europeus (com os portugueses, os holandeses e os britânicos), aos Suaíli e Árabes, esta região tornou-se numa zona de intensas trocas e de forte luta pelo domínio comercial. Os portugueses, que tentaram a criação de um Império Oriental ou Asiático acabaram expulsos pelos Árabes de Omã do Golfo Pérsico em 1650, com a perda de Mascate. Jean Claude Penrad (2008) afirma que a transferência da capital do império de Omã de Mascate para Zanzibar já no século XIX acentuou a dispersão das comunidades sul-asiáticas no Índico, levando a que novos produtos, agentes, religiões, culturas, identidades e pertenças etnolinguísticas se dispersassem pelo lado ocidental do oceano Índico. Subsequentemente tais populações, foram inscrevendo as suas diferentes agendas, políticas e interesses económicos, étnico-culturais e políticos na região, não deixando de intervir no respectivo desenvolvimento regional, não obstante os diversos interesses imperiais europeus aí instalados e da complexidade geopolítica e económica que marcou a história do Índico.

Com a abolição da escravatura em 1833 no seio do império britânico instaurou-se um

---

novo sistema de trabalho (não menos servil) – o sistema de trabalho contratado (*indentured labour*) que assentava na contratação a baixo custo de trabalhadores oriundos do sub-continente indiano e de baixas qualificações (Desai & Vahed, 2010). Este sistema de trabalho, que durou de 1860 a 1911, levou muitos homens de origem predominantemente indiana a migrar para a zona do Transval na África do Sul. No fim do contrato de trabalho, os homens não poderiam permanecer na África do Sul, levando muitos não só a regressar à sua terra natal, mas também a estabelecer-se no território moçambicano. Estas circunstâncias estiveram ainda na base de novas correntes migratórias de pessoas oriundas do sub-continente indiano para o Moçambique colonial na transição do século XIX para o XX, e ainda durante o século XX, em busca de novas condições de vida. O estabelecimento de sul-asiáticos em Moçambique remontava, no entanto, ao século XVII, quando comerciantes de Diu, integrados no Estado Português da Índia, haviam, por decisão da coroa portuguesa, procurado dinamizar o comércio na região, nomeadamente no norte (zona da ilha de Moçambique). Embora Moçambique fosse uma colónia portuguesa já desde há vários séculos, o povoamento deste território por parte de colonos portugueses apenas se verificaria de forma mais significativa no pós-segunda guerra mundial, nomeadamente na década de 1950 (Castelo, 2007), o que é sugestivo do anterior estabelecimento de sul-asiáticos no território moçambicano ao do número de colonos.

No século XIX, verificou-se ainda uma intensificação dos fluxos migratórios de população de origem sul-asiática para o sul de Moçambique. Enquanto que os sujeitos detentores de um menor número de recursos se tornariam *cantineiros*, ou seja, pequenos comerciantes que estabeleciam as trocas comerciais entre o interior e os centros urbanos, aqueles que detinham alguma riqueza, muitas vezes associada ao estatuto de classe conferido pela casta e pelo poder simbólico percebido, assumiriam actividades na indústria da construção ou mesmo posições de gestão no sector industrial (Bastos, 2006), criando assim condições socioeconómicas para a mobilidade social dos seus descendentes.

Apesar da relativa liberdade inerente à migração de sujeitos sul-asiáticos para o Moçambique colonial, e ainda das diferentes condições socioeconómicas que marcavam estes sujeitos, as populações de origem indiana e paquistanesa naquela colónia foram ao longo de largas décadas percebidas pelas autoridades e elites coloniais ou como infiéis – por proferirem outra fé que não a Católica – ou como negociantes racializados e de práticas culturais suspeitas e desprezíveis (O. R. Thomaz & Nascimento, 2012). Por sua vez, as representações

