



**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**ESTADO E CULTURA: A PRAXIS CULTURAL  
DA FRENTE DE LIBERTAÇÃO DE  
MOÇAMBIQUE (1962-1982)**

Dissertação de Mestrado submetida como pré-requisito  
para a obtenção do Título de Mestre em Antropologia  
na Universidade de São Paulo.

**Orientador: Prof. Dr. Carlos Moraes Henriques Serrano**  
**Mestrando: Edson Borges**

**São Paulo, 1997**

T  
321

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**ESTADO E CULTURA: A PRAXIS CULTURAL  
DA FRENTE DE LIBERTAÇÃO DE  
MOÇAMBIQUE (1962-1982)**

Dissertação de Mestrado submetida como pré-requisito  
para a obtenção do Título de Mestre em Antropologia  
na Universidade de São Paulo.

**Orientador: Prof. Dr. Carlos Moreira Henriques Serrano**

**Mestrando: Edson Borges**

**São Paulo, 1997**

## AGRADECIMENTOS

Devo agradecer a todos aqueles que, de variadas maneiras, contribuíram para a execução deste trabalho.

Em primeiro lugar, institucionalmente, ressalto a importância e o total apoio do Centro de Estudos Afro-Asiáticos — CEAA, do Conjunto Universitário Candido Mendes. Destaco, especialmente, todo o apoio (acadêmico e amigo) prestado por Beluce Bellucce e José Maria Nunes Pereira. Outra importância fundamental foi a concessão da bolsa de Mestrado por parte da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — CAPES, que me possibilitou ingressar e participar do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Neste ponto, um agradecimento muito particular deve ser dirigido a Tânia Aparecida Azeredo da Conceição Ribeiro (Faculdade Candido Mendes — Campos/RJ), que viabilizou, diretamente, a obtenção da bolsa junto à CAPES. Já com relação à pesquisa de campo, o agradecimento é dirigido à Fundação Ford, por ter viabilizado sua realização. Outra menção especial dirijo a Carlos Serrano, orientador e amigo, e a Maria Odete e Lurdinha do Centro de Estudos Africanos - CEA/USP.

Este trabalho é, também, dedicado a minha família, particularmente, a minha mãe e ao meu filho. Dedico-o, ainda, a todos os pesquisadores e funcionários do CEAA.

Em Moçambique, os agradecimentos são muitos e incontáveis. Mas quero e devo, especialmente, lembrar todo o carinho e acolhimento da **Mamã** Judite Mablane e família alargada. Eles foram tudo em minha estada em Maputo. Outra dedicação remeto para a família de Colin Darch, na Cidade do Cabo, África do Sul.

Peço desculpas aos que não foram citados nominalmente, mas tenham certeza que são todos amigos e amigas aos quais agradeço profundamente.

## SUMÁRIO

1 -	INTRODUÇÃO-----	9
2 -	TEMA GERAL E O PROBLEMA DA PESQUISA-----	15
2.1 -	O PROBLEMA DA PESQUISA	
3 -	A MARCHA DOS ILUMINADOS (1962-1974)-----	62
4 -	PRINCÍPIOS HISTÓRICOS, IDEOLÓGICOS E CULTURAIS DO "BISTURI REVOLUCIONÁRIO" DA FRELIMO-----	90
4.1 -	A IMPORTÂNCIA DAS ZONAS LIBERTADAS PARA A DEFINIÇÃO DO OBJETO DA CULTURA PELA FRELIMO	
5 -	A POLÍTICA DA FRELIMO FRENTE AOS CURANDEIROS, À MEDICINA TRADICIONAL E AO SETOR DA SAÚDE-----	116
5.1 -	CURANDEIROS, FEITICEIROS E CURANDEIRISMO - O COMBATE ÀS TRADIÇÕES "NEGATIVAS" - ESTADO E MEDICINA TRADICIONAL.	
5.2 -	SAÚDE, SEXUALIDADE E CULTURA	
6 -	O MODELO DE TRANSFORMAÇÃO ECONÔMICA DA FRELIMO PARA MOÇAMBIQUE-----	148
6.1 -	ASPECTOS DA INTERVENÇÃO POLÍTICA	
7 -	PAPEL DIRIGENTE DO ESTADO NO CAMPO DA CULTURA (1975-1979)-----	170
7.1 -	CULTURA - 3º CONGRESSO (1977): RESOLUÇÕES	
7.2 -	1ª REUNIÃO NACIONAL DE CULTURA E O ENQUADRAMENTO DAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS PELA FRELIMO	
7.3 -	CULTURA/ARTES PLÁSTICAS	
7.4 -	CULTURA; DANÇA	
7.5 -	CHISSANO, FRELIMO; MÚSICA, DANÇA POPULAR	
7.6 -	COSTUMES DE MULHERES E DE HOMENS NAS CIDADES MOÇAMBICANAS	
7.7 -	AFETAÇÃO DA CULTURA MUSICAL DOS CHÓPES PELA IMPOSIÇÃO DAS CANÇÕES REVOLUCIONÁRIAS	
7.8 -	1º FESTIVAL NACIONAL DE DANÇA POPULAR	
7.9 -	CULTURA; PLANO DE TRABALHO (1977)	
8 -	A IMPOSIÇÃO E OS EFEITOS PRÁTICOS DO CONCEITO DE CULTURA DA FRELIMO (1977-1979)-----	196
8.1 -	CRÍTICAS À 1ª REUNIÃO NACIONAL DE CULTURA	
9 -	OS PERCALÇOS AO LONGO DO CAMINHO DA CAMPANHA DE PRESERVAÇÃO E VALORIZAÇÃO HISTÓRICO-CULTURAL-----	206
9.1 -	A RATIFICAÇÃO OFICIAL DO CAMINHO PROPOSTO	
10 -	OBSTÁCULOS MATERIAIS, HUMANOS, ORÇAMENTÁRIOS E DE COORDENAÇÃO DA DIREÇÃO NACIONAL DE CULTURA (1978-1982)-----	237

11 - A SITUAÇÃO CONCRETA (NO "TERRENO") DA ORIENTAÇÃO DA FRELIMÓ PARA O CAMPO CULTURAL (1979-1980)-----	246
12 - CONCLUSÃO-----	265
13 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS-----	279

## RESUMO

O período contemporâneo defrontou-se com as conseqüências e a atualidade de questões pungentes: colonização, descolonização e desenvolvimento. Entre as conseqüências, o espaço homogêneo da etnologia e os tempos diferenciados da história ainda sofrem impactos consideráveis. No que diz respeito às “políticas de desenvolvimento” aplicadas na Ásia, América Latina e África, ancoraram-se em projetos nacionais “transétnicos” ou “transclassistas” que, no geral, apontaram para metas como: “modernização”, enriquecimento das sociedades, urbanização, industrialização, independência política e afirmação das culturas nacionais. Tanto para os integrantes dos campos da “direita” ou da “esquerda” política-ideológica, o Estado foi votado como o elemento central para implementar projetos de construção nacional e de “modernizações recuperadoras”.

Os “grandes projetos de desenvolvimento”, progresso e de “ocidentalização” defrontaram-se com as culturas locais, divergências, retrocessos e com orientações, às vezes, imprevisíveis. Não há dúvida que a cultura, se a curto prazo é cumulativa, a longo prazo a história exige dela rupturas, abandonos e escolhas. E, esta dinâmica impõe a necessidade de estudos que enfoquem o ponto de impacto dos projetos de desenvolvimento (político, econômico e cultural) sobre as populações envolvidas nesse movimento global. Na verdade, comumente os discursos públicos, as políticas proclamadas, as estruturas administrativas e jurídicas propostas se distanciam das práticas culturais reais da vida social.

A partir desses pressupostos realizamos, através da análise de documentos e entrevistas (formais e informais) uma leitura aproximativa acerca da **praxis** cultural da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo). Criada em 1962, após um longo processo de luta, superou o colonialismo português e demais forças de oposição regionais e mundiais, conquistando a independência política do país em 1975. Empunhou, então, um projeto de transformações radicais nos campos político, agricultura/indústria e cultural. Procuramos compreender as lógicas de atuação do Estado, da ideologia, da cultura nacional e do desenvolvimento propostos pela Frelimo para inserir a terra e os homens moçambicanos em uma República Popular e Socialista. A Frelimo, única portadora de uma espécie de carta mítica (ou de fundação) “escrita” ou experimentada nas árduas vivências e aprendizagens das zonas libertadas, procurou erigir e sustentar uma “cultura nacional”, expressão de uma comunidade imaginada (a desejada “moçambicanidade”) fundada na identidade de classe e de sofrimento comum diante da submissão colonial portuguesa. Com isso, outras identidades – étnicas, regionais e raciais- foram sufocadas frente ao imperativo das unidades política e ideológica impostas pela Frelimo.

O projeto revolucionário da Frelimo envolveu nacionalizações, aldeamentos da população camponesa, fazendas agrícolas estatais, cooperativas, industrialização da economia, trabalho coletivo e o aumento da produtividade do trabalho, controle partidário e estatal sobre toda a sociedade, etc. A magnitude da experiência socializante ou de “modernização recuperadora” imposta pela Frelimo produziu diversos estudos, livros, textos, seminários, sobretudo, acerca da política agrária, do partido e do Estado construído pela Frelimo. No entanto, poucos estudos se debruçaram sobre o projeto cultural da Frente de Libertação de Moçambique. E, por sinal, sabemos que a cultura é especialmente destacada em todos os projetos de libertação/construção nacional. No caso moçambicano, nosso recorte incidiu especificamente sobre a relação entre Estado e Cultura (1962-1982), destacando a **praxis** cultural imposta pela Frelimo. Com a modificação de algumas das nossas expectativas iniciais, adaptamos em pleno terreno/trabalho de campo novas perspectivas e hipóteses. Por exemplo, partimos do pressuposto da dificuldade que teríamos para encontrar uma documentação suficiente para a pesquisa. E, quanto às hipóteses, procuramos tentar comprovar uma central e outra derivada.

O discurso e a **praxis** cultural da Frelimo nos foram revelados, gradativamente, a partir dos contatos pessoais e da pesquisa em arquivos. Descobrimos que havia uma grande quantidade e qualidade nos textos/documentos sobre a “questão cultural”. Entre as fontes utilizadas constam: artigos de revistas e de jornais, textos apresentados em Congressos, Seminários, Encontros, discursos oficiais, entrevistas formais e informais, relatórios administrativos, orçamentários e de agentes culturais que desenvolveram trabalhos em pleno campo entre os camponeses moçambicanos. De uma maneira geral, as fontes utilizadas continham uma clara porção de comprometimento político-ideológico e, outras vezes, um posicionamento crítico pertinente. Nos deparamos, constantemente, com entrevistados e com documentos que refletiam, seguramente, um discurso que era reflexo direto de um outro discurso – eram discursos baseados, no caso, no discurso do poder – ou seja, reproduziam (acriticamente) a matriz ideológica ou discursiva oficial. Em decorrência, procuramos ficar atentos para identificar e ultrapassar aqueles enfoques visando, posteriormente, tentar construir uma leitura aproximativa das bases ideológicas e da **praxis** cultural da Frelimo. Para tanto, destacamos a importância e a riqueza de informações contidas nos relatórios do Ministério da Educação, da Direção Nacional de Cultura e da Secretaria de Estado da Cultura.

Todo aquele leque de documentação e entrevistas nos possibilitou propor uma leitura/análise do “núcleo duro” do discurso cultural da Frelimo, da **praxis** de Estado, do partido e dos agentes culturais, além dos reflexos (do discurso e da **praxis** culturais) sobre a população destinatária, incluindo suas artimanhas e estratégias de fuga ou dissimulação. Desta maneira, a documentação analisada (e as falas formais e informais ouvidas e registradas por nós) nos guiou para questões como: projeto econômico e político, zonas libertadas, curandeiros, medicina tradicional, sexualidade, burocracia cultural, o problema da quantidade/qualidade dos quadros, escassez de recursos materiais, humanos, orçamentários, etc..

O recorte temporal (1962-1982) foi motivado pela possibilidade de acompanhar as conjunturas históricas (e as construções intelectuais e ideológicas) que sustentaram o projeto cultural da Frelimo. Nos guiamos também pela seguinte hipótese central: demonstrar que, além da orientação teórica (justificável pela definição ideológica da Frelimo) todos os ambiciosos projetos para o campo cultural se frustraram devido, em



grande parte, à falta ou carência de quadros (quantidade/qualidade), recursos materiais e orçamentários. A escassez foi, então, um dos fatores determinantes ao longo da trajetória do conceito de cultura e da **praxis** cultural imposta à terra e aos homens moçambicanos. Contrariamente, foram abundantes as doses de ideologia, utopia, vanguardismo e totalitarismo. Perseguimos outra hipótese (derivada da primeira) ao longo do nosso trabalho. Como a luta armada de libertação nacional não se estendeu para as áreas vitais da dominação colonial-imperialista – as terras do centro-sul do país- as mesmas não conheceram a experiência das zonas libertadas. Este fato teria levado a Frelimo , de forma radical e totalitária, a impor sua estrutura de governo, projetos e ideologias à volumosa massa de terra e homens que estavam à margem da onda revolucionária.

## 1- INTRODUÇÃO

Minha trajetória rumo aos estudos africanos foi peculiar. Ao longo da graduação no Curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, poucas disciplinas abordaram temas ligados ao continente africano. Era, sem dúvida, uma deficiência imperdoável. Uma ou outra disciplina abordou questões africanas, seja no âmbito da escravidão ou da descolonização e emergência dos países afro-asiáticos.

Foi neste contexto que fui convidado a participar de um centro de pesquisas com os professores Adilson Pinto Monteiro e Sílvio Carvalho de Almeida. Ambos e mais um pequeno e obstinado grupo de alunos, iniciaram um trabalho pioneiro em uma das salas do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais — IFCS. Passados alguns meses nos dirigimos ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos — CEAA, do Conjunto Universitário Candido Mendes. No CEAA, com o precioso auxílio e orientação do Prof. José Maria Nunes Pereira, foi iniciada mais uma etapa de trabalho: o levantamento bibliográfico dos livros que versavam sobre história contemporânea de África.

No decorrer do trabalho — quando eu estava no último ano da graduação em História — o Prof. José Maria acenou com a necessidade de ter dois estagiários para auxiliá-lo em suas tarefas no CEAA. Iniciamos nosso trabalho logo após o carnaval de 1988. Até então era impossível descortinar o caminho que se abria. O contato constante com centenas de recortes de jornais, textos, livros, informações orais, e com brasileiros e africanos

interessados nas coisas d'África, foi incessante. Diariamente, pequenos (e acumulativos) conhecimentos, passaram a ser aprendidos, lidos, ouvidos e discutidos. Aquele passo, além de descortinar um verdadeiro "mundo novo", fez-me também olhar com mais clareza (diante do mapa de África) a dimensão do desconhecimento sobre o campo de estudos africanos a que me levou o curso de graduação em História.

Outra etapa importante do estágio no CEAA foi quando auxiliiei o Prof. José Maria em sua dissertação de Mestrado. Então, além de analisar a história do CEAA, pude mergulhar em uma história maior: a trajetória dos estudos africanos no Brasil. Pouco a pouco estava descortinando nomes de pessoas, percursos de centros de estudos, seminários, encontros, cursos, debates, textos, projetos — em suma, passado e presente. E, em breve estaria cursando o Mestrado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo — USP, junto ao Centro de Estudos Africanos, sob a orientação do Prof<sup>o</sup> Doutor Carlos Moreira Henriques Serrano.

No CEAA, a diversidade de encontros com dirigentes políticos, intelectuais e estudantes angolanos, moçambicanos, guineenses, são-tomenses, caboverdianos e portugueses (além de timorenses) constituiu um fato de extrema importância. O centro era (e continua a ser) um ponto de referência ou de passagem de toda aquela gente. As conversas e conhecimentos foram infindáveis e formidáveis, e levaram-me a definir, inicialmente, o país africano ao qual dedicaria meus estudos e minhas pesquisas: Moçambique. Posteriormente, o tema e o problema da pesquisa foram escolhidos devido a sua quase ausência nos textos que lia, e a partir de longas (e instrutivas) conversas mantidas com muitos estudantes moçambicanos que freqüentavam o CEAA. Sucessivamente, pensei em cultura, cultura e política, cultura e Estado, **praxis** cultural da Frente de Libertação de Moçambique. Estava praticamente definido o campo de estudo que deveria pesquisar naquele país banhado pelas águas mansas do Oceano Índico.

Então, após cumprir os créditos necessários no mestrado, chegou a hora da pesquisa de campo. O projeto assinado pelo CEAA e a Fundação Ford, que trouxe vinte estudantes moçambicanos (cinco por ano) para cursar a graduação em Ciências Sociais no IFCS, possibilitou que os pesquisadores de temas africanos do CEAA realizassem viagens de

cerca de três meses para concluírem suas respectivas pesquisas em Angola, Moçambique, Portugal e África do Sul.

Em 7 de março de 1995 viajei para Maputo, capital de Moçambique. Após passar algumas horas no aeroporto de Joanesburgo, África do Sul, junto com um grupo de moçambicanos e moçambicanas, chegou ao final o período de espera até partir o voo para Maputo. Tendo superado alguns problemas iniciais, um convênio assinado anteriormente com a Universidade Eduardo Mondlane - UEM e o CEAA me ofereceu as primeiras boas-vindas na chegada àquela cidade. A simpática Inês me recebeu com um sorriso, o visto de entrada original, um carro e um motorista da UEM.

Do trajeto do Aeroporto à Universidade (onde me aguardava o Prof. Araújo, Faculdade de Letras), simultaneamente às conversas com Inês e o motorista, o meu olhar passeava pelas pessoas, casas, prédios, monumentos, ruas, outros carros, etc. No fundo (e pouco a pouco), tomava consciência de que estava longe, muito longe, do Brasil, da cidade do Rio de Janeiro, do bairro de Bangu, de minha família e dos amigos. Também tive uma sensação de que tudo o que eu via pelas ruas daquela cidade não me era estranho.

Inicialmente, fiquei alojado em um quarto de um apartamento (12º andar) de um prédio localizado no bairro da Polana (junto a uma família de “classe média negra” e num local nobre da cidade de Maputo). Da janela do quarto passei várias horas observando os prédios, as ruas, as pessoas e, a cerca de três centenas de metros do prédio, aquelas águas mansas do Oceano Índico... Começava, então, a ter certeza de que, se olhasse para trás não veria as conhecidas águas do Oceano Atlântico... porque, sem dúvida, eu estava longe, muito longe de casa.

No princípio da tarde do mesmo dia 9 de março, desci e fui passear nas proximidades da Avenida Eduardo Mondlane. Olhava todo o tipo de corpos e movimentos, desde as coisas mais banais até os carros, machimbombos (ônibus), casas, prédios e as pessoas (homens e, principalmente, mulheres e crianças que vendiam ervas, verduras, tomates, castanhas de caju, batata-doce, etc.). Olho para todos e para tudo. Muitos também me observavam.

Enquanto negro, me sentia em casa diante e no meio de todos eles. Mas, acredito que eles sentiam que eu era um "outro". Mas, no decorrer do trabalho de campo devo destacar que as qualidades de pesquisador, brasileiro, carioca e negro abriram-me muitas portas e contatos pessoais (desde altos dirigentes da Frelimo e da Renamo, escritores e gente "simples" e "comum"). Alguns deles me cederam segredos que, obviamente, não puderam ser gravados e nem revelados nesta dissertação.

Quando parti do Rio de Janeiro para Maputo tinha a certeza que a Frelimo havia produzido muita informação sobre o movimento de libertação/partido, o Estado e a sua estratégia de transformação agrária. Contrariamente, esperava enfrentar muitas dificuldades para encontrar a documentação necessária para empreender a pesquisa que me propus realizar: a relação entre os intelectuais e a cultura (esta sendo pensada, principalmente, em torno do universo literário, abordando ainda o processo de formação das elites intelectuais moçambicanas). Em decorrência, planejei que teria nas entrevistas as fontes privilegiadas para obter informações. Mas, incansavelmente, durante dois meses e três semanas percorri as ruas, casas, arquivos e alguns metros de revelações localizadas na cidade de Maputo. O trabalho de pesquisa (e gravações) foi intenso e revelador. Além das inúmeras (diárias e noturnas) conversas formais e informais, dediquei diversas horas junto aos arquivos (Centro de Estudos Africanos - CEA, Arquivo do Patrimônio Artístico e Cultural - ARPAC, o Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa - FBLP e o Arquivo Histórico de Moçambique - AHM). Contudo, as conversas informais, as entrevistas gravadas e, especialmente, o trabalho de pesquisa documental modificaram a proposta inicial que me propus empreender.

Após um início difícil, com os contratempos e desencontros típicos de quem inicia um trabalho em um terreno desconhecido, constatei uma grande receptividade pessoal, surpresas e interesses quando as pessoas sabiam da minha condição de brasileiro e carioca, e do tema de minha pesquisa. Pouco a pouco, recolhi informações e impressões de diversos interlocutores, e sobre os locais e as pessoas indicadas como concentradoras de documentos e informações importantes. Após conquistar um certo grau de confiança participei de conversas que expressavam grande ressentimento diante da "política cultural" aplicada pela

Frelimo anteriormente. Comecei, então, a redesenhar um tema mais amplo e, a princípio, mais difícil. Passei a me perguntar, afinal, qual foi o projeto cultural da Frelimo? Onde encontrar a documentação necessária para fundamentar minha dissertação?

Com o decorrer das primeiras semanas de circulação e trabalho em uma área restrita da cidade de Maputo, comecei a traçar um certo mapa das pessoas e dos locais que eu deveria estar e pesquisar. Auxiliado por alguns contatos extremamente importantes (Amélia Neves, Maria do Céu, Iraê B. Lundin e Lourenço do Rosário) e contando um pouco com a própria atitude de se apresentar diante de algumas pessoas e solicitar conversas ou entrevistas, me certifiquei ainda mais acerca do grande interesse pela pesquisa que desenvolvia. Por sinal, encontrei nas conversas com a documentalista do CEA, Amélia Neves, grande incentivo e expectativa para o que me propunha fazer. E, além de ceder alguns seletos documentos, confirmou (e deu a pista) que muito foi produzido e debatido sobre a “questão cultural”. Quanto à pista, apontou para o belo prédio do ARPAC (de inspiração arquitetônica francesa) situado na “baixa” da cidade de Maputo. Lá estariam (ou deveriam estar) os documentos que desejava.

Por outro lado, as conversas informais e as entrevistas gravadas se sucederam. Inicialmente, com o jornalista e escritor João Mendes (01/05/1995), a seguir com o professor de literatura Lourenço do Rosário (05/05), com o jornalista e escritor Mia Couto (08/05), com o poeta e dirigente histórico da Frelimo, Marcelino dos Santos (09 e 20/05), com o advogado e presidente da Frente Unida de Moçambique (FUMO), Domingos Arouca (11/05), com o ex-presidente da Comissão Nacional Eleitoral (CNE), Brazão Mazula (11/05), com a ex-ministra da Educação e Cultura Graça Machel (17/05), com o diretor do Arquivo do Patrimônio Artístico e Cultural (ARPAC), Gabriel Simbine (17/05) e com o lingüista e, na ocasião, ministro da Cultura, Mateus M. Katupha (19/05). Posteriormente, decidi descartar a utilização destas entrevistas nesta dissertação, porque os meus entrevistados, de uma maneira geral, apesar de minhas insistências não foram além do que já havia encontrado nos documentos oficiais. Entretanto, as entrevistas me indicaram uma outra perspectiva de pesquisa: o processo de formação, circulação e reprodução das elites em Moçambique. Trabalho este que me propus realizar posteriormente.

Simultaneamente, prosseguia a pesquisa em arquivos e em bibliotecas, especialmente junto às dependências do CEA e do ARPAC. E, exatamente neste último (após algumas semanas abrindo e fechando diversas caixas de arquivo e estando frente a conteúdos pouco estimulantes) me surpreendi ao me deparar com uma série de caixas depositadas sobre uma longa mesa. Todas haviam sido enviadas recentemente para o ARPAC pelo Ministério da Cultura. Os funcionários me permitiram o acesso e, entusiasmado, me deparei com uma série de documentos e relatórios extremamente interessantes. Os mesmos se constituíram nas fontes fundamentais desta dissertação. Se tornaram também parte da “prova” de que, como algumas pessoas me afirmaram em Maputo, muito se produziu sobre a “questão cultural” em Moçambique pós-independente. Por conseguinte, o prosseguimento do trabalho, da recolha de informações e de uma série interminável de conversas informais (cujo valor é simplesmente incalculável) abriram-me, gradativamente, o tema e o problema da pesquisa. É o que me propus fazer nas páginas seguintes.

## 2 - TEMA GERAL E O PROBLEMA DA PESQUISA

Nos últimos 50 anos a história contemporânea tem passado por transformações espetaculares. Entre elas, ao olharmos para o continente africano no decorrer das cinco últimas décadas, estão ainda vivos na memória certos acontecimentos, como as independências e o despertar de povos, líderes e intelectuais que carregavam a certeza ou a necessidade de adiantar o futuro, impondo ao tempo, aos territórios e aos homens grandes projetos, mobilizações e utopias para vencer todas as adversidades. A história, em tese, parecia marchar a favor dos povos oprimidos e recém-libertados do jugo colonial e racista. Hoje, a globalização, a hegemonia neoliberal e as políticas de reajustamento estrutural parecem aprisionar o mundo com uma perspectiva mais sombria ou menos esperançosa<sup>1</sup>.

A medida e o modelo de desenvolvimento econômico e político continuam sendo ocidentais. A fuga do mesmo é julgada como uma aliança com a barbárie. As perspectivas

---

<sup>1</sup> "(...) Por mais parcial que, na verdade, venha sendo a atual renovação do mercado mundial autorregulador, ela já enunciou veredictos insuportáveis. Comunidades, países e até continentes inteiros, como no caso da África subsaariana, foram declarados "supérfluos", desnecessários à economia cambiante em escala mundial. Combinado ao colapso do poderio mundial e do império territorial da União Soviética, o desligamento dessas comunidades e locais "supérfluos" do sistema de abastecimento mundial desencadeou inúmeras divergências, em sua maioria violentas, sobre "quem é mais supérfluo do que quem", ou, de forma mais simples, sobre a apropriação de recursos que se tomaram absolutamente escassos. Genericamente falando, essas divergências não foram diagnosticadas e tratadas como expressões de autoproteção da sociedade contra o rompimento de estilos de vida estabelecidos, sob o impacto da intensificação da competição no mercado mundial - o que, na maioria dos casos, é o que elas são. Ao contrário, foram diagnosticadas e tratadas como a expressão de ódios ancestrais ou de lutas de poder entre "valentões" locais, coisas que, na melhor das hipóteses, desempenharam apenas um papel secundário. Enquanto permanecer esse tipo de diagnóstico e tratamento, é provável que a violência no sistema mundial como um todo saia cada vez mais do controle, mais do que já saiu, com isso criando problemas intratáveis de lei e da ordem para a acumulação de capital em escala mundial, como no Império do caos, de Samir Amin (1992)", (Arrighi, 1996:342-3).



apontam para a permanência (ou o aprofundamento) das estruturas de dominação e desigualdade do sistema mundial capitalista, que cada vez mais se impõe a todos os povos e países. A dinâmica do sistema e a lógica do mercado geram crescentes desigualdades sociais na sociedade e entre países, além da exclusão dos benefícios da riqueza mundial da grande maioria da humanidade. Nesse contexto, a globalização, sob a ótica do capitalismo enfrenta e se mistura com valores sociais e culturais que não convergem com a lógica do mercado<sup>2</sup>. Assim, enquanto o espaço se globaliza, temporalidades e culturas díspares se manifestam. Para Octávio Ianni, o processo de globalização também é um processo cultural, civilizatório, em que ao mesmo tempo “que impulsiona a homogeneização,

---

<sup>2</sup> O Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade Eduardo Mondlane (Maputo, Moçambique) realizou em março de 1995 um seminário intitulado “Emergência de Empresários Nacionais e Transição para a Economia de Mercado em África”. Entre os presentes destacou-se o antropólogo português, José Fialho. Seu trabalho de investigação com 26 empresários moçambicanos (7 mulheres e 19 homens) revelou algumas condicionantes seculares sobre o solo onde se procura semear o modelo da economia de mercado.

Segundo a síntese de sua intervenção publicada no jornal *Notícias* (10/03/1995, p. 2), não havia empresários na tradição moçambicana, o que havia eram empreendedores políticos. Em termos simples, só podia ser rico quem detinha o poder. Riqueza e poder andavam interligadas, sendo também o poder o guardião da segurança coletiva. Segundo Fialho, “poder” e “ser rico” exprimem-se nas línguas Bantu pela mesma palavra.

Durante o exercício do poder colonial português sobre Moçambique, nenhum africano conseguiu acumular poupanças razoáveis. Entretanto, entre 1975 e 1983 [ano em que se realizou o IV Congresso do Partido Frelimo oficializando princípios de liberalização da economia moçambicana] toda a gestão passou para o setor estatal e desenvolveu-se em atmosfera protecionista. O setor privado funcionou, neste período, a nível muito restrito.

De 1983 a 1990 iniciou-se uma transição lenta, mas significativa, do setor estatal para o privado, verificando-se em 1990, um quase total colapso das empresas estatais. Artesãos e gente ligada à construção civil parece terem sido os grupos com mais oportunidades e, bem assim, os imigrantes, técnicos superiores com habilitações académicas, funcionários públicos e, mais recentemente, profissões liberais, pessoas com ligações no setor político e mulheres a jogarem com produtos que a tradição moçambicana reserva para elas. O contexto político-militar desses últimos anos também propiciou algumas acumulações.

Porém, para Fialho o empresariado moçambicano está preso a algumas fragilidades: falta de redes de apoio, falta de cultura empresarial, dificuldade de acesso ao crédito e às novas tecnologias. A inserção num sistema de redes interligadas de solidariedade dificulta, também, a acumulação necessária para investimento de maior vulto. Fialho revelou que durante a sua pesquisa alguns empresários disseram que a pressão familiar sobre eles é de tal maneira que, para não deixarem cair a empresa, tiveram de cortar com a família. E perguntou-se: como articular a produção segundo cânones do mercado moderno com as solidariedades em que estamos enxertados? Como conciliar a lógica da economia rural subjacente ao empresário com uma vida de empresariado moderno?

Pois, na cultura africana o homem que subiu na vida e conquistou êxitos, é o resultado de toda a família, de toda uma linhagem, onde desempenham papel de relevo os espíritos dos antepassados. É como se nesse lugar estivesse colocado todo o coletivo linhageiro. Não é fácil conciliar o culto da unidade, o espírito coletivo, os valores sociais e o valor do consenso com a cultura do empresariado. Como estar aberto a lógicas de produzir, poupar, acumular, investir, servindo-se dos mais competentes, que nem sempre são os mais velhos e podem não ser os familiares? No entanto, para Fialho, parece que se caminha, inexoravelmente, para o empresariado no sentido moderno e já são muitos aqueles que, forçando o quadro de referências tradicionais e redes afetivas, encontraram outras. E teceram novas teias.

provoca a diversificação. Alcança sociedades, culturas, modos de vida e trabalho, instituindo os princípios do mercado, da liberdade e igualdade de proprietários contratualmente organizados. (...). As próprias sociedades e culturas alcançadas podem reafirmar-se, agora mobilizando inclusive elementos emprestados, assimilados, provenientes de sociedades dominantes. Há casos em que as culturas das sociedades subordinadas tornam a dinamizar-se, vivificar-se, quando tocadas pelos elementos, que acompanham o processo civilizatório capitalista. Além disso, também as sociedades, culturas e modos de vida e trabalho impregnados pelo capitalismo modificam-se com empréstimos e assimilações” (Ianni, 1992:159).

Desde os anos 20 deste século, se difundiam entre as elites educadas de áreas cada vez mais amplas as idéias de governo autônomo e de autodeterminação dos povos. A partir dos anos 50 (além dos fatores externos e da posição mais frágil das potências coloniais européias) asiáticos e africanos manejaram de maneira cada vez mais radical idéias (desde o cristianismo até o leninismo), técnicas e instituições ocidentais que podiam ser aproveitadas contra as potências ocupantes e, posteriormente, com a conquista das independências, serem manejadas para a reformulação ou para transformações radicais em suas próprias sociedades, agora imaginadas como Estado-nações<sup>3</sup>. A grande bandeira das elites modernas ou ocidentalizadas — incluímos nesse grupo, pequenos comerciantes africanos, assalariados, professores, poetas, escritores, funcionários, engenheiros, médicos, empregados bancários e todos aqueles que sabiam ler e escrever, os quais por si só cabiam a qualidade de intelectuais, pois lhe facultava o acesso a conhecimentos, a métodos de pensamento e de ação desconhecidos pelas grandes massas urbanas e rurais) — era a bandeira do futuro, e não a do passado. Afinal, após séculos de tráfico negreiro, de exploração colonial e de integração à economia capitalista mundial, muita coisa havia se transformado em África.

A intervenção e o investimento coloniais acarretaram bruscas e rápidas mudanças no equilíbrio social, derrubaram algumas barreiras à mobilidade e à ascensão social, mesmo

<sup>3</sup> O processo de descolonização e a retomada ou renovação das identidades nacionais revelou-nos que o continente africano sempre subverteu as visões estáticas de suas sociedades. O discurso científico demonstrou a existência de “formações sociais em constante modificação. Impérios, reinos, grupos étnicos, linhagens ou segmentos menores da sociedade colocam-se numa relação de equilíbrio precário e, portanto, possíveis de serem mudados a qualquer momento. Migrações, ocupações territoriais, alianças ou conflitos entre aqueles grupos humanos modificam a todo momento a paisagem social, subvertem a ordem estabelecida e criam condições à mudança” (Serrano, 1983:15).

que minoritária, de indivíduos com outras qualificações. O deslocamento gradual da antiga camada dominante foi devido, entre outros fatores, que “a nova elite assumiu o poder porque estava melhor equipada para representar o novo padrão de forças sociais” (Barraclough, 1976:168). Para os membros da “nova elite” havia a necessidade imperativa de mudanças a partir da assimilação de idéias, técnicas e instituições européias. Para as novas forças sociais, os projetos de “modernização” demonstravam a necessidade de novos métodos e estratégias. Conseqüentemente, duvidavam da eficácia das sociedades tradicionais, hierárquicas e estratificadas.

À medida que o tempo passava, tornava-se imperativo combinar a emancipação política com a transformação social. O movimento tornou-se irresistível. Líderes africanos autóctones ou formados acadêmica, política e ideologicamente nos EUA, Londres, Paris ou Moscou formavam partidos de massas disciplinados e organizados com jornais, bandeiras, slogans, etc. Para muitos destes a independência eqüivalia não apenas à soberania política, mas procurava apontar para uma nova sociedade organizada, reestruturada e planejada para servir às necessidades das grandes massas, principalmente as camponesas. Para tanto, técnicas, idéias e instrumentos do mundo moderno deveriam ser dominadas e difundidas. Projetos nacionais dessa natureza procuravam combater representantes de interesses colonialistas, neocolonialistas, imperialistas, regionalistas, tradicionalistas, racistas, etc. A construção do Estado, do desenvolvimento, da cultura e unidade nacionais não permitiriam coalizões com o passado. Melhor dizendo, se tinha plena consciência da força motivadora e mobilizadora do passado histórico, mas não pretendiam retornar aos tempos pretéritos<sup>4</sup>. No geral, a finalidade era integrar a África à contemporaneidade, modernizar sem se ocidentalizar, assimilar e adaptar ao africano idéias, técnicas, instituições contemporâneas e universais (como a autodeterminação, a democracia, o nacionalismo, a industrialização, as tecnologias) aprofundando, assim, transformações seculares sofridas pela cultura e pelo

---

<sup>4</sup> Porém, alguns questionamentos são ainda bastante apropriados. Afinal, “até onde, e até que profundidade, o partido substitui — num território — as autoridades locais e as notabilidades até então existentes, com uma rede própria?” (...). “É certo que as invenções, uma vez feitas, podem ser imitadas às pressas. Mas isso é muito mais verdadeiro para a tecnologia do que para os artefatos políticos. De qualquer modo, se começarmos da infância dos partidos, as perguntas anteriores que requerem investigação cuidadosa são: o que pode ser assimilado, em que proporções e a que profundidade? Não só essas questões não foram investigadas, como a maioria dos observadores supôs apressadamente que os partidos — e em especial o partido único — tinham, ou teriam, primado a centralidade na política africana, e que sua rede era, ou estava destinada a ser, a estrutura das sociedades que eles pretendiam remodelar” (Sartori, 1982:281-2).

cotidiano africano nos diversos pontos de contatos, historicamente, do continente com o mundo exterior.

