

Celso Mussane  
**MEMÓRIAS DE UM CAÇADOR DE  
 LIXO: A MAFALALA E OS BAIROS  
 SUBURBANOS DE MAPUTO SOB  
 DOMÍNIO COLONIAL PORTUGUÊS**  
 Organização e apresentação  
 de Mário Cumbe e Nuno Domingos  
 Lisboa, Outro Modo, 2022, 94 páginas

Celso Mussane (1957-) é um pastor evangélico moçambicano. Licenciou-se na Suécia (1994) e tirou o curso superior de Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, em Londrina no Brasil (2018). Entre 2019 e 2020, publicou dois livros, em edições de autor. Neles relatou a sua juventude nos subúrbios da cidade que era, então, chamada Lourenço Marques. Com base nesses livros, Mário Cumbe, historiador que ensina na Universidade Eduardo Mondlane, e Nuno Domingos, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, organizaram um livro no qual Mussane conta a história da sua juventude, intitulado *Memórias de Um Caçador de Lixo: A Mafalala e os Bairros Suburbanos de Maputo sob Domínio Colonial Português* (Mussane 2022).

A história de Mussane foi construída em torno de um argumento principal, a saber, onde alguns teimam em representar Lourenço Marques, das décadas de 1960 e 1970, como uma espécie de paraíso social e lugar de harmonia racial, o autor só

consegue ver um inferno de discriminação, exploração e violência. Para demonstrar a existência desse mesmo inferno, os organizadores selecionaram e ordenaram alguns excertos das memórias de Mussane. Nos seus textos introdutórios, reforçaram igualmente a mesma ideia. Domingos considerou que o relato em causa mostrava como, com o deflagrar da guerra colonial, desde 1964, em Moçambique, se reforçaram “as dinâmicas repressivas e o controlo sobre a vida dos africanos” (*ibid*: 8-9). Enquanto Cumbe aproveitou para lembrar o ambiente de muita violência da sua juventude, em Chinhambane, outro dos bairros dos subúrbios de Maputo (*ibid*: 18).

Os temas pelos quais surge arrumada a experiência de vida de Mussane procuraram demonstrar o inferno que foi o colonialismo, visto e experimentado a partir da Mafalala (*ibid*: 93). Um inferno que contraria o mito de um paraíso, que continuou a ser defendido pelos brancos de baixa categoria (*ibid*: 50, 59). Assim, o livro começa por aludir à violência e exploração, que estiveram presentes sob a forma de imposição do trabalho forçado (*xibalo*), mais concretamente no transporte em balde dos dejetos (*ibid*: 23, 64). O recrutamento dos homens para o tal serviço tinha correspondente nas formas de opressão que envolviam as crianças que esgravatavam nas lixeiras e nas jovens mulheres atiradas para a prostituição. Estas encontravam-se nas “igrejas”, expressão sarcástica com que se designavam

as casas de prostituição onde trabalhavam muitas menores (*ibid*: 44, 77-79).

Algumas passagens reportam mais diretamente à posição do autor que, aos sete anos de idade, era um caçador de lixo. Meio século volvido sobre esta experiência, pode argumentar que escreveu um livro fundado nessa experiência, sem ter de fazer qualquer tipo de pesquisa complementar, com o objetivo de “devolver a voz aos que não tinham voz” (*ibid*: 32). Antes que desapareçam os que resistiram e lutaram pela independência, competirá – sempre no entender do autor – aos historiadores e estudantes das “grandes faculdades de Moçambique” ter em conta tais testemunhos (*ibid*: 91). Neste sentido, a intenção foi apenas a de fazer um depoimento, deixando aos académicos a responsabilidade não só de recolher outros testemunhos, mas de construir os quadros que os expliquem. E, numa passagem, porventura mais rara e espontânea do livro, Mussane assume que o seu papel, incluindo a sua própria sobrevivência nos anos em que andava à cata de lixo, correspondeu a tempos de “cinema e delinquência” (*ibid*: 43, 90).