que estruturavam as suas identidades eram projectadas pelas elites e representantes coloniais que faziam questão em demarcar os seus traços físicos e características de indumentária dos desses *outros* (Dias, 2010; Zamparoni, 2000). Não obstante a diversidade que os pautava no Moçambique colonial, com base nas diferentes naturalidades, origens étnicas e linguísticas, muitas vezes fracturadas pelo legado do sistema de castas ainda dominante<sup>6</sup>; apesar das diferentes profissões de fé que os demarcava<sup>7</sup>, e que incluía, entre outros, hindus, muçulmanos, sunitas, xiitas e ismaelitas – os relatos coloniais referentes a estas populações tendiam a ser homogeneizantes na medida em que eram de modo geral discriminatórios, categorizando-os de forma estanque de modo a remover-lhes subjectividade e profundidade identitária, ou mesmo legitimidade cívica. De igual modo, suas vozes seriam silenciadas não sendo ouvidas já que não serviam os interesses políticos ou económicos das autoridades coloniais. Por isso, as suas histórias acabariam reduzidas às versões oficiais do Estado, produzidas pelas autoridades coloniais, cujos relatos produziam registos que constavam apenas em processos oficiais da polícia política e que não os honraria, descrevendo-os como *outros* racializados, suspeitos, aventos, exploradores, indignos de confiança, oportunistas, entre outros, incluindo alcunhas de sentido pejorativo racializado tais como *monhés*, mesmo que este fosse mais habitualmente endereçado aos muçulmanos de origem indiana em Moçambique (Dias, 2010; Zamparoni, 2000). Alternativamente, suas histórias seriam também ignoradas ou denegridas pelas vozes coloniais de elite, por negação e recusa de reconhecimento do seu poder no terreno colonial e pela invisibilidade estrategicamente engendrada por estas populações de modo a não captarem a atenção das autoridades e do estado (Bastos, 2006, 2008). Por sua vez, as suas histórias seriam ainda subalternizadas pela imprensa colonial oficial moçambicana defensora dos brandos costumes dos portugueses e do seu protagonismo cultural, político e histórico, e que acabaria por reforçar as estruturas de poder dominantes (Khouri & Leite, 2008) (ver ainda relato do Craveirinha).

Após a partição em 1947, que se traduziu na independência da Índia face ao Império Britânico e respectiva separação do território Paquistão, os movimentos de libertação passaram a dominar os discursos do então primeiro-ministro que representava a nova

---

<sup>6</sup> Para mais sobre as diferenças étnicas, linguísticas e ainda sobre as diferentes de casta vigentes no seio das variadas comunidades de origem sul-asiática na África austral e oriental cfr. (Penrad, 2008; Vahed, 2001).

<sup>7</sup> O caso dos goeses católicos é abordado, por exemplo, por (L. F. Thomaz, 1994).

democracia da União Indiana – Jawaharlal Nehru. Tais discursos receberam uma atenção considerável por parte das autoridades coloniais portuguesas (como pode ser verificado pelo volume de documentação depositado nos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo, entre os quais o AOS e PIDE), levando ainda um crescente aumento de tensão entre as autoridades portuguesas e a União Indiana. Sobre as populações de origem sul-Asiática passou também a recair mais suspeitas, situação que se agrava após a anexação de Goa, Damão e Diu na União Indiana e o fim do Estado Português da Índia, a publicação de documentos legais que lhes retira direitos adquiridos, nomeadamente direitos de residência e de nacionalidade portuguesa, conforme abordo de seguida.

#### **Quadro Legislativo relativo às pessoas de origem sul-asiática (pós 1961 e suas repercussões)**

A lei da nacionalidade – Lei nº 2098 – prorrogada a 29/7/1959 definia que todos aqueles que haviam nascido em território nacional (então colonial) eram providos da nacionalidade portuguesa, desde que fossem descendentes legítimos de pai português ou estrangeiros ao serviço do Estado. Por outro lado, o disposto no diploma contemplava a atribuição da nacionalidade portuguesa à mulher estrangeira casada com português, desde que esta declarasse essa vontade. A nacionalidade portuguesa poderia ainda ser atribuída aos estrangeiros mediante naturalização, desde que fossem maiores de idade e autossuficientes financeiramente, e desde que demonstrassem bom comportamento moral e civil e conhecessem a língua portuguesa, para além de deverem cumprir com o serviço militar e de demonstrar residência há pelo menos 3 anos no território português. Todas estas condições eram cumulativas, tendo por isso de ser todas verificadas, de acordo com os critérios dispostos no diploma legal.