Contudo, Furet (s/d, 102-6), postado na guarita de historiador, analisa aqueles acontecimentos da história contemporânea, os quais puseram em causa a idéia de progresso. Foram eventos que ajudaram a dissolver a oposição tradicional entre etnologia e história, resultando que "o espaço humano tornou-se homogêneo no momento em que o tempo deixou de o ser". Espaço humano que não é só explorado, inventariado, fechado. Através da descolonização, foi o domínio, nos últimos anos, da irresistível expansão/extensão do modelo político europeu, ou seja, da apropriação nacional ou das histórias nacionais (exaltação de suas origens, definição de si próprios, demarcação da diferença, etc.). Os povos não-europeus "deixaram de pensar a sua diferença em termos de espaço, para a valorizar em termos de história".

"O espaço é, portanto, historicizado; mas, o é à custa de uma segmentação do tempo. Com efeito, à medida que vai integrando toda a humanidade e se torna menos eurocêntrica, a história tem de encarar o desafio etnológico da pluralidade das sociedades e das culturas, que decompõe a idéia de um tempo homogêneo: não apenas as sociedades não evoluem a um mesmo ritmo, como no interior de cada uma dessas sociedades os diferentes níveis de realidade que a constituem não obedecem a uma temporalidade global e homogênea. A "mudança" tornou-se um conceito mensurável em termos econômicos, nos seus vários aspectos; mas descobre ao mesmo tempo às resistências à mudança. O "arranque", a "modernização", a universalização do progresso material e do crescimento econômico são pensados como o sentido fundamental da história contemporânea; mas esbarram nas tradições, nas heranças, no conjunto das inércias sócio-culturais. Assim, a história, estendendo-se ao mundo humano, descobre que é igualmente não-história; a mudança revela o século XIX, ao mesmo tempo manchesteriana e marxista, feita de um progresso global carregado

pelo desenvolvimento econômico, está assim duplamente comprometida, ao mesmo tempo por crises do nosso mundo contemporâneo e pela inserção das suas hipóteses em espaços não-europeus. Não é de admirar, portanto, que, ao mesmo tempo que procura desesperadamente salvar o seu imperialismo como exportadora da “modernização”, regresse à etnologia como consciente de seus fracassos”.

Para Furet, este tipo de história privilegia ao mesmo tempo elementos de conservação de um dado sistema, em detrimento de fatores de mutação qualitativa. Nesta escola o historiador redescobriu as longas permanências econômicas, as inércias sociais e culturais que caracterizaram durante muito tempo as sociedades do etnólogo; também ele tem, segundo as palavras de Levi-Strauss, as suas “sociedades frias”<sup>5</sup>. Entretanto, não devemos nos prender a fórmulas aparentes e indicativas de conformismo, consenso, repetição, ausência de uma história ou de movimento, “típicas” de sociedades coaguladas, preenchidas por aspectos menos móveis ou de invariantes. Neste ponto, é apropriado nos apoiarmos em Balandier (1976:181). No cerne do debate sobre as “sociedades frias”, para o antropólogo francês, o “que deve ser proposto à investigação é a existência das sociedades mais primitivas. As que nós conhecemos através dos trabalhos dos etnólogos não são, certamente, “reservas” culturais — e supondo-se que algumas tenham conseguido manter-se nesse estado, não representariam senão um pequeno reduto da área coberta pela investigação antropológica. A maior parte das outras é produto de uma história turbulenta, criadora e destruidora dos poderes e das instituições, e podem parecer arcaicas apenas por uma ilusão de ótica científica”. Consequentemente, torna-se impossível excluir das “sociedades primitivas” a desigualdade, o conflito e o gérmen de uma história. A análise de

---

<sup>5</sup> Lopes (1995:103), sociólogo guineense, enfatiza que “muitos dos que estão fora de África ainda acreditam que o período colonial varreu as velhas tradições e assentou as bases para as novas. Evidências correntes revelam agora que embora o primeiro possa ser verdade, o segundo está longe de corresponder à realidade. O que foi provocado pelo período colonial foi um vazio institucional e não as bases para a integração de África no mundo “moderno”.

O período colonial é percebido pelos teóricos do desenvolvimento como sendo conducente ao estabelecimento dos pilares da civilização, a instituição da lei e da ordem e, como os livros de história dirão, do início do próprio processo histórico. (...). Qualquer atitude de autodefesa por parte dos africanos era classificada de rebelião, proteção de tradições arcaicas como a feitiçaria, prova de selvageria, perversão, superstição ou estupidez (...), prontas para minar qualquer iniciativa institucional moderna”.

Balandier se prende a algumas lógicas, como: a lógica das diferenças, das desigualdades e da dominância, a lógica da descontinuidade e do engendramento da sociedade.

Balandier reconhece “a diversidade e (...) a eficácia dos meios de que a sociedade tradicional dispõe a fim de garantir sua conservação e sua relativa reprodução”. Contudo, sua tese (contrariamente aos pressupostos, normalmente, anti-historicistas de antropólogos desquitados da história) se afirma sobre o “caráter histórico de todas as formações sociais, inclusive aquelas que parecem mais “fixas”. Mas, é fácil demonstrar o inverso, que se essas sociedades recorrem a múltiplos processos e instituições a fim de se preservar é porque elas não funcionam sem obstáculos imprevistos. Elas estão, até elas, comprometidas num permanente combate contra a desordem que elas geram e pela entropia que as ameaça (...)”. Categórico, afirma “que toda a sociedade trava com o tempo” um “debate” constante. Segundo Balandier,

“(...) o tempo é o verdadeiro “contestador” da sociedade — na exata medida em que a reprodução social nunca é conseguida. O tempo é o agente que compõe, decompõe e recompõe as sociedades; está nelas sob a forma dos elementos herdados do passado, das contradições resultantes de sua coexistência, do efeito de continuidade produzido por sua persistência. Mas as sociedades, igualmente, estão no tempo sob o aspecto da deterioração dos órgãos sociais, das modificações a que estão submetidas, dos dinamismos que elas devem dominar ou suportar como processos revolucionários. Daí a revelação essencialmente ambígua que toda a sociedade estabelece com o tempo: do passado, ela recebe os meios para definir-se e manter-se, assim como o “relato” histórico pelo qual ela se legitima; do presente, ela infere a descoberta de seu caráter problemático em relação aos cálculos e às práticas pertinentes aos diversos atores sociais; para o futuro, ela toma consciência das tendências que podem impeli-la ao desenvolvimento e/ou à mutação, das configurações latentes que, de seu interior, procuram vir à tona. As sociedades dispõem de duas possibilidades

para se esquivar ao desafio do tempo, de produzir a **ilusão a-histórica**, quer eternizando o passado e a continuidade (perspectiva conservadora), quer tornando imaginariamente presente um futuro do qual a história está abolida (perspectiva escatológica).

As sociedades ditas tradicionais têm, mais do que as outras, a possibilidade de trapacear com o tempo. (...). Mas, nesse caso, elas podem levar a verdadeiras rupturas: mudança do equilíbrio ecológico, do modo de produção, das relações comerciais, etc. Acontece a mesma coisa com as condições que se impõem à formação e à conservação do saber. O lugar preponderante atribuído à memorização e à transmissão oral faz com que o passado seja constantemente atualizado e o presente interpretado na linguagem da "tradição". É necessário que se apresentem circunstâncias excepcionais para que alguma ruptura seja criada" (p. 205-7).

De uma maneira geral, o século XX aprofundou violentamente a integração à história contemporânea de sociedades "tradicionais" ou "pré-desenvolvidas". Impondo novas lógicas ou dinâmicas de transformação, mutação e revolução; de incompatibilidades, de contradições, de questionamentos e de tensões disseminadas em todas as sociedades. A dinâmica social e histórica não mais se prendeu a simples "menção banalizada dos contatos de civilizações diferentes e da aculturação" impostas por transformações exógenas. Desde o final da 2ª Guerra Mundial, "uma série de tensões internacionais e o desejo de desenvolvimento nos países colonizados punham o problema da liquidação da estrutura colonial preexistente sem que os países colonizados perdessem as posições econômicas precedentemente adquiridas. O dismantelamento das velhas estruturas de poder [colonial] permitira o nascimento do Estado-nação independente, enquanto a pressão dos lobbies econômicos internacionais assegurava a continuidade dos interesses que representavam. Os países "em vias de desenvolvimento", antes estudados pelos antropólogos, começavam agora a ser analisados principalmente pelos economistas. Se os primeiros tinham elaborado análises estáticas sobre a estrutura das comunidades locais e sobre as normas que

regulavam a convivência e o trabalho, os segundos preferiam as problemáticas ligadas aos novos interesses: atraso econômico e desenvolvimento planejado (...)” (Gallo, 1988:17).

Para Samir Amin (1995:5-9) o objetivo das políticas de desenvolvimento empregadas na Ásia, América Latina e África (a partir de 1960) após a 2ª Guerra Mundial “foi rigorosamente idêntica no essencial”, pois tratou-se em toda a parte “de um projeto nacionalista que assinalou o objetivo de acelerar a modernização e o enriquecimento da sociedade pela sua industrialização”. Apesar da sua grande diversidade, todos os Movimentos de Libertação Nacional (MLNs) buscaram os mesmos objetivos: independência política, a modernização do Estado, a industrialização da economia<sup>6</sup>. Na época, parecia não haver outra alternativa ou escolha. É importante enfatizar (como o faz Amin) que, naquele contexto histórico, a modernização, certamente que baseada sobre a industrialização, não se reduzia a ela. A urbanização, o investimento em infra-estrutura de transportes e de comunicações, a educação e os serviços sociais teriam como objetivo servir à industrialização em meios e em mão-de-obra qualificada convenientemente. Mas, esses objetivos eram igualmente perseguidos por seus fins próprios: construir um Estado nacional e modernizar os comportamentos (como se lê nos discursos do nacionalismo “transétnico” comum à época). Outra característica marcante do período foi que todos viam “na intervenção do Estado um elemento essencial na construção do mercado e da modernização”. A esquerda radical de inspiração socialista associava o estatismo à eliminação gradual da propriedade privada. Já a direita nacionalista, que não se pautava por aquele objetivo, não era menos intervencionista e estatista, pois, “a construção do interesse privado que ela propunha exigia também um estatismo vigoroso”.

<sup>6</sup> Samoff (1990:334) critica a ideologia de modernização, cuja concepção de desenvolvimento “é um processo principalmente técnico-administrativo”. Segundo ele, “a premissa inicial — que normalmente é omitida e indefinida nas discussões — da ideologia da modernização localiza as fontes e as causas dos problemas africanos dentro da própria África. A pobreza atual, por exemplo, deve ser explicada em termos do passado (um legado histórico de tecnologia rudimentar e sociedades de pequena escala), do clima (a generosidade tropical não estimula o trabalho árduo nem a invenção), da inexistência de fator(es) de produção (capital/tecnologia capacidades suficientes para desenvolver plenamente os recursos locais), da socialização prematura (dependência materna, subjugação do indivíduo ao grupo), da orientação atitudinal (uma passividade estóica, ou mesmo submissão fatalista, face ao adversário), do espírito psicossocial (pouca necessidade de realização), da ineficácia e da corrupção, ou nos termos de alguma variante ou combinação destes temas. A vigorosa crítica da literatura da dependência e dos sistemas mundiais — que para explicar a pobreza na África contemporânea se deve tomar atenção ao papel (papéis), que África desempenha num sistema mundial e à institucionalização destas ligações globais dentro de África — é sobejamente apontada, mas, exceto no sentido mais lato e na forma mais superficial, é normalmente ignorada (...)”.



A avaliação realizada por Amin nos aproxima das preocupações de outros autores. Mazrui e Wagaw (1981), partem da seguinte pergunta-chave: “pode-se modernizar sem ocidentalizar?” Ao adotar a tecnologia, o Estado-nação, as normas de participação na economia mundial e as novas linguagens da comunicação e da diplomacia internacionais, assim como as ciências e as técnicas, a África sofreria cada vez mais um processo de aculturação e de ocidentalização. Então, a capitulação africana diante da cultura do Ocidente é inevitável? Para apoiar as suas reflexões, os autores citam os casos do Japão da Restauração Meiji (1868) e o da Turquia de Mustafa Kemal Atatürk (este, após a 1ª Guerra Mundial, assumiu o controle do seu país com a dissolução do Império Turco-Otomano). Atatürk, a partir das reformas efetuadas no decorrer do seu governo (1923-1938), foi o fundador da República Turca. A Turquia foi transformada em um Estado secular, tendo substituído as Cortes Islâmicas por tribunais civis, adotou o alfabeto latino e o calendário gregoriano, emancipou as mulheres, proibiu a poligamia, entre outras medidas. Em suma, ao secularizar o Estado, desestruturou, sociologicamente, as bases que impunha o controle da atividade política (vida pública e privada) pela religião islâmica.

Entre estes dois casos, Mazrui e Wagaw pendem para a “solução” japonesa. Porque esta decidiu reter, entre os elementos do patrimônio ocidental, aqueles que lhes convinham (como as técnicas), resguardando a autenticidade da cultura nipônica. Ao contrário, na Turquia de K. Atatürk, decidiu-se que um corpo de técnicas e instituições modernas não poderia se desenvolver se resguardando a cultura tradicional, pois ao se importar e impor a técnica devia-se também adotar sua cultura. O processo de modernização turco pendeu, então, para posições extremas, pois concebia que a ocidentalização era o único meio para se alcançar a modernidade. Em conseqüência, Mazrui e Wagaw acreditam que a construção da afro-modernidade deveria buscar aplicar em África a velha sentença japonesa: “Técnicas ocidentais, espírito japonês!”. Mas, perguntam Mazrui e Wagaw, afinal, “as culturas africanas eram anacrônicas? Neste caso, podiam ser colocadas em dia sem serem completamente revistas ou remodeladas pela cultura européia? Uma modernização seletiva constitui uma contradição em si?”

Na verdade, essas questões não são simples, pois se prendiam a um leque de problemas extremamente complexos e atuais. Em África, no decorrer do contexto dos anos

50. 60 e 70 os debates estiveram acesos em torno de diversos questionamentos (Benot, 1981): com a conquista da independência política, qual o seu conteúdo programático, ideológico? Qual o caráter da modernização, capitalista ou socialista? Como financiar ou acumular capital para tamanhos empreendimentos? Se deveria buscar apoio nas potências capitalistas ou no espaço socialista emergente? A sociedade africana tradicional é por natureza coletivista e, no extremo, baseada num socialismo autóctone? Deve-se exaltar a civilização, a sociedade e os valores africanos tradicionais? A vida coletiva e a solidariedade social nas comunidades agrárias negro-africanas é totalmente igualitária e democrática? Qual o nível de aprofundamento e complexidade das “lutas de classes” em África? Qual o papel dos intelectuais africanos ocidentalizados (cristãos, católicos, islâmicos, marxistas, leninistas, liberais, etc.)? Com quem ficará o setor moderno da economia (indústrias, cooperativas, fazendas estatais), com o Estado ou com capitais estrangeiros ou privados? Qual o tipo de coexistência entre os dois? Como encarar o problema das chefaturas tradicionais, da “burguesia rural africana”, da mão-de-obra assalariada urbana e rural? Qual o grau de corrosão sofrida pela sociedade tradicional africana diante do colonialismo? Como conciliar os interesses e os estilos de vida das camadas rurais e urbanas (trabalhadores, intelectuais, pequenos proprietários, comerciantes, profissionais liberais, funcionários públicos, etc.)?

Como intervir no caráter predominantemente camponês da economia nacional? Como acumular poupança nacional para as grandes obras e investimentos em industrialização que integrem e mantenham a unidade do país? É possível construir mecanismos de desenvolvimento agrícola e industrial a partir da acumulação nacional e da auto-dependência? É possível buscar planos de desenvolvimento ambiciosos sem o auxílio de empréstimos e investimentos estrangeiros, sem pôr em causa a própria independência e o futuro político do país? É possível se alcançar o auto-desenvolvimento baseado na economia camponesa, no trabalho intensivo e no investimento humano dos camponeses? Pode a agricultura e a comunidade agrária ser a única base do desenvolvimento nacional? Qual a aplicabilidade do “comunismo de guerra” (planificação, coletivização e industrialização) da URSS, da “revolução cultural” chinesa, do igualitarismo, do ascetismo socialista e da utopia em países extremamente pobres e embarcados no tempo da “construção das nações”? Como encarar a propriedade, o enriquecimento, o consumo e a

acumulação individual, em suma, a "iniciativa privada" de empresários africanos? A diferenciação de classes, de camadas sociais e de interesses diversos era fraca ou inexistente na África colonizada? A economia das populações permanecera rudimentar ou sofrera substanciais transformações ao longo de séculos de tráfico negreiro e exploração colonial? A insuficiência da poupança individual nas sociedades africanas é unicamente devida a causas econômicas ou deve-se, também, a certas concepções sociais, como a família extensa (fundamento da sociedade tradicional africana)?<sup>7</sup>

As estruturas "tradicionais", tal como se apresentavam no fim do período colonial, podiam ser tidas como fatores de desenvolvimento? Ou, em outros termos, bastaria reformar parte do sistema ou era urgente conceber uma mutação total, uma ação de rejeição revolucionária sobre as antigas estruturas (superando o comunitarismo ancestral, as conseqüências da economia do comércio e tráfico negreiros, da aristocracia de cultura e de fortuna forjada sobre as raízes das grandes plantações de exportação e o sistema político, econômico e social herdado do colonialismo)? Se há classes, quais são, e que tipo de relações há entre as classes e grupos sociais existentes em África? Poderá se constituir uma burguesia nacional num país neocolonizado? O Estado é o único instrumento possível do desenvolvimento em países onde inexistente uma expressiva acumulação privada de capital? O caminho, então, devia ser consolidar as nacionalizações do solo, das fábricas, instaurando a propriedade estatal dos meios de produção? Como impedir que a burocracia (diretores e administradores das empresas do Estado), utilizassem seu poder para benefício próprio e

<sup>7</sup> Nkrumah, líder nacionalista do Gana, dizia que a acumulação não produz um rendimento no sistema familiar africano, pois desvia o chefe de família da poupança individual quando os membros indigentes vivem à custa dos mais afortunados. Contudo, se no passado essas práticas se adequavam à economia de subsistência, na atualidade são inadequadas, pois se exige o espírito de iniciativa e o esforço individual. Afirmou ainda que "os costumes que exaltam as virtudes da família extensa alimentam a prática do nepotismo e fazem do hábito de dar e receber presentes algo de nobre e necessário, porque asseguram o bem-estar da família. Estes costumes encorajam a preguiça e a corrupção, impedem o desenvolvimento das capacidades, opõem-se a esse profundo sentido de responsabilidade individual necessário num período de reconstrução nacional (...). Sobretudo impedem os aumentos de produtividade e levantam obstáculos à poupança, dois fatores essenciais do crescimento". Para Nkrumah, também "a poligamia contribui com a sua parte para essas influências retardadoras", assim como "as despesas de ostentação na celebração de festas religiosas tradicionais, em extravagantes cerimônias de casamentos e de funerais". Concluiu, enfatizando que era necessário encorajar a atividade criadora na economia através de uma ideologia completamente diferente, em que as exigências de um desenvolvimento econômico rápido requeria "modificações das nossas relações sociais e dos nossos costumes; em caso de necessidade, devem ser modificados por lei" (In: Benot, 1981 325-6).

não do Estado e dos cidadãos? Qual o peso das tradições (familiares, étnicas, políticas, econômicas, etc.) na África atual?<sup>8</sup>

Em suma, como assegurar o mais rápido possível (e por qual via de desenvolvimento material e cultural) a necessidade de postos de saúde, acesso igual à escola, à universidade e à cultura, habitações decentes, estradas, eletrificação, hospitais, alimentação mais rica e variada, empregos, indústrias, máquinas, serviços públicos, agricultura intensiva e diversificada, produtividade, técnicas, idéias e produtos de consumo moderno? Como conciliar tamanhas necessidades com sociedades cujas estruturas, história e cultura divergem do curso histórico das sociedades industriais capitalistas (e, na ocasião, socialistas) mais avançadas?

Entretanto, é importante não perder de vista que o núcleo daquelas acaloradas discussões teóricas e políticas sobre o passado e o futuro africanos (acerca do comunitarismo, igualitarismo, socialismo africano, negritude, socialismo científico, marxismo, leninismo, maoísmo, colonialismo, neocolonialismo, imperialismo, capitalismo, etc.), se circunscreviam, prioritariamente, nos círculos de dirigentes, quadros partidários, administrativos e intelectuais dos emergentes Estados, frentes ou partidos políticos, incluindo ainda membros das camadas dirigentes, da pequena burguesia local (rural e urbana), técnicos e cooperantes estrangeiros, etc. Aquelas querelas políticas e ideológicas, que definiriam a implantação de projetos nacionais de desenvolvimento específicos, não envolviam todos os africanos. Segundo Benot, as grandes massas africanas, presas a sociedades de civilização oral, foram mais facilmente seduzidas e mobilizadas pela força dos discursos de seus líderes ou oradores-políticos a favor da independência e da unidade nacionais. As massas, com seu pensamento ou grau de compreensão, estavam acima das querelas ideológicas sobre os modelos de socialismo, a natureza do camponês ou do campesinato africano, sobre sua base comunalista, igualitária ou de classe, ou sobre sua

---

<sup>8</sup> Durante um seminário internacional sobre "O desafio do desenvolvimento na África", realizado em Nairóbi (Quênia) em setembro de 1966, a questão da "escolha entre a modernização dos panoramas tradicionais e a introdução de novos" foi uma causa freqüente de preocupação. De 1966 a 1981, as "atitudes para com a cultura africana mudaram consideravelmente, mesmo na África do Sul. Neste país, um compromisso com a modernização, a assimilação cultural e a teoria socialista européia, era há muito tempo característica de pessoas na vanguarda da luta contra o racismo e a opressão, e um interesse na música e na dança tradicional africana era freqüentemente interpretado como sendo apoio tácito à política de "vida folclórica compulsória" exigida pelo apartheid". Já os estudantes politicamente comprometidos na Universidade da Zâmbia, em 1981, ainda "resistiam fortemente à idéia de que alguma coisa útil pudesse ser encontrada nas tradicionais sociedades rurais" (Blacking, 1985:317-20).

pureza moral. Diante deste quadro, caberia, então, ao Estado formar socialistas ou “produzir” homens novos. Era essa, por exemplo, a expectativa que alimentava a “vontade socialista” de Nkrumah, que dizia que “o socialismo exige socialistas que o construam”<sup>9</sup>.

Para Benot (1981:354-5, 378), aquela expectativa do ex-líder histórico e nacionalista ganês significava que “o socialismo [e, diríamos, que também o capitalismo] no Gana e em qualquer outro país, não brota naturalmente das próprias massas, nem foi reivindicado expressamente por elas, o que foi reivindicado, para além da independência, foi a satisfação das necessidades de ser abastecidas, de viver, da necessidade de democracia e não de métodos de decisão autoritários”. Para ele, “a opção socialista foi feita pelo núcleo dirigente, pelo Estado independente. Compete-lhe, portanto, difundir a ideologia socialista e formar os quadros socialistas de um país que se empenhou oficialmente nesta via, sem que, no entanto, a administração, os quadros e as próprias massas estejam animadas da ideologia correspondente à doutrina do Estado”. Enfático, Benot conclui que “a aspiração ao socialismo não se apresenta em parte alguma como um movimento de massa comparável ao movimento que conseguiu exigir a independência”. Em consequência, “por toda a parte se pensa ser necessário fabricar socialistas a partir do topo”, onde se reproduz “uma elite administrativa e ideológica para conduzir as massas”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> No entanto, os novos Estados, presos a uma baixa incidência de espírito de Estado, estão longe de se constituírem ou se fundamentarem em “nações”. Para Sartori (1982:276, 284), uma das razões é que “(...) as sociedades que os novos Estados tentam governar têm uma estruturação muito mais profunda e minuciosa do que as “sociedades nacionais”: são “sociedades celulares”, ou sociedades mosaicos, de agrupamentos primários, atributivos, baseados no parentesco e em laços primordiais, mergulhadas na tradição, na magia e na religião, e mapeados por imperativos territoriais. É bastante óbvio, portanto, que a “penetração” dos novos Estados enfrenta uma resiliência formidável. As tarefas de modernização e construção na nação cabem à política, e precisamente a política de Estado ainda tem de ser aprendida. Nessas condições, a única coisa definida sobre os partidos dos novos Estados em transição para alguma forma futura é uma enorme desproporção entre metas e capacidades, palavras e atos”. Em consequência, em vários Estados africanos, o partido único vem de súbito (e o partido e a política são quase sinônimos). Sartori cita a afirmação de Spiro de que “o desenvolvimento da política” antecede a política de desenvolvimento e que a África ainda enfrenta o problema de desenvolver a política.

<sup>10</sup> Contudo, é preciso enfatizar que normalmente não havia uma convergência de interesses entre forças sociais tão múltiplas: sociedades e investimentos estrangeiros, diversos interesses de setores da burguesia local, os poderes e privilégios das estruturas tradicionais locais (perturbadas, mas conservadas). Entre outras dificuldades impostas, constam atos de sabotagens, corrupções, pressões externas de todo tipo, além de divisões ideológicas nas cúpulas, nos secretariados políticos, nos comitês centrais e dos governos de países com partido único. Houve ainda erros de avaliação ou análise históricas, econômica, sociológica e antropológica. Em muitos casos, ainda, fundiu-se (mítica e autoritariamente), os conceitos de Povo, Estado, Nação e Partido Político, o que contribuiu para distanciar cada vez mais as palavras de ordem progressistas da vida e das necessidades quotidianas das pessoas

Todo esse leque de acontecimentos e desejos revolucionários é enfocado e enquadrado por Wallerstein (1995:34-45) que exerce assim sua “abordagem estruturalista” do moderno sistema mundial de capitalismo histórico e sua “lógica dedutiva” (Petras, 1995), visando propor um programa “para a ação social e política criteriosa para os próximos 25 a 50 anos”. Segundo ele, no século XVIII, “o moderno sistema mundial de capitalismo histórico” definiu o liberalismo (diante do conservadorismo e do socialismo) como a sua “geocultura de legitimação” ideológica combinada com repressão e concessão para as reivindicações das “classes perigosas”. Desde aquele contexto histórico, “os liberais depositavam sua fé numa premissa-chave do pensamento iluminista: o pensamento racional e a ação eram os caminhos para a salvação, ou seja, o progresso”. Com isso, o reformismo racional se não levava o liberalismo a ser anti-estatista, o levava sim a ser antidemocrático. Pregava o domínio dos melhores não pela nobreza hereditária ou aristocrática, mas pela educação, pela meritocracia. Para Wallerstein, na verdade, “a democracia era o objetivo dos radicais, não dos liberais; ou, pelo menos, o objetivo dos que eram verdadeiramente anti-sistêmicos”.

Entre 1945-1968 dá-se “o triunfo mundial das forças sistêmicas”, momento de apogeu da hegemonia dos EUA e de legitimação da ideologia liberal, e foi também a conjuntura em que chegaram ao poder “todos os movimentos cujas estruturas e estratégias se formaram no período 1848-1945 como movimentos anti-sistêmicos. A chamada velha esquerda, nas suas variantes históricas — comunistas, social-democratas e movimentos de libertação nacional (MLNs) — alcançou o poder estatal, cada qual em zonas geográficas diferentes” (Ásia, África, Caribe, América Latina, Oriente Médio, Europa Ocidental, América do Norte, Austrália). Era o “triunfo global da velha esquerda”. O período (1945-1968) conjugava expansão econômica da economia mundial, crescimento real e alto no nível de emprego, aumento das despesas com bem-estar social (saúde e educação), paz na Europa mas não na Coreia, Indochina, Vietnã, Argélia, etc., e o aparente sucesso dos movimentos populares em todo o mundo, repressão interna em todos os Estados, expurgos, gulags, cortina de ferro, regimes de partido único, dissidentes presos ou exilados, o macarthismo, limites ou conformismos impostos pelo discurso público em todo o mundo, Guerra Fria e crescente desigualdade nacional e internacional (status de países e grupos relacionados com raça, religião ou fator étnico; idade, sexo e outras características/fatores

sociais). “Em resumo, havia grupos excluídos, muitos, mais do que a metade da população mundial”, agravados pelo fato de que “enquanto movimentos anti-sistêmicos se voltavam com frequência contra velhas desigualdades, não se envergonhavam de criar novas desigualdades”.

Diante de tudo isso, a “revolução mundial de 1968” foi dirigida contra todo o sistema histórico: contra os EUA e as estruturas econômicas e militares que constituíam os pilares de sua hegemonia e também contra a velha esquerda (comunistas, social-democratas e MLNs, “movimentos anti-sistêmicos considerados insuficientemente anti-sistêmicos”). Contra a URSS, os EUA, contra os sindicatos e outras organizações trabalhistas consideradas economicistas e defensores de grupos de status. 1968 punha em questão a legitimidade da Razão e os paradigmas da ciência (incluindo a ciência social do establishment e das elites dominantes. Com seu “impacto geocultural” “a revolução mundial de 68 marcou o fim de uma era: a do centralismo automático do liberalismo como ideologia racional e cientificamente legítima. O liberalismo passou a estar muito mais, desde 68, em competição com outras ideologias, como o conservadorismo e o radicalismo/socialismo. Para Wallerstein, “após 1968, o processo de degradação do liberalismo de seu appel de norma geocultural a mero competidor no mercado mundial de idéias, completou-se em duas décadas”. Pois, “o resultado líquido de 25 anos de conflito econômico foi uma desilusão mundial com a promessa do desenvolvimentismo, a pedra fundamental das promessas de liberalismo global”. Contudo, essas conseqüências foram particularmente negativas para a velha esquerda: MLNs, partidos comunistas e social-democratas. Neste ponto, o argumento-motor de Wallerstein é que 1968 representou a destruição da ideologia liberal e dos movimentos socialistas/progressistas portadores de reivindicações anti-sistêmicas, “da qual o colapso do comunismo em 1989 foi o ato final”. “A razão pela qual esses antolhos ideológicos de universalismo especioso foram deixados de lado em 1968/1989 foi a mudança da realidade social subjacente”. Pois:

“a base social desses movimentos — que sempre reivindicaram estar falando em nome da massa da humanidade — era de fato uma faixa estreita da população mundial, o segmento menos próspero do setor “modernista” da economia mundial como foi estruturada entre 1750 e

1950. Estavam incluídas as classes trabalhadoras urbanas especializadas e semi-especializadas, as intelligentsias do mundo e os grupos mais especializados e educados nas áreas rurais em que o funcionamento da economia mundial capitalista era mais imediatamente visível. Perfaziam um número significativo, mas não a maioria da população mundial.

A velha esquerda era um movimento mundial apoiado por uma minoria, uma minoria poderosa, uma minoria oprimida, mas, de qualquer maneira, uma minoria numérica da população mundial. E essa realidade demográfica limitava suas opções políticas reais. Sob as circunstâncias, optou por ser a espora aceleradora do programa liberal de reformismo radical, e nisso foi muito bem-sucedida. Os benefícios para os seus protagonistas foram reais, ainda que parciais. Mas, como proclamaram os revolucionários de 1968, muita gente foi excluída da equação. A velha esquerda falava uma linguagem universalista, mas praticava uma política particularista".

Carlos Lopes (1987:232-54), sociólogo guineense debruçou-se sobre o estudo da transição histórica recente da Guiné Bissau: a passagem de uma luta armada à construção de um Estado independente, que é em si um terreno cheio de contradições. As lutas armadas em África trouxeram muitas esperanças, contudo, o idealismo das novas ideologias não penetrou facilmente entre os camponeses, maioria da população africana. No entanto, "foram os camponeses a grande força física dos Movimentos de Libertação Nacional (MLN's) e a luta armada não seria possível sem a sua participação. Foi, então, um contexto em que a África punha-se em luta contra o sistema colonial e com o objetivo de construir e afirmar suas nacionalidades. Porém, após (e durante a luta de libertação) se verificou a falta de consenso. Os conflitos ideológicos se estabeleceram com mais vigor após a independência, quando "a luta de idéias (...) rompeu o consenso do objetivo" e "as produções de ideologia" tomaram conta do terreno" em que os MLN's se assentavam sob a forma do Estado, implantando os projetos de sociedade que defendiam e demonstrando o caminho prático para atingir as grandes metas fixadas. Entretanto, segundo Lopes, "não se



pode confundir libertação nacional e libertação social”, porque “o nacionalismo é uma força considerável, mas não resolve as contradições de classe, antes pode acentuá-las. O instrumento utilizado, por sua vez, veicula a sua própria racionalidade, influenciando o debate ideológico. Trata-se do Estado”.

Apesar da natureza “transclassista” (Lopes, 1987) e de portadores de discursos do nacionalismo “transétnico” (Amin, 1995), no poder os MLN’s se defrontaram com sérias contradições, pois para Lopes “o Estado dota-se de um corpo de valores que pode ser radicalmente diferente da realidade das populações e que podem ser considerados dogmas referenciais que servem para as mais variadas aberrações e especulações na interpretação factual dos acontecimentos”. Este tipo de conflito é inerente àquela transição histórica. É o reflexo da “passagem de um estágio em que o MLN foi a força de coesão (das etnias e das classes autóctones) pela ruptura (com o colonialismo e o seu Estado), para a fase em que ele é a força de coesão (dos interesses do Estado e das suas minorias privilegiadas) contra a ruptura (em nome da defesa da nação)”. Esta característica da transição histórica fez com que nos novos países africanos independentes (através da luta armada) se verificasse mais conflitos do que revoluções. Porque, para Lopes:

“(…) os esquemas reprodutivos da economia e a dependência externa crescente não permitem considerar essas transições como sendo revoluções. Nem mesmo podem ser consideradas revoluções “mentais” de grande alcance, pois nas novas sociedades ainda não se rompeu completamente com os esquemas de pensamento inculcados ao longo da história”.

Lopes pergunta se “os MLN’s, ou os partidos nascidos no seu seio, não terão guardado, apesar da sua componente revolucionária, os germes da função ideológica que lhes era imposta pelo colonialismo? Se repararmos bem, apesar da hostilidade à antiga potência colonizadora, são os seus padrões culturais que continuam a influenciar os novos pequeno-burgueses. Os que tiveram acesso à urbanidade só depois da luta armada, ou que à cidade voltaram numa nova relação de poder, não terão deformado a sua visão da independência política? Admitindo que sim, isso explicaria de um ponto de vista ideológico, o divórcio constatado entre a teoria e a prática do pós-independência (...)”. Ele

acredita que “isto explica-se pela incoerência involuntária, pelas pressões da luta de classes, incontrolláveis por um certo número de dirigentes dos MLN’s ou dos novos Estados. O mesmo já não se pode dizer, a partir do momento em que se afirmem os interesses de classe de cada uma das camadas sociais. A cristalização das posições no seio do Estado implica a luta por opções, estratégias e princípios políticos diferentes, mesmo adversos”. Principalmente, porque a independência política não é sinônimo imediato e direto da libertação econômica do Estado. A manutenção de redes que perpetuam os canais da dependência pode “aumentar a intolerância política do aparelho repressivo” e da própria inconsistência para melhor encarar o problema da nação e da construção da identidade nacional. Consequentemente, “a defesa da unidade nacional constitui fator decisivo para a demarcação entre as forças revolucionárias e os agentes do imperialismo” (os defensores de manifestações de caráter tribal, regional ou racial). Como exemplo, Lopes afirma que “a transição histórica na Guiné-Bissau foi feita em nome de uma elite, de uma moral e de uma ideologia, que obedeceram as imposições do Estado, que é sempre o resultado de uma determinada relação de classe”. Porém, não deixa de enfatizar que a complexidade da luta de classes em África está associada a outras categorias e valores, como: de ordem étnica, religiosa, simbólica, cultural, privilégios, ou de complicadas relações de autoridade<sup>11</sup>. As lutas entre tendências são comuns a várias experiências africanas de transição histórica. As novas relações de poder, as estruturas sociais e os projetos de transformação econômica tornam as relações entre as camadas sociais extremamente dinâmicas. Porém, é preciso atentar que:

---

<sup>11</sup> Por sinal, as complexidades que envolvem o uso de determinados conceitos não é própria aos estudos africanos. O peso da história ou das “permanências” não respeita determinismos geográficos. Burguière (1990:58-61), após lembrar que Marc Bloch (“A Sociedade Feudal”), mostrou como o sistema feudal regulamentara as relações sociais e a circulação do poder com base no modelo do laço carnal ou de sangue, advertiu que a antropologia histórica tem-nos revelado faces não muito visíveis de fenômenos que, através dos quais, se caracterizam uma sociedade e uma cultura. Por exemplo, tem levado a “interrogar-nos que, atrás das instituições oficiais, não serão as estruturas elementares do parentesco” que continuam a organizar a sociedade, tal como o fazem mas “sociedades sem Estado”.