Contudo, se, acerca da importância do cinema na construção da sua identidade juvenil, o leitor fica sem saber muito mais, já no caso da delinquência há uma curta passagem que é bem esclarecedora. Trata-se do momento em que Mussane revela até que ponto a sua infância dependeu da sua inserção num bando: “qualquer jovem que entrasse no bairro sem bons conselheiros na família, como nós, saía morto e violado por perigosos bandidos drogados” (*ibid*: 43).

Destaco a última frase, precisamente, por querer saber mais acerca da vida dos bandos e do comportamento dos seus membros (drogados, dispostos a violar, a roubar e a matar), mas também porque ela sugere que a cultura da violência dos subúrbios de Lourenço Marques não era, apenas, uma imposição do Estado colonial e das suas

elites, num movimento vertical, imposto de cima para baixo; ela estava, também, enraizada nos bandos de jovens e rapazes que mantinham entre si relações de tensão e uma conflitualidade horizontal. Resta saber se também na Mafalala se notava o que William F. White notou a respeito dos bandos da colónia italiana de Boston, nos anos 1930: os membros dos tais bandos que dominavam as ruas tinham poucos interesses e atividades nas famílias e nos seus trabalhos, pois funcionavam mais como desocupados que procuravam matar o tempo estando juntos; para eles os prazeres proporcionados pelo grupo eram um objetivo em si mesmo.

Talvez por essa mesma razão, Mussane confesse que o ambiente em que cresceu era de tal modo violento que era preciso “saber dar porrada mesmo sem razão” (*ibid*: 18). Uma outra referência aos que vinham de fora serve para confirmar o que ali se passava. Foi o que aconteceu, numa passagem de ano, quando os pastores protestantes procuraram resguardar os seus fiéis da violência da polícia de choque, mas também “dos estranhos que aproveitavam a ação da polícia para atacar a ordem do regime” (*ibid*: 90).

Era no confronto ou na resistência com os dispositivos de controlo policial que se afirmavam as formas de solidariedade. Os jovens dos 12 aos 15 anos, dos bairros da Mafalala, Chamanculo, Xipamanine, organizados em bandos, sabiam bem como matar à facada os cães que os polícias lhes largavam (*ibid*: 85). Por sua vez, os mais velhos tinham nas casas de bailes dos negros dos subúrbios um dos seus espaços mais autónomos, pois a polícia e os brancos ali não entravam (*ibid*: 88).

A mesma autonomia revestia, ainda, outras formas. Por exemplo, quando era necessário esconder nos subúrbios um fugitivo perseguido pela polícia, “mesmo os marrongas não denunciavam um

machangana aos brancos” (*ibid*: 85). As clivagens determinadas pelas origens ditas tribais eram grandes: de um lado, estavam os de Gaza, considerados agitadores pelos brancos, mas era de notar que eram eles que formavam a maioria dos jovens ou dos pais de família que continuavam a ser tratados como rapazes, que serviam como empregados domésticos os funcionários públicos do regime colonial, bem como as casas dos advogados, engenheiros e médicos; do outro lado, estavam os que tinham origens em Inhambane (de Zavala), considerados mais obedientes, que trabalhavam nos baldes de dejetos, ou seja, para os serviços municipais de Lourenço Marques ou como serventes nas grandes obras de engenharia (*ibid*: 66-68).

Mussane admite, por diversas vezes, que o colonialismo suscitou, a ponto de ter exacerbado, o tribalismo (*ibid*: 24, 66). Esta era a causa por que o carro dos serviços municipais, que procedia à recolha dos cães abandonados nas ruas para serem queimados no Bairro Indígena, era considerado o carro dos machopes (*muva watchoupe*). Tratava-se de um tratamento humilhante, que representava bem o desprezo que os de Gaza, nos quais o autor se incluía, tinham em relação aos chopos de Inhambane (*ibid*: 66-68). A este respeito, talvez seja apenas de constatar que a “maledicência reforça uma coesão já existente” (Elias e Scotson 1965).

