

Batuques negros, ouvidos brancos: colonialismo e homogeneização de práticas socioculturais do sul de Moçambique (1890-1940)

Black Drums, White Ears: Colonialism and Homogenization of Social and Cultural Practices in Southern Mozambique (1890-1940)

Matheus Serva Pereira ^{*,1}

RESUMO

No artigo analiso como as práticas designadas genericamente como batuques passaram por um processo de homogeneização e de escrutinização por parte de diferentes agentes da ação colonial portuguesa. Por um lado, insistiu-se em unificar danças e músicas na categoria genérica de batuque; por outro, a necessidade de compreender os povos dominados acabou por produzir respostas coloniais que transitaram entre um destrinchar desse termo em busca de uma apuração mais fidedigna daquilo que se presenciava e uma incorporação dessas práticas na empresa colonial. Ao mesmo tempo, promoveu-se uma incorporação dessas práticas na empresa colonial. Esse processo foi concebido pelos agentes coloniais portugueses como forma de

ABSTRACT

In this article, I analyse how practices referred to generically in the historical documentation as 'batuque' (drums) underwent a process of homogenization and scrutinization by diverse Portuguese colonial agents. On one hand, the colonial agents insisted on unifying everything they saw as dance and music under the generic category of 'batuque.' On the other hand, the need for a better understanding of the subordinate Africans ended up producing colonial responses that shifted between a dissection of the term in search of a more accurate apprehension of what was being observed and an incorporation of these practices into the colonial enterprise. This process was conceived by the colonial agents as a way of appro-

* Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Centro de Pesquisa em História Social Aplicada (Cecult), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Campinas, SP, Brasil. matheusservapereira@gmail.com <<https://orcid.org/0000-0001-6757-6088>>

apropriação dessas danças, canções e músicas feitas pelos nativos do sul de Moçambique para positivação de um discurso nacionalista português.

Palavras-chave: colonialismo; homogeneização; “batuques”; sul de Moçambique.

appropriating the dances, songs and music made by the natives of southern Mozambique into the ultramarine Portuguese nationalist discourse.

Keywords: colonialism; homogenization; “batuques”; Southern Mozambique.

As pressões desenvolvidas pela empreitada colonial portuguesa no sul de Moçambique, iniciadas, sobretudo, após a derrocada do reino de Gaza, na década de 1890, promoveram um intenso empurrar das populações nativas africanas no intuito de as inserirem em lógicas da venda de sua força de trabalho nos mecanismos de exploração criados pelo regime colonial. Como consequência, ocasionaram fortes pressões migratórias para o meio urbano da capital colonial, a cidade de Lourenço Marques, atualmente Maputo, e para as minas da África do Sul. Segundo o Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, em 1904 os mineiros de origem moçambicana correspondiam a 60,2% da mão de obra das minas e, em 1906, 65,4% (Centro de Estudos Africanos, 1998, p. 35). Pesquisas que dedicaram suas análises às relações de trabalho implementadas pelo colonialismo português no sul de Moçambique defendem que, desde o início do século XX, consolidou-se um sistema migratório e de fornecimento de trabalhadores moçambicanos para setores que demandavam mão de obra na cidade de Lourenço Marques, mas, sobretudo, para suprir as altas demandas por braços para a exploração das minas sul-africanas (Harries, 1994; Penvenne, 1995; Penvenne, 2015).

O esforço em superar as dificuldades encontradas por Portugal no objetivo de compelir as populações nativas para o mercado de trabalho, inserindo-as num sistema econômico monetário, promoveu, dentre outras coisas, a formulação de legislações que estabelecessem a delimitação do corpo populacional do mundo colonial em determinadas categorias. Essas, baseadas na região de origem e em categorizações raciais, definiram legalmente os grupos populacionais que compunham o corpo habitacional dos territórios coloniais portugueses na África. Esse conjunto de disposições legais, formuladas entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, estabeleceram juridicamente a existência de duas categorias que definiriam formalmente o lugar das populações negras/africanas nos quadros do colonialismo português até a década de 1960: os assimilados e os indígenas. Os assimilados foram

descritos em diferentes códigos implementadas pelas políticas coloniais como os africanos que haviam abandonado os “usos e costumes da sua raça”, adotando hábitos do chamado mundo civilizado. Os indígenas, que compunham a esmagadora maioria da população, seriam os africanos que continuavam praticando e vivendo a partir dos “usos e costumes da sua raça”. O pensar a construção da definição de indígena como aquele não propenso ao trabalho e, consequentemente, um indivíduo naturalmente ocioso, esteve relacionado à produção das legislações que conceberam o trabalho como ferramenta civilizacional (Zamparoni, 2007).

O estabelecimento da obrigação moral do trabalho para aqueles definidos como indígenas – por meio do Código do Trabalho Indígena, de 1899, ao qual se seguiram outros semelhantes em 1906, 1911, 1914, 1926 e 1928, e do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Guiné, Angola e Moçambique, de 1929 – teve como objetivo último promover o surgimento de uma força de trabalho negra subproletarizada e sub-remunerada, que tivesse como características principais a abundância, o baixo custo e a disciplina. Em geral, a construção de mecanismos que empurrassem os africanos, sobretudo os indígenas, para o mercado de trabalho capitalista desenvolvido com o advento do colonialismo, fosse por meio do trabalho forçado ou da venda voluntária de sua força de trabalho, andou lado a lado com a própria produção dessa categoria indígena e de suas supostas características socioculturais. A memória justificativa da colonização portuguesa na África foi construída exatamente tendo como base as medidas legislativas que tentaram regular a produtividade do trabalhador nativo dentro de uma ideia de exploração digna e propensa para se conduzir essa mão de obra rumo à civilização (Jerónimo, 2009).

De maneira geral, a bibliografia sobre a construção desse arcabouço jurídico-governamental colonizador português, assim como as investigações sobre as dinâmicas estabelecidas entre as práticas colonizadoras e as variadas lógicas socioculturais das populações nativas africanas, têm interpretado os contatos constituídos com base na existência de um paradoxo no projeto das missões europeias colonialistas de civilizar e evangelizar. Como explica a pesquisadora Patrícia Ferraz de Matos, por um lado, no paradoxo colonial “defendia-se a necessidade de proteger os ‘usos e costumes’ dos nativos; por outro, defendia-se a necessidade de conduzir os nativos a um processo assimilatório (onde naturalmente parte desses ‘usos’ se esvaneceria)” (Matos, 2006, p. 253).²

O fenômeno de construção da ideia de cultura popular, com “usos e costumes” específicos que deveriam ser tipificados e que corresponderiam a um folclore, que, por sua vez, simbolizaria o amálgama cultural de determinado

povo e, conseqüentemente, de uma nação unificada, promotora da homogeneização e padronização de variadas práticas culturais, é um processo que se pode perceber como recorrente em diferentes partes do mundo a partir da segunda metade do século XIX. Para Portugal, trabalhos como os de Vera Marques Alves – sobre a atuação do Secretariado da Propaganda Nacional e os usos nacionalistas, feitos pelas ciências sociais, da cultura popular (Alves, 2013) – e de Marcos Cardão – sobre as relações entre projetos políticos ideológicos nacionalistas-colonialistas e o que o autor chama de “cultura de massas” (Cardão, 2014) – demonstram como o Estado Novo português (1933-1974) esforçou-se em desenvolver projetos de homogeneização de práticas culturais, afinando-as para o desígnio de folclore e direcionando-as para determinado fim político-ideológico, também no seu território metropolitano.