Monografias recentes sobre comunidades rurais da França contemporânea revelaram dados concretos de que “muito perto de nós, às portas da sociedade industrial, descobrimos um mundo estranho: a França do Antigo Regime (...) como se manteve e se reproduziu, como sobrevive ainda nos poros da sociedade atual”. Alguns destes trabalhos demonstraram que “a política não é um simples stock de idéias pragmáticas produzidas pelas “elites conscientes” (os partidos nascidos de uma crise revolucionária), e que tem expandido progressivamente por todo o corpo social, devido a sua própria capacidade de convencer e de mobilizar. Para impregnar a vida social, a política teve que se transformar em algo diferente dela própria (somos tentados a dizer: mais do que ela própria): não só um projeto sobre a ordenação do poder, mas também um modo de comunicar com os outros e de compreender o mundo. Teve que assimilar as formas tradicionais da vida, de relações (...) e “sociabilidades” particulares.

"as rupturas são sempre parciais e enquadram-se no processo de transformação da sociedade de uma forma dialética. Admitindo este princípio, pode-se dizer que foram as contradições já existentes no período anterior à independência que condicionaram certos aspectos da evolução posterior. O objetivo de uma sociedade em transição continua a ser o duplo processo de dissolução-emergência constantes de novas realidades sociais. Algumas vezes esse processo opera-se só ao nível simbólico, como vimos no estudo da Guiné-Bissau (...).

Pensa-se que quando a superestrutura logicamente impõe os seus valores — num processo de transição — dita algo, esse princípio é imediatamente seguido pela infra-estrutura. O nosso trabalho mostrou que não; a relação é dialética e não linear, o que implica uma constante retificação das análises. É justamente a relação entre a infra e a superestrutura que está no centro do debate sobre qualquer fenômeno de transição histórica de um Movimento de Libertação Nacional para o Estado" (Lopes, 1987:254).

Lopes salienta que, normalmente, a ideologia torna-se "um quadro referencial normativo, que não implica de forma alguma uma coerência teórico-prática...". Assim, sua imposição, às vezes, parece "esquecer" dos atores concretos que sofrerão sua incisão. Como os "camponeses que talvez sejam esquecidos". Porém, "até que ponto não serão os camponeses obrigados pela nova lógica estatal — reclame-se ela do Socialismo — a participar de uma forma que lhes é imposta na construção de uma sociedade diferente" (1987:250). Como, então, encarar as tentativas (sob a forma de grandes projetos de desenvolvimento), de conciliar as ideologias importadas com as realidades locais ou os paradigmas estrangeiros com as permanências ou redes culturais?

Doutreloux (1969-70:5-19), antropólogo africanista, parte do pressuposto de que o desenvolvimento (as teorias, o planos e suas aplicações) permanece um projeto estranho aos países que devem se beneficiar. É uma utopia ou uma ideologia da civilização/cultura ocidentais que se estende da ex-URSS aos EUA. Constitui um neo-evolucionismo que vem

impor a toda a humanidade a história particular de sociedades específicas, pensadas subjetivamente como desenvolvidas. Neste sentido, a seqüência alfabetização-instrução-racionalidade-capacidade de se organizar e de produzir somente foi efetiva no mesmo contexto ocidental. Sua pertinência é cruelmente desmentida em qualquer outra parte pelo prejuízo quase total dos esforços de formação de quadros médios. na África francófona, notadamente. Desenvolvimento e progresso, os dois termos, designam simplesmente uma certa história que, apesar de sua evolução geral positiva, como Levi-Strauss advertiu, ela não se desenvolve segundo um veredicto retilíneo e contínuo. Pelo contrário, permanece sujeita a divergências, retrocessos e à orientações imprevisíveis. Os países colonizadores nos países colonizados definiram situações, planejaram ações, realizaram transformações materiais, sociais e políticas. Contudo, permanece a ambigüidade (mesmo com as descolonizações): como outrora, “civilizar” e “desenvolver” continua a significar “ocidentalizar”.

Verifica-se que os países “desenvolvidos”, entre eles, vivem em e de uma cultura a qual sabe-se que ela é, como toda a cultura, inconsciente para sua maior parte. Já os países “subdesenvolvidos” são precisamente estranhos àquela cultura e somente podem perceber e imitar um jogo formal necessariamente estéril como tal. Entre os antigos colonizados verificamos também a seguinte hesitação: quando tomam consciência de sua “aventura ambígua”, ou se esgota o prosseguimento de um projeto que se percebe cada vez mais inacessível, estranho ou se busca retornar falsamente para um passado mais inacessível ainda, já mítico ou simplesmente morto. Estas duas possibilidades representam ou a tentativa de uma modernização impossível, porque mal concebida, ou as tentações regressivas de uma certa “negritude” ou de movimentos revivalistas, por exemplo.

Doutreloux ao lembrar dos clássicos “obstáculos ao desenvolvimento”, afirma que em alguns casos se poderia mesmo falar em “regressão”. Porém, “falando de regressão e de obstáculos, supõe-se que de início foi efetivamente colocado, um progresso efetivamente estimulado. Esta ilusão vem, tanto para os “desenvolvedores” como para as “sociedades em vias de desenvolvimento” (...). Uma certa modernização, evidente, dos aparelhos sócio-econômicos é tomada (de repente) pela aquisição de uma “modernidade”. Ignora-se, ou, às vezes, se quer ignorar a cultura, no sentido sapiriano do termo, que no fim das contas anima os comportamentos, as organizações, as instituições e a planificação, mesmo para lhe dar

seu sentido”. É necessário ressaltar que o instrumento utilizado — organização, instituição, ideologia — não corresponde à introdução de sentidos novos à cultura. Ou seja, possuir uma amostra somente constitui um signo de modernidade se este instrumento reúne uma noção de tempo linear, mecânico e cristalizado de valores sociais de exatidão e, pois, de atividade econômica eficaz e racionalmente planejada”. Conclui-se que “malgrado sua intenção explícita e suas racionalizações, o modernismo arrisca a todo momento tornar-se, tornando-se muitas vezes, efetivamente, uma outra linguagem para exprimir o tradicional”. Torna-se uma espécie de “significante estranho, imposto ou importado tal qual, mas carregado de sentidos enraizados em e para a história própria do grupo”.

Para Doutreloux,

“no lugar de falar de obstáculos ou de regressão, podia-se ver, ao contrário, nesta espécie de iniciação do moderno para o tradicional, uma primeira fase, preliminar, quase necessária ao desenvolvimento. A eficácia pode parecer fortemente moderna, na verdade contestável no plano objetivo onde se define progresso ou desenvolvimento. No plano subjetivo da sociedade interessada, o processo é, contudo, fundamental. Ou ela recupera de início o modernismo a sua maneira, ou aí não terá modernização. De resto (...), muitas etnias do Congo optaram por uma rejeição pura e simples da herança colonial e se cercaram de arcaísmo puro. São, em geral, grupos que podem, em razão de sua situação geográfica e da desorganização do poder e das comunicações, permanecer materialmente à margem do movimento geral (...). Qualquer que sejam as escolhas particulares, a estrada do modernismo para aqueles que aí se engajam, passa, parece, pelo arcaísmo e o tradicional. (...). As significações não são indiferentes a seus significantes e, a qualquer momento da dinâmica sócio-cultural, estas influenciam aquelas. Não é, pois, indiferente para a cultura que seus modelos históricos sejam aquecidos ou revalorizados por um chefe do tipo tradicional ou, ao contrário, pelo funcionário de uma administração estatal, por um aldeão ou por um

"urbanizado", um feiticeiro ou um profeta". Nesta dialética, "o problema seria saber se o significante novo vai modificar as significações da cultura — e, se sim, como — ou o contrário. De uma outra maneira ainda, a cultura anexará as superestruturas novas a seus próprios fins ou, ao contrário, estes forçarão a cultura a se ajustar as realidades as quais elas trazem significações novas? Pode-se aguardar que as respostas práticas a esta alternativa teórica sejam múltiplas. Sem dúvidas, reações extremas são possíveis. Em muitos contextos o integrismo cultural pode triunfar (...)".

Qualquer solução ou direcionamento daquela relação dialética somente será um momento da história. Ou seja, diversos e fortes compromissos podem intervir entre a modernidade e tradição (ou o "neo-tradicionalismo"). As soluções, compromissos e arranjos podem ser provisórios. Com isso, para Doutreloux "o compromisso tem todas as chances de somente ser uma solução provisória. O equilíbrio que ele instaura, durante um tempo, em certos níveis ou em certos setores desconhecia, de fato, a estreita correlação que liga entre eles os diferentes níveis e os diferentes fatores do social". Neste ponto, é apropriado lembrarmos Balandier (1976:209-10), quando afirma que o confronto ou a divisão que repousa entre a tradição e a modernidade é uma ilusão. As relações que associam "traços" modernos e tradicionais não são dicotômicas, mas dialéticas. Pois, para ele

"(...). Nas sociedades que representam a modernidade mais avançada e que estão expostas às mudanças múltiplas e acumuladas, a tradição, muito displicentemente vista como sobrevivência e folclore empobrecido, impõe-se agora à atenção. As sociedades dispõem de "lugares" em que os elementos recebidos do passado se encontram guardados como reserva da história e particularmente no modo inconsciente e do imaginário sociais. Novas conjunturas podem reatualizá-las, e as contribuições do passado podem ser o material do presente e/ou do futuro imediato (...).

No caso das sociedades ditas tradicionais, ..., percebe-se muito claramente que esses processos operam de forma contínua e utilizam "materiais" diversificados e, na verdade, disparatados. Os quadros unificadores — políticos, religiosos — geralmente mascaram o trabalho de **bricolage** efetuado ao longo da história. Dessa maneira, ..., em sua contínua gênese, que assegura o emprego e o reemprego de elementos provenientes de diferentes períodos e de estoques culturais distintos. Do mesmo modo, o estudo dos processos de modernização que atuam na África desde a descolonização revela — após um curto período de importação de modelos de organização — uma retomada de iniciativa e o apelo aos modelos "autóctones". A tradição intervém na formação do presente e contribui para a realização de novas combinatórias sociais e culturais. E isso leva a constatar que toda a modernidade traz à tona configurações que associam "traços" modernos e tradicionais — a relação entre eles não é dicotômica, mas dialética".

Neste tipo de articulação, o passado intervém sem, necessariamente, impor sobrevivências. Ele "ressurge" e se "projeta", geralmente, sob desenhos diferentes das formas anteriores. A injunção do tempo, da transformação e da história impõe dinâmicas constantemente renovadas. Mas, numa relação dialética (entre integrismo cultural e triunfalismo modernista), que tipo de passado é recuperado?

Ao falarmos de formalismos modernos inseridos em realidades sócio-culturais tradicionais, deve-se entender que estas últimas não mais existem como tais; mas, sim, um passado, digamos, modernizado, transformado em todo o caso pela história recente. Este passado somente pode alcançar expressões materializadas e, portanto, ambíguas, simbólicas. Na verdade, para Doutreloux "trata-se, por uma parte, de lembranças formalizadas pelas tradições orais, de reconstituições tentadas por estrangeiros, de relíquias definitivamente privadas de seus contextos operatórios, de comportamentos e de práticas reduzidas cada vez mais a sobrevivências de uma história passada". Então, entre as duas posições teóricas extremas, integrismo cultural e triunfalismo modernista, parece haver "menos anexação de significantes modernos por significantes antigos que combinação entre

formalismos novos e formalismos tradicionais". É uma combinação dialética e ainda inconclusa. Segundo Doutreloux, "é uma dialética espontânea entre prolongamentos de uma história de hoje em diante sem saída ou resultado e os primeiros esboços de uma outra história ainda por fazer. De novo, parece que haveria uma fase necessária, uma segunda via possível, talvez, para desembocar sobre uma integração orgânica da modernidade, que se nomeia aqui progresso, desenvolvimento e, também, descolonização autêntica".

Quanto às pesquisas desenvolvidas neste campo de conhecimento de uma matéria tão dialética e inconclusa, adverte-nos que não devem se ater em uma espécie de enxerto ou implante da realidade de uma administração moderna sobre um velho tronco da história. O fundamental deste tipo de pesquisa é se debruçar sobre uma determinada lógica de compreensão e de formulação daquelas entidades estatais impostas pela história colonial e por um "plano de desenvolvimento". Doutreloux enfatiza que, deste modo, deve haver muita atenção para os mecanismos de atuações, compreensões e formulações dos "urbanizados", dos "escolarizados", dos "empreendedores modernistas", dos "profetas", entre outros. Por outro lado, do ponto de vista prático e teórico, é preciso atentar para o fato de que "a cultura somente mostra-se "cumulativa" a curto prazo. A longo prazo, a história parece exigir dela rupturas, abandonos e escolhas"<sup>12</sup>.

Neste ponto, Sardan (1990:191-7) nos apresenta algumas questões pertinentes. Seu pressuposto básico (antropológico), parte do "ponto de impacto" das políticas de desenvolvimento sobre as populações envolvidas. Sua suposição é "que os discursos públicos, as políticas proclamadas, as estruturas administrativas ou jurídicas, não coincidem

<sup>12</sup> Para Balandier (1976:184, 186, 189) "(...) todas as sociedades negro-africanas não se inscrevem da mesma maneira na história ou não estão do mesmo modo fora da história — se o ponto de vista anti-historicista for mantido provisoriamente". Num sentido mais amplo, "não há nenhum povo africano que não tenha sido atingido pela política dos Estados históricos — pelo menos sob o aspecto da migração de defesa, que permite romper o contato, e das reações em cadeia, que não deixam espaços preservados. Todos eles foram atingidos pelas diversas correntes da história africana, porém, não se inserem nelas de uma mesma maneira. Ai está a base do debate".

Assim, os povos que criaram um aparelho estatal assumem um papel mais dinâmico diante da história em defesa da autoridade central, de suas relações com o exterior, com a segurança, o alargamento das fronteiras, etc.. Já aqueles ligados a sociedades segmentares ou de "chefia" (castas, linhagens, famílias extensas, laços de parentesco e de aliança), estão, conforme Balandier "submetidos mais a uma história "induzida" do que à história provocada. Aliás, é significativo que esses sistemas não reajam da mesma maneira às injunções e transformações impostas pelo colonialismo".

Na verdade, a história africana impôs à terra e aos homens contínuas migrações, novas distribuições e composições entre etnias e permanente reconstrução social. Balandier conclui que "a fábrica" social e cultural africana nunca esteve inativa: ela teve, constantemente, de produzir as sociedades e as culturas negras manipulando, ao mesmo tempo, os dinamismos internos e os dinamismos que decorrem do relacionamento com a "circunvizinhança".



com as práticas reais, quer no desenvolvimento quer nos outros aspectos da vida social". Isto quer dizer que as lógicas sociais que estão à volta dos projetos de desenvolvimento são múltiplas e variadas. Ou seja, ao se invocar a "cultura", os "valores", a "nação", normalmente, os modelos de desenvolvimento "esquecem" da existência de sub-culturas, a diversidade cultural interna dentro de um mesmo grupo social, o peso de clivagens sociais (idade, sexo — gênero —, classes sociais, entre outras), além de normas e comportamentos específicos. Assim como são esquecidos "os mecanismos de funcionamento do aparelho de Estado, as suas formas de organização, os seus modos de reprodução, as suas lógicas institucionais, as suas contradições internas...". Para Sardan, nas "teorias de desenvolvimento" podem ser acentuadas as suas "ideologias", compostas de grandes opções teóricas e políticas (que normalmente ocultam "em parte o fato de o desenvolvimento ser um mercado, não apenas econômico, mas também simbólico, em que circulam bens, carreiras, prestígios, poder, competência..."); e, "também é possível interessar-se pelas estruturas cognitivas ou simbólicas que ultrapassam o domínio clássico da "ideologia". Neste caso é preciso abordar a questão do abismo existente entre as políticas de desenvolvimento proclamadas ou oficiais e as práticas efetivas (no terreno) dos operadores do desenvolvimento: o trabalho dos transmissores das idéias-força revolucionárias, seja o sans-culotte, o militante, os líderes, os oradores de ocasião, em suma, os porta-vozes "oficiais" das revoluções.

Sardan nos oferece o seguinte exemplo. "Os agentes de desenvolvimento (enquadradores agrícolas, vulgarizadores, agentes de serviços técnicos, colaboradores locais das ONGs, animadores rurais, etc.) são "sub-estudados": tudo se passa como se se julgasse que eles são "transparentes" e que agem como perfeitas "correias de transmissão". Ora, acontece que são eles que se encontram no ponto de impacto de um programa sobre a população visada; é através deles que um projeto de desenvolvimento assume realidade, conteúdo e forma para os seus destinatários. (...). Dito por outras palavras, é evidente que os agentes de desenvolvimento têm as suas próprias estratégias, as suas próprias normas de julgar e de agir, os seus próprios projetos profissionais, as suas próprias percepções da população rural. Eles introduzem, necessariamente, deformações (...)". Por outro lado, o "desvio" que se produz entre o desenvolvimento "no papel" e as mudanças efetivas "no outro extremo da cadeia" não se deve apenas às práticas dos operadores do

desenvolvimento, mas também aos próprios comportamentos dos visados, que são, entretanto, os principais interessados. Em África, a maioria da população sobrevive e se reproduz no universo rural, mas não distante do universo urbano. Portanto, é importante debruçar-se sobre os “saberes” dos camponeses, envolvendo o saber “agrônômico”, os saberes sobre “gestão econômica” e “política”. Sardan alerta que, “além disso, e contrariamente as “representações” largamente difundidas, estes saberes não são arcaicos nem “tradicionais”; eles incorporam por toda a parte as informações do período colonial e pós-colonial e extraíram lições das operações de desenvolvimento anteriores, das disfunções do aparelho de Estado, etc. É por isso que ao referir-se a eles simplesmente como “cultura” (embora estes saberes sejam evidentemente “culturais”), corre-se o risco de lhes apagar a operacionalidade, a “economicidade” e a “modernidade”, reduzindo-os a uma pura sobrevivência (por vezes “bloqueio”, por vezes “folclore”), ou de não ver neles senão unicamente os aspectos legítimos (...) aos olhos do Ocidente ou das “elites” nacionais com a mania de autenticidade”.

Então, como enfrentar a questão dos estudos culturais em África?

Blacking (1985:313-15) acredita que a metodologia que encara as culturas como sendo as partes da superestrutura ideológica das sociedades é apropriada no contexto capitalista, mas não para a análise de todas as culturas, mesmo admitindo que, provavelmente, não mais existam culturas que permaneçam completamente intocadas pelos tentáculos do capitalismo moderno. Enfatiza que “esta metodologia é particularmente inapropriada para estudar as formas culturais na África sub-saariana, não somente porque essas se desenvolveram em sociedades pré-capitalistas mas, principalmente, porque não se deve assumir que os modelos culturais são sempre parte da superestrutura da sociedade, cuja infra-estrutura é econômica. Conquanto muitas mudanças nas tradições culturais estejam aparentemente associadas com mudanças nos modos de produção, seria ingênuo supor que a mudança é sempre determinada pelo desenvolvimento tecnológico”.

Existem questionamentos pertinentes acerca das interpretações marxistas da cultura, particularmente das implicações envolvidas no uso de conceitos como “estrutura” e “superestrutura”. A questão da cultura é sinônimo de controvérsias entre os marxistas. Segundo Raymond Williams alguns sustentam que na sociedade de classes há uma

“polarização da atividade mental” em torno da classe dominante, de modo que se esta é “burguesa”, toda a atividade mental é burguesa; outros, contrariamente, afirmam que a consciência de toda a sociedade é sempre diversificada e não limitada à classe economicamente dominante. Para Williams, “se alguma destas posições se aproxima de Marx, é claramente a segunda”, pois:

“parece haver entre os marxistas, de modo geral, um uso inadequado do termo “cultura”. Este termo indica, via de regra, para eles, os produtos intelectuais e de imaginação de uma sociedade; isso corresponde ao modo falho de usar o termo “superestrutura”. Parece que os marxistas deveriam logicamente empregar o termo “cultura” no sentido de um processo integral de vida, ou de um processo geral de caráter social, já que dão ênfase à interdependência de todos os aspectos da realidade social e definida importância à dinâmica da mudança social. A questão não é somente verbal, pois acentuar este último sentido de “cultura” acarretaria a eliminação de todos os processos mecânicos (...) e permitiria obter base sólida para a compreensão mais profunda dos temas em foco. A dificuldade, porém, está na formulação original de Marx: aceitando os termos “estrutura” e “superestrutura” não como uma sugestiva analogia, mas como verdadeira descrição da realidade, os erros são inevitáveis. Mesmo que se conceba a questão em termos de analogia, alguns reparos são, ..., necessários” (Williams, 1969:291).

Segundo sua conclusão, o método interpretativo (marxista) da cultura leva, comumente, a algumas deformações de análise. Juízos concretos ou práticos são meramente substituídos por generalizações ou juízos de valor, como: cultura “decadente”, “burguesa” ou “agonizante”. Estes adjetivos classificatórios são diretamente associados a sistemas sociais também qualificados como “decadentes”. Desta maneira, aquele método interpretativo, que sustenta estar a cultura associada às estruturas (determinantes) econômicas de uma dada sociedade, produziu ao longo da história “dúbias descrições da cultura como um todo”, efeito da substituição da realidade por uma fórmula. Os

sistemas culturais são sustentados por aqueles que acreditam em seus valores. Por isso, concordamos com Blacking quando este afirma que “a evolução da cultura e o crescimento de novas e maiores comunidades são produtos de idéias verbais e não-verbais, tanto quanto são produtos de agregados de pessoas e de mudanças nos meios de produção. Certamente, nem culturas, nem idéias por si só afetam o desenvolvimento social. Culturas nada podem fazer: somente indivíduos são criativos ou não-criativos, e para que tenham um efeito poderoso é preciso que as idéias sejam compreendidas e aplicadas por grupos sociais poderosos, como foi comentada por Max Weber. Além disso, novas idéias podem ser usadas de vários modos<sup>13</sup>.

## 2.1 - O Problema da Pesquisa

A idéia de cultura foi uma das idéias-força que acompanhou o contexto das independências africanas. Contudo, a palavra cultura (e qualquer política cultural) suscita uma série de interrogações sobre sua formação e difusão, sobre as utilizações que suscita e, ainda, sobre os efeitos que provoca. Principalmente, porque a cultura, como um processo multifacetado, está associada à comunidade nacional, à totalidade social, às letras e às belas-artes, ao ordenamento do território, etc. Estando intimamente amalgamada à idéia de permuta e de comunicação, é sinônimo, segundo Jacob Burckhardt, de “relações de sociabilidade”. Dentro desta linha de raciocínio, Valade (1995:492) afirma que “a reflexão sobre a cultura coincide com a interrogação sobre a sociedade considerada numa perspectiva que permite distinguir o estado dos costumes, avaliar o grau de civilidade e apreciar a maneira como são tecidos os laços sociais”. É assim que Valade, após ratificar

---

<sup>13</sup> Por esta razão, “é conveniente recordar que a grande maioria das independências, com exceção da Argélia, das antigas colônias portuguesas, do Quênia e da antiga Rodésia do Sul, se deu dentro de um quadro mais ou menos pacífico e, no plano das idéias, caracterizado por um turbilhão de princípios francamente utópicos. Estes, com todas as fraquezas que continham, tiveram certamente o mérito de pôr em movimento idéias-força que, historicamente, se registram entre as principais causas que levaram a independência, mas que, no tempo, não conseguiram resistir às formulações neocoloniais e até certo ponto, não se adaptaram a emergências vitais de processos no seio das próprias comunidades nacionais” (Mourão, 1993/1994:7).

sua filiação à antropologia social e à escola sociológica francesa, destaca (baseando-se em **Social and Cultural Dynamics**, 1937-1941, de Pitirim A. Sorokin), que a cultura pressupõe a combinação de três componentes: um grupo constituído, meios de comunicação (“veículos ou condutores”) e um conteúdo ou mensagem (“as significações, os valores, as normas”). Por conseguinte.

“a cultura é aqui analisada, com efeito, enquanto “processo simbólico de interação social”. Seus componentes — “cada um deles formado por inúmeros elementos que determinam suas formas concretas” — reagem entre si. O que permite, desde logo, defini-la como uma **relação ativa** entre diversos termos: os indivíduos, a sociedade e o cosmo, o indivíduo e uma determinada sociedade, etc. Nessa ótica, que é a de Edgar Morin, ela constitui um “**sistema metabolizante**”, ou seja, que assegura as trocas, variáveis e diferentes segundo as culturas, entre os termos anteriormente mencionados. De acordo com o mesmo autor, vemos “que a cultura não é nem uma superestrutura, nem uma infra-estrutura, e sim o circuito metabólico que une o infra-estrutural ao superestrutural”.

Desta maneira, conclui Valade. “aplicado à cultura, o ponto de vista interacionista permite, em última análise, evitar a análise monótona que faz das variáveis culturais a mera transposição de variáveis econômicas, e dos gostos culturais o resultado de orientações ideológicas interiorizadas (...)”(1995:516). Em decorrência, na relação entre sociedade, cultura e indivíduo recorreremos não à escola culturalista que acentua a descontinuidade entre as culturas e a relatividade das formas culturais, seguido de uma interpretação onde “o **todo coerente** de que falam pressupõe uma fiel interiorização dos valores, uma socialização que exclui a intencionalidade do remeter para um puro e simples condicionamento. Ora, os sistemas reais estão recheados de incoerências; a própria noção de valor (...) coloca toda uma série de problemas, sobretudo ao nível das diferentes representações que os grupos de uma mesma sociedade têm dos chamados valores comuns”.

Valade (1995:502-3) prossegue, afirmando que “esta crítica baseia-se antes de tudo na defasagem existente entre o “modelo” construído pelos antropólogos e a realidade

social”, pois “a homogeneidade cultural, a coesão social e a integração global são, com efeito, fortemente exageradas pela antropologia cultural, apesar do reconhecimento de subculturas, de disfuncionamentos e de valores desviantes”. Por último, nem a interiorização, nem a reprodução dos valores são automáticas. Sendo que, é necessário levar em consideração a lógica das situações ou condições concretas, históricas e sociais, incluindo os antagonismos ou conflitos de interesses. Isto quer dizer que, além da “cultura” (e de seus conteúdos), existe também a “realidade social”.

Estas observações críticas nos remetem a uma espécie de “promoção do ordinário”, ou seja, a uma análise cuja concepção da cultura é estendida “às maneiras de pensar, de sentir e de agir, às formas de comportamento, aos modos de realização individuais e coletivos”. Leva, então, em consideração um conjunto de noções, atitudes, valores que se correlacionam intimamente com a vida da sociedade e dos indivíduos. Em resumo, com a vida quotidiana em seu conjunto (o trabalho, as obrigações familiares e espirituais, o ócio, em suma, os elementos componentes das manifestações materiais e não-materiais da sociabilidade). Seguindo o raciocínio exposto por Valade, o estudo das questões que envolvem a cultura devem atentar para as organizações e instituições que “produzem” e administram o campo cultural mas, também (e, talvez, especialmente) para as práticas culturais (“intersticiais e transversais”) que normalmente não são aprisionadas pelas grades ou lógicas dos sistemas econômicos ou administrativos. Em consequência,

“O contraste, que se tornou clássico, entre cultura elitista e cultura de massa cede aqui lugar a uma divisão do “campo cultural” em dois conjuntos de representações e de práticas diferenciadas por seu grau de generalidade, tendo de um dos lados **formas de organização macrossociais** e do outro **processos microssociais e locais**.

As primeiras estão associados os mecanismos sociais e institucionais da “reprodução cultural”; a conversão da informação/comunicação em “mercadoria” lhes é imputada; impõem a todos os conteúdos culturais a lógica própria da cultura da classe dominante — “cultura cultivada” que mobiliza em seu benefício as

representações fundamentais do mundo, do homem, da história, “o seu modo de se inscreverem nas práticas (sagradas, rituais, artísticas, cognitivas), assim como nos dispositivos de conservação e de memória coletiva”. Já os processos microssociais e locais escapam ao controle dos grandes aparelhos; dizem respeito às práticas quotidianas, aos modos de vida, à habilidade, a todos os gêneros de utilizações domésticas “infinitas, heterogêneas, por vezes imperceptíveis”, que são relativamente independentes da cultura fundamental considerada pela classe dominante como a única cultura” (Valade, 1995:508).

Este enfoque (que “inventa o cotidiano”), acentua Valade, reconcilia “a cultura e a vida, recolocando as práticas culturais quotidianas em seu contexto técnico, econômico, social, isto é, no espaço onde são utilizadas”. Esta orientação enfatiza as “táticas dos consumidores de signos que manobram com as estratégias dos produtores de sentidos”. Isto quer dizer que “as práticas culturais não são dissociáveis das políticas da cultura”. Com isso, as autoridades políticas e os profissionais da cultura passaram, recentemente, a gerir algo que “da cultura socializada passou-se, assim, à cultura administrada” (Valade, 1995:514). Desde então, estratégias da cultura encarregaram-se dos assuntos culturais erigindo as “casas de cultura” para, diziam, “democratizar a cultura”. As estratégias da cultura passaram a ser mais um braço nos ordenamentos (meios financeiros e meios de atuação) dos Estados nas tentativas de abraçar (ou integrar) as coletividades locais na promessa de construir “comunidades nacionais” desejadas ou imaginadas. Nesse contexto, as políticas culturais dos Estados nacionais procuram, decisivamente, desempenhar um papel de integração, visando superar (ou amainar) os obstáculos geográficos, o analfabetismo, as resistências sociológicas, lingüísticas, étnicas, religiosas, materiais, as desigualdades regionais, provinciais e distritais, entre os “núcleos” ou “pólos” de povoamento urbano (ou denso) e o campo. A gestão social e política da cultura “diante de grupos sociais que lhe atribuem funções diferentes”, proclama que “se o saber separa, a cultura une”, mesmo (ou, principalmente), diante do quadro (ou realidade social) complexo da “territorialidade”, das divisões étnicas, lingüísticas, religiosas, ou diante do conjunto de elementos de longa duração — língua, cultura (Vilar, 1985).

O problema da cultura em África (e em Moçambique), desde as independências, permanece bastante pertinente. Fanon (1968:172) encarou o problema cultural em África como fundamental, porque seria expressão da “legitimidade da reivindicação de uma nação”, contexto em que “a reivindicação de uma cultura nacional passada não reabilita apenas: em verdade justifica uma cultura nacional futura”, desde que devidamente acompanhada de um projeto de reformas econômico-sociais que satisfaça as aspirações da maioria. O médico-psiquiatra da Martinica enfatizava aos dirigentes políticos e aos homens de cultura “que toda cultura é antes de tudo nacional”. Não havia dúvida da importância de se afirmar uma espécie de “fé proclamada na existência de uma cultura nacional” ou da “necessidade de regressar a raízes ignoradas”, pois quando essas respostas não se realizam, “assiste-se a mutilações psico-afetivas extremamente graves”. No entanto, sua preocupação era que o “problema cultural” em África resultasse em “ambigüidades graves”, pois “o esforço do homem de cultura é um esforço negro-africano ou árabe-muçulmano. Não é especificamente nacional. A cultura está cada vez mais separada da atualidade” (Idem, p. 180).

A atualidade da cultura sustentada por Fanon era o desfecho do combate político, armado e cultural. Afinal, para ele, “bater-se pela cultura nacional é em primeiro lugar bater-se pela libertação da nação, matriz material a partir da qual a cultura se torna possível (Idem, p. 194). Em um contexto de luta anti-colonial e de libertação, a cultura nacional adquiriu corpo e consistência na **praxis** que se constituiu no decorrer dos combates empreendidos. Dentro deste enquadramento político-ideológico da cultura, e longe de qualquer abstração, a cultura nacional deveria “situar-se no centro mesmo da luta de libertação”. Os combates não deveriam ser em nome “da cultura negro-africana”, mas sim “da cultura nacional”, porque “não há comunidade de destino das culturas nacionais”, pois “não poderia haver culturas rigorosamente idênticas. Imaginar que se fará cultura negra é esquecer estranhamente que os negros estão desaparecendo; (...). Não haverá cultura negra porque nenhum homem político imagina ter vocação para dar origem a repúblicas negras. O problema consiste em saber que lugar esses homens têm intenção de reservar para seu povo, que tipo de relações sociais decidem instaurar, que concepção têm do futuro da humanidade. É isso que conta. Tudo mais é literatura e mistificação” (Idem, p. 194-5). Conseqüentemente, a superação do domínio colonial deveria impor uma profunda



“redefinição das relações”. “A própria luta, ..., em seu processo interno, desenvolve as diversas direções da cultura e esboça outras, novas. A luta de libertação não restitui à cultura nacional seu valor e seus contornos antigos. Essa luta, que visa uma redistribuição fundamental das relações entre os homens, não pode deixar intactas as formas nem os conteúdos culturais desse povo. Após a luta não há apenas desaparecimento do colonialismo; há também desaparecimento do colonizado” (idem, p. 198). Essa nova realidade sócio-política é que determinaria a “redefinição das relações”. A condição humana renovada, os objetivos e os métodos utilizados durante a luta de libertação nacional não poderiam deixar de definir um novo humanismo”, sinônimo de uma nova sociedade e de um novo homem<sup>14</sup>.

A conjuntura histórica anterior e posterior às ondas das independências africanas deixou-nos uma variada reflexão sobre a conquista da soberania política e a cultura. Os programas partidários e estatais debruçaram-se atentamente sobre ideologias acerca da **praxis** cultural dos Movimentos de Libertação Nacional (MLNs), Frentes, Partidos e Estados africanos. Machili (1993) observa que todas as ideologias do nacionalismo e de

---

<sup>14</sup> Os países subdesenvolvidos não deveriam se contentar “em definir a sua posição perante valores prévios”, como os determinados pelo socialismo e o capitalismo. Contrariamente, deveriam esforçar-se para descobrir e por em prática valores próprios, métodos e estilos específicos. Entretanto, Zahar (1976:189-195) levantou alguns questionamentos pertinentes: existia “uma verdadeira oportunidade para edificar a base econômica para uma tal emancipação? Será realista falar da formação de um “homem novo” nos países revolucionários do Terceiro Mundo?”.

Para Zahar era preciso responder concretamente a estas questões. Pois, segundo ele, havia dados que mostravam que os territórios colonizados e semicolonizados podiam enveredar por um processo de industrialização diferente do capitalismo ou do comunismo soviético, uma industrialização que não deformasse os homens em nome de maior rentabilidade do trabalho e do ritmo da produção; contudo, não significaria um regresso à natureza, mas uma industrialização que não mutilasse os homens.