Racismo e discriminações entre brancos, negros assimilados e negros faziam-se sentir no quotidiano, nas práticas de consumo e nos modos de habitar. Por exemplo, os burros vinham do Matadouro com o *marrumbo*, ou seja, os restos das carnes baratas que os negros dos subúrbios podiam comprar. Esta era a forma possível de comprar carne nos subúrbios, uma vez que a entrada nos talhos de Lourenço Marques estava vedada aos pretos, à exceção dos assimilados e dos criados domésticos.

Na Mafalala, não havia casas de alvenaria. Os pretos só tinham palhotas de caniços. Os assimilados cobriam-nas de zinco e maticados. A discriminação também se fazia sentir em determinadas áreas consideradas interditas. Por exemplo, os mestiços brancos vedavam aos negros não assimilados o Alto Maé. Quanto aos brancos, existiam os de primeira, segunda, terceira, os do Porto e os madeirenses, sendo os últimos donos de lojas e postos de venda (Mussane 2022: 59). Os brancos de Lisboa não tinham lojas, nem se envolviam com os subúrbios. Estas eram deixadas aos do Porto e da Madeira, que mandavam nos assimilados e nos negros, dispondo de alguns negros a trabalhar nos seus próprios quintais (*ibid*: 60). Particular destaque é dado aos brancos pobres, desfavorecidos, bem como aos brancos nascidos em Moçambique, que eram discriminados pelos oriundos da Metrópole (*ibid*: 58-60).

À discriminação e aos modos de proteção sucede-se a descrição dos dispositivos de controlo policial, que ocupam a última parte do livro de Mussane. Não sem antes descrever um dispositivo administrativo que representou, a partir de 1926, uma ocupação mais direta e efetiva do território pelo regime colonial. Segundo uma longa citação de Alcinda Manuel Honwana, abandonou-se, então, um sistema colonial baseado em três fatores: exportação de mão-de-obra para a África do Sul; acompanhada de serviços portuários e ferroviários; e desenvolvimento de uma agricultura de plantação (açúcar e algodão) virada para a exportação, monopolizada por grandes companhias. Uma das implicações do fascismo em Portugal foi a de reforçar os dispositivos administrativos, com os administradores de circunscrição ou de distrito, mais os chefes de posto, a assumirem o controlo sobre os régulos por si nomeados (*ibid*: 62-63).

Quanto às forças policiais, comece-se por reparar na “Polícia apanha só preto”,

acompanhada dos seus sipaios assimilados que largavam os cães, sendo raro encontrar um polícia branco sem o seu sipaio (*ibid*: 80, 88-90). Mas não se esqueça que alguns sipaios, que moravam nos subúrbios, tinham relações estreitas com as famílias que eram visitadas pelas rusgas da polícia (*ibid*: 89).

Os pretos não podiam entrar em Lourenço Marques sem autorização, a começar quando para lá iam trabalhar como criados. Em compensação, a PSP só entrava nos subúrbios até às zonas iluminadas. Na maior parte dos bairros não havia iluminação nem estradas, só becos, e as casas tinham quintais ocultos. Quando a PSP algumas vezes entrava nos bairros dos subúrbios com os carros e largava os cães, ou havia rusgas, havia muita solidariedade: escondiam-se os fugitivos que estavam a ser perseguidos e, no caso em que havia largada de cães, estes eram mortos à facada (*ibid*: 85, 89-90).

A resistência face aos dispositivos de controlo contava com formas de solidariedade, com uma organização espacial labiríntica dos bairros suburbanos, e com a capacidade para ripostar que se traduzia nas referidas facadas nos cães da polícia. Contava, ainda, com a emigração, ou seja, com a fuga ao colonialismo e a busca de mercados de trabalho mais desenvolvidos, que podiam pagar melhor. A este respeito, Mussane pergunta: “quem não sabia que havia homens e mulheres na Tanzânia, nos anos de 1960?” (*ibid*: 89).