Para o caso das populações do sul de Moçambique, as perspectivas das visões predominantes em círculos metropolitanos portugueses das relações que deveriam ser estabelecidas com as populações nativas colonizadas, durante o período analisado, passaram por um processo de tipificação que promoveu o fabrico de nativos dentro de uma ordem social e cultural que deveria ser, paradoxalmente, preservada e combatida. Como resultado desse método, o aprisionamento daqueles africanos tipificados numa forma de ser que os entendia como imutáveis, conseqüentemente os limitou, ao menos no esforço analítico dos homens do Império, a um determinado destino (Pereira; Nascimento, 2017). No entanto, a própria perspectiva de um paradoxo colonial foi sendo construída, vivenciada e usada de diversas maneiras e em variados níveis, na medida em que as múltiplas categorias de intercâmbio empregadas naquele contexto encontraram-se obrigadas a interagir dentro das instituições reguladoras da vida social implementadas pela expansão colonial. As constantes renovações das condições jurídicas que abarcavam o espaço colonial, sobretudo quando relacionadas às políticas que visavam estabelecer um controle mais rígido sobre as populações nativas, demonstram como um enfoque de análise no esforço legislativo colonizador português não necessariamente nos ajuda a compreender as disputas cotidianas que inferiram no exercício do poder colonial. Subvertendo o olhar desses processos, percebendo diferentes clivagens desse contexto, enxergando-o como um local de disputas e potencialmente conflitivo, buscando aproximá-lo das realidades existentes no campo do território cotidiano dos tratos coloniais com as populações nativas do sul moçambicano, sobretudo daqueles classificados juridicamente como indígenas, pretendo elaborar uma análise que vá para além da constatação da existência do paradoxo colonial.

Nesse sentido, no artigo pretendo analisar de que maneira as práticas designadas genericamente nas fontes como “batuques” passaram, ao mesmo tempo, por um processo de homogeneização e de escrutinização por parte de diferentes agentes da ação colonial portuguesa. Esse não é, necessariamente, um fenômeno perceptível somente nas palavras desses sujeitos sociais. Variadas pesquisas vêm demonstrando como os membros que compunham o Grêmio Africano de Lourenço Marques ou o Instituto Negrófilo, duas das mais importantes agremiações da primeira metade do século XX, compostas por importantes membros das elites africanas letradas e que buscaram interferir no cenário colonial português por meio da imprensa que controlavam, posicionaram-se contrariamente à realização de “batuques” no espaço urbano de Lourenço Marques e/ou à sua incorporação ritualística em celebrações da presença portuguesa no território moçambicano. Predominantemente, a atuação desses homens foi contrária à própria noção de proteção do que imaginavam ser os “usos e costumes” locais, defendendo seu expurgo em prol de uma suposta assimilação completa e igualitária ao mundo civilizacional europeu de todos aqueles que se encontravam sob o guarda-chuva da categoria de africano/colonizado (Pereira, 2016).

O que me interessa é analisar como os agentes coloniais que promoveram a empreitada colonizadora portuguesa do Sul de Moçambique e nela atuaram lidaram com regras normativas preexistentes das populações nativas. Os ditos batuques são significativos desse processo. Por um lado, os agentes coloniais insistiram em unificar dentro da categoria genérica de batuque tudo aquilo que viam como dança e música; por outro, a necessidade de uma melhor compreensão daqueles que estavam sendo dominados acabou por produzir respostas coloniais que transitaram entre um destrinchar desse termo em busca de uma apuração mais fidedigna daquilo que se presenciava e uma incorporação dessas práticas na empresa colonial. O objetivo último parece ter sido o de apropriá-las em prol da positivação de um discurso nacionalista português.

BATUQUES NEGROS, OUVIDOS BRANCOS

Publicados com o título de *As Explorações Portuguesas em Lourenço Marques. Relatórios da Comissão de Limitação da Fronteira de Lourenço Marques*, os relatórios apresentados por Alfredo Freire de Andrade e José António Matheus Serrano correspondiam a suas anotações e apontamentos a respeito da expedição que realizaram no sul de Moçambique, entre junho e agosto de 1891 (Andrade; Serrano, 1894). Os engenheiros-militares responsáveis pela

Comissão tinham como objetivo prioritário a construção de marcos fronteiriços entre Moçambique e o Transvaal – atual África do Sul. Cumpridos os trabalhos de demarcação territorial, a comitiva portuguesa continuou percorrendo o território, passando pelos distritos de Lourenço Marques, Gaza e Inhambane, ocupados, majoritariamente, pelos grupos shangana, tonga e chopi. Nesse momento, a ênfase da expedição recaiu sobre a necessidade de reconhecer a região que se pretendia dominar, tanto física como socioculturalmente, assim como a possibilidade de estabelecer alianças com as populações locais.

O estabelecimento dessas fronteiras foi um passo importante para o reconhecimento da legitimidade da dominação portuguesa sobre a região frente aos desejos de outros países europeus e suas pretensões colonialistas. A influência inglesa em Lourenço Marques era considerada fator de risco às possibilidades de posse portuguesa. O processo de delimitação dessas fronteiras no último quartel do século XIX foi marcado por conflitos entre as metrópoles colonizadoras que disputavam as regiões que cada qual deveria controlar na África. Para o caso português, os exemplos do Mapa Cor de Rosa, que representou as pretensões lusitanas de controlar territórios africanos da costa Atlântica angolana até a costa do Índico moçambicano, e da resposta inglesa, por meio de um Ultimatum, em 1890, que pôs fim a esse desejo de Portugal, são emblemáticos. Ambos podem ser entendidos como alguns dos principais elementos indicativos da extrema importância e responsabilidade da missão comandada por Freire de Andrade e Matheus Serrano no processo de consolidação da ocupação portuguesa no atual território sul-moçambicano. Infelizmente, a maioria dos trabalhos sobre esse contexto possuem um viés de análise centrado nas questões das relações internacionais entre Portugal e Inglaterra e/ou da política interna portuguesa, deixando de lado questões relacionadas aos contextos africanos (Santos, 1993-1994).

Os ingleses não eram os únicos que ameaçavam os anseios coloniais lusitanos. As sublevações dos poderes locais à administração portuguesa também puseram em sérios riscos a empresa colonial portuguesa nessa região. No sul de Moçambique, o Reino de Gaza, fundado pelos ngunis no início do século XIX por meio de movimentos migratórios que subjugarão outros povos da região, especialmente os chopi, tinham em Gungunhana sua grande liderança. Empossado em 1884, Gungunhana teve de enfrentar transformações que acabaram levando-o à deposição e prisão por tropas portuguesas, em 1895 (Santos, 2010).