Zahar lembra que Marcuse foi pessimista quanto às oportunidades de se alcançar uma nova forma de industrialização, cuja orientação e objetivo assumisse a luta pela vida. O autor citou o filósofo político alemão quando este afirmou que “pelo contrário, antes parece que o desenvolvimento sobreposto desses países trará um período de administração mais violento e mais rígido do que o atravessado pelas sociedades avançadas que podem construir sobre as conquistas da fase liberalista. Resumindo: as áreas atrasadas têm a probabilidade para uma das várias formas de neocolonialismo ou para um sistema mais ou menos terrorista de acumulação primitiva”. Apesar do pessimismo, Marcuse admitiu, mesmo que por um limite estreito, a possibilidade de uma terceira via que consistiria em utilizar as condições pré-técnicas para promover a industrialização e o progresso. Seria uma maneira de não se impor os meios técnicos de produção modernos aos modos de produção tradicionais ou “semi-tradicionais”.

Contudo, de uma maneira geral, “em qualquer local, a independência política ocorreria numa situação de profunda desorganização econômica, grandes perturbações sociais e enorme confusão de esperanças e receios. Os dirigentes podiam afirmar estar a atuar num mundo moderno de poder parlamentar, política nacional, progresso técnico e programas de desenvolvimento. Para o povo esta afirmação transformava-se com demasiada frequência numa mentira crescente. (...) é fácil perceber a fraqueza das elites que assumiram o governo. Tinham esquecido a lição do velho provérbio asante, **Worebe foru dua a, wofi n'ase, na womfi soro**, quem quiser trepar a uma árvore tem que começar por baixo e não por cima (...)” (Davidson, 1981:322).

cada Estado africano priorizaram a cultura atribuindo-lhe um papel especial e fundamental nas constituições, leis e decisões de órgãos específicos dos governos, sobretudo, nas leis e fundamentações dos sistemas nacionais de educação<sup>15</sup>. Machili destaca que, em geral, três eixos fundamentaram os discursos nacionalistas africanos: 1) a cultura como postulado da conquista da soberania dos Estados africanos, tornando-se a soberania política um instrumento singular para retomar, promover e desenvolver a personalidade e a dignidade específica dos africanos; 2) a identificação dos valores culturais universais e particulares dos africanos. A busca de uma síntese entre a relação dos valores culturais particulares e universais, entre os valores tradicionais e o impacto do desenvolvimento tecnológico na dinâmica cultural do homem africano; e 3) a procura de uma base teórica equilibrada e a análise empírica para melhor responder ao dilema da relação entre "tradição" e "modernidade" diante da organização do Estado e do desenvolvimento da personalidade africana. Todavia, segundo ele, nas ideologias do nacionalismo africano, a questão cultural ganhou o contorno de uma certa metafísica, com a cultura sendo um elemento básico nos projetos pós-independências. Os mesmos procuraram uma espécie de refundação do homem e da sociedade africana. Sendo assim.

"A cultura, nas suas várias manifestações, tais como as artes, as línguas, a religião e seus ritos, o equilíbrio entre o homem e a natureza, a economia, é apresentada como o objetivo fundamental da soberania, isto é, o elemento principal que reabilita o indivíduo, lhe confere a personalidade e o caracteriza, a base em que assentam os planos, programas, projetos, a curto, médio e longo prazos dos Estados africanos, ou seja, o "discurso programático". O "discurso" da liderança africana, constante das constituições dos Estados a partir de 1958, acerca da relação entre a soberania e a cultura é dos mais transparentes que as ciências humanas e sociais

<sup>15</sup> "O conjunto dessas provisões legais e a sua materialização variam com as ideologias adotadas pelos governos, tais como, a negritude e o socialismo africano de L. S. Senghor, o humanismo de K.D. Kaunda, o *ujamaa* de J.K. Nyerere, o socialismo e o sindicalismo de A.S. Touré, a autenticidade de Mobutu S. Seko, o "azikiwismo" ou federalismo de Nnandi Azikiwe, o socialismo científico de K. Nkrumah, a teoria da revolução cultural de A. Cabral, a identidade cultural de J. Kenyatta, o radicalismo multirracal de N. Mandela, etc." (Machili, 1993:2-3).

contemporâneas já produziram. Nesses estudos, a cultura emerge como o “sangue” do indivíduo, da coletividade, o fundamento da ideologia do poder instituído, como condição do “renascimento” da dignidade e personalidade perdidas pela ação do colonialismo e, sobretudo, como a catalizadora do processo para o desenvolvimento integral de cada nação; a cultura é tomada como premissa da identidade de cada Estado africano (e da sua inserção e contribuição para o progresso da humanidade), isto é, a cultura apresenta-se como a negação das teorias e práticas marginalizantes dos africanos naquele progresso e, sobretudo, nas relações internacionais; a cultura é assumida e defendida como o elemento que distingue os valores específicos do africano, ou seja, a sua percepção dos ecossistemas materiais e espirituais; a cultura é a principal promotora da unidade entre as nações africanas emersas dos mesmos fins da dominação colonial e é a mais clara premissa para a cooperação; a cultura é tomada como a base para encarar a dialética entre o progresso tecnológico e os valores culturais na sociedade africana pós-colonial, [diante] (...) do dinamismo da economia-mundo; a cultura é, por mais paradoxal que pareça, o elemento mais importante a ter em conta nos planos, programas e projetos de desenvolvimento social e econômico do Estado africano (Machili, 1993:4-5).

Entretanto, passadas algumas décadas das irresistíveis independências que varreram o continente africano, a questão dos valores culturais permanece suspensa entre algumas sínteses conflitantes. A “problemática cultural africana” prossegue envolvendo relações dinâmicas e renovadoras (e políticas), tais como: “línguas de cultura” (ou nacionais) e “línguas da ciência e da administração do Estado”, “religiões africanas” e “religiões monoteístas”, famílias “católicas”, “protestantes” ou “alargadas”, poligamia, etnicidades,

etc.<sup>16</sup>. O reflexo mais imediato desta relação conflituosa estaria na persistente indefinição dos valores culturais (específicos e nacionais) que deveriam fundar os novos Estados e sociedades da África pós-independente. Os “discursos programáticos” dos líderes ou intelectuais africanos, de uma maneira geral, não esclarecem com precisão “a relação entre cultura da maioria e da minoria. (...) as posturas dos líderes africanos variam de país para país. Uns priorizam o desenvolvimento da cultura da maioria por ter sido a subjugada e nela concentram os recursos humanos e financeiros, remetendo ao segundo plano ou “esquecendo” a influência que a cultura das minorias exerce na dinâmica do desenvolvimento espiritual e material dos países africanos. Outros tentam uma aproximação, um compromisso, em geral fictício, para equacionar a relação maioria/minoria. (...) isto é, tenta-se explicar ou solucionar a inevitável co-habitação entre maioria e minoria sem aprofundar o problema”. A ausência de uma postura clara, após a superação dos domínios coloniais, levou Machili (1993:5-6) a “realçar que o discurso ou as posturas sobre valores culturais específicos ou nacionais é ainda mais fluido ou mesmo ambíguo nos Estados africanos onde (i) as minorias raciais europeia e asiática constituem

<sup>16</sup> Manhiça (1991:58-9) destaca que, em Moçambique, “idealmente e até recentemente, (...) qualquer iniciativa ou programa cultural deveria, direta ou indiretamente, afirmar a revolução e contribuir para a educação patriótica dos cidadãos. Nenhuma atividade deveria desafiar seriamente o *status quo*. Desde os primeiros dias da luta pela libertação nacional, a cultura tem sido vista como um elemento importante nos esforços para unir os povos de Moçambique e reconstruir o país. (...) contudo ..., com exceção de algumas iniciativas vistosas, o governo, quase nunca foi além das declarações pomposas de princípios e nem levou a sério a cultura. Aliás, não somente a cultura tem sido sistematicamente sub-financiada como também pouca pesquisa foi feita na área dos valores culturais tradicionais que são a base da vida da maioria esmagadora da população nacional. Planos para o desenvolvimento económico, até agora, não levaram estes aspectos em consideração, o que talvez seja a razão principal de terem fracassado antes mesmo de começarem. A experiência moçambicana parece sugerir que a colaboração de sociólogos, antropólogos e outros cientistas sociais (não apenas a colaboração de burocratas e tecnocratas) são condição *sine qua non* para que um projeto nacional seja bem sucedido. A exclusão de, por exemplo, das línguas nacionais da vida pública e do sistema nacional de educação sob pretexto de que o uso destas línguas possam resultar em exacerbação do tribalismo e do regionalismo (...) foi até certo ponto responsável pelo curto circuito das comunicações entre oficiais do governo e os anciãos. Estes eram quem exercia controle real sobre as vidas e as crenças do povo vivendo nas comunidades rurais e não podiam aceitar, e menos ainda entender a hostilidade das autoridades nacionais em relação as suas instituições centenárias, como a poligamia, ritos de iniciação, danças secretas, culto de ancestrais, etc... Perdendo o apoio deste povo certamente seria uma grande perda para os fazedores de políticas. As autoridades oficiais operavam sob a falsa ideia de que a tradição é sinónimo de estagnação e um obstáculo ao progresso e ao desenvolvimento”.

Oportunamente, Vilar (1985:138-40) relembra-nos que “a nacionalidade não se confunde com o Estado - fato inegável, visto que grande parte da história contemporânea é constituída pela reação das “minorias nacionais” contra o Estado que sentem como “estrangeiro”. Sob um outro ponto de vista, “sabemos bem que as línguas populares não respeitam os limites oficiais (...), e isto basta para mostrar que Estado, nação, nacionalidade (ou etnia), língua, folclore, etc., não coincidem exatamente com as fronteiras jurídicas. As atuais fronteiras políticas, que separam os Estados, são consequência de *tratados* que, a bem dizer, são mais “interestaduais” do que “internacionais”. E, todavia, estas fronteiras são um produto da história, que não se faz totalmente ao acaso”.

uma força econômica, intelectual e mesmo política e [onde] (ii) o estudo do impacto cultural das religiões monoteístas carece de uma cuidadosa e sistematizada abordagem”.

A problemática da cultura na formação, estabilidade e governabilidade dos Estados africanos contemporâneos tem destacado outro problema central: a relação do Estado unitário (e centralizado) de matriz histórica ocidental e as bases sócio-culturais das diferentes organizações sociais africanas locais centradas nos territórios linhageiros, na multiétnicidade e na diversidade de ambientes físicos, regiões e organizações sócio-políticas, econômicas e culturais de cada país<sup>17</sup>. No caso de Moçambique, segundo Lundin, sua “sociedade civil africana”, que compõe o Estado, organiza-se em “diferentes comunidades rurais e urbanas de produção doméstico rural camponesa e que têm suas lealdades primárias assentes na rede social baseada no parentesco real ou fictício. Rede social esta que suportou, e ainda suporta, indivíduos e grupos de indivíduos em uma situação de crise generalizada, situação esta que perdura, apesar do término da guerra”, e após a assinatura do Acordo Geral de Paz, em 4 de outubro de 1992.

Estes pressupostos afirmam que os processos de reestruturação/reconstrução e dos projetos de “modernização”, “democratização” e de economia de mercado em curso em diversos países africanos devem ser complementados com um paradigma de análise mais enriquecido, inserindo, por exemplo, elementos das sociedades africanas locais. A advertência acima também é feita por Lundin (1992:2-3), antropóloga que assume a postura do relativismo cultural para afirmar que “raramente leva-se em consideração nestes estudos e análises sobre a formação de Estados que, para o caso africano, existem organizações sociais (micro-sociedades ou sociedades integradas em grupos de solidariedade cunhada através de casamento e outros tipos de alianças) com uma história própria em territórios que

<sup>17</sup> Para Davidson (1981:323-5) a Frelimo e demais movimentos pró-independência política e econômica das ex-colônias portuguesas seguiram uma linha de ação completa e conscientemente divorciada da crença tradicional e das suas suposições mágicas. Tendo vedado o caminho ao reformismo (devido à intransigência portuguesa) começaram a orientar-se no sentido de uma ideologia de revolução em linhas modernas. Entretanto, o caminho foi difícil para penetrar entre povos quase inteiramente rurais e analfabetos e entre rivalidades étnicas que dificultaram ainda mais a unidade de ação. Por isso, homens e mulheres “tiveram que trepar a sua árvore, palmo a palmo, a partir de baixo. Tiveram que estudar um país acerca do qual sabiam pouco. Tiveram que descobrir exatamente aquilo que podia dividir ou unir os vários grupos étnicos de cada um destes territórios. Tiveram que compreender em que pontos os antigos sistemas continuavam firmes, e onde tinham degenerado em meros intermediários do poder colonial: tiveram que se inserir e ser aceitos no interior de situações extremamente locais. E, depois de terem feito tudo isto, ... tiveram que demonstrar que nada havia a esperar das antigas soluções, mágicas ou não”. A partir de então, tiveram que estabelecer uma estratégia política, ideológica, social e econômica a longo prazo. Tiveram de oferecer uma alternativa melhor ao domínio colonial e imperialista português e de outras potências coloniais.

foram colonizados. Raramente estuda-se seriamente que estas sociedades tinham e ainda têm seus modelos embrionários (ou não) de estruturas de governação (terras, justiça e reposição dos conflitos) em um jogo democrático válido de escolhas de chefias e, principalmente, talvez o mais importante, a atualidade funcional destes modelos"<sup>18</sup>. A advertência acima, contudo, choca-se com o senso comum, o qual, normalmente define o termo tradicional ou arcaico como sinônimo de uma espécie de "sistema cultural mumificado", unanímista, equilibrado e refém do passado. Porém, adverte-nos Balandier (1976a:206), o tradicionalismo (no "debate" constante que trava com o tempo) também retém aspectos dinâmicos (e críticos) e possibilidades concretas de participar do incessante "jogo de inovação" imposto pela realidade essencialmente dinâmica dos sistemas sociais e da história. Do ponto de vista teórico, devemos encarar:

"(...). Todas as sociedades, até as que parecem menos diferenciadas ou mais igualitárias, existem e funcionam sob o regime da lei da

<sup>18</sup> Lundin (1992:4-6) justifica sua escolha teórica do relativismo cultural. Afirma que "depois de muitos anos de pesquisa junto às sociedades africanas moçambicanas, sociedades estas dispostas em um micro-mundo de valores que regulam a ordem social... e que têm suas bases de legitimidade do exercício da autoridade/poder assentes na produção, produtividade e cuidados do meio ambiente; manutenção da ordem social e controle do conflito; cosmologia dos mitos, ritos e rituais domésticos". Para Lundin, por estas razões, "vale a pena uma reflexão crítica sobre o uso de modelos importados de prática social para a administração territorial e exercício do poder na África, por exemplo, modelos que tomaram-se padronizados quando o poder colonial fez a travessia dos oceanos, e esta padronização inclui ainda a percepção de conceitos como o jogo democrático de escolhas de chefias. Nesta travessia, um modelo lógico em um meio ambiente sócio-cultural específico torna-se ilógico quando fora do seu meio... sendo assim, ou sofre o modelo, ou sofre o meio". Lundin propõe, então, "uma reflexão sobre o que existe localmente, uma vez que na África existe uma riqueza de pressupostos democráticos sem precedentes nas diferentes organizações sociais locais".

Em Moçambique a diversidade sócio-cultural expressa-se, por exemplo, nos "diferentes usos do meio ambiente, o que leva a diferentes tipos de organizações sociais; diferentes regras de filiação, o que leva a, entre outros aspectos, diferentes conceitos de família; diferentes sistemas de casamento, residência, sucessão e herança, . . . e ainda diferentes tipos de contatos com o mundo exterior, seja o colonialismo, sejam outras fontes, que emprestam ou emprestaram seus valores sócio-econômicos e sócio-políticos através de trocas culturais, difusão e aculturação.

Para abarcar esta diversidade em todos estes campos, e reforçar o Estado Unitário multiétnico, acreditamos ser necessário se iniciar uma discussão para a apresentação da idéia de se elaborar algo como uma declaração de princípios de respeito pelo sócio-cultural e das bases primárias da sociedade civil, com pontos básicos comuns a todos, como o princípio da unidade nacional. Estas bases primárias, segundo Iraê B. Lundin, "são os territórios linhageiros espalhados por todo o território moçambicano, espaço rural e espaço urbano, e estes seriam reconhecidos como a menor unidade administrativa do país, funcionando seguindo suas normas e regras. Este princípio de discussão mostraria um caminho para se valorizar o todo sócio-cultural moçambicano, com o reconhecimento de fato da autoridade tradicional nos seus respectivos territórios". Este tipo de modelo de reestruturação do Estado unitário deveria projetar além da desconcentração do poder, a sua descentralização, fator que em si traz comprometimentos políticos muito delicados, pois abriria um espaço horizontal para a "participação de todas as elites de todas as organizações sociais, étnicas e socialmente dispostas dentro do país".

incerteza. É essa vulnerabilidade que permite o desencadeamento das forças de questionamento e de mudança.

(...)

O sistema revela-se instável, sempre em estado de elaboração. Por sua vez, R. Jakobson acaba de romper a oposição entre o diacrônico e o sincrônico. Ele demonstra em que grau a dinâmica está vinculada ao sistema, sendo uma propriedade que lhe é inerente, observando a coexistência de elementos de idade diferentes e considerando os efeitos das práticas que modificam o “código”.

A representação **fixista** das estruturas e dos sistemas fende-se por todos os lados. (...) o sistema social é apreendido sob um aspecto de um sistema complexo, comporta subsistemas mais ou menos compatíveis — e isso, em nível superior, é uma causa suplementar de vulnerabilidade. Doutra lado, fundamenta-se sobre estruturas que trazem em si a marca da história; não são estritamente contemporâneas, pois que pertencem a formações de épocas diferentes; são heterogêneas. Vindo, pois, a ser o gerador de incompatibilidades, de antagonismos, dando lugar ao questionamento” e ao surgimento de forças contrárias ao sistema social (Balandier, 1976:230-1).

Desta forma, o reconhecimento da funcionalidade de certos modelos “tradicionais”, cuja organização social é baseada na etnicidade ( ou seja, língua, religião, normas e regras que compõem o todo do modelo de e para o comportamento contido no universo sócio-cultural) poderia permitir o reconhecimento de identidades plurais existentes nas diversas localidades, postos administrativos, distritos, províncias e Estado, lançando novas bases na estrutura de administração do Estado nacional e unitário africanos. Em decorrência, a verticalidade deveria ser sacrificada em nome da horizontalidade ou do reconhecimento e participação de todos os conjuntos ou organizações sociais. A integração dos diferentes níveis do sistema administrativo deveria fazer refletir, na “menor unidade administrativa”

(as localidades), a aceitação pelo Estado (como legítimas) das regras e normas da organização social local. Aquelas, “mantém a paz social prevenindo o conflito e a guerra, e repõe a ordem social resolvendo o conflito: controla a terra (sua produtividade, produção) e seus excedentes, prevenindo a fome e a miséria: protege o meio ambiente: dá aos seus indivíduos a fertilidade do solo, a chuva e seus nutrientes, e estes devolvem a dívida reforçando a posição dos chefes e de seus descendentes. Mostram afeição pela paz que reina nos territórios linhageiros e mantêm-na, ajudando naquilo que poderia ser descrito como manutenção da ordem social em um processo de vigilância” e de “respeito às regras e normas dentro dos modelos de e para comportamento do grupo”, envolvendo ainda o controle da terra destinada à agricultura, caça e residência, direitos e transferência de direitos (em sucessão e herança), direitos de manuseio da produção e dos bens (venda, compra, oferta e uso), controle de casamentos e do aparato religioso, etc. (Lundin, 1992:12, 14-5).

O que está em jogo, é o questionamento (mas não a negação) da organização funcional ou administrativa de um tipo de Estado. Se problematiza, assim, um dos paradigmas fundamentais da tradição ou historicidade ocidental que se transformou em modelo universal e agente privilegiado na expansão e legitimação de teorias e **praxis** padronizadas de desenvolvimento, de governo, de educação formal, de cuidados de saúde, de exercício e aplicação da justiça, de democracia, de eleições, de família, de religião, etc. Em suma, questiona-se um certo paradigma cultural instituído e globalizado, procurando enriquecê-lo com contribuições localizadas em diferentes meios ambientes físicos, históricos e sócio-culturais, representantes também legítimos e funcionais de outros paradigmas culturais.

Em Moçambique, durante o período de ocupação colonial as pesquisas sobre a “cultura indígena” foram primordialmente um campo explorado por pesquisadores ocidentais, imbuídos de preconceitos etnocêntricos, rracicos, ideológicos e culturais. Após a independência, 25 de junho de 1975, diversos estudiosos estrangeiros e moçambicanos investiram prioritariamente em estudos sobre a natureza do colonialismo português e de suas relações de trabalho e de exploração, as históricas relações com a África Austral (especialmente, com a África do Sul). Toda aquela gama de estudos e pesquisas forneceu subsídios diretos para a implantação dos ambiciosos programas políticos, sociais, culturais



e econômicos que visaram transformar Moçambique em uma República Popular e Socialista. Também a natureza do Estado em construção, do projeto de implantação do partido Frelimo e das Aldeias Comuns no território nacional consumiram inumeráveis (e ainda consomem) textos, livros, seminários, etc. Contudo, a maior parcela dos trabalhos sobre aqueles temas dedicaram poucas linhas ou páginas sobre o núcleo do programa cultural, de sua **praxis** e do seu impacto sobre a população. Acreditamos que estas limitações foram devidas, em grande parte, aos documentos até então utilizados. Os mesmos delimitavam à partida qualquer análise das políticas culturais da Frelimo.

O discurso cultural da Frelimo teve como principal subsídio uma série de documentos, como: discursos e resoluções da Frente de Libertação de Moçambique, as Constituições de 1975 e de 1990, as resoluções dos Congressos da FRELIMO/Frelimo, alguns textos de intelectuais e discursos oficiais produzidos para disseminação no país ou para serem enunciados nos organismos internacionais. De uma maneira geral, quando faziam referência à "questão cultural" não ousaram ultrapassar uma visão dicotômica e reprodutora das análises e diretrizes impostas pelos dirigentes da Frelimo. Consequentemente, permanece a urgência de estudos de historiadores e cientistas sociais envolvendo as políticas culturais aplicadas recentemente em Moçambique. É necessário que se ultrapassem os limites ideológicos, políticos, burocráticos ou tecnocráticos impostos por líderes políticos, intelectuais, documentos e declarações oficiais. Retirar dos conceitos ou da teoria da cultura entraves ideológicos é tarefa urgente para diversas áreas de pesquisa, rumando em seguida para abordagens mais amplas e críticas das políticas pensadas e aplicadas (e de seus impactos no cotidiano) sobre a pluralidade dos campos culturais de Moçambique. Diante deste quadro complexo, plural e dinâmico os discursos da "moçambicanidade" são constantemente renovados ao sabor das conjunturas históricas de Moçambique, em razão do fato das idéias de Estado-nação e de cultura nacional serem ainda construções inacabadas.

Machili destaca alguns eixos fundamentais da política e estratégias de ação governamentais da Frelimo acerca do desenvolvimento da cultura e das bases arquitetônicas da moçambicanidade imaginada e desejada pelas lideranças políticas e ideológicas pós-1975. As transformações políticas, institucionais e econômicas colocadas em curso após a independência procuraram afirmar "o esforço para erradicar estratificações

do racismo, atitudes e mesmo estratégias de desenvolvimento baseadas no regionalismo e no tribalismo...". A moçambicanidade de então deveria expressar um novo tipo de relações sociais de trabalho, apontando para o ideal de construir uma sociabilidade "trans-étnica" e "intra-racial". O sentido daquela identidade nacional deveria convergir para a consumação da célebre frase de Samora Machel: "Morra a tribo, para que nasça a nação". Machili destaca ainda "a contribuição inovadora que consistiu no reconhecimento do multi-racialismo e da diversidade étnica, tomados como riqueza cultural" pelo discurso programático, unitário e nacionalista da Frelimo. Outro aspecto destacado foi "a postura acerca da dialética entre tradição e modernidade avançada no discurso sobre "o homem novo" e "o impacto dessa postura nas instituições de ensino e de investigação científica", sobre a formação dos professores e sobre a utilização das línguas nacionais"<sup>19</sup>. Contudo, houve uma característica básica que procurou mover os eixos fundamentais das ações governamentais no campo cultural e na construção da idéia de nação ou da aspiração à "moçambicanidade". Aquela esteve no fato de o partido Frelimo e o Estado procurarem manter ao longo dos anos um controle estrito sobre as diversas instituições e eventos culturais, definindo previamente seus objetivos, financiando-os e monitorando-os no encaminhamento administrativo, ideológico e artístico, seja na forma, seja no conteúdo. Instâncias oficiais pré-determinadas procuraram aplicar as convenções e paradigmas oficiais.

Manhiça, ex-diretor da Direção Nacional de Cultura (DNC) e atual vice-ministro da Cultura da República de Moçambique produziu um "paper" intitulado "A cultura popular e a revolução em Moçambique; a dinâmica de um processo político" (1991). É um dos

<sup>19</sup> Como encarar, então, o problema do "homem novo"?

Se existia uma oportunidade para uma evolução histórica nova e mais humana nos países em vias de desenvolvimento, era porque naqueles países os homens não estavam deformados pelos processos repressivos de interiorização, determinadas pela fase autoritária de individualização. Zahar, contudo, interrogou-se se era possível criar um "homem novo" — sobre a única base de processos coletivos de identificação, como o indicava Fanon na estruturação da consciência graças à violência(?)".

Contrariamente à teoria de Fanon, enfatiza Zahar, Che Guevara fez alusão a um "novo panorama de evolução coletiva" condicionado pela mutação econômica concreta das estruturas. O "homem novo" seria, dialeticamente, o resultado e condição da sociedade nova. O processo de emancipação seguiria uma troca sempre controlada entre as estruturas sociais, as normas e instituições revolucionadas, por um lado e a consciência dos indivíduos, por outro. Assim se tornaria crescente a educação das massas, processo no qual, segundo Guevara, "os homens vão adquirindo cada dia maior consciência da necessidade da sua incorporação na sociedade e, ao mesmo tempo, da sua importância como motores da mesma". Em grande parte, linhas desse processo foram experimentadas (notadamente, sob a forma acabada da retórica) em Moçambique pós-independente.

poucos trabalhos que se orienta pela produção de uma síntese acerca do período decorrido desde a independência até o 5º Congresso da Frelimo (1989). Contudo, o período temporal alargado não foi acompanhado de uma análise conceitual e empírica adequada. Machiça, privilegiado por ter (até 1982) participado diretamente da aplicação do programa e diretrizes para o campo cultural determinados pela Frelimo, não ultrapassou os limites dos documentos oficiais. Portanto, considerando-se o trabalho de Machiça e os diversos "papers" sobre a questão cultural após 1975, concordamos com Machili (1993:10), quando afirma que "o eixo das idéias sobre a cultura na FRELIMO ainda não está ampla e sistematicamente investigado", porque "os principais documentos que veiculam aquelas idéias não estão ao alcance do público". Todavia, nossas pesquisas, realizadas em arquivos moçambicanos, nomeadamente no ARPAC - Arquivo do Patrimônio Artístico e Cultural, revelaram-nos uma série e rica documentação (relatórios administrativos, projetos culturais, resoluções, relatórios de pesquisa de campo, etc.) que desvendou parte do núcleo ideológico mobilizador e da **praxis** concernente à política cultural da Frelimo.

A maior parte dos trabalhos que abordaram o objeto da cultura foram analisados detidamente ao longo desta dissertação. Seus autores estiveram ligados ao partido Frelimo ou à linha ideológica-revolucionária imposta ao país após 1975 e, principalmente, após o 3º Congresso em 1977. Foram textos para divulgação nos órgãos de imprensa (nomeadamente jornais e revistas) ou estudos que traçaram as diretrizes partidárias e estatais para a cultura nos Congressos da Frelimo. Outra fonte ou motivo para a apresentação de trabalhos reflexivos acerca da cultura ocorreu junto às reuniões, encontros, seminários ou congressos que enfocaram a "questão cultural" ou produzidos por intelectuais e agentes culturais ligados ao Ministério da Educação e Cultura e, especificamente, à Direção Nacional de Cultura — que a partir de 1983, foi reestruturada e designada Secretaria de Estado da Cultura. A partir de então, foi dirigida por um secretário de Estado diretamente ligado ao Conselho de Ministros e não mais, unicamente, ao ministro da Educação e Cultura. Continuou-se a se produzir sucessivos trabalhos na forma de relatórios revelando inumeráveis dificuldades na execução mínima dos programas e diretrizes partidárias, entraves burocráticos e administrativos e os impactos ou reações da população (e dos próprios agentes do partido e do Estado) no trato da "questão cultural". Documentos dessa natureza e conteúdo foram a base desta dissertação. Parte substancial

dos quais ainda não veio a público, porque circularam internamente na DNC, no MEC e na Secretaria do Estado da Cultura. Foram fontes privilegiadas para agentes culturais ou funcionários do Estado, dirigentes, secretários e ministros comporem seus discursos públicos, normalmente reveladores das faces róseas e afirmativas do partido e do Estado. Entretanto, procuramos ir mais além, iluminando também as faces sombrias, cruas, totalitárias, autoritárias, irrealistas ou utópicas da **praxis** cultural imposta pelo partido e o Estado frelimistas.

A partir daquelas fontes procuramos traçar um quadro que iluminasse os fundamentos dos discursos teórico e ideológico (além de histórico) da Frente de Libertação de Moçambique, e também a procura do partido, dirigentes e do Estado em transformar em **praxis** a teoria e a ideologia que moveu aquela dinâmica histórica. A escolha do período temporal (1962-1982) foi devido a uma razão: nos possibilitou acompanhar as conjunturas históricas (e as construções intelectuais/ideológicas) que sustentaram o projeto cultural da Frelimo. Conseqüentemente, o conteúdo da documentação pesquisada nos arquivos moçambicanos, sua análise posterior e a demarcação temporal proposta procuraram sustentar a seguinte hipótese central: demonstrar que, além da orientação teórica (justificável pela definição ideológica da Frelimo) todos os ambiciosos projetos para o campo cultural se frustraram devido, em grande parte, à falta ou carência de quadros (quantidade/qualidade), recursos materiais e orçamentários. A escassez foi um dos fatores determinantes ao longo da trajetória do conceito de cultura e da **praxis** cultural imposta. Contrariamente, a ideologia, a utopia e o vanguardismo foram agentes abundantes durante todo o processo.

Também nos moveu uma outra hipótese, digamos, derivada da primeira. A luta armada de libertação nacional não chegou a se estender “às zonas vitais da dominação colonial-imperialista”, localizadas nas regiões estratégicas, populosas, históricas e sociologicamente complexas terras do centro-sul de Moçambique. Portanto, não foi possível envolver a maior parte do território e dos homens com a “experiência das zonas libertadas” (fato que talvez não teria se constituído em uma pré-condição para o posterior sucesso político, ideológico e econômico do projeto nacional e socialista da Frelimo). Conseqüentemente, a segunda hipótese de trabalho procurará demonstrar que o fraco controle e atuação política, ideológica e militar da Frelimo naquelas áreas vitais para o

colonial-imperialismo (e também para a futura estrutura de governo, implantação e difusão dos planos e ideologias frelimistas) foi o que levou a Frelimo a instituir (com a devida inspiração e herança jacobinas) de forma radical e totalitária, "a cultura como a questão central da revolução" (Machel, Samora, 1979).



### 3 - A MARCHA DOS ILUMINADOS (1962-1974)

Uma outra idéia-força, o Jacobinismo, demonstrou ser um conceito cujo legado histórico teve uma grande capacidade de mobilização política-ideológica ao longo do século XX. Para Furet (1989:764-775) antes de ser um conceito, uma tradição, ou um estado de espírito político, a palavra Jacobinismo evoca a história de um clube cuja atuação, essencial desde o início da Revolução Francesa, tornou-se tão dominante entre 1792 e 1794 que, nessa época e no futuro, o adjetivo "jacobino" passou a significar os partidários da ditadura da salvação pública" ou "da ditadura revolucionária e purificadora"<sup>1</sup>.

Jacobinismo ou Jacobino podem designar: a indivisibilidade da soberania nacional, a vocação que teria o Estado para transformar a sociedade, a centralização governamental e administrativa, a igualdade dos cidadãos garantida pela uniformidade da legislação, a regeneração dos homens pela escola republicana ou simplesmente o apelo zeloso pela independência nacional. O conceito evoca ainda as virtudes de um Estado forte, portador de progresso e figura imprescindível da nação, a idéia de uma toda-poderosa soberania do povo encarnada na representação, a precedência do cidadão/cidadania/coletivo sobre o homem privado, o papel pedagógico do Estado e, portanto, da escola, na formação do cidadão. O conceito ainda repousa no ideal de uma identidade entre os Jacobinos e a vontade do povo, na necessidade de uma vigilância política de todos em busca do ideal de uma República purificada de seus inimigos e constituída de cidadãos iguais e virtuosos, regenerados pela educação e pelo serviço da pátria. Em suma, as idéias e as vontades deveriam impulsionar as transformações do homem e do mundo. É neste sentido que Furet constata que "o século XX

<sup>1</sup> François Furet, historiador francês (ex-comunista) e dedicado à história social da França do século XVIII, publicou diversos trabalhos sobre a Revolução Francesa. Morto em 12 de julho deste ano, foi-lhe imputado o

demonstrou a influência de um legado mais universal do Jacobinismo sobre o nosso tempo: a do partido revolucionário (...). Tal filiação não cessou de obcecar os bolchevistas russos (...); tanto é assim que a história deles, e seu tipo de partido, faz a figura de núcleo principal mediante o qual o precedente Jacobino criou escola no mundo das revoluções comunistas ou comunizantes — arco-íris muito diverso sob vários aspectos, mas que também pode, do ponto de vista da concepção e do papel do partido, ser relacionado a uma fonte única". O historiador francês afirma que "essa fonte encontra-se no Clube dos Jacobinos em sua melhor época, no momento da salvação pública, do triunfo da Montanha e do reino de Robespierre".

No século XX, o patrimônio ou legado "neo-jacobino" — a crença na "magistratura das idéias e da vontade" de transformar o homem e o mundo via partido revolucionário como condição preliminar da Revolução — uniu-se a outra idéia-força: uniu-se "a essa crença no poder demiúrgico da ação política a idéia de um curso inevitável da história, que tal ação estaria destinada a cumprir. Assim a vontade angariou logo o concurso da ciência (...)". Concluiu Furet que, "nessa vertente ainda mal explorada, Marx e depois Lenin, este criador da variante subjetivista ou voluntarista do marxismo, foram a principal etapa. E, por intermédio do bolchevismo, o partido jacobino teve um belo século XX". A Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), em alguns aspectos, pode ser aproximada daquele legado histórico<sup>2</sup>. Entre os fundamentos culturais do projeto revolucionário constam a experiência original das zonas libertadas, uma influência religiosa, asceta, protestante e, em termos de longa duração, um dos seus braços tocava na "Luz" emitida pelo legado histórico do Jacobinismo.

"Independência ou morte! Venceremos! A luta continua!". Estas palavras fizeram parte de um cortejo triunfante de jovens vencedores para quem tudo era possível, desde que imbuídos de razão na história, no progresso, no voluntarismo e na certeza de que a humanidade caminhava para superar o capitalismo, o imperialismo e a exploração do homem pelo homem. A luta, portanto, tinha que continuar em nome do Povo, da Pátria, da Liberdade, da Independência e da Revolução. E, também podemos imaginar aquele cortejo descendo a extensão do território moçambicano, produzindo pares de esperança e medo, libertação e inquisição, inclusão e exclusão, razão e violência.

---

adjetivo de revisionista pela "escola" do historiador Albert Soboul, conceituado representante de uma historiografia jacobino-marxista sobre aquela revolução.

(...) A FRELIMO, criada pela junção de grupos protonacionalistas em 1962, sempre abrigou em seu seio grupos ou pessoas influenciadas pela ideologia marxista. Porém, somente declarou-se formalmente um "partido de vanguarda marxista-leninista" em seu 3º Congresso (fevereiro de 1977). Em nosso trabalho, acompanhamos a convenção usada por alguns autores, entre eles Sidaway (1993) que usa caixa alta (FRELIMO) para se referir à Frente de Libertação de Moçambique, que existiu de 1962 até o 3º Congresso, e caixa alta e baixa (Frefimo) para o partido criado no 3º Congresso de 1977.