Contudo, os dispositivos policiais e de vigilância pareciam ser superiores aos modos de resistência ao colonialismo. É que não existiam apenas os polícias da PSP, acompanhados dos sipaios, também havia que contar com a polícia de choque, capaz de reprimir qualquer manifestação (*ibid*: 80, 86-87). De igual modo, a partir de 1970, quando os estudantes saídos dos antigos liceus Salazar e António Enes,

muitos deles filhos de assimilados, começaram a enfrentar o regime, as suas vozes chegaram aos bairros pobres dos subúrbios – Minkadjuine, Indígena, Chamanculo, Kapolana, Maxaquene e Mafalala (*ibid*: 87). Nessa altura, surgiu uma força paramilitar, a Organização Provincial de Voluntários, que auxiliava a PSP e, sobretudo, a polícia de choque, lançando o terror sobre os subúrbios: batiam e matavam, não prendiam, andavam de forma disfarçada, “às vezes, visitavam as casas de bailes negros, mas tinham o cuidado de não entrar, esperavam apenas a gente sair com as namoradas e reprimiam” (*ibid*: 88).

Outro dos dispositivos de controlo era a PIDE/DGS. Esta podia atuar de forma mais distante, mas contava com as informações fornecidas pelos seus colaboradores, incluindo os donos das lojas (*ibid*: 82-83), bem como com a delação de muitos assimilados que viviam nos subúrbios (*ibid*: 89). Se se acrescentar a todos estes elementos, que atuavam em camadas situadas em níveis diferentes, as igrejas com os seus padres e pastores – desempenhando estes últimos, porventura, uma função que era mais de proteção dos oprimidos dos subúrbios –, o quadro fica completo.

As últimas quatro páginas do livro colocam um duplo problema (*ibid*: 91-94). Por um lado, o autor retoma a questão da Mafalala como o inferno do poder colonial, sobre o qual é urgente os historiadores escreverem. Por outro lado, importa reconhecer que os erros do colonialismo continuam presentes na Mafalala pós-colonial. Por exemplo, há problemas de segurança, sustentação ou aprovisionamento, mas parece que eles ficam ocultos e são remetidos ao silêncio.

Até aqui, o objetivo foi o de resumir o livro, seguindo uma sequência de temas e experiências vividas pelo seu autor. Contudo, Nuno Domingos limita-se a uma leitura literal do próprio texto por si preparado

e atualizado, argumentando que Mussane rompe com as visões paradisíacas de Lourenço Marques, oferecendo um “observatório particular da violência e opressão coloniais” (*ibid.*: 10). Com esta leitura literal, o operoso investigador apenas reitera o testemunho que tem em mãos, criando assim uma espécie de círculo vicioso do qual parece ser impossível sair: o depoimento dá voz aos que não têm voz, a leitura do investigador constitui-se num modo de dar voz aos subalternos. Quanto a Mário Cumbe, a evocação das suas próprias memórias de infância nada acrescenta de um ponto de vista analítico, constituindo-se apenas em mais um testemunho, a par do de Mussane, sobre a vida nos subúrbios da então cidade de Lourenço Marques.

Frente a tais interpretações que se limitam a reproduzir o ponto de vista do autor, uma análise histórica deverá ir contra-a-corrente (Benjamin 1969: 257; Adorno 2005: 150-152). Antes de mais, terá de reconstituir qual a experiência de vida do autor que está por detrás da representação autobiográfica que procura dar de si, com mais ou menos intervenção dos seus editores que lhe uniformizaram a linguagem e organizaram o texto. A este respeito, será preciso ler nas entrelinhas, para perceber que entre os sete anos, em que o autor começou a apanhar lixo, e o período que vai dos 14-15 ou até à independência de Moçambique, quando o autor já andaria pelos 17-18, a socialização do jovem foi feita no bairro da Mafalala, contando com duas instâncias principais.

Por um lado, o bando ou o gangue, que o enquadrou e lhe ofereceu uma hipótese de sobrevivência, mas talvez também de sujeição à exploração, uma vez que pouco se sabe acerca da organização do trabalho da apanha de lixo. Aliás, o que se conhece acerca da vida do gangue que trabalhava na lixeira diz respeito ao modo como funcionava o sistema de proteção, se praticava a violência contra os de fora, e se mimetizavam alguns

filmes, muito provavelmente selecionados a partir da cinematografia norte-americana.