A insistência de Freire de Andrade e Matheus Serrano em estabelecer uma aproximação mais contundente com Gungunhana e, ao mesmo tempo, mapear e constituir contatos com as demais chefias locais insatisfeitas com o cenário

político criado pelo reino de Gaza, revelam o interesse português pela região, assim como um imbricado jogo de poder. Por um lado, esse cenário desenhava-se como ideal para os militares portugueses conseguirem estabelecer parcerias com grupos insatisfeitos; por outro, as resistências ao poderio português eram grandes, tendo alguns régulos negado auxílio às caravanas da expedição ou repudiado vassalagem a Portugal (Andrade; Serrano, 1894, p. 70 e 134).

Os documentos elaborados pela Comissão apresentam a necessidade imperiosa de se estabelecerem parcerias para sobreviver às intempéries, a visão racista dos produtores desse *corpus* documental e o crescimento da curiosidade europeia por práticas desses Outros africanos. Esses são descritos e fotografados quase como mais um elemento na paisagem. Trabalhadores que acompanhavam a expedição, carregando os equipamentos pelos rios, construindo botes e arriscando suas vidas, em sua grande maioria homens, raramente foram nomeados. Em poucos momentos a máquina fotográfica dos expedicionários portugueses foi utilizada para capturar eventos como o da noite em que “todos os swasis [que trabalhavam como carregadores para os bôeres] dança[ram] no acampamento” (Andrade; Serrano, 1894, p. 26).

Figura 1 – “Suaris [Suazis?] dançando”.



Fonte: [Álbum fotográfico nº 10]. Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques 1890-91. Arquivo Científico Tropical. Digital Repository (ACT/DR). Disponível em: <http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5613>. Acesso em: 23 abr. 2018.

A importância das fontes fotográficas na História da África é algo consolidado. O amadurecimento de um arcabouço teórico-metodológico para se trabalhar com essas imagens caminhou juntamente com a constatação da carga ideológica do ato de fotografar. É possível perceber uma ênfase na ideia da fotografia como uma escolha baseada na decisão do seu autor, que, por seu turno, está impregnado pela sua própria cultura. Uma parcela significativa da bibliografia considera com certo ceticismo a capacidade de as fotografias produzidas em contextos coloniais demonstrarem questões para além daquelas relacionadas à cultura e, especialmente, ao racismo dos produtores dessas imagens, especialmente para a primeira metade do século XX, quando o ato de fotografar estava concentrado em mãos europeias (Killingray; Roberts, 1989; Geary, 1990). Mais recentemente, investigações têm buscado sanar a lacuna existente no uso das fotografias como fontes e objetos de análise para os contextos coloniais portugueses. Trabalhos que utilizam um vasto corpo imagético de fontes produzidas ao longo do período colonial português, como os publicados na obra organizada por Filipa Lowndes Vicente, indicam uma pluralidade de abordagens que tentam ir além de uma análise das culturas dos produtores dessas fontes, buscando interpretações sobre aqueles que foram fotografados (Vicente, 2014).

O acervo imagético da Comissão é composto por dois álbuns fotográficos, num total de 86 imagens. Registrar os marcos de delimitação territorial, os cursos dos rios, a fauna e a flora, os acampamentos e as dificuldades enfrentadas durante a expedição ou as ruas da cidade de Inhambane, ponto final da expedição, era uma forma de legitimar e autenticar o poder português na região. Por isso mesmo, do total de imagens, 53% delas (ou 62) são referentes a esses aspectos.³ Justamente nessas imagens, confrontadas com as descrições que as acompanham, torna-se possível refletir sobre os modos de vida dessas populações nativas, as formas de relação que estabeleciam entre si e como pensavam a sua relação com os europeus. O encontro da Comissão com Gungunhana, por exemplo, foi bastante tumultuado. Desconfiando do mediador/intérprete, os chefes expedicionários portugueses afirmaram estar surpresos e indignados com a maneira subserviente empregada pelo representante português junto à corte de Gungunhana, quando ele dirigia a palavra ao poderoso líder de Gaza (Andrade; Serrano, 1894, p. 139-145). Para corroborar a realização desse encontro e promover um diálogo maior entre as duas partes, foram realizadas fotografias de Gungunhana e de algumas de suas esposas.⁴

O fato de deixar-se fotografar tinha mais significados do que o simples posar para uma máquina. Noutra ocasião, o régulo de Mapanda, por exemplo,

“resistiu [...] a deixar-se fotografar” pelos portugueses, com receio de desagradar Gungunhana (como afirmou António Ennes no jornal *O Brado Africano*, em 1915). Porém, correndo o risco de represálias, o régulo Novéle não pareceu importar-se em estar em contato com a comissão portuguesa. Quase ao final da expedição, Freire de Andrade estacionou sua caravana por alguns dias nas terras de Novéle, localizadas na região de Malasche, próxima da cidade de Inhambane. Tributário do régulo Massibi, que havia negado auxílio à campanha portuguesa, Novéle tentou estabelecer uma relação positiva com o expedicionário português (Andrade; Serrano, 1894, p. 70-71). Não à toa essa é a população mais fotografada pela expedição, com sete imagens. Freire de Andrade acabou por elaborar algumas descrições de costumes locais, como a crença no gagáo – prática referente à adivinhação – e o hábito de usar o cabelo “rapado em parte, [...] deixando-o quase sempre crescer em linhas longitudinais, geralmente paralelas” (Andrade; Serrano, 1894, p. 70-71).⁵

A demonstração de insatisfação de Novéle com as guerras causadas por Gungunhana, assim como sua aproximação da comitiva de Freire de Andrade, demonstram como o régulo compreendia que a presença portuguesa na região poderia ser útil para seu objetivo político de retomar sua independência perdida com a submissão ao Reino de Gaza. Como forma de pressionar a adoção por parte dos portugueses de medidas a seu favor, ao mesmo tempo que narrou e engrandeceu os feitos de sua gente, “quase todas as noites” enviou homens e mulheres para cantar e dançar no acampamento da Comissão. Apesar de adjetivar aquilo que via como composto por um som monótono, as apresentações feitas pela “gente de guerra” teriam obrigado Freire de Andrade a esconder o medo que sentiu. O engenheiro-militar, que nos anos subsequentes iria se tornar uma das figuras mais emblemáticas da campanha de ocupação portuguesa naquelas paragens, temeu os guerreiros que chegaram quase a tocá-lo, com o avançar de suas zagaias em punho, a fingirem atacar “os inimigos ausentes” (Andrade; Serrano, 1894, p. 72). No final de sua estada em Malasche, a ação de propaganda feita por Novéle parece ter surtido efeito. O líder da Comissão ficou convencido de que ali existia “gente guerreira e boa”. Para reforçar o seu posicionamento de parceria com o governo português, Novéle abasteceu os expedicionários com mantimentos, prometeu fornecer pessoal e o acompanhou com “mais de quatrocentos pretos [...] durante hora e meia de caminho [...], com a música cafre” (Andrade; Serrano, 1894, p. 75).