A geografia de Moçambique se abriu gradativamente para a FRELIMO. A luta armada de libertação nacional ainda avançava nas províncias centrais de Tete, Zambézia, Manica e Sofala quando, em Portugal, ocorreu o 25 de Abril, o Movimento das Forças Armadas (MFA) que abateu os pés da ditadura salazarista e acelerou as independências dos territórios coloniais (Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe). O Acordo de Lusaka (Zâmbia), assinado entre o Estado português e a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) em 7 de setembro de 1974, selou a independência da colônia banhada pelas águas do Oceano Índico. Todavia, levando em consideração que os Avanços Sul, Leste e Nordeste da guerra de libertação não evoluíram substancialmente em toda a extensão das províncias de Tete, Manica, Sofala e da Zambézia, podemos estimar que cerca de dois terços do território moçambicano não foram conquistados militarmente pela FRELIMO quando foi selado o acordo para cessar fogo (assinado às zero horas do dia 8 de setembro de 1974). Com isso, a guerra de libertação, a experiência mítica e revolucionária das zonas libertadas (tida pela FRELIMO, como fonte permanente de inspiração da revolução, como um viveiro ou "reservatório" de quadros políticos e militares e modelo exemplar de criação de uma sociedade de homens novos), não foi fecundada ou semeada até Gaza, Inhambane e Maputo. E, se supormos que foi realmente edificada nos micro-espços das zonas libertadas uma nova sociedade — sociedade revolucionária —, e que "a luta continua" para sua extensão a todo o país (do Rovuma ao Maputo), então, ao desfilar país abaixo, a comitiva da vitória e do poder político da Frelimo, encontrou um rosário de "idéias erradas, idéias tradicionais, idéias reacionárias".

A base principal de apoio logístico da luta empreendida pela FRELIMO, desde o início (1962), esteve na Tanzânia. Em princípios de 1975, o presidente Samora Machel e sua comitiva deram prosseguimento as suas despedidas do solo tanzaniano. Em toda a extensão daquele retorno vitorioso discursou em suas diversas paradas, reforçando localmente a linha política-ideológica da FRELIMO: uma ideologia anticolonialista, anti-imperialista, antiracista, antitradicionalista e, sobretudo, contra as diversas matizes de exploradores, tomando evidente a sua opção de classe operário-camponesa<sup>3</sup>. As mensagens foram diretas,

<sup>3</sup> "No momento dos Acordos de Lusaka, a direção da FRELIMO tinha tido que escolher a sua equipa para o governo de transição em Lourenço Marques e os homens escolhidos eram uma mistura de veteranos da FRELIMO. Alguns eram conhecidos pelos seus feitos como comandantes da guerrilha, outros pelas suas atividades políticas e diplomáticas e outros ainda pelo seu trabalho na clandestinidade em Lourenço Marques.

A FRELIMO decidiu que não era apropriado o próprio Samora estar no governo durante a transição para a independência. Joaquim Chissano, chefe de Segurança e principal representante da FRELIMO em Dar-es-Salam, foi indicado para primeiro-ministro

claras e, freqüentemente, ameaçadoras. Em Arusha (Tanzânia) disse Samora Machel: "Um inimigo é sempre um inimigo. Não importa se é teu irmão, tua mulher, cunhado, pai ou filho. A partir do momento em que se transforma em agente do inimigo, é inimigo!". Por isso, previa Machel, a luta e a vigilância continuariam, pois "para atacar o inimigo exterior é preciso atacar o inimigo interno: para varrer a estrada é preciso varrer bem a casa e limpar bem os seus cantos. são os cantos da casa que tem a poeira". Para a FRELIMO, a construção (nas agruras dos campos de batalha e nos seus Congressos) da "unidade regada a sangue", significou que os dez anos de guerra de libertação não o foram em nome da tribo, da religião, da região, de uma raça ou dos latifundiários ou senhores de terra, e nem teve por base o revigoramento de "gostos decadentes e corruptos". Assim, se apegando a essa linha de raciocínio, em Iringa (Tanzânia, 4 de maio de 1975) ratificou a necessidade de combate aos inimigos, que seriam "todos aqueles que se juntam aos exploradores, aos inimigos da nossa liberdade e da nossa independência...". A seguir, sacramentou a sentença: "(...) não devemos ter pena deles, temos de os tirar da nossa sociedade, assim como matamos os piolhos." O corpo social deveria ser, assim, devidamente purificado de seus "inimigos".

O campo das lutas que se abria se envolvia no belo desejo de acabar com as condições de explorado e de explorador, acabar com a miséria, valorizar a cultura, aumentar a produtividade. Em suma, construir uma nova sociedade mas, indo além do "socialismo africano" proposto pelo projeto "Ujamaa" de Julius Nyerere<sup>4</sup>. Naquele contexto, a Frelimo

---

Enquanto Chissano e a sua equipa trabalhavam em Lourenço Marques para construir as fundações para o governo da independência, Samora concentrou-se em reforçar os laços com países que tinham vindo a fornecer um apoio vital para a FRELIMO viajando (...) à Alemanha do Leste, à Bulgária e à Romênia. (...) à China e Coréia do Norte, para estabelecer acordos sobre a futura cooperação econômica. Em maio (1975) fez uma digressão pela Tanzânia e pela Zâmbia para agradecer aos povos desses países o seu apoio durante a luta pela independência.

A 24 de maio iniciou uma digressão triunfal por Moçambique, do rio Rovuma, no norte, até o rio Maputo, no sul, dirigindo-se a comícios de massas, ao longo do trajeto, para explicar a política da FRELIMO. A viagem levou um mês e Samora chegou a Lourenço Marques a 23 de junho" (Christie, 1996: 144).

<sup>4</sup> Para Nyerere (1963:17), "socialismo — como democracia — é uma postura diante do mundo". Com isso, o que distingue o socialista do não-socialista "não tem nada a ver com a posse ou não de riqueza. (...) É a pessoa que faz a diferença". Esse pressuposto levou o governo da T.A.N.U. (União das Nações Africanas de Tanganica) a recuperar o tradicional hábito africano de ocupar a terra. Objetivou "reconquistar nossa antiga postura diante do mundo — nosso socialismo africano tradicional — e aplicá-la às novas sociedades do presente". Conseqüentemente, "UJAMAA", então, ou FRATERNIDADE, descreve nosso socialismo. Ele é o oposto ao capitalismo, que procura construir uma sociedade feliz baseado na exploração do homem pelo homem; e ele é igualmente oposto aos teóricos do socialismo que procuram construir sua sociedade feliz sobre uma filosofia de inevitável conflito entre os homens.

Na África, nós não temos mais necessidade de sermos "convertidos" ao socialismo do que tivemos de "aprendermos" democracia. Ambos estão enraizados em nosso passado, na sociedade tradicional que nos produziu. O moderno socialismo africano pode buscar em sua herança tradicional o reconhecimento da "sociedade" como uma extensão da unidade familiar básica. Mas, ele não pode mais confinar a idéia da família social dentro dos limites de uma tribo, nem, de fato, de uma nação. Isto porque nenhum verdadeiro socialista africano pode olhar para uma linha desenhada num mapa e dizer "O povo deste lado da linha são meus irmãos, mas aqueles que vivem do outro lado não têm direitos sobre mim"; todo indivíduo neste continente é meu irmão"

propôs a inversão da condição histórica do trabalho e do trabalhador em Moçambique. Perry Anderson (1966:41-55) nos informa que o trabalho nas colônias portuguesas, alheias à economia africana de subsistência, estava dividido em quatro categorias: correcional, obrigatório, contratado e voluntário, devendo ser incluído também o cultivo forçado e o trabalho imigrante. Foi por isso que Samora afirmou em Dodoma (Tanzânia, 3 de maio de 1975) que “no nosso país, o trabalho desenvolveu a miséria”. No entanto, ratifica sua crença positiva de que “o homem valoriza-se pelo trabalho. Pelo trabalho que escolhe ou pelo trabalho que encontra”. Com a independência (25 de junho de 1975) projetou-se a inseparabilidade do processo de libertação social da transformação radical das estruturas sócio-econômicas. Naquele movimento, afirmou Machel, “no Moçambique libertado, o homem novo que vamos criar terá de aprender a noção do valor do trabalho como fator indispensável à construção do seu país. Cumprindo as tarefas que lhes forem designadas com honestidade e com disciplina...” (In: Reis, Muiuane, 1975: 339-40).

Ao longo daquele processo reuniu-se e desenvolveu-se um leque de conhecimentos sobre a própria experiência vivida. A FRELIMO, com o apoio do materialismo histórico e dialético (mas, sobretudo, sustentada em sua própria **praxis**), teorizou sua história e a realidade moçambicana. Por conseguinte, consagrou a necessidade da transplantação ao todo nacional da experiência mítica das zonas libertadas. Quando, então, as intervenções do bisturi revolucionário deveriam atingir todas as extremidades e ângulos do corpo social. Pois, em cada forma deveria ser inoculado um “novo conteúdo”. Um conteúdo político-ideológico condizente com a orientação de classe operário-camponesa e que viesse à concretizar, na “sociedade nova”, o princípio de que a base de toda a riqueza social se fundamenta e é produzida pelo trabalho.

O 25 de junho de 1975 deveria representar o início do trabalho árduo e da necessidade de serem aceitos sacrifícios e privações. Para a FRELIMO, a experiência das zonas libertadas (um autêntico mito de fundação constantemente retomado), demonstrou que o trabalho coletivo “(...) contribui muito para que as populações se conheçam, isto é, na coletividade as populações vivem em conjunto os problemas de cada um, reforça a nossa unidade, elimina o individualismo e todo o tipo de complexos que o homem possa criar. O trabalho coletivo beneficia a quem trabalha, a partir deste até ao governo. Aumenta a produção, acelerando o desenvolvimento da reconstrução nacional”. Então, esses pressupostos se encaminharam para uma conclusão fatal, com o incentivo do trabalho coletivo via criação de cooperativas estritamente controladas pela FRELIMO. O sonho revolucionário e o espírito de salvação pública determinava que, segundo Samora, “para tal existe a necessidade de aglomerar em

povoações as populações dispersas, o que permitiria uma assistência mais eficiente por parte do governo, a fim de solucionar problemas de saúde, educação, abastecimento de água e luz, comunicações e outras que possam beneficiar as nossas populações". Porém, o horizonte que se abria deveria mudar as mentalidades, as condições de existência e de reprodução dos homens. E tudo era entendido como o começar de "uma nova guerra", que imporia "a necessidade da política no exército, nas escolas, nos hospitais, nos escritórios, no governo e em toda a parte". Aquela política "correta e clara" se lançou na criação de um partido de massas para assegurar a unidade e o programa de um desenvolvimento nacional, e para sufocar no nascedouro qualquer raiz do neocolonialismo ou a "vontade de criar e desenvolver propriedades privadas".

O presidente Samora Machel (e sua comitiva), repisou no solo moçambicano em Cabo Delgado, mais precisamente, às 14h:12min. do dia 24 de maio de 1975. Esta província, situada ao norte de Moçambique, é constantemente reverenciada pela Frelimo pois, ali "se criaram as primeiras zonas libertadas onde nasceu uma nova vida". Samora tinha, então, plena consciência das dificuldades e insuficiências (de quadros políticos, técnicos e militares, por exemplo) para que o novo poder cobrisse de forma sólida toda a extensão "do Rovuma ao Maputo". Em Lichinga (ex-Vila Cabral ou José Álvaro Cabral, Niassa, 1º de junho de 1975) repetiu-se o slogan "Independência ou Morte!" e a necessidade de lutar contra a opressão, a discriminação racial, a humilhação e a injustiça "para que os homens sejam iguais". A divisão espacial (e histórica) da sociedade, ou da humanidade em geral, está estruturada social e politicamente sobre a divisão de classes, clãs e tribos, comunidades e cidades, povos e nacionalidades, reinos e impérios, nações e estados, assim como entre homens e mulheres, classes de idade, raças e etnias, etc. Porém, Samora, ao fazer referência à questão racial, mesmo taxativo, simplificou-a ao encurralar o problema, essencialmente, na casa da luta de classes:

"Quiseram fazer da nossa luta uma luta racial, entre o negro e o branco. Mas, a nossa luta é uma luta de classes. Quando eu falo de lutas de classes significa: entre o explorado e o explorador. Esse é o conteúdo essencial de uma luta revolucionária, o de definir essas duas coisas. Logo, que tipo de luta é? - Uma luta de classes, luta do oprimido e do opressor, luta do explorado e do explorador. Só existe, essa luta. Não existe no mundo luta entre raças (...). Pretos e brancos, homens de todas as cores, porque as cores, porque, a contradição

entre os homens, no mundo, não é a cor, mas são as idéias - idéias reacionárias e idéias revolucionárias" (In: Reis, Muiuane, 1975:392).

Samora classificou todo o racista (o branco ou o negro, o mulato ou o asiático), como reacionário. Preso ao princípio de que o racismo não tem cor, Machel libertava sua voz, principalmente, contra os clubes ou as "sociedades com base na cor da pele" existentes em muitas cidades moçambicanas (Rita-Ferreira, 1988). A clivagem que imperava era de cunho sócio-econômico e racial. Em consequência, se diferenciavam os clubes de índianos, de mulatos, de pretos, de brancos e de assimilados. Os grupos raciais e sociais não se inter cruzavam, "senão no contato obrigatório e superficial das horas de serviço". No mais se multiplicavam sedimentos de complexos de superioridade e de inferioridade, recalques, desprezos, tensões e discriminações, como a discriminação social que vigorava com a formação de grupos alimentados por alusões distintivas que os faziam pertencer à "alta sociedade" ou à "baixa sociedade".

Foi diante deste quadro complexo e difuso que a FRELIMO impôs a necessidade de se encarar a ideologia como base da unidade, o que significou uma forte e constante retórica que afirmava desconhecer tribos, regiões, raças e crenças religiosas. Ocorre que, diante da complexidade e diversidade das relações sócio-raciais e econômicas, impôs-se como prioritário a luta contra a exploração (a luta de classes) para a edificação de um Estado de outra natureza, popular e "forjado na aliança de operários e camponeses, orientado pela FRELIMO e defendido pelas Forças Populares de Libertação de Moçambique (FPLM), o Estado que liquida a exploração, liberta a iniciativa criadora das massas e as forças produtivas" (Machel, Samora. In: Reis, Muiuane, 1975: 502). Este Estado moderno e laico - um autêntico demiurgo que se impôs a tarefa de germinar a reorganização de todo um mundo preexistente - teria a missão de, sob a égide da unidade e da centralização, mobilizar, organizar, enquadrar e controlar politicamente a sociedade ("alastrando a constituição dos Órgãos do Poder Popular das *zonas libertadas*, para as vastas zonas das cidades, dos campos e das aldeias"), transformando radicalmente as relações de produção e as forças produtivas, além de procurar redesenhar os hábitos, os comportamentos e as mentalidades tidas como arcaicas e discriminatórias<sup>5</sup>. O tema das relações raciais foi retomado na mensagem que

<sup>5</sup> A poetisa (e mestiça) Noêmia de Souza, nascida em 1926, no Catembe, Lourenço Marques, relembrou as relações sócio-econômicas e raciais nos anos 30 e 40 em Moçambique. Para ela, "nós, os não-brancos, ríamos até dessas coisas. Por exemplo, todos os anos havia inspeção médica (...) Nessa escola (...) todas as alunas brancas iam no primeiro grupo, depois, no segundo grupo, éramos nós. E depois havia as coisas caricatas das meninas que julgavam que eram brancas e se comportavam como tal, e quando chegava aquela altura choravam! E nós ríamos delas ..

marcou o início do Governo de Transição em Moçambique (20 de setembro de 1974). Na ocasião, Samora expôs um longo diagnóstico e teceu verdadeiras preocupações quanto à natureza da questão racial no país, outra trágica herança colonial. Segundo Samora, havia uma clara consciência de que

"é necessário liquidar radicalmente todos os complexos de superioridade criados e inculcados por séculos de colonialismo. A população branca tem de fazer um combate interno profundo, eliminar a sua atitude de superioridade e de paternalismo em relação ao negro e outras raças que ainda influencia muitas mentalidades, a fim de fundir no conjunto do Povo moçambicano.

Esta palavra de ordem também é válida para muitos elementos da comunidade asiática e para muitos mestiços, que continuam a considerar-se superiores ou diferentes da população negra.

A população negra também deve fazer um combate interno contra os complexos de inferioridade que lhe foram inculcados durante todos os séculos de colonialismo e que foram particularmente agudizados pelo fascismo. São estes complexos que estão na base das reações de vingança e de ódio individual que são contrários a nossa linha política.

---

Tínhamos direito a frequentar escolas oficiais e, se os nossos pais tivessem dinheiro, a ir nos estudos até onde pudéssemos ir. Íamos aos cinemas, a qualquer lado desde que tivéssemos dinheiro para ir. Havia algumas coisas que nos estavam vedadas, por exemplo, o Hotel Polana, o Clube Naval, certas zonas da praia da Polana que, se fôssemos para aí era escândalo, era não sei o que. Não era expressamente proibido, mas sabia-se. Porque havia piscinas que tinham entrada reservada e não nos deixavam entrar. Havia o Café Scala, onde... poderíamos ir, mas os próprios criados, que eram pretos, nunca mais nos vinham servir. Mas havia outros sítios onde não podíamos mesmo ir, não tínhamos acesso, não nos deixavam entrar.

Depois, entre os negros, havia os assimilados e os indígenas. O assimilado tinha direito a ir à escola oficial. Na minha época não havia negros na minha escola, porque nessa altura havia poucos assimilados em Lourenço Marques, mas no resto havia até menos discriminação do que em certas zonas dali. Manica e Sofala, Beira, que estava sob a administração da Companhia de Moçambique, com sul-africanos, ingleses, etc., aquilo então era apartheid.

Havia um sentimento de discriminação, entre as amigas que eram mais brancas e as que eram mais escuras. Havia sempre as suas hierarquias, entre os brancos, entre os mulatos, entre os indianos, com as castas (...) entre mulatos também havia essas hierarquias, e falava-se entre nós. Era assim uma desgraça! Comecei a tomar consciência dessas coisas com a adolescência, aí pelos 12 anos. (...) como eu lia muito, comecei a ver certas coisas tratadas nos livros, e a compará-las com aquilo que me rodeava. E comecei a analisar doutra maneira as coisas que até aí eu tomava como normais

(...) os casamentos! Esta aqui, que era mais escura, andava à procura dum noivo que fosse claro, para "apurar a raça", que é uma coisa que existia e hoje ainda é capaz de existir na sociedade mestiça. Quer dizer, apurar a raça era ficar cada vez mais branco, matar aquela raça que era delas, era incrível! E discriminavam as pessoas. Mas não era só a questão da cor da pele, era também a questão da ascendência da pessoa. Havia uns que se achavam mais aristocratas, porque descendiam de estrangeiros, não sei quê (...). Gostavam todos muito de "eu sou descendente dum dinamarquês, dum alemão, dum americano, dum não sei quem..." (In: Chabal 1994 111-2)

A Frelimo (...) nunca poderá tolerar que os sacrifícios consentidos sirvam de instrumentos para vinganças e ódios pessoais, por pesados que tenham sido o sofrimento e humilhação durante o colonialismo.

Não há raças superiores nem inferiores. Mas não basta falar em harmonia racial para que de um dia para o outro todos se entendam. É necessário um trabalho político de esclarecimento constante, é necessário um esforço consciente de mudança de mentalidades e de hábitos, é necessário um esforço deliberado de convivência real entre as pessoas das diversas raças que constituem o nosso povo. O convívio que é necessário estabelecer deve ser um convívio pleno, a todas as horas, e não somente o convívio superficial das horas de emprego e das relações profissionais. Em particular os clubes e associações baseados na origem racial, étnica e regional devem transformar-se em associações de todos os moçambicanos, em centros de cultura moçambicana (...) e com uma linha política bem definida de construção de uma sociedade nova.

(...) não se definindo a qualidade de moçambicano pela cor, língua, crença religiosa, origem social ou sexo, devemos energeticamente combater a noção de minoria que se quer inculcar, em especial, aos moçambicanos brancos. Não há minorias, não há direitos ou deveres especiais para qualquer setor do Povo Moçambicano: somos todos moçambicanos com os direitos que o trabalho nos confere..." (In: Reis, Mutuane, 1975:219-22).

Na ocasião ( posse do primeiro governo da República Popular de Moçambique, composto por negros, asiáticos, brancos e mestiços), Samora Machel enfatizou que todos eram acima de tudo moçambicanos. A retórica, mais uma vez, tentou demonstrar que na prática ninguém representava uma raça, uma região, uma tribo ou uma religião. O discurso oficial procurou ratificar a crença de que, individualmente e coletivamente, cada membro do novo governo estava imbuído do "poder da aliança de classe operária e camponesa" expresso, sobretudo, na diligência da aplicação pelo Estado da linha política da FRELIMO, a qual preconizava acima de tudo as unidades nacional, política e ideológica.

Neste ponto, lembramos que os Jacobinos ( Vovelle ,1987: 146-152), constituem uma memória empenhada, cuja ideologia "é um ramo da ideologia das Luzes: fé na necessidade de

uma revolução política como meio de realizar os objetivos fundamentais da humanidade, como liberdade, igualdade, fraternidade, felicidade também, coletiva e individual (...), o devotamento e a abnegação completa para com a pátria são traços essenciais numa leitura para a qual a unidade nacional é reivindicada como meio essencial do governo revolucionário". No plano da prática política, a ética jacobina se assentava "na abnegação, no devotamento, numa autoridade espartana e num moralismo rousseauísta, numa generosidade que não está em contradição com a violência, aceita e justificada pelo interesse superior da Revolução". Os jacobinos, no sentido da iniciativa política, se situavam constantemente à frente da ação, procurando estar em contado direto, igualmente, com as aspirações das massas. Assim, justificavam o seu papel de minoria "iluminada" e transmissora das idéias-força.

A continuidade, então, da "marcha dos iluminados" produziu um ato de extremo simbolismo. O mesmo partiu do distrito de Nangade, província de Cabo Delgado, às 20h:45min. do dia 9 de junho de 1975. A "Chama da Unidade Nacional" (ou, como intitulamos: a Luz da Razão Iluminista) foi acesa "através dos raios solares e não por processos artificiais. É o próprio Sol que ilumina Moçambique inteiro que irá acender a chama, através de uma lupa em que se fará convergir os raios solares para a matéria incandescente". A luminosidade da razão percorreu todas as dez províncias moçambicanas chegando em Maputo no dia 26 de junho de 1975, sendo depositada no Estádio da Machava.

Momento em que

"(...) após ter iluminado o povo desde o Rovuma ao Maputo, esta "Chama" da liberdade será entregue à porta da maratona, no Estádio da Machava, a dois continuadores, um do sexo feminino e outro do sexo masculino. Estes levá-la-ão a toda a volta do Estádio, acendendo depois a pira onde fica a arder até no dia 29, último dia dos festejos alusivos à proclamação da Independência..." (In: Reis, Muiuane, 1975: 401).

O significado simbólico da chama (acesa naturalmente pelo sol) e da pira estava em iluminar os homens e "a mentalidade passiva e apática" para a "batalha de criação de uma sociedade nova". A "Chama da Unidade Nacional" deveria iluminar o caminho de todos rumo à liberdade e ao progresso. Porém, esse projeto de reconstrução nacional (o qual deveria se pautar pela luta, estudo, produção, combate, unidade, vigilância e trabalho produtivo) não



admitiria que nenhum moçambicano ficasse à margem de todo aquele movimento de transformação. A senha foi a construção de aldeias comunais acionadas pelo trabalho coletivo e organizado. Para tanto, afirmou Samora, “a FRELIMO e o governo irão fornecer os planos para isso. Mas, desde já temos de estar preparados para combater aqueles que quiserem continuar a ficar sozinhos: aqueles que não quiserem aceitar a vida e o trabalho coletivos porque não aceitando isso o que é que eles querem ficar a fazer isolados?” (In: Reis, Muiwane, 1975:464)<sup>6</sup>.

Se partirmos do pressuposto de que a Revolução é um fenômeno minoritário, ou que “para que tenha um efeito poderoso é preciso que as idéias sejam compreendidas e aplicadas por grupos sociais poderosos” (e, acrescentamos, por condições histórico-sociais favoráveis) cabia, então, ao Estado formar socialistas ou “produzir homens novos”. Foi essa, por exemplo, a expectativa do líder nacionalista do Gana, Nkrumah, ao dizer que “o socialismo exige socialistas que o construam”. Para Benot (1981:354-78) esta expectativa do líder ganês significava que a opção socialista foi feita pelo núcleo dirigente. Compete-lhe, portanto, difundir a ideologia e formar os quadros socialistas, sem que, no entanto, a administração, os quadros e as próprias massas estejam animadas da ideologia correspondente à doutrina do Estado<sup>7</sup>.

Em Moçambique, a primeira fase da luta foi a conquista do poder político e a formalização da República Popular (25 de junho de 1975). Já a segunda fase, iniciada com a independência, estava destinada “a estabelecer uma guerra revolucionária permanente e aberta de transformação das estruturas”, iluminando e libertando o caminho dos homens “das formas antigas de encarar a vida, da mentalidade escrava do estrangeiro, da fome, da miséria, da ignorância”. Então, em Nangade (Nampula), ainda não iluminado mas, certamente, inspirado

<sup>6</sup> Clastres (1990:135-7) nos lembra, criticamente, que “dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico: é necessário trabalhar”. Ocorre que, “(...) quando desaparece a recusa ao trabalho, quando o sentido de lazer é substituído pelo gosto da acumulação, quando, em síntese, surge no corpo social essa força externa que evocamos antes, essa força sem a qual os selvagens não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade como sociedade primitiva: essa força é a força para sujeitar, é a capacidade de coerção, é o poder político”.

<sup>7</sup> Vovelle, analisando a Revolução Francesa acha essencial tomar em consideração essa margem de inércia que exclui da Revolução o numeroso grupo daqueles que não ultrapassam o estágio das “pulsões” anteriormente evocadas para acederem a um envolvimento, a qualquer grau que fosse, ou em quem a reação à aventura revolucionária é formulada em termos de recusa e até de condenação radical. (...) essa população não se define em termos de homogeneidade os excluídos da festa revolucionária, que são sem dúvida uma maioria, podem definir-se em termos de ignorância, de indiferença, e também em termos de rejeição”. Estas diferentes modalidades de exclusão ou de “a vida à margem” podem se dar devido a clivagens sociais diversas, à exclusão dos mundos rural e urbano ou cidade-campo, por razões econômicas ou de classe, devido ao peso da mentalidade coletiva e ao fator religioso e, devido aos “mundos de ignorância”, onde incontestavelmente, a língua nacional constitui um grande obstáculo. “A língua, o analfabetismo a dificuldade de comunicação, o peso de uma civilização de oralidade, outros tantos dados que explicam em que limites geográficos começa “a vida a margem” (Vovelle, 1987.229-32)

pela razão iluminista simbolizada na “Chama da Unidade Nacional”, Samora dissipou qualquer sombra de dúvidas sobre o que o futuro projetava:

“Esse novo tipo de guerra exige a participação ativa e consciente de todo o povo nas diferentes tarefas de reconstrução do País, ao longo das quais se vai redefinindo a linha ideológica e política da vanguarda revolucionária - a FRELIMO -, em função do aparecimento de novos tipos de inimigo.

A única entidade que se reserva o direito de mobilizar, orientar e dirigir o povo moçambicano é a FRELIMO e não a igreja católica, protestante ou islâmica. Na FRELIMO, organização política que ensina política aos homens (sublinhado nosso) para que estes fiquem conscientes dos seus problemas, tanto cabem aqueles que através de qualquer daquelas igrejas crêem e praticam religião, como aqueles que não acreditam em nenhuma força sobrenatural ou, simplesmente, não tenham religião.

A religião preocupa-se mais com o espírito do homem, portanto, em libertar e aperfeiçoar o espírito ou a alma, enquanto a FRELIMO começa por se preocupar com a matéria da Natureza, com o concreto e, por conseguinte, com o homem em quem o espírito se encontra contido” (In: Reis, Muiuane, 1975: 402).

A continuidade do trajeto da comitiva dos novos “donos do poder” chegaria em breve às portas do outrora “mundo zambeziano”. Pélissier (1987:38, 74-84), historiador francês, caracteriza o eixo do rio Zambeze como um “verdadeiro arco-íris étnico”. O “complexo zambeziano” ou os “povos do Baixo Zambeze” somavam cerca de 900 mil em 1970. “Compreende, sobre um fundo marave, a norte, e chona, a sul, numerosos e variados contributos (macuas-lomués, suahilis, portugueses, indianos, etc.), e formam um conjunto mais ou menos mesclado. Aí, o que determina a atitude das populações perante a conquista não é tanto a realidade étnica, mas uma instituição portuguesa (o prazo) e a sua degenerescência. (...) a resistência foi ali viva e tardia por, pelo menos, três motivos: algumas famílias de mestiços rebantoizados reservaram para si feudos agressivos; a rapacidade das Companhias ia além dos meios coercivos de que dispunham: a presença, nos chonas, de um bastião de independência (até 1902) atuou como pólo de atração” Para Pélissier, entre 1854-

1918, o domínio zambeziano (“zambezião” se constituiu em um adjetivo “que não corresponde a uma realidade geográfica ou étnica, mas unicamente sociológica) abrangeu o mundo dos **prazos** e seus vizinhos. E, uma das funções essenciais do rio Zambeze foi a de tornar possível “penetrar profundamente o interior das terras” centrais e fronteiriças de Moçambique, permitindo acesso direto às sociedades bantas e à irrigação militar e comercial<sup>8</sup>.

A Zambézia caracterizou-se por sua multiplicidade de etnias, sistemas políticos, rivalidades internacionais e de regimes econômicos. Para Pélissier, a complexa geopolítica zambeziana foi uma espécie de pirâmide de três andares. “Na base, estendem-se os regulados e os Estados africanos, diminuídos e empobrecidos, ainda independentes ou parcialmente — ou mesmo totalmente — conquistados ou absorvidos, mas que mantiveram as suas tradições, as suas religiões, as suas línguas e, por vezes, os seus sistemas políticos. Acima desta infra-estrutura, no andar intermédio, encontramos uma criação sócio-política nascida da colonização portuguesa mas que degenerara já no século XIX: o **prazo** e as suas excrescências, os macro-prazos, a transformar-se em Estados secundários talhados na carne e no território dos primeiros ocupantes do solo. No vértice, ..., subsistem algumas feitorias-fortalezas portuguesas e as suas cercanias, impotentes e ameaçadas mas a tentar pôr sob a sua autoridade a infra-estrutura e a superestrutura zambezianas. A luta entre o terceiro andar e os outros dois é o fio condutor que nos deve guiar...”. “O sistema de **prazos**, posto em prática no início do século XVII (provavelmente seguindo um modelo já aplicado na Índia portuguesa),

---

<sup>8</sup> O historiador moçambicano Carlos Serra (1980:33-52) se detendo na penetração do capitalismo colonial na Zambézia entre 1855 e 1930 atestou que o sistema de transporte naquela região se baseava essencialmente na “força energética dos africanos”, os quais, sobre as costas tudo se carregava, desde bagagens a homens. Segundo Serra, a débil infra-estrutura destinada a apoiar as plantações, no fim dos anos 20, compunha-se de uma rede de estradas “de pequenos traços, não havendo um que medisse mais de 100 quilômetros. A rede tinha como critério a ligação das sedes das divisões administrativas aos diferentes postos e não seguia as linhas econômicas da região”. Mesmo “as muitas linhas de água que desciam das terras altas do interior para a costa não constituíam “estradas” alternativas, dado secarem ou ficarem reduzidas a charcos fora da estação das chuvas. Restava o Zambeze que, permitindo a circulação de lanchas de 100 a 200 toneladas, servia sobretudo o trânsito de mercadorias entre a Niassalândia (atual Malawi) e a costa”. Quanto à utilização da força energética do gado, se limitava apenas a algumas zonas devido à infestação em outras da mosca tsé-tsé. Contudo, tamanhas limitações não impediram o grande e periódico fluxo migratório em toda a extensão da Zambézia.

No sertão, os tecidos, depois de séculos, continuavam a ser a verdadeira moeda de conta ou de circulação. Por outro lado, as transformações impostas à natureza pela economia rural camponesa e pelo sistema de prazos e de plantações para exportação enfrentou freqüentes calamidades naturais (fome, seca). Para Serra, uma explicação pode ser encontrada “no fato de milhões de árvores terem sido abatidas em ambas as margens do Zambeze (...) sem replantação. O abate destinava-se a aprovisionar com lenha os vapores que sulcavam o Zambeze entre a foz e o Shire, transportando mercadorias de e para a Niassalândia. O regime de chuvas tinha sido gravemente afetado pela desarborização indiscriminada”.

A agricultura da Zambézia se baseava em duas necessidades vitais: salários baixos e braços abundantes. Consequentemente, a criação de riqueza agrícola residia na exploração efetiva da força de trabalho da população indígena. O número de trabalhadores empregados nos prazos zambezianos, segundo Serra, era muito grande. Porém, o sistema de plantação do centro de Moçambique obtinha uma produtividade muito baixa

oferecia à Coroa a possibilidade de “ocupar” teoricamente a África por intermédio de vassalos “europeus” aos quais eram concedidas terras dominiais por arrendamento enfiteútico (...). Mas, “na realidade, a raridade dos brancos e de escoamento para os produtos agrícolas, bem como os elevados rendimentos do tráfico de escravos e a debilidade da Administração [colonial], traduziram-se, nos séculos XVII e XVIII, por uma situação de fato que era a própria negação da legislação original”.

Historicamente, “a perpetuação desta sociedade compósita” assentou, para Pélissier, “em cinco elementos: a) a solidez dos laços familiares, alargados aos inúmeros filhos ilegítimos, e a das alianças entre clãs; b) o patrocínio, que oferecia a um recém-chegado a possibilidade de integrar-se numa família já instalada: infusão de sangue pelos brancos e de capitais pelos indianos; c) a impotência da Administração, da Justiça e do clero locais, cujos representantes estavam, na maior parte dos casos, a soldo de uma ou várias famílias ou eram, eles próprios, senhores de **prazos**; d) a importância das funções de administradores e de chefes consuetudinários que certos senhores de **prazos** desempenhavam na sociedade africana livre (colonos ou forros, talvez 80.000 famílias no início do século XIX, antes das invasões angunes) que vivia nos seus domínios e nos Estados independentes (aliança por casamento nas famílias reinantes). O senhor do **prazo** não só recebia diversas rendas, cobrava o tributo e convocava para pegar em armas os homens livres como também nomeava e impunha a sua lei aos chefes das aldeias (fumos) e aos chefes de terras (amambos ou mambos); e) finalmente, e essencialmente, a posse de polícias e exércitos privados, compostos por bandos poderosos (um regimento, **butaca** ou **ensaca**, podia chegar a ter 250 homens, comandados por um **bazo**)”. Esses pilares sustentaram a sociedade dos senhores de **prazos**. Pelissier conclui que “era uma sociedade mestiça no sentido cultural e no sentido fisiológico. Era, tal como ela, parasitária em relação ao mundo negro-africano que explorava. Mas, ao contrário dela, vivia fechada em valores luso-africanos (...) era, antes do mais, uma sociedade da terra, enquanto que a outra estava virada para o mar e para as transações internacionais”.

Para o pesquisador em história de Moçambique, José Capela (1995:22-3), os Prazos da Coroa objetivaram o povoamento e a exploração da terra emprazada. Foi, então, “uma forma de exploração da terra só possível com o aparecimento de um senhorio que aí tomou formas muito peculiares e das quais não foi menor o seu exercício efetivo pelas donas. De fato, neste senhorio, a exploração da terra foi menor face à exploração de outros recursos, a saber: o marfim, o ouro e o comércio do interior (...). Exploração pela via das escravaturas e dos colonos, uns e outros agentes da produção direta. Mas a terra, não constituindo em si mesma a fonte principal de rendimentos, era condição **sine qua non** do senhorio. Sem ela não

era exequível a posse de escravos e sem escravos não existiria nem o marfim, nem o ouro, nem o comércio, enfim, não haveria senhorio". Aquela "sociedade piramidal", no início do século XIX, registrou mutações fundamentais que romperam "essa antiga ordem de coisas". O comércio zambeziano de ouro e marfim foi suplantado por uma mercadoria mais rendosa: o escravo. Os senhores de prazos, diante das pressões da metrópole portuguesa e do colonialismo britânico, resistiram a todo custo para manter seus privilégios, sua autoridade e decisão sobre as terras, os homens, as armas e o meio ambiente africano. Para Pélissier era um "mundo de escravidão" que sobreviveu — acrescentado de mudanças ao longo do tempo e do espaço — até as proximidades do século XX.