Por outro lado, igualmente nas entrelinhas, também se constata que a grande clivagem estaria entre a filiação do autor e do seu bando de oriundos de Gaza, por oposição aos chopos de Inhambane. Os primeiros aparentemente mais guerreiros e aspirando sempre a uma posição de superioridade em relação aos segundos, mais obedientes e dóceis, a ponto de serem equiparados pelos anteriores, de forma tão jocosa quanto acintosa, a uns simples cães.

Se a identidade de Mussane dependeu da sua integração no pequeno bando de rapazes, bem como na reivindicação de uma ascendência tribal, ela está também presente na prática da violência dos amigos contra os que ficam de fora, ou seja, os inimigos. É, talvez, neste ponto que o leitor fica suspenso, porque carece de informação suficiente. Quem eram os inimigos contra os quais se afirmavam as referidas identidades? Os membros de outros bandos, com certeza os chopos alvo de uma desqualificação ou, de forma mais visível, os membros da autoridade policial que representavam o Estado colonial?

Dentro desse triângulo, os bandos, grupos ou filiações tribais com os quais Mussane se identifica mantêm entre si relações que se afiguram mais de competição horizontal; enquanto os modos de resistência ao Estado colonial se apresentam mais como confrontos verticais. Resta saber se a cultura e a prática da violência em que se traduz a atividade do grupo pode ser vista como resultado, sempre, do colonialismo e da atuação de um Estado colonial; ou se, pelo contrário, não haverá margem para a entender como estando na base da atuação de todos esses grupos, independentemente da presença de outros sistemas de proteção.

Ao lado do bando e das clivagens tribais, a experiência de Celso Mussane distribuiu-se por outras instâncias: na

família, sobretudo na figura dos seus avós, protetores e generosos para com ele e os seus iguais, descobrem-se os principais traços de afetividade, mas também de resistência à perseguição policial (fundada no parentesco com a família Machel) (Mussane 2022: 38-42); já a escola surge na narrativa muito diluída e pouco se percebe do seu funcionamento; por último, são claras as referências à Igreja, sobretudo protestante ou evangélica.

O que este livro autobiográfico não explica, nem sequer de forma velada, é como foi possível passar da experiência de caçador de lixo, iniciada aos sete-oito anos – e prolongada pelos grupos de rapazes de 12-15 anos, formados na violência, no cinema, nos bailes e na delinquência – para uma vida adulta de pastor evangélico. Pode essa passagem ser entendida como uma mera descontinuidade que se fez sentir entre o fim da adolescência e a entrada na vida adulta, não havendo indícios de qualquer tipo de coerência? Como foi domesticada, então, a dupla violência presente tanto na vida do bando, como na resistência às autoridades, simbolizada na morte à facada dos cães da “polícia só apanha preto”? O que contribuiu mais para retirar das ruas e da apanha de lixo o jovem Mussane? E quantos foram os que, nas mesmas condições, se conseguiram safar e tomar o mesmo elevador social? Em qualquer dos casos, estamos bem longe de pensar que foi a vida adversa e perigosa que teve capacidade para aguçar o engenho. Talvez tenha sido o trabalho desenvolvido pelas próprias instituições eclesásticas – que levaram Mussane até à Suécia e à Universidade Londrina – que acabou por ser mais relevante do que todas as formas de oposição ou resistência ao colonialismo?

A considerar válida a última hipótese, um outro problema se levanta. Recorde-se que Mussane e, nos seus calcanhares, os seus dois editores procuram desmontar

a ideia de que o colonialismo foi um mito – o tal paraíso das relações sociais supostamente vivido em Lourenço Marques nas décadas de 1960 e 1970. Trata-se de uma crítica que visa substituir o mito do paraíso pela realidade do inferno. No fundo, uma operação que se baseia na ideia de que a ideologia é uma mascarada que esconde a realidade. Através de uma série de antinomias, o objetivo último é substituir a harmonia das relações sociais associadas ao colonialismo pelas referências à violência, exploração, discriminação de género e racismo.