Foi ao preencher estes requisitos, que de certo modo privilegiavam o *ius solis* (direito ao solo), que sujeitos de origem sul-asiática obtiveram a cidadania portuguesa, sendo que os que não eram bem-sucedidos, ou que não demonstravam vontade para tal, poderiam ainda assim obter autorização de residência em território português, e no caso no Moçambique colonial.

No entanto, esta situação altera-se significativamente após a anexação de Goa, Damão e Diu, e o agravamento das relações entre o Estado Português e a União Indiana que levou à

promulgação do decreto-lei 44 416 de 25 de Junho de 1962. O mesmo definia que:

- a) Os sujeitos considerados enquanto “súbditos da União Indiana” pelo facto de serem cidadão Indianos perderiam as suas autorizações de residência no Moçambique colonial;
- b) Os descendentes de cidadãos indianos nascidos em território português perderiam a sua cidadania portuguesa;
- c) Se procederia à indianização dos pequenos negócios e comerciantes geridos ou financiados por uma maioria de cidadãos indianos;
- d) Todos os bens pertencentes a cidadãos indianos seriam liquidados e geridos por uma comissão recém-formada intitulada de *Comissão coordenadora de todos os assuntos relativos às pessoas e bens dos súbditos da União Indiana*.

Em síntese, o decreto-lei 44 416 visava privar cidadãos de origem sul-asiática, e descendentes, estabelecidos há muito no território colonial português, dos seus direitos adquiridos, de *ius solis*, privilegiando-se ao invés o *ius sanguinis* (direitos de sangue). Poder-se-ia até dizer que com a promulgação deste decreto as pessoas de origem sul-asiática nascidas e/ou estabelecidas no Moçambique colonial e dinamizadoras do comércio local, e do qual muito dependia a então colónia, viam-se assim privadas dos seus direitos jurídicos de portugalidade, uma vez que passava a estar inscrita nas excepções legais dos diplomas que regulavam a nacionalidade e o direito de residência.

Foi ainda na sequência deste decreto-lei que se verificou a criação dos chamados *Internamentos* – equivalentes a campos prisionais sítos em bairros das cidades/localidades (em vários pontos do império) com o objectivo de deter e restringir a acção de sujeitos de origem sul-asiática até à sua expatriação para a União Indiana. O internamento sítos em Moçambique era o que tinha um maior contingente populacional reunindo 2.274 pessoas<sup>8</sup>, na generalidade vistas como suspeitas.

Os dispositivos legais e burocráticas relativos à nacionalidade portuguesa e aos chamados de súbditos da União Indiana nascidos/estabelecidos no Moçambique colonial desde há largas décadas vieram assim materializar os processos de marginalização produzidos do ponto de vista representacional em torno destes sujeitos (Castelo et al., 2012; O. R. Thomaz

---

<sup>8</sup> PIDE/DGS, SC, CI (2), 2006, NT 7152. “Indianos Em Moçambique E Indianos Na Província Do Ultramar” pages 130-132, 177. A translated news of the Rand Daily Mail of 13/01/1962 (less than a month after the annexation of the Portuguese State of India) points to a much higher number of interned Indians, reaching around 12.000.

& Nascimento, 2012). Eles vieram ainda questionar a legitimidade de sentido de pertença destes sujeitos ao então território colonial português, onde haviam construído sentidos de portugalidade, ainda que sempre articulados com outros sentidos de pertença assentes na vivência multissensorial e afectiva na colónia, tais como o da indianidade, moçambicaneidade, muçulmaneidade, entre outros mais específicos.