Papagno (1980) é outra fonte importante para o estudo e compreensão da origem e natureza dos Prazos da Coroa, principalmente das sucessivas políticas metropolitanas frente à instituição do prazo. Mas, aquele mais recente trabalho do historiador José Capela (1995) se debruçou sobre a Zambézia destacando as complexas relações ou fatos que o prazo instituiu entre as donas (a mulher senhorial), os senhores e os escravos. Capela destaca algumas peculiaridades do "sistema dominial zambeziano": 1) uma miscigenação física e cultural sem paralelo entre portugueses, escravos, goeses, etc.; 2) a diversidade cultural, que contribuiu para que "jamais se tenha instaurado na Zambézia uma ordem de inspiração predominantemente cristã", pois "a Zambézia manteve-se pertinazmente pagã", com os valores culturais locais prevalecendo sobre os valores cristãos; 3) as sociedades locais sobreviveram sob a égide de uma violência extrema e permanente no período colonial. A dominação colonial não excluiu, entre os seus mecanismos, "a diplomacia e a integração nas sociedades locais. Mas, jamais se dispensaram da violência", sejam as donas, os senhores e os escravos em suas vivências no espaço geográfico zambeziano (que hoje corresponde às províncias da Zambézia, Tete, Manica e Sofala). Entretanto, Capela propõe que o espaço geográfico zambeziano deve ser encarado "mais por um imaginário cultural do que por uma área circunscrita a fronteiras geometricamente traçadas". O espaço amplo e impreciso, "ainda hoje, manifesta marcas indeléveis de um percurso cultural próprio ao longo de quatro séculos do domínio português, mais nominal do que efetivo. Mas de profundas interferências culturais provenientes de origens tão distantes e opostas como as Américas atlânticas e o Oriente extremo. Particularmente da Índia e de Portugal". Tamanho processo civilizacional implicou "cumplicidades da memória dos tempos e do comportamento das pessoas para além da invocação dos espaços".

Talvez, por essa natureza e composição histórico-sociológica do "espaço geográfico zambeziano" que, no distrito de Guruê, noroeste da província da Zambézia, Samora (em

companhia dos membros dos Comitês Central e Executivo e de fundadores da FRELIMO) foi mais uma vez enfático quanto à necessidade da incidência do bisturi revolucionário para se implantar uma “mentalidade nova”, especialmente, no imaginário cultural próprio ao “mundo zambeziano”. Ratificou sua crença de que o Poder Democrático Popular e a revolução nas estruturas materiais e mentais determinaria o dismantelamento da mentalidade colonialista, dos complexos de superioridade e inferioridade, da discriminação da mulher e da desarmonia entre as raças em Moçambique. Seguindo essa linha de raciocínio, na província de Tete (10 de junho), afirmou que deixaria de haver o branco de segunda classe nascido no Ultramar. Haveria, sim, brancos moçambicanos. Deixaria também de haver classificações como nativo, evoluído e não evoluído, assimilado e indígena. Haveria de acabar o alvará, a cidadania e o bilhete de identidade para os assimilados. Não haveria mais comportamentos como: “Olhe, não fala comigo. Eu estou assimilado, ouviu?”. Haveria de acabar as divisões com base na religião, na origem étnica e regional.

Bender (1980:6-22) observou que as réplicas racionais emitidas por portugueses às sucessivas críticas estrangeiras e internas à vocação, teoria (integracionismo ou assimilacionismo do indígena à portugalidade, luso-tropicalismo freyriano, paradigmas da democracia racial) e prática coloniais de Portugal constantemente ressaltou as “virtudes” humanas e espirituais do que as possíveis virtudes materiais do colonialismo português. As virtudes humanas e espirituais teriam fundado sociedades ímpares, porque multirraciais e harmônicas, em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau. Desta forma, insistia-se na suposta (já que não muito tolerada) liberdade das relações sexuais inter-raciais, ignorando-se diversas vezes os fatos ou exclusões sociais, econômicas e políticas: desigualdade e arrogância raciais, genocídio cultural, degradação e exploração extrema do trabalho humano. Todo este quadro era coberto por uma legislação e interação humana pretensamente igualitárias do ponto de vista racial. Com isso, preconceitos ou discriminações somente se admitia haver os de classe, mas nunca os de cor. Afinal, a grandeza da missão civilizadora ou colonial de Portugal, secularmente, teria sido o de descobrir, conquistar, colonizar e proselitizar em terras distantes os valores cristãos e da civilização ocidental. Na qual, acima de tudo, “os indivíduos eram julgados pelas suas ações, e não pela sua cor”<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Davidson, Isaacman e Pélissier (1991:700-15), apresentam uma visão de conjunto do quadro político e econômico de Angola e Moçambique. Entre as “coisas em comum” destacam “o caráter específico do colonialismo português”, devido à “fraqueza do Estado colonial, a natureza progressivamente autoritária do regime colonial, a falta de capitais portugueses e, correlativamente, o recurso ao trabalho forçado e a uma política de assimilação”. Ressaltam que “o derradeiro traço de distinção do regime colonial português foi sua política de assimilação, com a qual ele tentava conquistar a nascente burguesia africana, fornecendo-lhe um verniz de cultura portuguesa e isentando-a dos abusos coloniais mais fragrantés. Oficializada pelo “regime do indigenato” essa política garantiria que a esmagadora maioria dos angolanos e moçambicanos estava

A assimilação era dirigida ao negro "indígena". Na escala social, acima deste se superpunham os mulatos, os indianos e os brancos. Todos, evidentemente, devidamente estratificados sócio-econômica, racialmente e espacialmente. A assimilação se constituía na absorção de um gênero de vida europeu. Todo um leque de conduta, pensamento e comportamento aprendido e reproduzido deveria se expressar na assunção de um sistema específico de educação, leis, administração, regras de casamento e de família, vestimentas, língua e preceitos morais. Porém, é conveniente pensarmos que todo o processo ou experiência assimilacionista não apresenta, necessariamente, um perfeito encaixe entre a fórmula e a representação do conteúdo final. Os novos valores e normas de comportamento apreendidos atuam no âmbito individual, familiar e social num constante (e muitas vezes irresolvido) embate com a proximidade de preceitos da identidade tradicionais<sup>10</sup>.

Em Moçambique, a presença de assimilados era mais expressiva nas cidades. A grande maioria da população moçambicana não foi absorvida pela estratégia de assimilação ou de integração cultural portuguesa, já que no campo quase não havia assimilados. Os camponeses moçambicanos estavam separados uns dos outros pela distância, pelas etnias,

---

reduzida a constituir uma raça, uma cultura e uma classe inferiores. De acordo com essa legislação, os africanos eram divididos em dois grupos. Os membros da pequena minoria capaz de ler e escrever o português, que haviam rejeitado os "costumes tribais" e estavam vantajosamente empregados nos setores capitalistas, podiam ser classificados como "assimilados" ou "não indígenas". Em princípio, gozavam de todos os direitos e responsabilidades dos cidadãos portugueses. Embora teoricamente fosse possível a todos os africanos mudar seu estatuto legal, as coerções impostas pelo sistema colonialista e capitalista — as quais incluíam a falta de escolas, a limitada possibilidade de obter um emprego pago e a arrogante preponderância cultural dos funcionários públicos — tornavam, na realidade, a coisa impossível, negando a 99% da população africana os direitos mais elementares do cidadão".

<sup>10</sup> Albino Magaia, negro e militante da Frelimo foi um assimilado. Seu relato é um exemplo da utilização da assimilação como uma escolha ou estratégia de sobrevivência e reprodução individual e familiar, reduzindo um pouco os obstáculos para estudar e trabalhar. Magaia lembra que o seu pai "era assimilado pelas razões que levavam os negros a serem assimilados. Isto na história de Moçambique não está corretamente analisado. Como muita gente, o meu pai assimilou por razões estratégicas, de sobrevivência; por exemplo, os filhos de não assimilados não podiam freqüentar a escola secundária. Para poder beneficiar dessas coisas era preciso ser assimilado. A minha irmã estudou, foi para Lisboa, se o meu pai não fosse assimilado ela nunca teria posto os pés em Lisboa" (In: Chabal, 1994:241).

Outros, assumidos pelo ressentimento e cólera produzidos pela situação colonial acreditam ter razões concretas para assumir atitudes de resistência cultural e de declarado racismo anti-branco. Paulina Chiziane, negra e escritora moçambicana, informa que seu pai, operário, e sua mãe, camponesa, não eram assimilados, mas todos os filhos freqüentaram a escola. Lembra que seu pai "se tornou alguém que sempre resistiu ao regime colonial, ao sistema de assimilação portuguesa, de integração cultural. E uma das formas de resistência, ..., foi a língua. A nossa língua materna é chope. Mas, aqui, em Lourenço Marques — Maputo — a língua que se fala é ronga, e na escola ensinavam-nos português. Então, ele em casa só nos deixava falar chope e mais nada. Nunca falávamos português em casa porque era a língua daqueles que o levaram para o trabalho forçado.

(...). O meu pai (...) sempre disse que não havia de trabalhar para um branco... Foi essa a nossa história. Fui criada numa atmosfera contra os brancos, muito forte.

(...) O meu pai é racista porque tem razões concretas para agir dessa maneira. Ele não se habitua muito a ver um branco, não aceita muito bem os nossos convívios. Não reprova, mas também não aceita. Para ele o branco significa alguma coisa de mau (...) tanto da parte da minha mãe como do meu pai há este medo, esta resistência ao branco.

religiões, relações primordiais de parentesco, tirania do tipo de trabalho imposto pelo colonialismo e por uma série de outros fatores. Contudo, a condição de “assimilado” no meio rural também era motivo de discórdias e diferenças. No campo, o fato de se trabalhar a terra com boi ou charrua, e não com enxadas, era um fator de distinção social. O diálogo a seguir também fornece-nos elementos sobre o comportamento e a relação que se mantinham com os “assimilados”.

“Pergunta: Aqueles que tivessem três ou quatro charruas já eram considerados gente grande?”

Resposta: Já eram considerados. Eram “machambeiros”.

P.: Qual era a diferença entre estes “machambeiros” e os outros?

R.: Os “machambeiros” tinham grandes machambas e trabalhavam muito. Eram como os brancos. Também criavam muito gado. Quem se podia igualar a eles? Tinham dinheiro!

P.: Que faziam com o dinheiro?

R.: iam pôr no banco. Só ia levantar se precisasse de gastar e para pagar os trabalhadores.

P.: Havia muitos “machambeiros” antigamente?

R.: Os Abel, Nkambaku, Simiyoni, Zimila...

P.: Mesmo agora essas pessoas são ainda ricas?

R.: Já não são. Foram abaixo por causa da situação nova [a independência e o programa de socialização da Frelimo].

P.: Os filhos deles não ficaram ricos como os pais?

R.: Oh, não. Os bois morreram... eles também foram procurar trabalho noutra parte, não gostavam de trabalhar nas machambas.

P.: Esses, de quem falaram viviam bem, vestiam-se bem?

R.: Oh! Era gente aquela! Quem podia atrever-se a entrar em casa deles?

---

O meu pai é muito exigente em termos da preservação da cultura (...) em nossa casa, além de não se falar português, tudo o que dizia respeito aos valores coloniais era sempre rejeitado” (In: Chabal, 1994:292-3)



P.: Mas, ainda viviam nestas casas de matope e capim?

R.: Tinham casas de alvenaria.

P.: Esses são como aqueles que foram os primeiros a receberem casas quando chegaram os colonos?

R.: Sim. São esses. Eram os assimilados.

P.: O que pensavam vocês quando os viram transformados em assimilados?

R.: Ah, que fazer quando eram elevados? Era a sorte deles!

P.: Ouvi dizer que alguns não gostavam de ser assimilados. Como é que vocês os encararam? Ou eles vos desprezavam por serem brancos pretos?

R.: Já não ligavam a ninguém. Quando um preto tem 2000\$00 no bolso já não liga aos outros. Como eram "machambeiros", contratavam trabalhadores e pagavam-lhes, como nos poderiam considerar gente?

P.: Mas, entendiam-se com os familiares...

R.: Não se pode abandonar a família. Entendiam-se.

P.: E os vizinhos?

R.: Isso já não podemos saber. De alguns gostavam, de outros não.

P.: Ainda eram convidados para "tsima" [o dia do "tsima" era um só, e consistia no trabalho na machamba de alguém em troca de milho ou de bebidas].

R.: Esses?! Esses já não são para "tsima". Podem tomar bebida preparada por um simples campônio como tu?

P.: E no tempo do canho, não iam beber nos bares com os outros?

R.: Esses?! Esses têm chá. Bebem chá em suas casas, com pão e leite. Se tomava bebidas era só quando as levavam para casa deles. Não andavam por aí, não...

P.: Os régulos também não bebiam com as pessoas?

R.: Oh, esses bebiam com eles!

P.: E esses que não ligavam aos outros, como eram chamados?

R.: Eram os "figurões" (xiqondhi-NT).

P.: Que língua é essa de "xiqondhi"?

R.: É changana.

(...)

P.: Tem vocês o hábito de se separarem daqueles que são ricos?

R.: Eles é que se afastam por não ligarem aos outros.

P.: E não tem inveja deles?

R.: Uns têm, outros não.

P.: Então, porque é que quando alguém está bem na vida até é necessário procurar a proteção dos curandeiros por ser odiado?

R.: Isso não passa de más línguas que acabam por levá-los aos curandeiros. Não há aí nada.

P.: Por que é que quando uma pessoa vive bem, as pessoas começam a enfeitiçá-lo?

R.: Na verdade isso acontece!

P.: Isso de se invejarem começou agora ou já havia antigamente?

R.: Antigamente havia, mas não tanto. Agora é demais..."

Mais adiante um dos entrevistados afirmou que "os colonos haviam combinado com os régulos para que quem quisesse receber boa machamba fosse assimilar-se, mas nós que estávamos habituados a cultivar milho que não dava tanta maçada, não alinhamos logo. Só quando vimos o lucro dos primeiros é que aderimos. (...)". Contudo, a assimilação era uma estratégia de sobrevivência e de reprodução, acompanhada de uma clara consciência de seus custos. A continuidade da entrevista revela este fato.

"P.: É verdade que alguns não viam com bons olhos aqueles que se tornavam "Pretos brancos", assimilados, no tempo colonial?

R.: Desaprovávamos isso de alguém tentar ser branco quando é preto, mas como se apregoava isso todos os dias alguns aceitavam.

P.: E, por que não gostavam? Por pensarem que estavam a ser enganados?

R.: Sempre pressentia-se que eles queriam beneficiar a nossa custa com essa teoria da assimilação.

P.: E como assim se recebiam bois, estábulos e casas?

R.: Bem, davam-nos bois, carroças, porcos e galinhas, mas sabíamos que isso não levava a nada, era uma isca apenas.

(...)

P.: E vocês respeitavam muito esses assimilados porque eram como os brancos?

R.: Respeitávamos como nos respeitamos entre nós, não porque os considerássemos brancos.

R. B: Até porque não os podíamos tratar de outra maneira, sendo pretos como nós. Eu nem queria nunca ser assimilado! Isso era o plano dos colonialistas para nos enganarem com esses bens para não nos revoltarmos. E, depois obrigaram-nos a pagar 1/6! (...) e aqueles que foram a correr passaram mal com as despesas de 1/6, água, luz, bois, carroças e quem não pudesse pagar era desalojado à força.

P.: Os assimilados tinham abandonado as suas antigas machambas para ocuparem as casas distribuídas a eles?

R.: Sim. E quando despertaram, os régulos já tinham dado as machambas deles a outras pessoas. Então, eles não eram já brancos?!

P.: Entre vocês aqui ninguém era assimilado?

R.: Não. Ninguém era<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Este trecho foi retirado de um documento (transcrição de fitas cassetes, ns. 28-30, 32-35 e 37-58) cedidas ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos por Paulo Pinheiro, ex-cooperante brasileiro em Moçambique. Não temos conhecimento dos pesquisadores que realizaram as gravações. O certo é que as entrevistas foram realizadas nos arredores do distrito de Bilene (província de Gaza, sul de Moçambique) no ano de 1987, com grupos de camponeses e curandeiros/curandeiras. O conteúdo é rico e variado: histórias do poder tradicional local, linhagens, clãs, deuses familiares e espíritos de antepassados de cada tribo local, tipos de terras e de técnicas para cultivo, produtos cultivados, hábitos, costumes, tradições, obrigações, adultério, regras de sucessão da propriedade da terra, loboio, chegada dos colonos portugueses, desapropriação e redistribuição de terras, a independência e algumas conseqüências do governo da Frelimo sobre a comunidade, e ainda sobre a guerra, seca, fome, refugiados, normas jurídicas, entre outros assuntos.

A crítica frelimista ao sistema colonial e à assimilação foi feita nos seguintes termos. Ambos eram tidos como instrumentos de despersonalização e de criação da dependência do moçambicano frente ao estrangeiro. Esta postura da FRELIMO não procurava suscitar ódios ou um sentimento de rejeição a outras culturas ou raças. O objetivo foi a superação de estigmas sociais e raciais impetrados nos comportamentos, relações e mentalidades cotidianas, como: o desenraizamento cultural, a discriminação sócio-racial, a aceitação e o orgulho de ter “assimilado” os valores coloniais, o desconhecimento da história, cultura e das tradições populares e o assumir de valores, gostos e de uma cultura considerados burgueses e alienantes. O “aburguesamento das mentalidades” (o individualismo, o espírito de concorrência, o elitismo, a discriminação), fruto da educação e sociedade colonialistas, haveria, como todas as “cargas impuras”, de sofrer uma ruptura. Achou-se que os valores considerados colonial, burguês e tradicional não condiziam com a mítica experiência (e valores) conquistados nas zonas libertadas. O esforço, o trabalho e a produção coletivos, os mecanismos de escolarização de crianças e de adultos, a saúde, o enquadramento sócio-político e jurídico da população e dos militantes envolvidos diretamente naquela experiência histórica de conquista, manutenção e reorganização de espaços e populações fora do controle administrativo e militar do colonialismo português, fora tomado pela FRELIMO como o grande (e qualitativo) salto à frente da luta de libertação nacional e social empreendida. Imbuído deste espírito, Samora deu continuidade a sua peregrinação político-ideológica pelas terras (áridas e ricas em minérios) da província de Tete. Alertou à população que a independência traria “inimigos internos” portando bandeiras do “tribalismo”, do racismo e do regionalismo, e profetizou:

“Verão brevemente os dirigentes da FRELIMO em termos de tribo: “ah, nós decerto naquele governo não estamos representados” (...). “Nós de Tete não estamos representados naquele governo”. É o primeiro passo. “Mas, está o fulano que não é da nossa região, muito menos da nossa tribo”. Não é uma aglomeração de tribos no nosso governo. Quando lutamos não era pela tribo, pela região ou religião. Não representávamos nada disso (...).

(...) aumentamos essa unidade à custa de sacrifícios. É uma unidade regada a sangue. Por isso, a FRELIMO não tolera o tribalismo no nosso seio (...).

(...) Nós não morríamos pela tribo. Nós não morríamos pela religião. Nós não morríamos pela região (...). É esta unidade de que vai dirigir o Governo de Moçambique” (In: Reis, Muiuane, 1975:419-20).

Gradativamente, tornaram-se cada vez mais claros os efeitos da disciplina militar da guerra sobre os combatentes e dirigentes. Estes sedimentaram a sua formação política-ideológica e seu ideal de sociedade segundo os princípios expostos acima, de “uma unidade regada a sangue”. Devemos acrescentar que os seus parâmetros éticos (individual e social), também foram semeados a partir de lições do protestantismo, absorvidas pela maioria dos dirigentes em suas trajetórias de aprendizagem e de vida. A este conjunto, podemos somar as agruras reveladas por uma guerra que se estendeu por uma dezena de anos, a ferocidade da repressão colonial e a asfixia de liberdade política imposta pelo salazarismo<sup>12</sup>. Os dirigentes da FRELIMO, abraçados pela luta, se guiavam por uma busca ideal, uma real independência política, econômica e cultural lastreada pela unidade ideológica. Assim, no “calor da hora”, quadros superiores (dirigentes), quadros técnicos e intelectuais, militantes e combatentes da FRELIMO procuraram impor à toda extensão e camadas da sociedade moçambicana campanhas que advogavam a necessidade de “um combate enérgico” e “sem piedade” para, como avaliavam, “liquidar o vírus” que a ameaçava. Então, se sucederam combates sem tréguas contra o que foi tido como vestígios coloniais: alcoolismo, drogas, prostituição, preguiça, discriminações, “divisão ou situações de privilégio com base na cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social ou profissão” (Reis, Muiuane, 1975:537).

Toda a retórica ideológica da Frelimo procurou desconstruir as identidades particulares com bases étnica, regional, racial e religiosa. E, em seguida, construir um sentido global de uma nação cuja identidade primordial não toleraria particularismos, divisões e discriminações. Com base na história sob o jugo colonial e imperialista (e, principalmente, a partir da criação da FRELIMO e de sua luta empreendida a favor da libertação nacional), procurou-se focar o moçambicano (histórica e, essencialmente, como oprimido, humilhado, pilhado, desprezado, discriminado e explorado) pelo colonialismo português. Esta face do colonialismo teria incidido em toda a extensão do país e em todos os grupos e camadas

<sup>12</sup> A instauração do regime fascista em Portugal asfixiou pública e juridicamente as posições proto-nacionalistas em Moçambique. O salazarismo, progressivamente, pavimentou o caminho à formas clandestinas de luta e à ação armada como manifestações anti-coloniais. O cerceamento político, econômico, social e cultural imposto aos territórios coloniais fez com que Mendes (1994:14) destacasse a necessidade de se estudar “em que medida, quer estas condições de luta, quer o caráter fascista do colonialismo português, tiveram como consequência ou influência no pensamento da Direção e Militantes da Frelimo, quer nas populações que

sociais, independente da cor, raça, etnia, região, religião, desde o rio Rovuma até o rio Maputo, das províncias do norte até as províncias do sul. Séculos de história foram lidos e interpretados pela ótica da FRELIMO sob a égide do sofrimento comum.

A “questão das raças” foi, então, um tema constantemente retomado na comitiva que descia pelas terras de Moçambique. Em 15 de junho de 1975, na Beira, capital da província de Sofala (localizada no centro do país e um dos territórios proeminentes e históricos pelos quais se alargava o “mundo zambeziano”), Samora homenageou as vítimas da repressão colonial e disparou: “Aqui na Beira é o centro da discriminação racial. (...). Desde criança conhecemos a Beira como satélite do “apartheid”, do racismo da Rodésia e da África do Sul”<sup>13</sup>. Em 17 de junho, numa reunião na província de Inhambane o presidente Samora Machel reforçou seu investimento público e nacional (além de emocional) contra a série de atitudes discriminatórias que se reproduziam nas relações sociais: o desprezo pelo camponês e pelo trabalhador de uma maneira geral, o hábito sócio-individual de classificação como evoluído e não-evoluído, assimilado e não-assimilado, moleque, criado ou servidor. Diante de tudo isso, o que se impunha como necessário para a FRELIMO? A consciência “de que nós não somos portugueses” e sim moçambicanos com uma cultura e personalidade próprias, porque

---

viveram essa fase, constituindo elementos mais ou menos preponderantes na orientação e, sobretudo, nas formas da sua aplicação, que veio a ser adotada no pós-independência”.

<sup>13</sup> Noémia de Souza já fizera menção à peculiaridade das relações raciais no cotidiano da cidade da Beira, capital da província de Sofala. No centro do país (Manica, Sofala e Beira) “aquilo então era o apartheid”. Esta avaliação encontra em Mia Couto, branco e nascido na Beira em 1956, um julgamento que parte duma convivência mais íntima com o cotidiano daquela cidade, onde acredita que os conflitos raciais adquiriram uma dimensão mais apurada porque a fronteira entre os brancos e os negros era uma fronteira muito misturada. Desde a sua infância experimentou vivências em diversos bairros daquela cidade. Os contatos ou relações “atravessadas” eram constantes e históricas, “porque a Beira é uma cidade conquistada ao pântano. Então, à medida que era possível secar uma região e construir casa de cimento isso fazia-se. Mas, estavam lá as casas dos negros locais. Então, sempre do outro lado da rua havia africanos com casa de caniço. Não tanto esta arquitetura arrumada, de urbanização feita com plano, como aconteceu em Lourenço Marques (...)”.

Era um ambiente muito racista, ao mesmo tempo em que sucedia este contato, ou talvez até por causa disso mesmo. Os brancos da Beira eram profundamente racistas. Quando eu saí da Beira para Lourenço Marques, em 1971, parecia-me que estava noutro país, porque na Beira havia quase apartheid em certas coisas. Não podiam entrar negros nos autocarros, só no banco de trás... Enfim, era muito agressivo. No Carnaval os filhos dos brancos vinham com paus e correntes bater nos negros...” (In: Chabal, 1994:276).

Apesar da estratificação espacial, racial e social da cidade e sociedade lourenço-marquina ter causado a Mia Couto uma impressão mais positiva do que a cidade da Beira, nas zonas suburbanas havia áreas de concentração de “bairros pobres de colonos brancos”, cujas casas normalmente eram de madeira e zinco, e de bairros de pretos assimilados. Já as zonas semi-suburbanas ou localizadas para além dos subúrbios estavam confinados os “bairros negros”, zonas de pretos não assimilados. De uma maneira geral, os terrenos relativamente baratos levou aqueles com um mínimo de capital acumulado a construir casas e prédios para alugá-los aos pretos, mulatos entre outros.

O poeta e branco moçambicano Luís Carlos Patraquim relembra que sempre vivenciou dificuldades na zona pobre dos brancos de Lourenço Marques, cidade que tinha “uma sociedade muito espartilhada”. Para Patraquim, a radiografia da sociedade lourenço-marquina revelaria, em espaços de luz e sombras, que “tudo aquilo estava muito... bem dividido, por raças, por estratos de classes, por tudo: a zona da Polana, depois a zona de Somersfield, a zona inter-média, que é hoje a zona do Bairro Central, depois da Malangalene, já de um certo operariado, e depois a zona do Alto Maié, que ficava também numa das pontas da cidade. Perto dos pretos era o extrato mais baixo - havia outro gênero de brancos, mas que eram poucos, que eram aqueles que na terminologia que se utilizava se dizia que se tinham cafrealizado. De certa forma, eram ainda os mais

moçambicana e africana. Entretanto, os fundamentos da cultura e da personalidade nacionais deviam se assentar sobre os interesses das amplas massas trabalhadoras. Interesses, os quais deviam, necessariamente, ser cancelados e selados pela ótica ideológica da FRELIMO. E, como dissemos, “a linha correta” e a “definição do inimigo” esboçadas pela FRELIMO, deveriam ser inoculadas nos recantos mais íntimos da vida social.

Samora, seguindo a sua cruzada “contra a destruição da personalidade” moçambicana, reafirmou a importância dos “nossos costumes, as nossas tradições, as nossas línguas”. Declarou (com um certo ar de correção e inquisição aos hábitos urbanos), o seguinte em Inhambane, província da região sul do país:

“A dança, que aqui acabamos de ver, era considerada dança selvagem, os animais estão a dançar. E a Igreja também ajudou bastante para isso. Chamava à dança nossa, dança de pagãos. A nossa dança é uma dança imoral. E o baile, o que é? É uma dança civilizada? É uma dança civilizada, quando homens e mulheres estão agarrados e beijam-se lá na dança?

É civilizado usar mini-saia só para poder vender o corpo aos homens? Andar só com os seios cobertos e o corpo fora, essa é que é a civilização? Quando nos vestimos decentemente dizem que somos selvagens, quando dançamos para exprimir o nosso sentimento, a nossa personalidade, dizem que somos selvagens e pagãos. Por que é que não dançam o baile de dia? Aqui em público, para todos nós podermos assistir? Arranjam casas especiais para dançar o “twist” e o baile com as luzes apagadas. Por que é que não fazem aqui de dia? E, por que é que não condenam isso?

O povo deve desenvolver a cultura moçambicana, porque a cultura é o sol que nunca desce. Nada de bailes, nem de mini-saias aqui em Moçambique, porque essas são civilizações estrangeiras e importadas, civilizações decadentes e corruptas” (In: Reis, Muiuane, 1975:428-9).

Destacamos nos parágrafos anteriores a mensagem ideológica emitida pelo cortejo da vitória ao percorrer as províncias do país, fazendo ecoar pares de esperança e medo, libertação

---

aventureiros e os mais desprotegidos. Então, esses viviam mesmo no subúrbio, com os negros” (In: Chabal, 1994, 258-9)

e inquisição, inclusão e exclusão, luz e trevas, razão e violência. Em 19 de junho de 1975, há seis dias da proclamação da independência de Moçambique, ocorreu em Inhambane uma reunião dos Comitês Central e Executivo, incluindo membros do governo de transição. Representavam a elite política e ideológica, consciente e organizada, em suma, "a força de vanguarda que assume a linha da organização" e a sua bandeira e disciplina revolucionárias. O idealismo levou também a se propugnar que àquela vanguarda caberia ser vanguarda quando se tratasse de absorver os sacrifícios e, eticamente, serem os últimos a receberem os benefícios. Todos os integrantes da comitiva que acabara de cruzar o país recolheram impressões bem vivas das condições de vida e do formato das relações sociais que imperavam ao longo do território. Em decorrência, se reuniram para estudar e traçar os contornos de uma estratégia intitulada como popular e revolucionária, a qual cada moçambicano deveria assumir, compreender, viver e reproduzir nos interstícios, acentos, dobras e sombras cotidianas da sua vida privada e pública.

A República Popular de Moçambique em breve teria uma nova linha política e uma nova relação entre governo, FRELIMO e o povo. A partir de então, disse Samora, "não devemos utilizar demagogia e não devemos ser dogmáticos" para tentar resolver os diversos e agravados problemas existentes no país. Entretanto, havia muitas barreiras pela frente. Entre os obstáculos foi ressaltado o que abordamos páginas atrás: o fato de que a luta de libertação (como sinônimo ou portadora do poder de impor condições histórico-sociais específicas para esculpir um homem e uma sociedade novos e justos), não se estendeu a toda extensão e profundidade do território moçambicano. Por isso, entre o pesado leque de problemas gerais que a FRELIMO teria que encarar estava este fato lembrado por Samora:

"Na parte que foi sempre dominada pelo colonialismo, existem vícios que são considerados virtudes, existem defeitos que já são parte integrante de alguns de nós, existe a desmobilização do povo, o povo orientado por questões secundárias - existe o individualismo bastante cultivado, existe a ambição, existe a ganância de ser rico, existem problemas de tribalismo, existe o regionalismo e existe o racismo - estes problemas existem e não podemos ignorá-los..." (In: Reis, Muiuane, 1975:426).

Desde o início do Governo de Transição (20 de setembro de 1974) a FRELIMO e seu Estado sofreram de uma carência efetiva de implantação e de coordenação de suas ações no



âmbito das províncias, distritos, localidades e círculos. Mesmo nas zonas libertadas durante o processo de luta de libertação havia problemas de coordenação. Nas “zonas apenas recentemente libertadas” continuava sobrevivendo e reproduzindo-se uma extensa e complexa geografia humana, econômica, política e social alheia (ou na expectativa) quanto às primeiras decisões governamentais da FRELIMO. No decorrer do Governo de Transição e no pós-independência (25 de junho de 1975), a FRELIMO e o Estado mantiveram relações difíceis quando empunharam bandeiras e cruzadas de combate contra o que identificaram como ninhos de mentalidades e práticas impuras. Na verdade, aquele tipo de enfrentamento foi imposto por um problema concreto que perseguiu aquele movimento de libertação (que advogou para si toda a legitimidade, representatividade e autenticidade para ocupar as cadeiras do círculo do poder): a urgente implantação de suas estruturas econômicas e político-partidárias e a disseminação de sua seiva ideológica por todo o corpo social. A FRELIMO avaliava que, “nas províncias libertadas durante a guerra, as estruturas existem em atividade na prática”. Todavia, “dentro da mesma Província existem zonas que, mesmo de menor área e localizando-se à volta das cidades e vilas, não estavam libertadas até o Acordo de Lusaka” (7 de setembro de 1974).

Havia, então, muita esperança e entusiasmo, próprio a um contexto de libertação nacional do jugo colonial, mas pouca solidez no controle real do país. Daí as lutas e os combates projetados, palmo a palmo, sobre as províncias, distritos, localidades e círculos para a conquista da grande maioria que se postava à margem do processo. Porque, sobre o aparente caos deveria se organizar e implantar o reino do controle e da ordem, a unidade político-ideológica e o enquadramento social. As organizações de massa dirigidas para “mobilizar” a mulher, o jovem, o camponês, o operário, etc., deveriam funcionar como “luzes” cobrindo as “trevas”, atraindo e iluminando os recantos mais profundos (até então conservados à margem do brilho quente e dissolvente do calor revolucionário).

Com isso, o que pretendia a FRELIMO?

Tornar a sua linha político-ideológica compreendida, assumida, vivida e reproduzida no mais íntimo detalhe do cotidiano. As intervenções do bisturi revolucionário deveriam incidir, acima de tudo, nos seios geradores de mentalidades e hábitos “decadentes” e “viciados” - particularmente nas cidades - “recuperando-as” através da formação política e do trabalho produtivo (não excluindo a repressão e campos de reeducação), com a função de integrar os “inimigos” à “linha correta” e cuja trajetória implantaria uma nova sociedade e um novo homem. Então, o convívio social passaria a se pautar pela igualdade e por relações humanas, raciais e sociais harmoniosas. Em suma, no limite se alcançariam condições

apropriadas para se “desenvolver o amor ao próximo”<sup>14</sup>. Porém, esse desfecho exigiria um combate permanente ao nível das idéias e comportamentos, além de mudanças radicais nas condições materiais de existência. Exigiria, conjuntamente, a implantação de uma rígida ética social movida por uma mobilização permanente contra diversas mazelas sociais (e problemas nacionais) como: alcoolismo, drogas, prostituição, fome, “preguiça”, analfabetismo, discriminações, doenças, desequilíbrios entre as províncias e entre a cidade e o campo. Havia, então, inúmeras “divisões ou situações de privilégio com base na cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social ou profissão”(Reis, Muiwane, 1975:537). Tudo isso exigiria combates sem tréguas e uma grande mobilização nacional para superar o subdesenvolvimento, construindo as bases materiais (“tendo a agricultura como base e a indústria como fator dinamizador”) de uma economia avançada e independente, que aplicasse, progressivamente, “o princípio justo de a cada um segundo o seu trabalho e de todos segundo as suas capacidades”.

---

<sup>14</sup> Ungulani Ba Khosa, negro e escritor moçambicano, nascido em 1957 em Manica - Sofala, relata que ao ir trabalhar na província de Niassa, em 1978, pôde também circular na província de Cabo Delgado. Em ambas verificou as zonas dos “campos de reeducação”. O que ele pôde constatar? Nos campos de reeducação “havia uma série de arbitrariedades. Este cometia este erro, aquele comandante cometia aquele erro”. Seu contato maior “foi com presos de delitos comuns, não políticos. Para mim foi uma realidade nova ver aquilo. Presenciar uma experiência e, por outro lado, os erros que se iam cometendo nessa experiência. Ver a frustração das pessoas. A experiência pretendia ser de que, passados dois, três anos, as pessoas estivessem reeducadas, mas realmente não estavam.  
(...) Ali, vinha um comandante, obrigava a trabalhar, de manhã, à tarde e à noite. Havia um pequeno comércio que fazia o estudo político, mas as pessoas que faziam esse estudo, penso, que não tinham preparação. E as pessoas ficavam cada vez mais frustradas, de dia para dia. Depois, eram as punições. Alguns chegavam, eram obrigados a construir a sua própria casa, etc., e isso frustrava mais as pessoas. As pessoas acabavam por sair de lá em piores condições do que quando tinham entrado” (In: Chabal, 1994:310).