As duas fotografias feitas dessa espécie de cortejo revelam que os sons daquilo que Freire de Andrade chamou genericamente como “música cafre” foi produzido por um grande tambor e xilofones chamados por aqueles que o

tocavam como timbila (no singular, mbila). Esse instrumento musical foi usado por orquestras financiadas por régulos que funcionavam, principalmente, como importante demarcador de pertencimento cultural empregado nas apresentações do ngodo (no plural, migodo), “a set of songs and instrumental pieces arranged into a composition” [um conjunto de canções e instrumentos organizados em uma composição] (Vail; White, 1991, p. 112). Nesse sentido, apesar de o relatório apontar em momentos específicos uma origem regional das populações com que estabeleceram contatos, as fotografias produzidas nos permitem ir além e indicar um possível pertencimento étnico do régulo Novéle. É plausível imaginar que ele se considerava chopi, um grupo que vendeu por alto preço a sua independência ao reino de Gaza (Harries, 1981).

Disponíveis no Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), as duas fotografias resultantes desse encontro apresentam a legenda “Batuque em Malashe”. As imagens feitas pela Comissão não foram publicadas com o seu relatório. Apenas em 2013, quando o IICT as disponibilizou *on-line*, foi possível ter acesso às imagens produzidas pela expedição. Apesar do esforço louvável de digitalização de um vasto corpo documental, majoritariamente produzido por órgãos científicos coloniais portugueses, as fotografias do acervo ainda carecem de investigações. O próprio instituto reconhece essa necessidade, informando não possuir a identificação da autoria das fotografias, apenas o nome dos chefes que assinavam as expedições produtoras dessa documentação. Sendo assim, só foi possível descobrir o contexto da elaboração das imagens presentes nos álbuns intitulados pelo IICT como da “Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques 1890-91” a partir do seu título, dos autores atribuídos às imagens e do seu cotejamento com as descrições elaboradas nos relatórios de Freire de Andrade e Matheus Serrano. Essa pode ser uma justificativa para as legendas das imagens descreverem tais fotografias como “Batuque em Malashe”, apesar de, no relatório, nunca terem sido nomeadas dessa maneira.

O descompasso entre o termo usado na legenda e aquele que aparece no relatório que contextualiza a produção da imagem abre pistas para uma reflexão sobre a utilização do termo “batuque” como definidor das danças e músicas apresentadas por aquelas pessoas delimitadas como indígenas no contexto colonial português do final do século XIX e início do século XX. O processo de nomeação daquilo que se via produziu linhas distintas. Por um lado, unificou tudo que era visto e ouvido advindo dos corpos, das cordas vocais e dos instrumentos musicais na designação genérica de batuque. A generalização das músicas e das danças é semelhante àquela promovida no processo de racialização das

Figuras 2 e 3 – “Batuque em Malasche”.



Fonte: [Álbum fotográfico nº 10]. Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques 1890-91. ACT-DR. Disponível em: <http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5644> e <http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5645>. Acesso em: 23 abr. 2018.

relações sociais gerado pelo colonialismo. Ao mesmo tempo, definiu-se essa forma de agir dançante e musical como algo depreciativo, que representava e perpassava a natureza daqueles indivíduos. Por outro lado, a curiosidade dos círculos metropolitanos por aquilo que se considerava exótico nas colônias, somada à necessidade de estabelecer um processo colonial racionalizado que aperfeiçoasse as formas de dominação, produziu descrições pretensamente aguçadas, que buscaram destrinchar as práticas locais sumariamente incorporadas ao linguajar português pelo emprego da palavra batuque.

É nesse vai e vem de homogeneização racializante das práticas culturais locais, mesclada a um processo de incorporação e diferenciação ao projeto colonial português em Moçambique, que os estudos etnográficos portugueses classificaram a música como “o divertimento que mais impressiona o Negro”, pois um “batuque domina e excita todos os indígenas” (Lima, 1934, p. 9). O autor dessas palavras continua sua descrição depreciando os praticantes dessas formas de bailar e cantar. Para ele, seria corriqueiro que “homens e mulheres de qualquer idade, e até crianças” abandonassem tudo e fossem para “o mato fora em direção ao lugar” onde estariam ocorrendo os batuques. As “danças estranhas” seriam “quase sempre [...] acompanhadas de cantares pornográficos”. Os “batuques” acabariam, “em regra geral, numa embriaguez coletiva” (Lima, 1934, p. 9).

Unificando uma diversificada gama de sons e danças, independentemente da região em que estivessem, dos grupos populacionais com os quais tiveram contato e das práticas musicais e dançantes das pessoas que buscaram descrever, o emprego do termo batuque foi disseminado pelos portugueses. Essa palavra era também associada com uma suposta essência africana e à predileção local por “dizeres e [...] trejeitos obscenos” (Lima, 1943, p. 52). A adjetivação empregada por aqueles que se dedicaram a analisar as formas de expressão locais tendeu em distanciá-las do perímetro urbano, lendo-as por um prisma da erotização dos passos de dança e, geralmente, depreciando as habilidades musicais dos praticantes.

Essa forma de enxergar aquelas práticas circulou não apenas em meios intelectuais e acadêmicos metropolitanos. As visões depreciativas sobre o que era convencionalmente chamado de batuques foram expressas também em livros e jornais publicados em Lourenço Marques. Como afirma José dos Santos Rufino, importante figura do meio periódico laurentino do início do século XX, “o fim do batuque [...] não é como pode parecer – dançar: é beber”. Sua música, para os ouvidos do português Rufino, era classificada como “simples ruídos”, e a “letra [...] quase sempre sem significado” (Rufino, 1929, p. VI).

João Albasini, um dos mais importantes representantes de uma pequena elite letrada africana, escreveu em jornais de Lourenço Marques sobre o cotidiano e as políticas coloniais. Muitos de seus artigos adotaram interpretações semelhantes às de Rufino. Uma de suas principais reclamações era a da presença de práticas culturais interpretadas fora do lugar, dentro do mundo urbano. Em 1914, Albasini afirmou que nas cantinas e dependências existentes na Munhuana, subúrbio de Lourenço Marques descrito por ele como a terra “dos vícios e dos batuques”,⁶ bastava o “ligeiro esforço de abrir os olhos” para ver que “dançava-se rebolados batuques salientando o posterior, desconjuntando os quadris nuns movimentos eróticos ‘de fazer babar um morto’”.⁷

O NOME E AS COISAS: UMA PALAVRA PARA MUITAS PRÁTICAS

Efetivamente, o que era chamado de batuque por aqueles que não praticavam essas formas de expressão poderia ser muitas coisas. Apesar de designá-lo de forma genérica como “música cafre”, aquilo que Freire de Andrade presenciou foi uma orquestra chopi. Para além disso, parece-me que nas noites em que estive acampado nas terras de Novéle, o engenheiro-militar foi agraciado com duas formas diferentes de apresentação. A primeira delas correspondia a uma representação dos feitos de guerra, no qual, com suas armas em punho, guerreiros demonstravam sua bravura. A segunda correspondia a um ngodo. A diversidade englobada no termo batuque não era de todo desconhecida pelos sentidos daqueles de fora dessas práticas. Com olhos e ouvidos treinados numa perspectiva eurocêntrica, aqueles que se dedicaram a produzir materiais capazes de traduzir a pluralidade local para o linguajar português provavelmente foram os primeiros a indicar sinais das dificuldades encontradas nesse processo.