### **Objectificação e Resistência através da documentação oficial do Estado**

O Processo PIDE nº 2006—SC/CI(2) intitulado “Indianos em Moçambique – Indianos das Províncias Ultramarinas” corresponde a um documento de cerca de 220 páginas criado após 1961 na sequência da anexação de Goa, Damão e Diu. O processo põe em evidência a complexa teia burocrática e jurídica a que estão sujeitos os indivíduos de origem sul-asiática a residir em Moçambique após 1961. Enquanto arquivo documental sobre ofícios, deliberações e correspondência vária relativa aos estatutos, direitos, liberdades e ações dos “Indianos em Moçambique”, o processo permite perceber a forma como estes sujeitos são tornados objectos de deliberação governativa, e privados da sua voz e subjectividade. Evidência disso é o facto de serem repetidamente identificados de acordo com categorias coloniais genéricas produzidas em função de percepções de alteridade racializadas e institucionais. Disso são exemplo o uso repetido de “súbdito da União Indiana”, o termo “hindustânico/indostânico” e ainda de concebidos genericamente como indianos, quando em vários casos estamos perante pessoas cujas pertenças e identidades culturais e étnicas são diversas, e numa fase pós-partição entre Índia e Paquistão.

O processo dá ainda conta de uma certa tensão entre os serviços centrais do poder imperial e os serviços coloniais locais que procuram de forma excepcional, mas nem sempre transparente e bem-sucedida, atender a circunstâncias particulares da vida de alguns sujeitos. Não só é o tempo de residência no Moçambique colonial susceptível de ponderação e de pedidos de deliberação de órgãos superiores, como também o facto de os sujeitos obrigados à repatriação não concordarem com a anexação da Índia Portuguesa na Índia são alegados enquanto factores mercedores de uma reavaliação das decisões resultantes dos dispositivos legais. Por outro lado, a especificidade dos casos familiares, o facto de muitos terem sido expatriados e separados dos seus familiares, leva os serviços a solicitar às autoridades superiores uma mais clara interpretação da lei, nomeadamente do artigo 2 do decreto 44 416 de 25 de Junho de 1962. O Artº2 contemplava que «gozam da cidadania portuguesa os filhos

de pais de nacionalidade indiana nascidos em território português». No entanto, não fica claro para a *Comissão coordenadora dos Assuntos relativos a pessoas e bens dos súbditos da União Indiana* qual a situação de filhos de pai ou mãe indiana e nativa de Moçambique, por exemplo. No âmbito de tais incertezas assentes no particularismo dos casos que vários serviços parecem demitir-se de deliberar, mas passar a questão aos órgãos superiores, sempre com vista a melhor deliberar como se repatriar ou não alguns casos que não parecem caber na letra da lei.

Tais tensões entre serviços coloniais e centrais resultam ainda na troca de correspondência entre a *Comissão coordenadora dos Assuntos relativos a pessoas e bens dos súbditos da União Indiana* e o Governador de Moçambique, nomeadamente quanto à excepção contemplada no decreto e que visa a retirada da nacionalidade portuguesa a sujeitos de origem indiana. De acordo com essa excepção ficam excluídos da regra de retirada da nacionalidade a filhos de pessoas de nacionalidade indiana: «[...] aqueles a quem em processo de justificação administrativa, organizado na Direcção dos Serviços de Administração Civil e decidido pelo governador da província for concedida a autorização de residência.» (cfr. Artº 2, alínea II, Decreto 44416, 25 Junho 1962).

A falta de transparência com que o processo de justificação administrativa é feito pela Direcção de Serviços de Administração Civil é também sugestiva da aleatoriedade com que deliberação da vida das pessoas, que estão sujeitas ao diploma legal, ocorre. É nesta medida em que a *Comissão coordenadora dos Assuntos relativos a pessoas e bens dos súbditos da União Indiana* questiona o Governador quanto a como interpretar a lei. Confrontado com a questão, o Governo de Moçambique decide colocar a questão ao chefe do Gabinete do Ministério do Ultramar, afirmando que a resolução de dúvidas cabe àquele ministério<sup>9</sup>. Todas estas questões são seguidamente reencaminhadas em 1963 ao Director Geral da PIDE, que por sua vez, numa carta dirigida ao Chefe do Gabinete do Ministério do Ultramar em 1967, dá conta de um conjunto de casos em que pessoas de origem sul-asiática demonstram recorrer aos serviços consulares solicitando certidões de nascimento ou casamento, e mesmo a emissão de passaportes, de modo a resgatar direitos que lhes haviam sido privados. O Director da PIDE afirma ainda que:

[...] talvez conviesse pôr-se o assunto sob remissa para parecer a nível ministerial, dada a frequência que se verificava de casos idênticos, e sugeria que fosse posta em plano secundário

---

<sup>9</sup> PIDE/DGS, SC, CI (2), 2006, NT 7152. “Indianos Em Moçambique E Indianos Na Província Do Ultramar”, p. 102.

---

a Lei da Nacionalidade e se estudasse a parte moral e humanitária da questão [...] <sup>10</sup>

Com estas palavras o Director da PIDE dos centrais de Lisboa mostra-se sensível às questões humanitárias que se colocam em torno da situação das pessoas de origem sul-asiática no Moçambique colonial. No entanto, não deixa de destacar que a opinião pública em Moçambique é crítica da permanência desta população na colónia, e que há processos de atribuição de nacionalidade portuguesa que deverão ser questionados com base na legitimidade dos documentos apresentados. Em particular, esses casos prendem-se com a validade das certidões de nascimento produzidas pelos serviços consulares do Brasil em Nova Delhi a que várias pessoas de origem sul-asiática recorreram de modo a reunir a documentação necessária ao pedido de nacionalidade/ passaporte português. Embora muito mais possa ser dito no que respeita às estratégias encontradas pelos sujeitos de origem indiana visados no processo, e que apresentam uma variedade de documentos que ou atestam a sua naturalidade portuguesa ou dão conta da nacionalidade portuguesa de progenitores e/ou cônjuges (conforme discuti numa comunicação em Maio deste ano), elas são sugestivas de estratégias de resistência que contornam a máquina burocrática do Estado, tal como discuto noutra lugar <sup>11</sup>. Correspondem a meu ver ao que James Scott (1990) intitula de “armas dos fracos”, uma que se expressa através da “transcrição oculta” da voz, neste caso inexistente, porque silenciosa, e que visa assumir uma tomada de posição no campo de poder mediante um gesto tácito, mas nem por isso menos legítimo do ponto de vista legal. Estas “armas dos fracos” em que se traduz a documentação oficial do Estado, onde se inserem as certidões de nascimento, casamento e ainda os passaportes, operam enquanto instrumentos inscritos nas tácticas de resistência ao poder colonial, retirados do interior da máquina burocrática de Estado.

Os últimos documentos do processo PIDE referente aos “Indianos em Moçambique” datam de 1971. A generalidade das situações fica por resolver, ficando entregues aos serviços da PIDE e do Ministério do Ultramar, os quais acabam por não proferir uma deliberação que legitime as vivências das populações de origem sul-asiática no Moçambique colonial. Sendo a documentação de Estado o último recurso destas populações no sentido de se auto-legitimarem, não é surpreendente que Fauza tenha, já após o fim do regime colonial, num momento em que se propunha falar da sua história de vida e de como havia sido a vivência

---

<sup>10</sup> PIDE/DGS, SC, CI (2), 2006, NT 7152. “Indianos Em Moçambique E Indianos Na Província Do Ultramar”, p. 13.

<sup>11</sup> (Valdigem, submitted).

em Moçambique, tenha considerado ser imprescindível apoiar a sua narração com evidência documental. A sua arma de resistência a quaisquer questionamentos deslegitimantes da sua posição; a “transcrição oculta” da sua portugalidade – nem sempre legitimada e escutada – encontrava ali prova documental.