#### 4 - PRINCÍPIOS HISTÓRICOS, IDEOLÓGICOS E CULTURAIS DO “BISTURI REVOLUCIONÁRIO” DA FRELIMO

A política de desenvolvimento deveria assumir um caráter nacional, com base nos próprios recursos do país e contando com “as nossas próprias forças”. Parecia que (apesar do conjunto de obstáculos), o entusiasmo, o voluntarismo e a força do “povo unido” podiam domar e reverter o caminho da história, desde que se atuasse “de acordo com uma estratégia correta e revolucionária”. Era esse espírito que mobilizava Samora, quando profetizava que somente com a revolução “podemos liquidar a fome, a miséria e estabelecer a igualdade”, liquidar o racismo e, assim (acreditou), “criaremos a mentalidade revolucionária, a sociedade revolucionária, desenvolveremos a teoria revolucionária, tomando em consideração a prática”<sup>1</sup>. Esta crença dominou uma geração de homens, entre eles aqueles que levaram Moçambique à independência política e, desejando ir um pouco além, vislumbraram a radical transformação das estruturas produtivas, políticas e culturais do país. Acreditaram que deviam se apoiar “(...) nas próprias forças. Para isso é necessário reorganizarmos o povo. O povo não pode continuar a viver disperso como animais na

---

<sup>1</sup> Vovelle (1987:95-6), salienta que continua por se fazer um estudo aprofundado da Revolução [Francesa], enquanto “expectativa de um mundo transformado”. Haveria necessidade de se estudar não só os discursos, mas também os gestos e as atitudes “dos valores vividos e/ou sonhados para tentar esboçar os traços do homem novo — “sans-culotte”, militante, “herói”, revolucionário; e finalmente as expressões privilegiadas dessa mentalidade, na prática política, na festa, na religião revolucionária”. As noções-teste são as seguintes: “o povo, ou a fraternidade em questão, a igualdade, a felicidade e a virtude”. Assim, “tentar compreender o que foi sentido ou sonhado”. Depois, “importa acima de tudo relacionar esses discursos com o sentimento coletivo e com as aspirações das massas”.

floresta. Temos de desenvolver uma política de reconstrução e de urbanização para podermos melhorar as condições de vida do povo." (In: Reis, Muiwane, 1975:438).

Contudo, o diagnóstico da reunião dos Comitês Central e Executivo e dos membros do Governo de Transição, em Inhambane (junho de 1975), foi taxativo: "não estamos organizados" e não havia clareza sobre um "ponto central: o que é que nós queremos ser e como queremos ser"? No entanto, sabia-se que as estruturas da FRELIMO deveriam interligar e controlar todas as passagens "desde a direção até a base". Daí a necessidade de organizações de massa (juventude, mulheres, operários, camponeses, jornalistas), e de uma escola do partido que instrumentalizasse a formação de quadros administrativos e técnicos em diversos níveis e domínios, desde regentes agrícolas à diplomacia. Estava claro também que tudo e todos (camadas e grupos sociais como: operários, camponeses, trabalhadores das plantações, das serrações, das minas, dos caminhos de ferro, das concessões dos postos e indústrias, motoristas, mecânicos e intelectuais, técnicos e funcionários, empregados, juventude, jornalistas, mulheres, médicos, comerciantes, etc.), deveriam ser ou estar guiados sob as rédeas ou normas rígidas da FRELIMO.

Na ótica da FRELIMO, a "guerra popular prolongada" faria nascer um homem e uma cultura novos. Assim, a conquista e a supressão das áreas controladas e sob opressão cultural "colonial-capitalista" e "tradicional-feudal" deveriam se constituir em reservatórios especiais em que "as flôres crescem das balas". Nestas zonas libertadas deveria ocorrer o embate entre culturas e mentalidades tidas como expressão do colonialismo e do tribalismo. Assim, a "revolução cultural" deveria buscar preservar "os valores positivos do passado" movendo o leme em direção à construção de um ideal de cultura nacional, uma cultura que procurasse assumir amplas dimensões geográficas e históricas. A construção da nova história da coletividade haveria de suplantar os sentimentos de pertença local, regional ou étnica, erigindo expressões de sentimento e pertença nacionais. Sejam as danças, os ritmos musicais, as esculturas maconde, os registros de resistência, estes e outros elementos deveriam passar a ser sinônimo da memória coletiva. Esta postura foi apresentada em julho de 1970, em Dar-es-Salaam, por dois militantes históricos da FRELIMO, Armando Guebuza e Sérgio Vieira. A conferência expressou a voz da Frente de Libertação no seminário intitulado "Efeitos do colonialismo no artista, o seu meio e o seu público nos países em desenvolvimento". Ambos deixaram claro que o partido deveria dar a definição

ideológica básica para o artista e para os conteúdos (ideológicos e de classe) de uma cultura que se queria nacional, e acima de tudo, filtrada pela razão científica, pelo trabalho manual e por valores revolucionários e universais<sup>2</sup>.

Segundo aqueles militantes, ao abordar o campo da cultura, a FRELIMO partiu do seguinte princípio: “o colonialismo procurou esmagar a personalidade moçambicana, pretendendo impor uma imagem falsa de um povo repartido por etnias e culturas regionais sem qualquer comunhão entre si, examinando-se os hábitos e tradições ao nível de cada região e sob o aspecto de um folclore feito de exotismo”. A partir de então, a Frente de Libertação hasteou a bandeira da “valorização e difusão da cultura moçambicana”. A criação de uma personalidade tipicamente moçambicana passou a ser sinônimo do Estado criar as condições adequadas para a devida unificação dos hábitos, costumes e tradições, porém, não mais com uma dimensão colonialista, mas revolucionária. Para isso, uma Comissão Nacional do Partido deveria organizar a “recolha e o estudo de todas as manifestações culturais, tais como hábitos, costumes, tradições e peças teatrais, danças, cantos, canções, lendas, poesias, romance, literatura, desporto, etc., rejeitando o que nos divide e unindo todos os fatores comuns da nossa vida”. A base temporal naquela colheita de informações deveria se estender das fases anteriores ao colonialismo, durante o regime colonial, a luta clandestina e o início da luta armada que conduziu à derrota do colonialismo, chegando ao contexto do Governo de Transição (iniciado em 20 de setembro de 1974). Observemos que a demarcação temporal privilegia os fatos políticos sob a égide da FRELIMO. Esta foi a tônica em todo o trabalho de combate, organização, difusão, vigilância, mobilização e enquadramento: a conquista ou exclusão de “corações e mentes” frente à linha política “correta” da FRELIMO.

Em decorrência, a “campanha de dinamização revolucionária de toda a cultura moçambicana” teve por base a intervenção (nas esferas das províncias, distritos, localidades e dos círculos) de grupos culturais a serviço, especialmente, do Ministério da Educação e Cultura. Junto às distantes cercanias das províncias atuaram, especialmente, os Grupos Dinamizadores (GDs). Porém, a todos os projetos impôs-se uma dificuldade concreta: o

---

<sup>2</sup> O mesmo Vieira (1978:31), num texto intitulado “O homem novo é um processo” deixa claro a sua filiação histórico-ideológica com o jacobinismo francês. Segundo afirmou, “(...) na preparação ideológica da Revolução Francesa surge todo o Racionalismo, ao qual nós vamos buscar raízes para definirmos hoje o materialismo, pois que vamos buscá-las, também, na filosofia do século XVIII”.

analfabetismo de cerca de 90% da população e a falta de quadros habilitados para as exigências daquele momento. Em suma, conviveu-se, íntima e conjuntamente, com o excesso de necessidades e a extrema carência de recursos. Acima de tudo, apesar do alto grau de entusiasmo e esperança, vigorava o caos. Mas, embalados pela necessidade e a urgência em disseminar “a linha política da FRELIMO” estimulou-se, inicialmente, “a criação de círculos culturais e sessões de programas radiofônicos, palestras e cursos intensivos para a difusão de certas atividades (escultura, cerâmica, pintura, música e outras) para introduzir dimensões revolucionárias e científicas na nossa cultura, atualizando assim os conhecimentos políticos das populações”, divulgando a ciência, a técnica, o conhecimento e as experiências históricas e culturais de outros povos (Guebuza, Vieira, 1978).

O que poderia ser materializado como espelho de uma cultura nacional?

Nesta galeria constavam os diversos ritmos musicais de tradição popular moçambicana, assim como o teatro popular, lendas, contos, provérbios. Estas manifestações culturais regionais e étnicas (incluindo as culturas alimentares) deveriam ser intercambiadas e divulgadas através do rádio, da imprensa e da atividade editorial tornando-se, gradativamente, assimiladas nacionalmente. Mas, ancorado no materialismo histórico e dialético, a análise oficial dos campos político, sócio-econômico e ideológico-cultural não poderia estar fora do contexto da luta de classes. Assim, todas as manifestações culturais e artísticas foram enfocadas sob a ótica objetiva e subjetiva da linha política e ideológica de classe. O critério político-ideológico precedia o cultural e o artístico. Sob a bandeira pré-formatada e empobrecedora do realismo socialista a arte e a cultura foram tomadas, antes de tudo, como instrumentos de classe e, ideologicamente, como campos de batalhas emergenciais para os ideais da revolução e para a “descoberta dos caminhos de transformação das culturas tradicionais e assimiladas na cultura nova (...)” (Tempo, n.281, 22 fev. 1976).

Os textos que procuravam expressar a linha “correta” ou revolucionária da FRELIMO não deixaram de reconhecer a pluralidade de manifestações culturais dos povos moçambicanos. As diversidades de histórias coletivas estavam registradas nas memórias e relatos orais reproduzidos em lendas, contos, canções, provérbios, tradições, danças, literatura, línguas, arte, instrumentos de produção, etc. A multiplicidade, riqueza e

diversidade de manifestações culturais “do Rovuma ao Maputo” foi o que levou o escritor negro e moçambicano Nelson Saúte a pensar na dificuldade de uma certa definição da moçambicanidade. Consequentemente, segundo ele, “à partida, esta deve ser pensada como algo composto por universos culturais inadequados de serem reduzidos a uma única forma, pois seu conteúdo não comportaria nenhuma apreensão empobrecedora. Para Saúte, tantos universos culturais remetem à dificuldade presente de se definir o que é ser moçambicano. Por isso, “eu nunca arrisco definir o que é ser moçambicano, porque uma característica importante de Moçambique é ser um mosaico de várias culturas, de várias etnias, de várias formas de expressão, de várias linguagens, de vários signos. É qualquer intercessão entre a mescla de valores que compõe aquele país. Defini-lo será reduzi-lo” (In: Chabal, 1994:349).

Entretanto, para a FRELIMO a reconhecida pluralidade e diversidade de manifestações culturais, étnicas, provinciais e regionais não deveriam entravar a meta de construção, difusão e conscientização de uma cultura moçambicana. E esta se fundamentaria num pressuposto que se desejou indiscutível: que “a verdadeira cultura moçambicana tem de ser nacional e revolucionária”. Para toda a extensão “do Rovuma ao Maputo” estes seriam os dois pontos básicos e, para tanto, tornou-se crescente a intervenção do partido, do Estado e de intelectuais na definição do enquadramento e do conteúdo dos elementos que passaram a orientar e a compor o que deveria ser a cultura nacional e revolucionária moçambicana. Entre eles, a FRELIMO encarou a história como fator de cultura e a linha ideológica da luta de libertação que definia sua orientação de classe. Assim, a coesão ou a unidade nacional teve seu fundamento lastreado pela longa história de sofrimento, escravidão, massacres, deportações, trabalho e culturas forçadas impostos pelo colonialismo português e pelo capital internacional a ele associado na exploração colonial de Moçambique. Esta linha de interpretação histórica oficial encontrou, obviamente, seu ponto de ebulição e maior representatividade, legitimidade e significação na criação da FRELIMO (1962) e no início da luta armada de libertação nacional (24 de setembro de 1964). Esses marcos históricos passaram a representar os primeiros exemplos de unidade nacional e de fatores de superação das dificuldades de contato e de união impostas pela repressão colonial, pelas precárias vias de comunicação no interior de Moçambique, pelas divisões tribais, pelas tradições culturais regionais, por barreiras

religiosas, lingüísticas e raciais. Conseqüentemente, somente a FRELIMO, as Forças Armadas de Libertação de Moçambique e a experiência sócio-econômica, política e cultural vivenciada “naqueles longos dez anos de luta armada” teriam feito nascer a união da população de todas as províncias moçambicanas.

Com a posterior definição do conteúdo de classe da luta da FRELIMO e do Exército nacional “tudo que era secundário e nos dividia” (etnias, religiões, línguas, regiões, raças, ideologia burguesa e individualista) deveria se diluir para a materialização da coesão “da nossa Pátria” e da “unidade da nossa classe de trabalhadores”. Portanto, dessa conjunção de fatores, as unidades nacional, cultural e de classe deveriam determinar “sem sombra de dúvida”, que “a verdadeira cultura moçambicana é nacional porque revolucionária e revolucionária porque nacional”. A “verdadeira cultura moçambicana” seria qualitativamente transformada pela permanente (e orientada) “criação de novos valores e da rejeição de “valores caducos” numa dada época. É assim que o lobolo, fator cultural tradicional em várias regiões de Moçambique, aparece agora como um dos aspectos culturais seculares a eliminar; é assim que surge a aldeia comunal, população organizada, pela rejeição da habitação dispersa e da economia de subsistência (...); é assim que se eliminam os ritos de iniciação sexual e se promove a igualdade entre homens e mulheres; é assim que velhas canções são transformadas para ganharem novo conteúdo condizente com a cultura moçambicana revolucionária”, uma cultura nacional que deveria ser a base de uma “sociedade anti-racial” (*Tempo*, n. 266, 1974).

Joaquim Alberto Chissano (atual presidente da República de Moçambique) na ocasião, membro do Comitê Central e do Comitê Executivo da FRELIMO, além de primeiro-ministro do Governo de Transição ressaltou em Mocuba (1975) a urgente necessidade de consolidar a implantação da FRELIMO simultaneamente à transferência de poderes. Mais uma vez recorreu à idéia de uma história recheada de prisões, torturas, sofrimentos e sacrifícios para concluir que, subjacente a todas as diferenças e divisionismos, existia “uma identidade entre os moçambicanos, que existe um povo moçambicano. E esse povo moçambicano identificou-se pela sua cultura, pela sua forma de ser, pela sua maneira de lutar, o que demonstrou em dez anos de luta armada”. Prosseguindo, Chissano reafirmou que a FRELIMO dirigiu a luta contra o colonialismo, o imperialismo e o racismo que persistiam internamente, mantendo ainda um ativo e heróico



engajamento de oposição aos regimes de segregação racial da Rodésia do Sul de Ian Smith e da África do Sul. Enfatizou que a bandeira da unidade nacional (onipresente nas interpretações frelimistas da história recente de Moçambique), procurava traçar uma estrada de mão única: a mesma trajetória que deveria conduzir à consolidação da independência haveria de asfaltar os altos e baixos ao longo do caminho para a construção de uma cultura moçambicana. De acordo com essa interpretação, as peças do xadrez estavam à séculos se movimentando, reproduzindo, acumulando e se adaptando às intempéries da história. Por conseguinte, a tarefa histórica da FRELIMO foi o reenquadramento das sociedades existentes sobre o território nacional?

Acompanhando o raciocínio de Chissano, quando expressou a linha política da Frelimo para o campo das cultura, podemos concluir afirmativamente. Ele afirmou que, “sem personalidade moçambicana, sem cultura, não existirá o povo moçambicano. As barreiras impostas pelo colonialismo tinham tendência a desenvolver culturas localizadas em aspectos folclóricos, em aspectos de costumes. Falava-se da Cultura Ngoni, da Cultura Cheiava, da Cultura Macua, da Cultura Ndau, da Cultura Chope, da Cultura Maconde, etc., e não se falava da Cultura Moçambicana. E mesmo destas culturas falava-se delas como culturas exóticas, referindo-se a características de exotismo local que agradavam aos padrões colonizadores, mas que não representavam a expressão duma personalidade do homem moçambicano” (In: Reis, Muiuane, 1975:289).

No enfoque da Frelimo, principalmente após o 3º Congresso (1977), as discussões sobre cultura foram colocadas, acima de tudo, numa perspectiva de classe, pois “a verdadeira cultura é a revolução e a revolução é só uma: a revolução de todos os povos do mundo contra a opressão, o capitalismo, o neocolonialismo e o imperialismo”. Era dentro desta ótica que o problema da libertação nacional se associava a um problema cultural. A proposta envolvia a meta de transformação radical do homem moçambicano num “homem novo”, cuja personalidade haveria de ser moçambicana, africana e internacionalista (pois, deveria transportar a memória de lutas e de resistências seculares dos trabalhadores moçambicanos e de todo o mundo).

A libertação nacional e a revolução cultural impostas pelo Estado comandado pela FRELIMO, mobilizou uma estratégia de confronto sistemático entre a cultura e “os valores intrínsecos da classe trabalhadora” e “a cultura e os valores culturais da exploração, da

opressão; a cultura e valores culturais das classes dominantes do colonialismo, do capitalismo, do imperialismo". Foi nesses termos que se caracterizou a luta armada e a revolução das estruturas materiais, sociais e mentais, como uma revolução cultural. Foi também aquela postura de confronto político-ideológico — que procurou reconstituir e afirmar a personalidade moçambicana (africana e internacionalista) da revolução proposta para Moçambique — que retirou da negritude qualquer possibilidade de ser plantada nas terras daquele país do Índico. Isto porque, como afirmou, em 1976, o ministro dos Negócios Estrangeiros, Joaquim Chissano, a luta "contra todas as formas de opressão e de exploração do homem pelo homem" foi um dos valores da revolução proposta para o país. Portanto, "ao afirmarmos a nossa personalidade africana e internacionalista o fazíamos em ruptura violenta com as teses racistas, burguesas e, portanto, reacionárias da chamada negritude. A nossa personalidade, a nossa luta, a nossa revolução, isto é: a nossa cultura não se define em termos de raça ou de geografia, mas sim como produto da nossa condição de explorados, em termos da nossa classe" (Chissano, 1976:11).

Esta concepção era considerada "correta", porque era fruto do amadurecimento da teoria e da prática cimentadas durante a luta de libertação. Segundo a ministra de Educação e Cultura da República Popular de Moçambique, Graça Simbine (1976), as sucessivas lutas político-ideológicas nas zonas libertadas determinaram o confronto entre duas linhas, a "revolucionária" e a "reacionária", que representavam no fundo contradições irreconciliáveis e antagônicas entre duas culturas ou concepções de mundo e de vida. Então, aquele processo de luta só poderia ser concluído pela ruptura, pois uma "visava a instauração de uma sociedade e de um sistema baseado nos interesses das largas massas trabalhadoras e sem exploração do homem pelo homem". Esta se opunha à outra concepção "de que a independência devia ser parcialmente proclamada e que o objetivo da luta era o de substituir os colonialistas por uma nova classe privilegiada de moçambicanos". Fruto do confronto e da ruptura a "linha correta" ou oficial da Frelimo procurou criar e instaurar um mundo e um homem novos. Este homem deveria aprender ideológica e politicamente através da educação política, da realização de comícios e de discussões coletivas, do processo de produção coletiva e das unidades de combate como se solidifica e fomenta as unidades nacional e de classe a partir da luta contra "o tribalismo, contra o regionalismo e contra o racismo". Homens, mulheres, jovens e crianças aprenderiam que o homem novo

definia-se, acima de tudo e em primeiro lugar, “pela sua classe, independentemente da sua raça, cor ou origem étnica”.

Esta definição ideológica, construída inicialmente nos espaços das zonas libertadas, foi posteriormente, desde o Governo de Transição (20 de setembro de 1974) elevada à categoria de política cultural do Estado frelimista. Desde o princípio, nas zonas libertadas, aquela definição militante justificou e significou o desencadeamento de confrontos, rupturas, deserções, mortes e lutas de classes. Pois, segundo Simbine, para a FRELIMO, a “linha reacionária” representava homens e sistemas de produção com culturas ou concepções de mundo que portavam ideologias em que “o elitismo, o oportunismo, a negritude e o racismo eram outras tantas formas como esta concepção se manifestava. Em muitos locais das zonas libertadas os seus defensores tomaram efetivamente o lugar do explorador colonialista”. Este julgamento e condenação parecia não deixar margens para dúvidas ou possibilidades de se recorrer a outras instâncias. Como afirmou a ministra, “a definição da nossa cultura em termos de revolução — ou de revolução em termos culturais — foi definido também, claramente, que os valores culturais estrangeiros no nosso país, são todos aqueles valores culturais das classes dominantes do colonialismo, do capitalismo, do imperialismo”. Essas definições determinaram que “teorias como da negritude ou da autenticidade africana nada mais são do que teorias das classes dominantes do neocolonialismo, do imperialismo” (Simbine, 1976:53).

Dentro desta linha de raciocínio, a revolução na sociedade e na cultura moçambicanas, a instauração do Estado Democrático Popular, a abolição da exploração do homem pelo homem, a reconstrução nacional, em suma, as frentes de luta anti-capitalista, anti-imperialista e anti-racista em Moçambique, ultrapassavam as fronteiras nacionais e se envolviam diretamente na situação da África Austral. Assim, a luta contra as agressões armadas ou a invasão das fronteiras territoriais moçambicanas exigiu o apoio aos movimentos de libertação que atuavam na Rodésia do Sul (atual Zimbábue), na Namíbia e contra o regime de “apartheid” na República da África do Sul. Para a FRELIMO, a afirmação da independência como a verdadeira transformação social, econômica, política, ideológica e cultural “só poderá ser considerada como verdadeiramente consolidada numa África Austral livre da opressão racista e colonialista” (Simbine, 1976:53). Desta forma, todas as frentes de luta se sustentavam sobre a mesma base política-ideológica: a luta de

classes nacional, regional e mundial. Com isso, em uma única bandeira se inscrevia um slogan máximo para o Estado: “a própria concepção de cultura assume o seu caráter de classe”, pois, “a verdadeira cultura é a revolução” (Simbine, 1976:53)<sup>3</sup>. Esta máxima levou a incisivas políticas de intervenções a nível das mentalidades, hábitos e consciência individuais. O desejo revolucionário foi “a revolução dentro da revolução”. Atingir o plano do indivíduo para então destruir na “frente de inspiração” (como diziam os dirigentes da Frelimo), “a alienação entre o subjetivo e o objetivo, entre interior, entre nós e os outros, entre privilegiados e explorados, destruindo para isso as bases materiais e ideológicas dessa alienação. A revolução do indivíduo, ou seja, a revolução dentro da revolução, é a maior das aventuras que podemos pensar e materializar (...)” (Tempo, n. 295, p. 63).

Em resumo, “a nova cultura revolucionária” deveria criar o “homem novo” destruindo a “velha mentalidade” e “os esquemas burgueses de pensar e agir” mantendo, a todo custo, as unidades nacional e de classe, e uma personalidade e mentalidade impermeáveis às solicitações do neocolonialismo, do capitalismo, do imperialismo e do racismo. O termos da equação eram: luta anti-imperialista e anti-capitalista, transformação revolucionária e um permanente processo de libertação nacional. o que determinava que “a verdadeira cultura é a revolução”. Este tipo de concepção significou que a cultura não deveria ser encarada como sinônimo de uma espécie de “retorno às fontes”, mas de uma

<sup>3</sup> De uma maneira geral os colonialismos e as práticas coloniais foram diferentes, assim como os diversos espaços territoriais e populações sujeitas à colonização. No caso específico da África Austral. “desde sempre, profundas diferenças assinalaram a vida política africana de países tão dessemelhantes como Angola, Bechuanalândia (atual Botsuana), Congo Belga [ex-Zaire e atual República Democrática do Congo], Rodésia do Norte (atual Zâmbia), Basutolândia (atual Lesotho), Niassalândia (atual Malawi), Moçambique, Suazilândia, Rodésia do Sul (atual Zimbábue), Sudoeste Africano (atual Namíbia) e União Sul-Africana (atual República da África do Sul)”. Todo um leque de diferenças, ainda hoje bem visíveis, “deviam-se principalmente ao fato de os países acima mencionados fazerem parte de diferentes impérios coloniais: o britânico, o português e o belga. Por outro lado, esses territórios não tinham o mesmo estatuto político: alguns eram colônias, outros, protetorados, e um deles domínio. “No plano sócio-econômico, havia (e há) diferenças ou distâncias flagrantes. Devido, em grande parte, ao fato de os países da África Austral estarem ligados, historicamente, de forma mais direta com a economia capitalista mundial, “os contatos com o exterior eram mais freqüentes e, por conseqüência, as mudanças ocorridas no mundo foram sentidas lá com mais ênfase”.

Há traços bastante específicos na África Central e Austral. Entre eles está a estratificação étnica de suas sociedades e Estados, muito “mais complexa do que no resto da África, e do caráter da penetração colonial e capitalista. (...) em nenhuma outra parte o “setor europeu” se desenvolveu tão rapidamente, em detrimento da economia africana “tradicional”. Essa estrutura econômica e a complexidade da estratificação étnica são atribuíveis à maneira como se realizou a colonização, ela própria determinada pelas condições naturais e pelas amplas riquezas desta parte da África” (Davidson, Isaacman, Péliissier, 1991:679-81). Outros autores não incluem a República Democrática do Congo (ex-Zaire) na África Austral, mas como um país nuclear da África Central (ou para toda a extensão da África subsaariana).

refundação radical das bases da cultura em favor de um homem e de uma sociedade renovados.

A negação de qualquer orientação rumo ao "retorno às fontes" tinha endereço certo. Segundo Mário de Andrade (1980:55-6) quando Amílcar Cabral faz a crítica do retorno às fontes ele as dirigia primordialmente aos intelectuais ou teorizadores da negritude. Porque "o retorno às fontes é uma problemática da pequena burguesia. Não é uma problemática das massas populares. As massas populares não precisam fazer o retorno às fontes porque elas estão embrenhadas nessas mesmas fontes, vivem os seus valores mesmo que sejam reprimidos, mesmo (...) clandestinamente. (...) os intelectuais africanos, os intelectuais negros nos anos 30, reagiram contra a própria palavra "negro", contra os preconceitos, fizeram um combate contra o "europocentrismo" e tiveram um papel importante numa certa teorização da negritude. Essa negritude foi para nós também, intelectuais que nos anos 40/50 viveram na Europa, um fator de influência positiva, porque eram as referências do ponto de vista daqueles que, como nós, começavam a negar a assimilação<sup>4</sup>. Mas, prossegue Andrade, aquela pequena burguesia, quando fez o "retorno às fontes" limitava a luta pela personalidade africana apenas àquele retorno, fazendo uma exaltação puramente lírica dos valores africanos, ... não tinha nenhum valor positivo, quer dizer, não interessava verdadeiramente às massas populares. Era um discurso "teórico": durante muito tempo (e ainda hoje), muitos dos intelectuais que continuaram a afirmar os valores da negritude e que exaltam os valores africanos, fazem um discurso teórico que não tem nenhum sentido

<sup>4</sup> "Em princípio há uma certa incompatibilidade ideológica entre a negritude e o luso-tropicalismo. Certamente que a especificidade racial ia contra aculturação e a assimilação preconizadas pelo Estado Novo de António Salazar. Proclamar a originalidade negra era equivalente à subversão, na medida em que sugeria insatisfação com a política colonial e a missão civilizadora. Levando em conta que alguns intelectuais na Europa viam caracteres progressistas na ideologia negra, e o próprio Senghor afluía a idéia de uma espécie de socialismo africano, seria lícito supor que as autoridades portuguesas não simpatizavam com a negritude. E nos primeiros momentos dos movimentos nacionalistas, uma reivindicação negritudiana caracterizava algumas obras literárias de escritores conscientizados nas colónias. A aderência de Mário de Andrade à negritude, nos anos 50, atribui-se ao seu contato com as correntes intelectuais negro-africanas em Paris. Certamente que a militância anti-colonialista que imbuía a negritude nesse período não podia agradar às autoridades portuguesas". Posteriormente, o itinerário da negritude em Portugal ganhou "o apoio das autoridades do regime e dos expoentes da lusitanidade". A valorização do chamado "mundo negro" (costumes, danças, rituais mágico-religiosos, respeito pelos grandes chefes, etc.), procurou associá-lo ao luso-tropicalismo, integrando "a negritude no conceito ideológico do espaço português". Consequentemente, "o simples fato de a negritude se tornar cada vez mais aceitável nos círculos oficiais do regime autoritário, explica por que alguns intelectuais da África Lusófona ou a rejeitavam ou ficavam perplexos perante o seu valor político e estético. (...) Hoje em dia, ... a negritude é identificada, na África Lusófona, como uma ideologia reacionária e divisionista; e esta atitude, algo oficial, diminui o papel da negritude como um movimento de reivindicação cultural literária (Hamilton, 1984:38-43).

para as massas. (...) as massas não escutam, não lêem, não têm nenhum contato, verdadeiramente, com esses intelectuais. Portanto, ..., fica um discurso elitista.

Para Andrade. Cabral tinha razão em fazer essa crítica ao "retorno às fontes". até porque a geração de Cabral, aqueles que tiveram a oportunidade de criticar esse "retorno às fontes". fizeram depois um caminho diferente. (...) todos os intelectuais até uma certa altura, até à fase da luta de libertação nos anos 60. passaram por esse caminho. Esse caminho foi percorrido por todos nós. Nós todos (e aqui falo pela geração de Cabral) percorremos esse caminho do "retorno às fontes". Era um caminho que nos era imposto, era a nossa primeira acusação da assimilação. O intelectual angolano realçou que para, "a geração de Cabral", a primeira reflexão sobre o assimilacionismo passou também por uma reflexão sobre o discurso teórico da negritude. Mais tarde, quando nós tentamos traduzir em termos políticos a nossa reflexão sobre a assimilação cultural, nós fizemos um "retorno às fontes", mas completamente diferente do da negritude. De uma maneira geral, os teóricos da negritude ficaram no discurso teórico e nós passamos a uma práxis, mas a práxis só podia ser política. Daí a ruptura com o discurso da negritude: a partir de um certo momento, o próprio termo negritude não existe mais no vocabulário dos nossos países". Andrade faz aqui referência direta a Angola, Moçambique e a Guiné-Bissau.

Todavia, o pouco vigor alcançado pela negritude nestes países é lamentado por Luís Carlos Patraquim, poeta e branco moçambicano, que afirma não saber explicar a ausência de um movimento de expressão da negritude nos meios intelectuais lourenço-marquinos e beirenses. Para ele, a ausência de um movimento vigoroso não apagou certas manifestações escritas com certo teor negritudiano, como "(...) uma fase na poesia do Craveirinha, por exemplo". Mas, Patraquim logo se apressa em questionar se "por enquanto" podemos intitular "aquilo propriamente negritude" (In: Chabal, 1994:269). Este problema de classificação e de conteúdo racial ou/e cultural é devidamente enfocado por Hamilton (1984:40). Para este negro norte-americano e notório pesquisador das literaturas africanas de expressão portuguesa, "na verdade, a literatura da África Lusófona nasceu na reivindicação cultural, se não precisamente racial; mas essa literatura começava a afirmar-se no protesto e na combatividade. O retorno às origens, a invocação da Mãe-África, a celebração do homem negro, a exaltação de valores estéticos negros, a encantação e outros elementos temáticos e estilísticos normalmente atribuíveis à negritude, caracterizam alguns

poemas da literatura de Angola, Moçambique e São Tomé e Príncipe. De um modo geral, porém, estes elementos temáticos e estilísticos encontram-se por coincidência na poesia de negros, mestiços e brancos, cuja finalidade é mais a reivindicação cultural do que a racial”.

Afinal, por que o universo filosófico e a valorização racial do negro (característico da negritude) não frutificou com a devida desenvoltura entre artistas e intelectuais de Moçambique?

Na verdade, se esteve em vias de nascer, foi abortado no ventre com a proposta de luta armada imposta pela direção da FRELIMO em 25 de setembro de 1964. Contudo, veio à luz uma certa produção literária presa à temática rática-cultural, a qual se deparou com inúmeras controvérsias e questionamentos quanto a sua propriedade. Os meios cultural e intelectual moçambicanos, particularmente situado nos círculos urbanos de Lourenço Marques e da Beira, historicamente produziram e abrigaram uma quantidade ínfima de intelectuais negros, fruto certamente do insucesso da política de assimilação ou integração cultural do colonialismo português. Outro fator foi que, passada a fase de relativa liberdade de imprensa da República Portuguesa (1910-1926), sucedeu com o salazarismo o fortalecimento de estruturas repressivas, da censura e da asfixia política, principalmente através das ações da PIDE ( Polícia Internacional de Defesa do Estado), que incidiam sobre movimentos, organizações, centros ou associações que passaram a aspirar cada vez mais ventos anticolonialistas, antifascistas e divulgadores de ideais pró-independência.

O nascimento duma vertente da negritude nos meios culturais e intelectuais moçambicanos teve na poesia sua possibilidade mais expressiva e o poeta mestiço José Craveirinha foi o seu maior expoente. No entanto, pareceu que a natureza das relações raciais, culturais e intelectuais nos círculos urbanos de cidades como Lourenço Marques e Beira não puderam servir como caldo de cultura apropriado. O próprio Craveirinha expõe que pelos idos dos anos 30 e 40, quando segmentos de jovens brancos e mestiços (e poucos negros) respiravam a atmosfera envolvente do cinema, da música (jazz), os artistas, desportistas (especialmente pugilistas e atletas) norte-americanos, na sociedade lourenço-marquina, lembra o poeta, “nós todos sentíamos o mesmo, naquela fase [de negritude]. Mas eu não achei que se devesse deter aí. Não fiquei por aí... (...) Não calhou, não fiquei aí... Por exemplo, quando eu toco certos problemas, toco a uma outra escala... Quando eu, por exemplo, falo “dos meus belos cabelos crespos”, há pessoas que dizem: “Como é que

isso é negritude, pá, isso é uma fase reacionária”, e eu fico... Porque não é! Não é! Eu quando resolvo... cantar, eu não conhecia a negritude. Conhecia o problema do negro americano, porque isso era o problema do negro, já não era o problema do negro americano, era o problema **do negro**. O negro que para mim teve também um papel importante foi o Richard Wright, **O Filho Nativo**, que conheci mais ou menos nessa fase da minha poetização. Foi um livro em edição brasileira...”. Em sua produção poética dos anos 40 e 50, que continuou aprofundando o tema do homem e da mulher negros das cidades e subúrbios moçambicanos, apresentando assim uma consciência mais apurada de África e de Moçambique, Craveirinha lembra que por isso foi chamado de racista em determinados círculos de Lourenço Marques. Afirma que “os brancos chamavam-me racista, mas eu não era contra o branco. Eu tive uma colega jornalista que dizia que eu defendia a igualdade do negro e do branco. E depois citava antropólogos e tudo, em como éramos todos iguais, a raça humana... Então eu fui considerado racista por pessoas que nem eram de índole conservadora, mesmo pessoas consideradas de esquerda...” (In: Chabal, 1994:97-8).

Entre poetas e escritores moçambicanos atuais, o acesso à literatura, livros e às idéias correntes da época (contos, poesias, romances, filosofia, sociologia, história, crítica literária, etc.), ainda ocorre mais facilmente em traduções portuguesa e brasileira, além daqueles livros e informações em língua inglesa, e raramente em francês. Se retrocedermos e localizarmos esta dificuldade de acesso a outros meios de informação nos anos 20 a 50 podemos imaginar a dimensão dos obstáculos. Com isso, poderemos compreender melhor o que revelou Noêmia de Souza quanto aos limites de acesso ao tema da negritude. Para ela “ainda hoje há pessoas que dizem que eu forcei a nota, que dizem “tu és negra? Não és!” Mas eu considero-me negra. Na Europa vão-me dizer que sou o quê? Dizem que sou o quê? As pessoas ainda estão a pensar nos termos das coisas como eram nessa altura. Não posso dizer que vivi a vida do negro que não tinha acesso a isto, aquilo e aqueloutro, mas também o negro assimilado tinha acesso a outras coisas que os outros não tinham! Eu nem sabia que existia essa coisa que se chamava “negritude”! Sabe que as influências dali eram todas de língua inglesa, era raro chegar qualquer coisa francesa. Não sabia nada o que estavam os



outros a fazer, os Senghor e companhia só vim a conhecer cá em Lisboa” (In: Chabal, 1994:117)<sup>5</sup>.