Como explica Patrick Harries, uma parte importante do processo de modernização na África implementado pela conquista imperial dizia respeito à classificação de detalhes em unidades homogeneizadoras da diversidade, as quais buscaram racionalizar aquele mundo nas estruturas do pensamento europeu. Baseados nessa forma de ver o mundo, linguistas, etnógrafos e tantos outros classificaram os africanos em diferentes grupos étnicos que refletiam, por vezes, mais uma produção do discurso europeu dos séculos XIX e XX do que um reflexo das realidades locais (Harries, 1988). Dessas tentativas de ampliação e acúmulo de informações referentes a aspectos socioculturais das sociedades africanas sul-moçambicanas, agentes da colonização esforçaram-se em conseguir aproximar-se de descrições que fossem capazes de auxiliar o

futuro da empreitada colonizadora. A produção bibliográfica realizada por esses homens sobre o cotidiano da dominação é, recorrentemente, justificada como necessidade para uma maior eficiência do Estado colonial. Nesse sentido, existiria, pelo menos enquanto objetivo enunciado, uma função prática nesse acúmulo de conhecimento sobre músicas e danças, pois buscava-se fornecer interpretações auxiliares no exercício cotidiano administrativo. No entanto, a ciência ocidental como um todo e, mais especificamente, os parâmetros científicos predominantes em Portugal no início do século XX forneceram ferramentas que unificavam em desígnios iguais aspectos diferentes, revelando um largo desconhecimento do que existia e uma quase inoperante capacidade em abarcar a diversidade. Ao mesmo tempo, revela-se uma soberba que anuviava a porosidade em que se assentou a empresa colonial portuguesa na região.

O administrador colonial António Augusto Pereira Cabral, que exerceu os cargos de Secretário Civil do governo do distrito de Inhambane entre 1908 e 1914, e o de Secretário dos Negócios Indígenas em Lourenço Marques entre 1915 e 1925, ao compilar um livro sobre as “raças, usos e costumes dos indígenas da província de Moçambique” salientou a hipótese de que a palavra batuque seria “derivada do português batucar, martelar, dar pancadas repetidas”, sendo esse o motivo para o seu emprego feito pelos “europeus [a] qual-quer dança a que os indígenas se entregam para se divertirem”. Porém, como o objetivo do seu livro era o de aperfeiçoar as ferramentas utilizadas pelos futuros funcionários coloniais no trato com as populações locais, o autor advertiu que o emprego do termo era “pouco correto [...] por ser vocábulo inteiramente estranho” às línguas nativas. Além disso, o autor não deixou de destacar que cada dança e/ou música possuía seus próprios nomes, variando entre os grupos populacionais, e nem todas constituíam “divertimento”, podendo ser “um preceito ritualista” (Cabral, 1925, p. 40).⁸

A dificuldade em nomear aquilo que era visto e ouvido coadunava-se com o contexto de efetivação da dominação portuguesa no Sul de Moçambique. A partir do último quartel do século XIX, pulularam exercícios de traduções que buscaram familiarizar diferentes aspectos das línguas locais aos ouvidos e às escritas das gramáticas europeias. O pioneirismo desse aprendizado promovido por homens que estiveram naquele terreno, como o missionário e etnógrafo Henri Junod,⁹ esteve acompanhado pela formação de instâncias capazes de incentivar os instrumentos intelectuais garantidores da presença portuguesa no ultramar, como o desempenhado pela Sociedade de Geografia de Lisboa, fundada em 1875 (Guimarães, 1984). Em 1895, por exemplo, com o objetivo de auxiliar as “tropas expedicionárias a Lourenço Marques” que guerreariam contra

o reino de Gaza, foi publicado pela Sociedade de Geografia de Lisboa, em parceria com o Ministério da Guerra, um “guia de conversação em português, inglês e landim”, com algumas “noções de gramática landim” (Raposo, 1895).

Ao longo de toda a primeira metade do século XX foi possível localizar outros exemplos como o desse guia, muitos deles voltados para setores específicos que se relacionavam com as populações nativas. O enfermeiro do Corpo de Saúde de Moçambique, Guidione de Vasconcelos Matsinhe, por exemplo, publicou um livro com frases relacionadas ao ambiente das consultas e tratamentos médicos ocidentais. Seu objetivo era o de auxiliar os profissionais da saúde que trabalhavam com as populações do Sul de Moçambique falantes das línguas ronga, shangana e xitsua (Matsinhe, 1946). Outro que fez algo próximo disso foi o padre António Lourenço Farinha, missionário português que publicou o livro *Elementos de Gramática Landim (shironga). Dialeto indígena de Lourenço Marques*. O autor, na parte final de seu livro, dedicou espaço a uma série de pequenas frases exemplificadoras de diálogos possíveis entre falantes da língua portuguesa e nativos. Ironicamente, esses diálogos imaginados não voltaram muita atenção para o exercício da conversão das almas africanas ao catolicismo. As frases, na sua maioria referentes a imperativos voltados para tarefas domésticas, estavam relacionadas ao dia a dia da exploração da mão de obra local (Farinha, 1946).

Os dicionários também foram importantes ferramentas no processo de colonização e exploração da mão de obra local.¹⁰ Incapaz de definir com a mesma precisão apresentada pelas formas locais de nomeação daquilo que se praticava, aqueles que se dedicaram a traduzir a multiplicidade das danças e músicas nativas para o ambiente familiar do linguajar do colonizador português terminaram por condensar a complexidade daquelas práticas em poucos termos do léxico da língua portuguesa. No *Dicionário português-cafre-tetense* produzido pelo padre Victor José Courtois, de 1900, o autor buscou traduzir para a forma escrita a oralidade de povos da região do vale do rio Zambeze, no centro de Moçambique. Nele, as palavras dança, música e batuque aparecem correlacionadas com uma grande variedade de termos empregados para designar aquelas formas. A palavra batuque, em português, por exemplo, poderia ser traduzida como “t’unga; – de dançar, ng’oma; mbondo; chiwewe; nkuwiri; tsengua; chinkufu; murumbi; kuendje; – de guerra, mbiriwiri; chindzete; dzache” (Courtois, 1900, p. 71). “Ng’oma” e “t’unga” aparecem não apenas como traduções de “batuque”. A primeira poderia também ser empregada como os verbos “dançar” e “batucar”. A segunda, de acordo com o dicionário, poderia

ter o significado de “dança” ou “música”, num sentido mais abrangente (Courtois, 1900, p. 132 e 324).