### **Dos legados coloniais no “lugar de fala” e documentos de Fauza**

Fauza nasceu em Carachi em 1962, tendo sido levada aos 9 meses de idade para a capital de Moçambique, a então cidade de Lourenço Marques, actual Maputo, onde cresceu e viveu até 1989. Fauza viveu, portanto, cerca de 26 anos naquele território, tendo também vivenciado na primeira pessoa a transição política que deu origem à independência de Moçambique. Em 1989 migrou para Portugal em busca de um futuro melhor para si e para o seu filho que acabara de nascer. Explicou-me que conseguira obter a nacionalidade portuguesa apenas em 2005, o que era

[...] justo porque eu já vivi todo o tempo em Lourenço Marques e [...] muitas vezes penso que hoje aqui (Portugal) há pessoas que estão cá há pouco tempo, 2, 3 anos e já têm! Eu não, eu já estou a viver cá já quase há 20 anos está a ver, eu cheguei há 19 anos cá... e depois lá também, aprendemos a Mocidade, aprendemos tudo! Está aqui até o diploma, está a ver? Era Lourenço Marques, aprendi tudo lá! [...]

Enquanto procurava legitimar a sua presença e pertença à sociedade portuguesa, Fauza proferia um discurso alinhado com uma certa portugalidade, uma portugalidade fabricada ainda durante o período colonial na então Lourenço Marques. Fê-lo sublinhando a importância que corpos e programas pedagógicos estruturantes, tais como a Mocidade Portuguesa, haviam tido na sua formação. A repetição do “aprendemos tudo” alinhavam-se ainda com a existência da prova consubstanciada no diploma da 4ª classe que legitimava a sua portugalidade colonial, porque sita na então colónia de Moçambique, e imperial porque alusiva ao espaço pluricontinental da nação portuguesa.

Para além do diploma da 4ª classe – que corresponde hoje ao 1º ciclo – Fauza mostrou-me ainda os seus cartões de identidade escolar, um da Escolha Dª Filipa de Vilhena onde fez o 1º ciclo durante o período colonial, outro do tempo em que frequentara a Escola Francisco Manyanga, já após a independência de Moçambique. Por fim, mostrou-me uma carta de referência emitida pela sua última entidade empregadora e com a qual pretendia arranjar trabalho à chegada a Portugal.

Fauza não relatou ter tido dificuldades na obtenção da nacionalidade portuguesa, mas todos os documentos que me mostrou foram importantes para que pudesse começar de novo em Portugal, onde construiu casa e criou os seus filhos.

O testemunho de Fauza é revelador dos desafios que a população de origem sul-asiática natural ou residente no Moçambique colonial enfrentou para conseguir demonstrar a sua legitimidade de pertença ao Portugal imperial. A documentação de identidade constituiu-se nestes casos enquanto mecanismo de credibilização e de inclusão, porque a sua ausência ou a não-afiliação a Portugal resultava na automática exclusão identitária legal. Ela constituiu-se também enquanto objecto de identidade política de portugalidade, sem o qual a pertença legal não poderia ser demonstrada.

Mas estes sentidos de portugalidade apenas poderão ser entendidos à luz do seu “lugar de fala”, um que dá conta das condições de produção da sua identidade e que carrega hoje parte dos legados coloniais que marcaram a condição dos sujeitos de origem sul-asiática no Moçambique colonial, já testemunhada no arquivo PIDE e na historiografia existente abordada acima. É certo que outros dos legados pertencem à esfera das práticas quotidianas e não apenas do discurso. Tal como afirma Benoît De L’Estoile,

a noção de legados coloniais abre assim mais perspectivas de questionamento do que as memórias coloniais. Particularmente, ela sugere o foco na cultura material, nos fluxos de pessoas e mercadorias, e também nos chamados elementos da vida imaterial tais como a linguagem, música, comida, exposições culturais, estéticas, instituições, normas legais, emoções, entre outros (L’Estoile, 2023, p. x).