Claro que uma leitura literal da autobiografia de Mussane corresponde a essa lógica antinómica e a uma conceção de ideologia como uma mascarada a criticar e desmontar. Contudo, teremos nós, leitores de Mussane, de ficar limitados a essa perspetiva literal? Poder-se-ia, de facto, opor – a esse trabalho de representação da experiência individual, constituído por uma série de identificações com grupos, comportamentos ou inter-relações – uma análise que tivesse em linha de conta as grandes estruturas do colonialismo, a começar pelas que constituem, no terreno, o próprio Estado colonial. Desse trabalho analítico, resultaria a ideia de que a prática e a cultura de violência, de que está imbuída a experiência do próprio autor, têm a sua origem nas instituições, nomeadamente policiais, desse mesmo Estado colonial. No entanto, afigura-se bem mais pertinente constatar, apenas, que a autobiografia em causa, a pretexto de dar voz aos que não têm voz, não oferece qualquer tipo de explicação em relação à referida passagem da juventude para a idade adulta, quando o autor se licenciou na Suécia, para ir depois tirar um curso de Teologia no Brasil. Insista-se, é neste ponto que importa assacar responsabilidades aos editores, por se terem limitado a uma leitura que reproduz as próprias antinomias enunciadas por Celso Mussane.

O único acrescento que ultrapassa uma leitura literal, introduzido pelos editores, diz respeito a uma espécie de insinuação dialética em torno da noção de caça e da figura do caçador, conforme consta do título. Mesmo assim, o leitor do livro fica sem saber se a evocação da figura do caçador tem um propósito. Sem serem abundantes, as memórias de caçadores de animais selvagens, tanto em relação a Angola como a Moçambique, fazem parte intrínseca do colonialismo no seu esplendor mais assumidamente racista. Os “indígenas” surgem nelas tanto como colaboradores, nas suas funções de rastejadores e carregadores, como são rebaixados ao nível dos próprios animais. Por sua vez, o caçador branco parecia agir de forma independente em relação às estruturas e instituições do colonialismo, mas também podia ser visto como aquele que era capaz de alimentar com carne as comunidades, enfrentando o perigo que representavam os animais selvagens para as comunidades e as suas culturas.

Ao denominar como caçador o jovem Mussane, que começou na apanha do lixo aos sete anos, existirá a intenção de deslocar para baixo e alocar a uma posição de enorme subalternidade as virtudes de coragem, de capacidade de ação (*agency*) e independência que o colonialismo atribuía aos caçadores de elefantes? Mas não será esta deslocação mais um modo de idealização que faz parte da construção de um novo mito – o do subalterno que é capaz

de desenvolver um modo de individualismo burguês ou até aristocrático, a ponto de ser capaz de escrever uma autobiografia, que se confunde e aproveita do discurso académico?

#### BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor, 2005, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. Tradução E.F.N. Jephcott, Nova Iorque: Verso, 150-152.
- BENJAMIN, Walter, 1969, in Hannah Arendt (org.), *Illuminations*. Tradução Harry Zohn. Nova Iorque: Schocken Books, 257.
- ELIAS, Norbert, e John SCOTSON, 1965, *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. Londres: F. Cass.
- MUSSANE, Celso, 2022, *Memórias de Um Caçador de Lixo: A Mafalala e os Bairros Suburbanos de Maputo sob Domínio Colonial Português*. Organização e apresentação de Mário Cumbe e Nuno Domingos. Lisboa: Outro Modo.

*Diogo Ramada Curto*

dcur@fcs.unl.pt

Departamento de Estudos Políticos, NOVA-FCSH, Portugal.

ORCID: 0000-0001-8948-9807.

Receção da versão original/

/Original version

2023/12/18

Aceitação / Accepted

2024/01/29