Essas semelhanças, encontradas aqui ou acolá, inclusive no que diz respeito a palavras usadas por práticas culturais de matrizes africanas no Brasil, podem ser explicadas pela disseminação do tronco linguístico bantu por, praticamente, toda a região que hoje corresponde ao Estado Nacional moçambicano. No entanto, isso não quer dizer que sejam exatamente a mesma coisa. Em contextos específicos, essas palavras e os fenômenos que elas descrevem ganharam significados distintos (Slenes, 1992).

Para as regiões dos distritos do Sul de Moçambique (Gaza, Lourenço Marques e Inhambane) os *Dicionários shironga-português e português-shironga. Precedidos de uns breves elementos de gramática do dialeto Shironga, falado pelos indígenas de Lourenço Marques*, coordenados por E. Torre do Vale e publicados em 1906, são dos mais completos para o período analisado. O autor dedicou sua obra à “necessidade de se produzir um dicionário onde os portugueses pudessem aprender o dialeto indígena, e outro onde os indígenas pudessem aprender a nossa língua” (Valle, 1906). Diferentemente de António Augusto Pereira Cabral, que pressupõe que o termo batuque havia sido empregado pelos europeus quase que pela ausência de um termo específico nas línguas nativas para o ato de bater em algo, o dicionário de Torre do Vale apresenta a existência do verbo gongondya, que significaria “bater à porta; bater num tambor; bater repetidas vezes”. Segundo o seu dicionário, a palavra portuguesa batuque poderia ser traduzida como “nkino” ou “nthlango”, sendo a primeira referente a “dança; batuque” e a segunda a “dança; brinquedo; divertimento; espetáculo; jogo”. Ambas as palavras – nkino e nthlango –, além de “ngoma”, também foram empregadas pelo autor como sinônimos de dança. Ngoma, por sua vez, seria algo maior do que dança, pois poderia ser considerado como termo referente a “tambor” ou “ritual da circuncisão”. Junto dessas palavras do universo dos chamados batuques, indicava-se que o leitor que deveria procurar os significados das palavras “Bunanga; Mutimba; Shindekandeka; Shiwombelo; Mutshongolo; Gila; Sabela; Nhlawo”. Essas, por sua vez, ampliavam o mundo que insistentemente o léxico português demarcava de maneira restrita por meio da expressão batuque. Afinal, Bunanga seria uma dança específica referenciada como uma “fanfarra de cornos”. Shindekandeka seria uma dança praticada apenas por mulheres. Mutshongolo é apresentada como uma “dança indígena, importada do norte”, ao passo que Gila e Sabela formariam importantes práticas referentes às lógicas de poder nativas, sendo a primeira apresentada para descrever “proezas guerreiras”, e a

segunda, utilizada “quando se coroa um régulo” (Valle, 1906, p. 59, 68, 110, 115, 117, 120, 125, 141, 149, 196 e 215).

A dificuldade em transcrever essas realidades múltiplas, acrescida de características específicas da dominação colonial, muitas vezes promoveu um processo de folclorização das práticas socioculturais nativas. Fernando de Castro Pires de Lima, médico e destacado etnógrafo português, esforçou-se em aglutinar a pluralidade existente numa categoria genérica denominada como “folclore moçambicano”. Para isso usou como base apenas os relatos de funcionários da Companhia de Moçambique, localizada na Zambézia, centro de Moçambique, e observações que pôde fazer por conta dos “indígenas” trazidos pela Companhia para a Exposição Ultramarina, ocorrida no Porto, em 1934. Segundo Lima, era “preciso estudar muito a sério os hábitos e os costumes do Negro para que o Branco o possa melhor compreender” (Lima, 1934, p. 6). Nunca tendo pisado em solo moçambicano, produziu uma descrição dos instrumentos mais comuns naquele território:

Um instrumento musical muito usado é *Mbira*, que é uma espécie de caixa aberta dum lado, tendo fixas num tampo umas varinhas de ferro de vários tamanhos e seguras por arames. Também usam o *Chindongane*, que é formado por uma varinha de bambu encurvada por meio de um fio de latão, ligado às extremidades; a *Nhanga*, construída por pequenos segmentos de cana de vários tamanhos, que são soprados alternadamente; a *Maranja*, que é uma flauta de cana; o *Dindua*, que é formado por um arco maior que o *Chindogare*, retesado também por um fio de latão em que está presa uma cabaça e que serve de caixa de ressonância. Ainda possuem a *Mpuita*, que é um instrumento composto de um cilindro de folha ou ferro, e o *Ntuco*, que é feito de um corno, no qual fazem um orifício perto da ponta. No entanto, o grande instrumento é a *Marimba*. Compõe-se a marimba de pequenos pedaços de madeira de vários tamanhos, ligados entre si por cordas de couro. Por baixo de cada pedaço de madeira são ligadas pequenas cabaças unidas com cera. As cabaças são de vários tamanhos, a fim de corresponderem a uma escala musical. Estas cabaças são furadas e o orifício coberto por uma película resistente, quase sempre extraída dos intestinos de qualquer animal, sendo a mais usada a película da asa do morcego. As cabaças e os pedaços de madeira são colocados numa armação também de madeira, o que permite facilmente o seu transporte. Para tocar as Marimbas têm duas baquetas de madeira com cabeças de borracha virgem. A Marimba mais vulgar tem dez pedaços de madeira, que correspondem a dez notas e a dez escalas, maiores ou menores. O compasso e o ritmo são bem marcados e tocado, além de música indígena, músi-

cas europeias. Os régulos de categoria têm nas suas povoações orquestras de Marimbas compostas de quatro, seis, oito ou dez Marimbeiros. Não quer isto dizer que não haja também orquestras de doze, dezoito ou vinte Marimbas, tendo um chefe, ou, se quisermos, um regente de orquestra. (Lima, 1934, p. 10)

Formas semelhantes desses instrumentos foram descritas por outros autores. Porém, foram usados diferentes nomes para designá-los. Parece-me plausível supor que esses eram instrumentos disseminados por toda a região do atual Moçambique, assim como por alguns de seus territórios vizinhos, e que ganhavam nomes distintos para cada grupo populacional que os utilizava. O que Fernando de Lima descreveu pelo nome de ntuco, por exemplo, é muito parecido com o que Henri Junod designou como xipalapala, que seria “a trompa oficial das convocações [...] com que se reúnem os súditos na capital” (Junod, 2009, p. 334). Semelhantemente, Eduardo do Couto Lupi, militar que atuou na repressão aos sultanatos resistentes à presença portuguesa no norte de Moçambique, afirmou que os macuas possuíam algo análogo, chamado de “palapata, corno de antilope, com um furo lateral que serve de corneta” (Lupi, 1907, p. 108).