As evidências de tais legados ficam ainda por explorar. Esta é pois apenas uma pequena abordagem inicial a como poderemos pensar os legados coloniais inerentes aos discursos, “lugares de fala”, e práticas culturais de portugueses de origem indiana e moçambicana; é ainda uma perspectiva que visa repensar a portugalidade proscrita de sujeitos foram directamente implicados no colonialismo português e de como essa portugalidade subjaz aos documentos que a visam legitimar numa era em que os impérios coloniais embora possam ter politicamente e juridicamente terminado, se reconfiguram de outros modos na contemporaneidade.

### **Breve nota final**

O “lugar de fala” de Fauza constitui um lugar epistemológico de compreensão e análise dos legados coloniais, inerentes às expressões de portugalidade, a qual foi produzida no contexto colonial moçambicano e (re)produzida desde então até à contemporaneidade. Ele é sintomático de como as populações de origem sul-asiática, que contribuíram para configurar o espaço social, cultural, económico e político daquela antiga colónia portuguesa, foram sujeitas à construção de um projecto de portugalidade imperial assente numa hierarquia de povos, não obstante o princípio lusotropical que o ampliou para lá do território de fundação da nação portuguesa e do enfoque exclusivo na identidade do colonizador. Ele é também relevador da centralidade da condição de cidadania destes sujeitos nas suas narrativas identitárias na pós-colonialidade, e do modo como as suas reivindicações de identidade nacional portuguesa oferecem hoje um terreno fértil para análise dos legados coloniais.

A análise do processo PIDE nº 2006—SC/CI(2) intitulado “Indianos em Moçambique – Indianos das Províncias Ultramarinas” permite-nos compreender as circunstâncias e condições sociais, culturais e políticas que dão forma ao “lugar de fala” de muitos sujeitos de origem sul-asiática e moçambicana na contemporaneidade; bem como o modo como os documentos de identidade, e outros oficiais do Estado, foram e continuam a ser usados no âmbito de narrativas identitárias que buscam a legitimação na sociedade hegemónica. A relevância deste processo reside, portanto, quer na fundamentação histórica que oferece, enquanto documento histórico, quer na possibilidade que apresenta de facilitação do diálogo entre o passado e o presente, sempre que os factos históricos aí testemunhados são articulados com as expressões de identidade contemporânea dos sujeitos de perfil idêntico aos dos nele visados. Tal como Benoît De L’Estoile (2008) afirma, os legados coloniais não se traduzem nos efeitos que o passado tem no presente, mas sim nos modos dialécticos, nos esforços, nas lutas e conflitos mediante os quais as pessoas terminam sempre num mesmo lugar de poder; numa mesma condição de subordinação, repetindo vezes sem conta um mesmo “lugar de fala”. O caso de Fauza é sintomático desse mesmo lugar, evidenciando um claro paralelismo com as práticas discursivas de identidade dos sujeitos aludidos no processo PIDE analisado, e que dependem inequivocamente das relações travadas com o outro dominante no contexto colonial moçambicano ao nível das instituições formais da máquina burocrática do Estado.