Para o caso das danças, também se empregavam nomes variados, apesar de possuírem características, tanto performáticas como em seus significados, bastante parecidas. Uma das que mais mexeu com os sentidos daqueles que a presenciavam era a que veio a ser designada pelos portugueses de maneira genérica e, ao mesmo tempo, homogeneizante, como “danças de guerra”. Talvez pelo caráter intimidador que exibiam, sendo apresentadas em contextos específicos, aqueles contemporâneos do processo de colonização que dedicaram suas narrativas ou estudos às danças nativas voltaram sua atenção com frequência para elas. Novamente, Henri Junod pode servir como exemplo. Ele descreveu a kugila ou kugiya, que seria corriqueiramente feita pelos povos localizados ao sul do rio Save, como um “simulacro de atos de valentia praticados pelos soldados que mataram inimigos nos campos de batalha” (Junod, 2009, p. 364). Outros, como António Cabral, afirmam que essas seriam designadas como msongola ou gila e originárias dos zulus sul-africanos. Sendo consideradas danças importantes para demonstrar o poderio dos régulos, “os indígenas vest[ia]m-se a capricho” e se apresentavam para “qualquer chefe indígena ou de alguma autoridade”; os homens interpretavam os combates usando suas armas em punhos, e as mulheres participavam cantando as façanhas encenadas (Cabral, 1925, p. 40).¹¹

Todas essas formas supostamente típicas daquelas populações que eram conhecidas na época como os *barongas* não são muito distintas das feitas pelos carregadores das caravanas bôeres durante a expedição portuguesa de 1891 ou pela gente do régulo Novéle, pertencentes ao grupo chopi. Conforme afirma Antônio Cabral, as danças chopi recebiam o nome de lifolo. Acompanhados pela timbila, os praticantes enfeitavam-se da mesma maneira que na msongola, cantando e dançando “batendo os escudos no chão” e realizando “uma série de saltos e gestos simulando combater um inimigo” (Cabral, 1925, p. 41).¹²

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante deixar claro que o objetivo aqui não foi o de analisar cada expressão musical e dançante realizada pelos variados grupos populacionais existentes naquele período de consolidação da presença colonial portuguesa no sul de Moçambique, muito menos a complexidade e importância de distintas cerimônias nas quais elas eram empregadas, como em guerras, casamentos, nascimentos e falecimentos. Analisar os diferentes tipos de danças e de instrumentos musicais empregados nessas práticas, como os variadíssimos tambores existentes ao longo de todo o território moçambicano, os diversificados tamanhos da timbila tocados pelos chopi e tantos outros instrumentos, também não é o cerne da minha questão.

Em outras oportunidades chamei a atenção para o processo de espetacularização dessas práticas com sua incorporação às manifestações de celebração do império português. Esse foi um processo concomitante à homogeneização das formas de dançar e cantar nativas que não foi completamente controlado pelo poderio colonial, servindo como momento propício para a realização de reivindicações ou como um demonstrativo de que esse controle não era tão efetivo como pretendia ser (Pereira, 2016). O exercício de apropriação concebido por forças coloniais, inclusive por meio da consolidação das formas de nomear aquilo que se via, não foi capaz de inibir respostas daqueles que cantavam e dançavam em contraposição aos artifícios racistas de expurgo de suas práticas.

No contexto de dominação colonial do sul de Moçambique, entre 1890 e 1940, uma audiência composta majoritariamente por europeus/brancos, mas também pela pequena elite letrada africana, buscou classificar e descrever de determinada maneira, com base nas classificações de seus ouvidos e olhos treinados dentro de um corpo sensorial específico de apreciação performática, as danças e músicas de grupos como os chopi ou os shangana. Essa maneira específica de esmiuçar os corpos e sons das populações africanas do sul de

Moçambique, promovida pelos sentidos eurocentrados daqueles que se esforçaram em descrever suas práticas dançantes e musicais, interpretou de forma pejorativa e racista tais formas de expressão e comunicação. Os intérpretes portugueses do mundo africano do sul de Moçambique, ainda que percebessem a diversidade e a complexidade locais, insistiram em caracterizar de forma depreciativa os sons e movimentos corpóreos africanos. De forma semelhante ao que se fez a respeito da multiplicidade de identidades, experiências e formas organizacionais político-sociais dos africanos dentro de denominações jurídicas aglutinadoras da heterogeneidade nos desígnios reducionistas de assimilados ou indígenas, existiu um esforço português de homogeneização de variadas práticas musicais e dançantes do sul de Moçambique que convergiu para uma denominação específica. No exercício da empresa colonial, a pluralidade dessas práticas passou por um processo de tentativa de apagamento que se pode perceber pelo emprego homogeneizante e genérico do termo batuque para as descrever e pelo peso depreciativo que o léxico trazia consigo naquele contexto.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Vera Marques. *Arte popular e nação no Estado Novo: a política folclorista do Secretariado de Propaganda Nacional*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013.
- ANDRADE, Alfredo Freire de; SERRANO, José António Matheus. *Explorações Portuguesas em Lourenço Marques: Relatórios da Comissão de Limitação da Fronteira de Lourenço Marques*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894.
- CABRAL, António Augusto P. *Raças, usos e costumes dos indígenas do Distrito de Inhambane*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1910.
- CABRAL, António Augusto P. *Raças, usos e costumes dos indígenas da província de Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1925.
- CARDÃO, Marcos. *Fado tropical: o luso-tropicalismo na cultura de massas (1960-1974)*. Lisboa: Ed. Unipop, 2014.
- CENTRO de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane. *O mineiro moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane*. [1977]. Maputo: Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane, 1998.
- CHATELAIN, Charles W.; JUNOD, Henry A. *A Pocket Dictionary, Thonga (Shangan)-English; English-Thonga (Shangan), Preceded by an Elementary Grammar*. Lausanne: G. Bridel, 1909.
- COOPER, Frederick. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005.