## Referências bibliográficas

- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London and New York: Routledge.
- Barata, A., Pereira, A. S., & Carvalheiro, J. R. (Eds.). (2011). *Representações da Portugalidade*. Alfragide: Caminho.
- Bastos, S. P. (2006). "In Mozambique, we didn't have apartheid", Identity constructions on inter-ethnic relations during the "Third Portuguese Empire" *Caderno dos Estudos Africanos*, 9, 77-99.
- \_\_\_\_\_. (2008). Ambivalence and Phantasm in the Portuguese Colonial Discursive Production on Indians (Mozambique). *Lusotopie*, XV(1), 77-95.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice* (R. Nice, Trans. Vol. I). Cambridge: Polity Press.
- Castelo, C. (2007). *Passagens para Africa. Povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento.
- Castelo, C., Thomaz, O. R., Nascimento, S., & Silva, T. C. e. (Eds.). (2012). *Os Outros da Colonização. Ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique* Lisboa: ICS - Imprensa de Ciências Sociais.
- Desai, A., & Vahed, G. (2010). *Inside Indian Indentured. A South African Story 1860-1914* Cape Town: HSRC Press.
- Dias, N. (2010). Processos de Racialização no Moçambique Colonial. In N. Domingos & V. Pereira (Eds.), *O Estado Novo em Questão*. Lisboa: Edições 70.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who needs "Identity"? In S. Hall (Ed.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-17). London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Khoury, N., & Leite, J. P. (2008). Les Indiens dans la Presse Coloniale Portugaise du Mozambique 1930-1975. *Lusotopie*, XV(2), 3-50.
- L'Estoile, B. d. (2008). The past as it lives now: an anthropology of colonial legacies. *Social Anthropology*, 16(3), 267-279.
- \_\_\_\_\_. (2023). Foreword. Colonial Legacies in Comparative Perspective: a View from Portugal. In N. D. Elsa Peralta (Ed.), *Legacies of the Portuguese Colonial Empire. Nationalism, Popular Culture and Citizenship*. London, New York, Oxford, New Delhi Sydney: Bloomsbury Academic.
- Leite, J. P. (1996). *Diáspora Indiana em Moçambique*. Paper presented at the IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro, Rio de Janeiro.
- May, V. (2013). *Connecting Self to Society: Belonging in a Changing World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Penrad, J.-C. (2008). Identités Disséminées. Musulmans d'origines indopakistanaïses en Afrique Orientale. *Lusotopie*, XV(1), 125-140.
- Peralta, E., & Domingos, N. (2023a). Portugal's Colonial Legacies and the (Dis)Continuities of the Colonial Past in the Present. In E. Peralta & N. Domingos (Eds.), *Legacies of the Portuguese Colonial Empire. Nationalism, Popular Cultural and Citizenship* (pp. 1-23). London, New York, Dublin: Bloomsbury.
- \_\_\_\_\_. (Eds.). (2023b). *Legacies of the Portuguese Colonial Empire. Nationalism, Popular Cultural and Citizenship*. London, New York, Dublin: Bloomsbury.
- Quijano, A. (2007). Coloniality and Modernity/ Rationality. *Cultural Studies*, 21, 168-178.

- 
- Ribeiro, D. (2020). *Lugar de Fala. Feminismos Plurais*. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaira.
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press.
- Sousa, V. (2017). O Estado Novo, a cunhagem da palavra 'portugalidade' e as tentativas da sua reabilitação na atualidade. *Estudos em Comunicação* 25(1), 287-312.
- Sousa, V. d. (2013). O difícil percurso da lusofonia pelos trilhos da 'portugalidade'. *Configurações, 12*(Epistemologias do Sul: COntextos de Investigação), 1-13.
- Thomaz, L. F. (1994). *De Ceuta a Timor* (2ª ed.). Lisboa: Difel, Difusão Editorial.
- Thomaz, O. R., & Nascimento, S. (2012). Nem Rodésia, nem Congo: Moçambique e os dias do fim das comunidades de origem europeia e asiática. In C. Castelo, O. R. Thomaz, S. Nascimento, & T. C. e. Silva (Eds.), *Os Outros da Colonização. Ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique* (pp. 315-339). Lisboa: ICS - Imprensa de Ciências Sociais.
- Vahed, G. H. (2001). Mosques, Mawlanas and Muharram: Islam in Colonial Natal, 1860-1910. *Journal of Religion in Africa*, 31(3), 305-335.
- Valdigem, C. (submitted). Transoceanic South Asian women's silent voices and the bureaucratic weapons of resistance to the state apparatus: from the Indian subcontinent to postcolonial Portugal. In P. Anzini & V. L. Lino (Eds.), *Transatlantic Women Networks (provisory title)*: Peter Lang.
- Valdigem Pereira, C. (2016). *Postcolonial Objects of Collective Re-Membering among Portuguese Muslims of Indian and Mozambican origins*. (Unpublished PhD thesis). Goldsmiths, University of London.
- Zamparoni, V. (2000). Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-Maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940. *Lusotopie, VIII*(Lusophonies asiatiques, Asiatiques en lusophonies), 191-222.