- COURTOIS, Victor José. *Dicionário Português-cafre-tetense ou idioma falado no Distrito de Tete e na vasta região do Zambeze inferior*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1900.
- ENNES, António. Relatório apresentado ao governo por António Ennes (publicado, pela primeira vez, em 1893). *O Africano*, Lourenço Marques, 4 ago. 1915.
- FARINHA, Padre António Lourenço. *Elementos de Gramática Landina (shironga): dialeto indígena de Lourenço Marques*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1946.
- GEARY, Christraud M. Old Pictures, New Approaches: Researching Historical Photographs. *African Arts*, v. 24, n. 4, 1990.
- GUIMARÃES, Ângela. *Uma corrente do colonialismo português*. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.
- HARRIES, Patrick. *Junod e as sociedades africanas: impacto dos missionários suíços na África Austral*. Maputo: Paulinas, 2007.
- HARRIES, Patrick. The Roots of Ethnicity: Discourse and the Politics of Language Construction in South-East Africa. *African Affairs*, v. 87, n. 346, p. 25-52, Jan. 1988.
- HARRIES, Patrick. Slavery, Social Incorporation and Surplus Extraction: The Nature of Free and Unfree Labour in South-East Africa”. *The Journal of African History*, v. 22, n. 3, p. 309-330, 1981.
- HARRIES, Patrick. *Work, Culture, and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*. Portsmouth: Heinemann; Johannesburg: Witwatersrand University Press; London: James Currey, 1994.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira. *Livros brancos, almas negras: a “Missão Civilizadora” do colonialismo português (c.1870-1930)*. Lisboa: ICS (Imprensa de Ciências Sociais), 2009.
- JUNOD, Henry. *Usos e costumes dos Bantu*. Tomo I – Vida social. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.
- KILLINGRAY, David; ROBERTS, Andrew. An Outline of Photograph in Africa to ca. 1940. *History in Africa*, v. 16, p. 197-208, 1989.
- LIMA, Américo Pires de. *Explorações em Moçambique*. [1918] Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1943.
- LIMA, Fernando de Castro Pires. Contribuição para o estudo do folclore de Moçambique. Separata de: *Revista de etnografia*, Porto: Museu de Etnografia e História, n. 14, 1934.
- LUPI, Eduardo do Couto. *Breve memória sobre uma das capitánias-mores do distrito de Moçambique. Capitão-mor d’Angoche desde 4 de julho de 1903 a 5 de dezembro de 1905*. Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial, 1907.
- MACAGNO, Lorenzo. O discurso colonial e a fabricação dos ‘usos e costumes’. Antonio Ennes e a geração de 95. In: FRY, Peter (org.). *Moçambique, ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

- MATSINHE, Guidione de Vasconcelos. *O auxiliar do médico e do enfermeiro: vocabulário das línguas ronga, shangaan e xitsua*. Lourenço Marques: Minerva Comercial, 1946.
- MATOS, Patrícia Ferraz de. *As Côres do Império: representações raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: ICS (Imprensa de Ciências Sociais), 2006.
- PENVENNE, Jeanne Marie. *African Workers and Colonial Racism: Mozambican Strategies and Struggles in Lourenço Marques, 1877-1962*. Portsmouth: Heinemann, 1995.
- PENVENNE, Jeanne Marie. *Women, Migration & the Cashew Economy in Southern Mozambique: 1945-1975*. Oxford: James Currey, 2015.
- PEREIRA, Matheus Serva. “Grandiosos batuques”: identidades e experiências dos trabalhadores urbanos africanos de Lourenço Marques (1890-1930). 2016. Tese (Doutorado em História Social) – IFCH, Unicamp. Campinas, 2016.
- PEREIRA, Matheus Serva; NASCIMENTO, Washington Santos. Etnicidades e os Outros em contextos coloniais africanos: reflexões sobre as encruzilhadas entre História e Antropologia. In: SANTANA, Marise de; FERREIRA, Edson Dias; NASCIMENTO, Washington Santos (org.). *Etnicidade e trânsitos: estudos sobre Bahia e Luanda*. Jequié: Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (UESB); Rio de Janeiro: Áfricas: grupo de pesquisa interinstitucional (UERJ-UFRJ), 2017.
- PEREIRA, Rui Mateus. A ‘Missão etnográfica de Moçambique’. A codificação dos ‘usos e costumes indígenas’ no direito colonial português. Notas de investigação. *CADERNOS DE ESTUDOS AFRICANOS*, Lisboa: Centro de Estudos Internacionais (CEI-IUL) do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), v. 1, p. 126-177, 2001.
- RAPOSO, Alberto Carlos de P. *Noções de gramática landina: breve guia de conversação em português, inglês e landim*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 1895.
- RUFINO, José dos Santos (ed.). *Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique*. V. 10: Raças, usos e costumes indígenas. Fauna Moçambicana. Lourenço Marques: J. S. Rufino, 1929.
- SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*. São Paulo: Alameda, 2010.
- SANTOS, Maria Emília M. Ultimatum, espaços coloniais e formações políticas africanas. África. *Revista do CEA – USP*, São Paulo, v. 16-17, n. 1, 1993-1994.
- SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 1992.
- VAIL, Leroy; WHITE, Landeg. The Development of Forms. The Chopi Migodo. In: VAIL, Leroy; WHITE, Landeg. *Power and the Praise Poem: Southern African Voices in History*. Virginia: University Press of Virginia, 1991.
- VALLE, E. Torre. *Dicionários shironga-português e português-shironga: precedidos de uns breves elementos de gramática do dialeto Shironga, falado pelos indígenas de Lourenço Marques*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1906.

VICENTE, Filipa Lowndes (org.). *O império da visão: fotografia no contexto colonial português (1860-1960)*. Lisboa: Ed. 70, 2014.

ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique*. Salvador: EDUFBA/Ceao, 2007.

NOTAS

¹ Investigador visitante no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-Lisboa). Bolsista Fapesp processo 2018/05617-0.

² Nessa perspectiva, ver: MACAGNO, 2001; COOPER, 2005.

³ Os álbuns completos estão disponíveis em: <http://actd.iict.pt/collection/actd:AHUC141> e <http://actd.iict.pt/collection/actd:AHUC148>. Acesso em: 13 set. 2018.

⁴ Desconheço pesquisadores que tenham atribuído autoria a essa fotografia de Gungunhana ou dado mais informações sobre essas imagens, usando-as, na maioria das vezes, de forma ilustrativa. As fotografias estão disponíveis em: <http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5177>; <http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5179>; <http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5176>; <http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5180>. Acesso em: 13 set. 2018.

⁵ A fotografia dos “Rapazes de Malashe” está disponível em: <http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5170>. Acesso em: 13 set. 2018.

⁶ *O Africano*, Lourenço Marques, 6 jul. 1918. World Newspaper Archive (WNA).

⁷ *O Africano*, Lourenço Marques, 13 maio 1914. WNA.

⁸ Segundo Rui Mateus Pereira, a obra e a atuação de “Pereira Cabral ajuda-nos a compreender, na sua essência, o empenho das autoridades dessa nova era colonial em codificar os usos e costumes” (PEREIRA, 2001, p. 137).

⁹ Henri Junod dedicou boa parte de sua vida acadêmica à construção de livros capazes de traduzir a oralidade nativa dos grupos que estudou em elementos gramaticais. Ver: CHATELAIN; JUNOD, 1909.

¹⁰ Esse é um processo que ocorre desde a construção das redes de comércio de escravos e produtos no Mundo Atlântico. Porém, no contexto dos impérios europeus na África, no século XIX, ganha novo significado. Sobre a importância da definição de uma língua escrita que fosse comum à maioria das populações nativas da região geográfica aqui analisada e os diferentes processos de colonização, ver: HARRIES, 2007.

¹¹ O autor também descreve essa dança em CABRAL, 1910, p. 28-36.

¹² O autor ainda afirma ter presenciado a shivunvuri, na região de Tete, centro de Moçambique. Segundo ele, essa seria “uma imitação do chigombela”.



Artigo recebido em 10 de maio de 2018.

Aprovado em 18 de setembro de 2018.