Dos anos 30 em diante, uma geração de poetas e intelectuais moçambicanos, inicialmente, predominantemente brancos e mestiços, teve acesso, especialmente às literaturas portuguesa e brasileira (Jorge Amado — que tinha suas obras proibidas — José Lins do Rego, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Gilberto Freire, Machado de Assis, Cecília Meireles, Afonso Schmidt, Graciliano Ramos, Guimarães Rosa, João Cabral de Melo Neto, Lígia Fagundes Teles, Vinícius de Moraes, Chico Buarque de Holanda), além da literatura de origem russa, argentina e americana. Em Maputo conhecia-se pouco o que se produzia em Angola, Cabo Verde ou os produtos das demais literaturas africanas em línguas inglesa ou francesa. Para membros da minoria culta e letrada, a estadia em Lisboa, África do Sul ou Paris era a forma de se entrar em contato e ter acesso a um universo cultural e intelectual desconhecido. Por isso, para Noêmia de Souza, naquela altura (até 1951), quando partiu para Lisboa, “também, para mim, quando eu dizia África era Moçambique” (In: Chabal, 1994:17). Era em Lisboa — apesar do relativo isolamento intelectual de Portugal, principalmente se comparado ao fluxo de livros, idéias, escritores e intelectuais circulando em França e, em particular, em Paris — que os que partiram conheceram outros expressivos poetas, escritores e intelectuais das demais colônias portuguesas, gente como Mário de Andrade, Amílcar Cabral, Alda Espírito Santo, Francisco Tenreiro, Viriato da Cruz entre outros.

---

<sup>5</sup> Hamilton (1981:44), enfatiza que “o escritor reflete não apenas a sua experiência pessoal, mas também as atitudes e a ideologia da sua classe e dos vários grupos a que pertence. O despertar de uma consciência de classe e de grupo entre os escritores das então colônias portuguesas tinha pontos de contato com o mesmo fenômeno em diversas partes do globo. Assim, além da reivindicação da terra natal, as influências que acompanhavam as origens da literatura aculturada na África Lusófona vinham também da Europa e das Américas. Por razões óbvias, Portugal e Brasil tinham uma influência significativa na literatura das colônias lusófonas — talvez mais do que influência da África anglófona e francófona. Havia afinidades entre os intelectuais conscientizados da África Lusófona e os seus correlativos em Portugal, no Brasil, e mesmo em países como Cuba e os Estados Unidos”.

#### **4.1 - A Importância das Zonas Libertadas para a Definição do Objeto da Cultura pela FRELIMO**

Em um seminário patrocinado pela UNESCO e decorrido na cidade de Maputo, entre 19-22 de julho de 1976, um grupo de especialistas discutiu a questão das estruturas sociais e da transformação revolucionária na África Austral. Na ocasião, Graça Simbine, apresentou um texto onde estão reunidas as posições da FRELIMO a respeito da sua mitificada experiência nas zonas libertadas. A interpretação exposta ratificava que os objetivos da FRELIMO eram tornar extensivas a todo o país as conquistas que durante a luta armada foram obtidas nas zonas libertadas. Foram, então, conquistas políticas, ideológicas, econômicas e sociais que materializaram e resultaram em um tipo de leitura histórico-sociológica que legitimava e justificava a necessidade de uma ruptura violenta e total com os aspectos negativos do sistema tradicional e do sistema colonial e capitalista. O modelo das zonas libertadas tornou-se a representação ideal das bases de uma nova sociedade do futuro, especificamente moçambicana e revolucionária. Entretanto, em Moçambique, o modelo das zonas libertadas colocou urgentes e qualitativos problemas já apresentados no caminho de outras experiências de libertação nacional e revolucionária em África. No caso da África Austral, para a FRELIMO, as zonas libertadas no norte e no centro de Moçambique requereriam decisões radicais, já que a luta anti-imperialista se inseria no próprio processo de libertação nacional em termos políticos, militares e de reconstrução nacional; também porque, para Simbine, colocou “a necessidade da destruição das antigas relações sociais no âmbito da estrutura social tradicional ou capitalista. Por último, ao demonstrar a viabilidade do desenvolvimento econômico não capitalista e em ruptura com o imperialismo. O modelo das zonas libertadas evidencia ainda a função da cultura nas suas relações com o poder, com a estrutura social e com a transformação revolucionária” (Simbine, 1976:50).

No norte do país, as primeiras zonas libertadas surgiram em 1965 (a luta armada tivera início em 25 de setembro de 1964). O avanço e a conquista de terreno pelas Forças Populares de Libertação de Moçambique (FPLM) equívaleu a se deparar com terras e homens libertos do jugo das tropas coloniais, das grandes companhias latifundiárias, do

trabalho forçado, das culturas, colheitas e impostos obrigatórios. Por outro lado, deparou-se com um vácuo ou com o desmembramento de estruturas administrativas, jurídicas, políticas e comerciais de caráter colonialista e capitalista. No entanto, se mantinham mais ou menos alteradas as estruturas (semi-tradicionais) de sobrevivência e de reprodução social das populações locais. A FRELIMO logo assumiu a organização das áreas sob seu domínio. O assumir de diversas responsabilidades de caráter político, militar, administrativo, comercial e produtivo tornou-se prioritariamente necessário. O conjunto de decisões reuniu a reorganização dos armazéns e dos mecanismos básicos de abastecimento de alimentos, artigos de vestuário (como capulanas, por exemplo), sementes, ferramentas agrícolas, sal, sabão, fósforos, até estruturas rudimentares e funcionais de saúde, educação, administração, justiça, segurança, distribuição de terras, introdução de produtos agrícolas e de métodos de produção desconhecidos localmente, além de desmatamento e cultivo de novas terras. Escolas, serviços de saúde, terras e justiça abertos e acessíveis à toda a coletividade e, simultaneamente, havia, também, o apelo constante para a conquista de maior produtividade do trabalho social.

A produtividade do trabalho e a conseqüente produção de excedentes crescentes fora uma das prioridades iniciais. Para tanto, procurou-se reorganizar as formas tradicionais de trabalho e de produção, conscientizando e vencendo resistências ao trabalho coletivo e à criação de cooperativas nas zonas libertadas no norte e no centro do país. Entre 1974-75 estimou-se que havia cooperativas em todas as regiões libertadas, reunindo camponeses e combatentes. Diante da necessidade do reabastecimento constante dos armazéns e da urgência em aumentar a produtividade e os excedentes, se colocou o problema econômico básico de se diminuir as importações de produtos e de aumentar as exportações (nos circuitos comerciais das cooperativas de consumo, os produtos de primeira necessidade eram trocados por produtos agrícolas, logo exportados pelo estrangeiro através da Tanzânia). Porém, nas zonas libertadas as condições dos instrumentos de produção, métodos e técnicas de trabalho eram muito rústicas ou rudimentares. Por isso, desde o princípio do processo de luta de libertação foi necessário (e primordial), a consciência de que se deveria "contar com as próprias forças". Ou seja, como em toda a extensão temporal e espacial do colonialismo português e dos capitais estrangeiros a ele associado, em Moçambique o grande e decisivo fator fora a exploração direta e a captação de recursos ou

impostos da força de trabalho. As baixas condições de desenvolvimento das forças produtivas e dos instrumentos de produção — e dos condicionamentos adversos inerentes às zonas libertadas — tornaram, mais uma vez, os homens, sua força de trabalho, seus conhecimentos, técnicas e instrumentos de produção como os fatores decisivos para reorganizar as condições de produção e de reprodução bio-social nas zonas libertadas.

A interpretação histórica e político-ideológica da FRELIMO, enalteceu toda aquela multiplicidade de experiências jurídico-políticas, ideológicas e econômico-sociais. A mobilização, o esforço e o trabalho coletivos teriam demonstrado a “viabilidade do desenvolvimento econômico não capitalista e em ruptura com o imperialismo”, o colonialismo e com as “antigas relações sociais no âmbito da estrutura social tradicional”. Porque, segundo Simbine, nas zonas libertadas e em condições adversas, pequenas indústrias artesanais, utilizando métodos e técnicas seculares, passaram a extrair e a fundir o ferro e o cobre, descobriram-se pequenas minas de sal, procedeu-se ao fabrico rudimentar de sabão, os utensílios tradicionais em certos casos substituídos por artigos importados foram fabricados e usados de novo. Por último, surgiu uma atividade à base de despojos de guerra, do metal dos carros minados, de estilhaços, de bombas não detonadas, para fazer ferramentas agrícolas. O artesanato assumiu igualmente importante papel na exportação. Preveu-se que livres de comercialismo colonial que as obrigava a fabricar objetos em série para vender ao desbarato, o escultor de madeira vai inventar novos temas, novas formas (...). Agrupados em pequenas povoações, os artistas constituíram também cooperativas entre si, dirigidas pelo partido.

Todo esse leque de experiências demonstrou aos dirigentes da FRELIMO que era possível aumentar a produtividade do trabalho e a produção de excedentes multiplicando a superfície da terra cultivada, reorganizando a indústria técnica tradicional, coletivizando as terras, avançando com o sistema de produção em cooperativas e com um trabalho sistemático de conscientização política e ideológica dos camponeses e dos combatentes “sobre os objetivos do que se produz”. Estes e outros fatores — como a abolição do trabalho forçado e das culturas obrigatórias, além do desaparecimento das grandes companhias concessionárias — confirmaram aos dirigentes a possibilidade de uma ruptura com o tradicionalismo, o capitalismo e com o imperialismo, já que aquela experiência histórica e social evidenciava a possibilidade de “outra forma de desenvolvimento” e de

organização dos homens e de suas relações sociais, “mesmo numa situação de guerra praticamente sem instrumentos de produção adequados”.

O denominador comum apontado para toda aquela experiência nas zonas libertadas foi “o primado dado à conscientização política e ideológica”. Ou seja, a ação política foi colocada no posto de comando. O trabalho ideológico para a educação do homem novo teve como prioritário a “transformação dos seres humanos e das suas relações recíprocas”.

Então, para Simbine, nas zonas libertadas foram lançadas as bases concretas e, era onde se deveria situar a “fonte de inspiração” da “nova cultura moçambicana”: a abolição da exploração do homem pelo homem, a gradual coletivização da produção, a fecundação de um embrião de poder político popular com as comissões populares de gestão, a introdução de novas concepções de educação e de assistência social, o combate sistemático contra a ambição, o oportunismo, o tribalismo, o racismo, a corrupção, o elitismo e a negritude. Para esse tipo de raciocínio, o homem, em seu desenvolvimento “aprende a revolução fazendo-a” e absorvendo uma cultura ideológica de classe. O ponto de partida daquele processo de aprendizagem se prendia a alguns axiomas, os quais determinavam que “nas zonas libertadas, a nova cultura que se desenvolve compreende uma maneira coletiva e comum de produzir, um comportamento comum, uma forma comum de expressão, uma maneira comum de hierarquizar as necessidades, os bens materiais, os usos, uma maneira comum de encarar o mundo. As zonas libertadas são como que uma espécie de cadinho em que todos os elementos se amalgamam, se fundem e unificam” (p. 53).

As culturas moçambicanas foram, então, encerradas na ótica dos valores da classe operária e camponesa (e da revolução triunfante). Este conteúdo deveria ser “o elemento de consolidação da unidade nacional e parte integrante da personalidade moçambicana”. O lastro histórico desta personalidade moçambicana, africana e internacionalista se situava nas lutas de resistência à ocupação, à exploração e à opressão estrangeiras. Todavia, somente com a criação da FRELIMO (1962), o início da luta armada (1964) e com os graves conflitos e rupturas político-ideológicas no seio do movimento de libertação é que, sucessivamente, se definiram os conteúdos das formas política, armada e econômica da Frente de Libertação de Moçambique. As definições dos conteúdos apontavam a luta armada como um ato cultural que empunhou bandeiras contra todos os valores culturais condizentes às classes dominantes colonialistas, capitalistas e imperialistas. Desta forma,

para Simbine, cultura e revolução no âmbito da libertação nacional foram encaradas como sinônimo de “descolonização mental” das instituições, de libertação da economia nacional de sua dependência dos monopólios e do imperialismo, de destruição das raízes e vestígios do colonialismo na mentalidade das pessoas e da afirmação e desenvolvimento da personalidade moçambicana.

Segundo aquela ótica interpretativa, “os embriões das primeiras estruturas surgiram em 1966”. Todavia, com a implantação das novas estruturas de funcionamento e de reprodução nas zonas libertadas, verificou-se distorções consideradas graves. Entre elas, homens que em muitos casos assumiam responsabilidades pela produção agrícola, pela orientação de cooperativas ou de armazéns do povo revertiam “em seu favor lucros, benefícios, parte das colheitas, o próprio abastecimento das zonas libertadas”. Em algumas áreas alguns daqueles homens reuniam também a função de autoridades locais das sociedades tradicionais. Este problema expôs a questão das classes, grupos, instituições e relações sociais que controlavam ou usufruíam realmente do processo de produção. A estrutura social foi tida como o obstáculo maior para as transformações propostas. A conclusão foi que a questão fundamental não residia em derrubar as classes dominantes, mas sim em assumir o poder para destruir as antigas relações sociais e o sistema de exploração e hierarquização correspondente.

Em decorrência da luta de libertação, e do prosseguimento, alargamento e complexificação da experiência das zonas libertadas, em 1968 constituíram-se as Comissões Populares de Gestão. “Tornara-se então já claro que nas zonas libertadas existiam as bases da sociedade nova. Não se tratava mais de fazer reformas provisórias, mas sim de construir o modelo para o futuro governo nacional. A substituição das velhas estruturas pelas novas estruturas criadas pela FRELIMO é feita em ruptura com o colonialismo mas, também, com a autoridade tradicional”, afirmou Simbine. Mas, com a concretização da experiência das zonas libertadas, alguns régulos ou chefes tradicionais se retiraram junto com os portugueses, outros se integraram nas estruturas dos comitês de gestão locais ou então mantiveram-se neutros diante do avanço das mudanças. Porém, um grande número de autoridades tradicionais procurou afirmar a legitimidade e a identidade do seu poder diante de suas populações. Para a FRELIMO este tipo de postura era sinônimo de “tribalismo” ou de “regionalismo”. O antídoto contra manifestações tribais, regionais ou

racistas deveria passar pelas constantes incursões na educação política-ideológica, pela união entre ação política e ação militar e pela produção e discussão coletivas. Esta solução deveria edificar e solidificar as unidades nacional e de classe. O conhecimento e aplicação da linha oficial garantiria a mobilização, a organização e a conscientização das massas camponesas e operárias. Toda essa linha de interpretação histórica e de estratégia de intervenção da FRELIMO se assentava em um pressuposto teórico. Para Simbine, a leitura frelimista atestava que

“Como todas as formações sociais do subdesenvolvimento, Moçambique constituía antes do desencadeamento da luta armada uma sociedade de transição em que um modo de produção domina elementos doutros modos de produção. As leis do imperialismo - e do capitalismo local que é seu produto - fazem-se sentir diretamente sobre certas instâncias precisas como o mercado nacional, o Estado, os aparelhos administrativos. Paralelamente, as instâncias ou sistemas parciais das sociedades subdesenvolvidas funcionam mais ou menos por lógica própria - pré-capitalista - embora estando dominados pela lógica capitalista que visa destruí-las, integrá-las, transformá-las” (1976:51).

Esta análise pressupunha que o colonialismo português atuou sobre aquela dinâmica, utilizando a estrutura tradicional de autoridade local — régulos ou chefes tradicionais — para organizar e mobilizar as populações sob as suas alçadas. Nomeadamente, a posição posterior da FRELIMO caracterizou-se pelo confronto. Afinal, os seus projetos de modernização econômica e política deveriam envolver a rápida e generalizada implantação, disseminação e fortalecimento do Estado Democrático Popular (que na prática significou uma estrutura de poder verticalizada e centralizada que pretendeu asfixiar outras estruturas de poder) e dos centros de produção organizada, como as Aldeias Comuns, Fazendas e Empresas Estatais e o desenvolvimento de cooperativas de produção agrícola.

As zonas libertadas foram laboratórios de experiências históricas concretas e que, na relação entre teoria e praxis, fora transformada em mito, em paraíso perfeito (não bíblico).

mas sócio-ideológico. Nele, parecia se haver controlado todas as “cargas impuras”, vícios, “árvores ruins”; se teria implantado “o amor ao próximo”, “a sociedade justa”, “a sociedade nova, o homem novo, a mentalidade nova”. A transplantação daquele modelo para o futuro governo em nível nacional deveria conter e disseminar aquela “Chama” que “iluminará o caminho de todos” — fenômeno que já teria ocorrido na experiência das zonas libertadas com a “purificação das nossas fileiras”<sup>6</sup>. Consequentemente, quando assumida como política de Estado e da Frente de Libertação todos “os inimigos” deveriam ser sistematicamente combatidos e convertidos em homens com comportamentos e mentalidades novos, desde que transformados pela rígida disciplina do trabalho (inclusive em campos de reeducação), e por uma educação política e ideológica segura e “correta”. A partir desses preceitos (ideológicos e éticos) etiquetas negativas foram distribuídas seja para “o burguês”, “o tradicional”, “o tribalista”, “o regionalista”, “o racista”, “o capitalista”, assim como para a corrupção, o alcoolismo, a prostituição, entre outras práticas, hábitos e objetos.

Para reforçar este argumento também nos apoiamos no ex-ministro dos Transportes e Comunicações da República Popular de Moçambique. José Luís Cabaço (1995: 7-9), que sintetizou de forma consciente a experiência cultural e ideológica original da FRELIMO. Reconheceu que o campo militar de Nashingwea, na Tanzânia, foi mais do que um centro militar. Pois, nele, com efeito, se ensaiou uma experiência alternativa de vida e de sociedade. O objetivo era, pondo em prática a teoria para a educação dos guerrilheiros, construir uma comunidade justa, extremamente coesa e disciplinada, com uma economia edificada sobre o princípio da auto-suficiência (ou quase), “baseada nas próprias forças” e onde a participação paritária no trabalho e nas dificuldades forjava a unidade dos combatentes como prenúncio da futura unidade nacional. Nashingwea era a “universidade” ideológica da FRELIMO, onde se estabeleciam “relações de tipo novo”, onde se forjava a unidade nacional” e a “nova identidade moçambicana”, onde se estabelecia a fronteira

<sup>6</sup> As expressões acima foram extraídas de diversos discursos do ex-presidente da República Popular de Moçambique, Samora Moisés Machel. Temos consciência de que assim expostas estão fora do contexto histórico e discursivo originais. No entanto, nosso propósito é apenas o de levantar a hipótese de que a orientação política, ideológica e ética das elites moçambicanas e, notadamente, dos dirigentes da Frelimo esteve fortemente baseada também em lições e preceitos religiosos, apesar da afirmação da radical natureza laica do Estado da Frelimo. Esta linha de pesquisa e implicações envolvendo educação e igrejas protestantes em Moçambique foi desenvolvida por Signe Arnfred (1990) e Tereza Cruz e Silva (1993). Como referência geral, citamos o livro clássico de Weber (1992), A ética protestante e o espírito do capitalismo



“entre nós e os nossos inimigos”, onde estava em gestação o “homem novo”. As impressionantes realizações de caráter econômico e infra-estrutural era a demonstração de exeqüibilidade dos princípios ideológicos defendidos e propostos, e constituíam o exemplo vivo da “nova sociedade” que se devia implantar nas zonas libertadas e no futuro Moçambique libertado. Porém, o ex-ministro fez a seguinte análise (e autocrítica) da extensão nacional daquela experiência vivida em micro-espacos do diferenciado território moçambicano:

“A tentativa ensaiada de estender o modelo de vida de Nashingwea às zonas libertadas de Moçambique tinha respondido positivamente a uma exigência fundamental dos jovens guerrilheiros: a de organizar a vida da população em formas alternativas à organização social do colonialismo, facilitando deste modo uma ruptura global com o passado e com o inimigo.

Só que Nashingwea era um novo “falastério”, uma situação laboratorial, isolada da realidade, onde era possível manter sob controle um elevado número de variáveis e criar mecanismos de pressão e sugestão muito eficazes na formação e transformação dos indivíduos. Não era um fator secundário o fato de que esta experiência se realizava num período de grande motivação subjetiva (a luta pela independência nacional) e numa atmosfera de rígida disciplina imposta pela confrontação militar.

Embora enfrentando problemas bem mais complexos, o modelo começou a ser aplicado na organização da vida nas zonas libertadas nas quais prevalecia, mesmo se com menor intensidade, essa motivação e disciplina.

Como em Nashingwea, também nas zonas libertadas qualquer opinião ou interpelação que pusesse em discussão o modelo eram vistas, numa conjuntura de guerra, como favorecendo objetivamente

o inimigo e, conseqüentemente, como situações reprováveis ou susceptíveis de punição.

O exemplo de Nashingwea, porquê se deveria opor ao modelo total do colonialismo, acabaria por ser concebido também como um modelo total e fechado que, com a queda da motivação e do voluntarismo das populações e com o abrandamento dos preconceitos disciplinares e étnicos do movimento, se revelou sem potencial dialético de interação com a diversidade que o rodeava.

Todo o trabalho político girava em torno de uma entidade, "O Povo". E nisto, contraditoriamente, residiu a sua força mas também o seu calcanhar de Aquiles. A mística de "O Povo" deu, nos primeiros oito/nove anos da independência, um sentido de "missão" que inspirou e animou os dirigentes e quadros partidários e estatais e preservou a legitimação do carisma da Frente de Libertação de Moçambique no Partido Frelimo. Porém, "O Povo" era uma entidade abstrata, a projeção ideal do objeto do modelo acabado. Perdera-se a dimensão do indivíduo, da pequena comunidade, do desfazamento cultural entre a proposta e o real. Na luta contra o subdesenvolvimento o fator tempo era vital. O caminho era "prá frente" como havia sido na guerra. Quem não era povo como "O Povo" devia ser educado".

Os quadros da Frelimo acabaram sofrendo os efeitos desta sua concepção de política que era prevalecentemente "militar". A metodologia de ação era, como é lógico, intrinsecamente autoritarista: a interação com a sociedade baseava-se no princípio da confrontação (a luta de classes) e partia do modelo para a realidade, reprimindo e/ou educando o que não "cabia no modelo".

A combinação de todos estes fatores com a falta de experiência e de capacidade de gestão sugerem o autoritarismo e a repressão como a

maneira mais fácil de fixar ou, pelo menos, manter sob controle algumas das variáveis susceptíveis de perturbar a situação.

O regime, considerando-se representativo de "O Povo" e com forte apoio popular, não sentia a necessidade de abrir espaços de diálogo com os setores divergentes e dissidentes, considerados largamente minoritários.

As componentes sociais objeto da repressão não demonstraram, em Moçambique, capacidade de se opor então ao ímpeto avassalador do projeto porque estavam marginalizadas e em declínio em virtude da sua colaboração com o colonialismo ou porque não detinham qualquer poder político que lhes permitisse fazer-lhe frente.

As componentes ideológicas dissidentes não eram então expressão de exigências emanadas da comunidade mas refletiam essencialmente projetos restritos, opções filosóficas individuais ou meras ambições pessoais.

Para além da avaliação política que dele se possa fazer, o período que se seguiu a independência acabaria, pelos motivos acima referidos, por ser caracterizado pela coesão social, convergência de interesses básicos e grandes esperanças e expectativas comuns. Estas características esmoreceram nos últimos anos da década de 70 em consequência de graves erros cometidos no plano económico (em especial na política agrária) e do desrespeito à legalidade, os quais decorriam do excessivo voluntarismo que caracterizou a ação de governação e da impunidade do poder".

Para Lundin (1995:5), a **praxis** política e cultural da FRELIMO/ Frelimo foi consciente, na medida em que teria que se lançar mão dos veículos corretos de socialização (família, escolas e outras instituições, e a sociedade como um todo) para fazer a experiência do que se chamou da criação do "homem novo", que nunca veio a "nascer". Contudo,

guiou-se pelo pressuposto de que “se zerasse tudo o que era cultura, modelos de e para comportamento” para a criação de indivíduos e de uma coletividade renovada. Na verdade, a experiência ocorrida em Moçambique demonstrou que a questão do indivíduo na história e na sociedade é antes de tudo um problema, cuja “solução” está longe de ser afirmativa e, talvez (ou certamente) mais próximo da incógnita. Desta maneira, o ideal de criação de uma espécie de “homem novo” (não-egoísta, racional, solidário e priorizador dos interesses coletivos frente aos interesses individuais) e construtor de uma sociabilidade nova é um projeto talvez insustentável do ponto de vista político, filosófico econômico e social. No entanto, mobilizou paixões, energias humanas, projetos, partidos e Estados em diversas ocasiões e contextos históricos<sup>7</sup>. E, para muitos ainda se constitui em um caminho aberto que reluta em se submeter à propagação do “fim da história”.

---

<sup>7</sup> Vovelle (1987:89-91), historiador francês e estudioso da Revolução Francesa, acredita que esta, enquanto empreendimento revolucionário, portava o ideal igualitário e uma mentalidade de fazer nascer um mundo novo, por isso, tinha necessidade da “tábua rasa”, da subversão total para mudar o mundo de cima abaixo. A sagração da “tábua rasa” abria o “campo social” para as intervenções do bisturi revolucionário: “a grande transformação dos nomes de lugares, pela supressão das heranças da realeza, do “fanatismo” e da “superstição”; ou o espaço da aldeia remodelado, a descida dos sinos que imprimem ritmo à vida quotidiana; implantação (...) do calendário revolucionário (...). (...) estas medidas radicais que remodelam o tempo e o espaço (...). (...) Nestas explosões de um instante, os “sans-culottes” aldeões exprimiram em gestos o que os nossos oradores formulavam em discursos: pela tábua rasa, o nascimento de um novo mundo”. O núcleo do ideal e mentalidade revolucionária (do “sans-culotte”, militante, “herói”, revolucionário), contém uma mistura ambígua: a penetração das “luzes”, da “racionalidade” e da “clareza” entre a “escuridão”, os “obscurantismos” e as superstições”.

## 5 - A POLÍTICA DA FRELIMO FRENTE AOS CURANDEIROS, À MEDICINA TRADICIONAL E AO SETOR DA SAÚDE

Na imprevisível batalha para a penetração das luzes e da racionalidade nos interstícios dos “obscurantismos” e das “superstições”, uma longa luta foi travada para a transformação das mentalidades. Os responsáveis e dirigentes de várias estruturas da Frente de Libertação e do Estado tinham consciência da árdua tarefa de reconstrução nacional e da persistência de diferentes modos de produção coexistindo em Moçambique. Portanto, a meta de transição histórica para o socialismo deveria enfrentar desafios gigantescos. Aceitou-se como princípio que, desde a criação da FRELIMO e das zonas libertadas, as culturas moçambicanas estavam em movimento. Todas as grandes transformações sócio-econômicas e políticas foram encaradas como atos culturais e reafirmadas radicalmente pelo III Congresso da Frelimo (1977). Uma das conseqüências daquele congresso foi a exigência de que as atitudes e os comportamentos deveriam ser guiados por um engajamento modelado por princípios éticos extremamente rigorosos. Toda a forma e o conteúdo das novas relações construídas nas zonas libertadas foi interpretada como “correta” e elevada à categoria de modelo ou pedra fundamental para a refundação de um novo homem e de uma nova sociedade em todo o espaço nacional. Para tanto, surgiu a necessidade de manejar (nem sempre com maestria) o bisturi revolucionário para inocular mensagens com substâncias novas nas mentalidades.

Então, sucederam-se campanhas, denúncias e combates aos “aspectos culturais negativos” — credices populares, ritos de iniciação tradicionais, lobolo, além de algumas práticas de cura e de “feitiço” dos curandeiros. O pressuposto era o de que se vivia um

verdadeiro choque de culturas, sinônimo de um autêntico choque de classes<sup>1</sup>. Todavia, os dirigentes da Frelimo reafirmavam que eram necessárias pesquisas e explicações sociológicas, etnológicas e históricas sobre os fenômenos culturais. Afinal, a carência de uma tradição de estudos culturais se traduziu em “explicações demasiadamente lineares, tangentes e superficiais, sempre que deparamos com problemas culturais do nosso povo que não se conduzem com a sociedade vertical que queremos construir, uma sociedade em que o homem preste homenagem ao próprio homem e não a animais, seja eles o Halakavuma, a Sereia ou o Gigante de Adamastor” (*Tempo*, n. 363, 1977).

Toda a retórica a favor do combate cultural contra os valores negativos dos costumes tradicionais se valeu da certeza de que o poder do partido e do Estado expressava o sentido de juízes da história, portadores de valores corretos, lúcidos e científicos. A “cooptação” das mulheres e da juventude em geral deveria representar o seu afastamento das “estruturas tradicional/feudal e colonial/capitalista”. O seu devido afastamento e negação da “Sociedade Velha” deveria equivar o pronto enquadramento de mulheres e jovens às respectivas estruturas de base e condutoras de uma sociedade verticalizada: Organização da Juventude Moçambicana (OJM), à Organização da Mulher Moçambicana (OMM) e ao partido Frelimo. Nestas “estruturas”, os moçambicanos encontrariam valores lúcidos, científicos e racionais, que sustentariam (jurídica, psicológica e socialmente) o “Homem Novo” frente à luta entre valores de duas sociedades cuja essência educacional se acreditava, não se coadunava. As organizações do partido e do Estado deveriam se estender das províncias aos círculos mais remotos do país combatendo e substituindo, passo a passo, os valores, hábitos, tabus e segredos tradicionais das casas, palhotas, indivíduos, famílias e comunidades<sup>2</sup>(ATENÇÃO COM ESTA NOTA), afetando, principalmente, jovens e mulheres.

<sup>1</sup> Para a antropóloga Irãe Baptista Lundin (1989:37) “dependendo dos olhos que observam estes comportamentos, pode-se referenciá-los como obscurantismo, mas essa referência será inevitavelmente arbitrária, uma vez que implica uma escolha de alguns valores específicos, dentro de uma tabela de valores gerais previamente classificada com base em uma hierarquia. Nossa escolha é/será individual ou de grupo — vinda de um consenso dentro de um grupo e/ou categoria do qual fazemos parte — e, essencialmente, cultural, produto do processo de socialização em curso dentro do grupo e/ou categoria social do qual fazemos parte”.

No decorrer do processo político moçambicano, principalmente após a independência, Irãe ressalta que o conceito de obscurantismo “foi usado para identificar a “crença em algo sobrenatural” o que identifica a ideologia religiosa, um uso que foi tomando-se hierárquico para chegar ao ponto de identificar esta crença basicamente nas religiões africanas. É esta hierarquia que pensamos não ter razão de ser se queremos ser conseqüentes nas nossas atitudes: ou toda a crença em algo sobrenatural é vista como obscurantismo, ou nenhuma crença no sobrenatural é assim vista”.

<sup>2</sup> Segundo Loforte (1989:21-11) o meio rural em Moçambique, tal como em outras regiões do continente africano, é de produção basicamente agrária, sendo a energia humana o elemento fundamental e o mais importante no processo produtivo. Caracteriza-se pela existência de uma rede de abundantes relações de solidariedade e entre-ajuda que tem a sua expressão num sistema contínuo de prestações, trocas e apoios quer entre parentes, quer entre vizinhos, onde as relações de parentesco desempenham um papel fundamental na manutenção dos laços familiares e adquirem a força de uma ideologia.

Em um trabalho polêmico, as pesquisadoras Abreu, Vilanculos e Lundin (1995:3) trabalham com a hipótese (a qual admitem que é controversa), “de que as mulheres nas sociedades africanas perdem seu poder com o advento do colonialismo e este processo de perda não é solucionado com o advento das independências”. Todavia, segundo elas, “o papel social da mulher nas diferentes sociedades tradicionais africanas locais. ... apesar de estar aí hierarquicamente abaixo do homem em muitas situações sociais e no seu papel social como um todo, ela desempenha um papel de certa relevância como mãe, e principalmente, como educadora, e daí advém seu prestígio. Ela transmite o hábito primário que vai moldar a

---

A família é constituída em torno de um conjunto variável de indivíduos ligados entre si por laços de filiação, aos quais se agregam, através das alianças, novos indivíduos oriundos de outros grupos. Ela se encontra associada a um sistema hierárquico de papéis rigidamente distribuídos e dispostos na vertical, cuja lógica de funcionamento recorre a critérios tais como sexo e idade (mais jovens/mais velhos/ancestrais) em função dos quais se atribuem as posições no interior da família. Assim, cabe aos mais velhos uma posição superior na hierarquia, e o ancestral, aquele que forneceu as primeiras sementes e os alimentos para se iniciar o ciclo agrícola, o “protetor” do grupo, deve ser objeto de culto. O culto aos antepassados constitui uma das feições da sociedade rural-camponesa.

Outra característica é que os casamentos seguem regras previamente estabelecidas e os bens materiais são objeto de transferência e implicam, simultaneamente, aliança e reciprocidade. Circulando num sentido ou noutro, eles sancionam o controle de uma das partes sobre a progenitura da mulher proveniente de um outro grupo.

Todo o sistema de valores, atitudes e comportamentos que integra a sociedade rural é transmitido de geração em geração, quer através da família, clã ou linhagem, quer pela sociedade como um todo, através de seus veículos de transmissão ideológica. Deste modo, por meio de rituais de passagem, difundem-se de forma gradativa, a importância do culto aos ancestrais, aspectos ligados à educação moral, sexual e cívica, preparando o indivíduo para a vida adulta.

Acrescentamos que Balandier (1976:189-91), adverte que “todas as sociedades africanas enfrentaram as provações da história, que elas não tiveram a facilidade de se abandonar à repetição satisfatória de si mesmas”. Porém, “na medida em que foram qualificadas como tradicionais, tidas como obcecadas pela defesa da tradição, a tradição, com os meios de que dispõe, coloca-se como o ponto principal do debate”.

Nesta discussão, “a noção de tradição (...) implica, segundo definição mais comum, no conformismo com as regras de conduta socialmente aprovadas, na adesão à origem específica da sociedade e da cultura vigentes, na repulsa em, ou na incapacidade de conceber uma alternativa ou de romper com os “mandamentos” validados pelo passado. Foi nesse sentido que ela, durante muito tempo, ponderou sobre a atividade teórica e prática dos antropólogos, levando-os a colocar as sociedades estudadas num “perpétuo presente etnográfico”, a pesquisar suas formas “puras”, negligenciando as alterações devidas ao tempo e ao efeito das relações externas”. Para o antropólogo francês, entre as consequências daquela noção estão: “a tradição impõe (...) o respeito ao projeto social inicial; a história é abolida, porque as sucessivas gerações parecem aterradas em repeti-lo, obstinadas em reduzir todos os fatores de modificação. Esse sucesso atribuído às sociedades consideradas felizes na sua luta contra a história obriga a que se considerem, em primeiro lugar, os mecanismos da “tradição” e do conformismo”. E, “esses mecanismos foram geralmente apanhados sob o aspecto de aparatos simbólicos e míticos, que explicam, justificam e exaltam a sociedade e a cultura que lhe servem de suporte”.

Balandier acredita que “essa interpretação da ordem dos homens e das coisas, que recorre aos processos do pensamento simbólico e ao aval do sagrado, parece restringir o campo da inovação e tornar impossível qualquer contestação verdadeira. Segundo ele, “deve ser efetuada uma análise mais crítica desse conjunto de relações simbólicas e práticas”, dos aspectos simbólicos e míticos, do sistema de distribuição do poder, do privilégio e da propriedade, pois “não é a mera referência a uma metafísica, a uma ética e às atitudes morais que permite apreender as significações e as funções do culto dos ancestrais, mas, também, a consideração da sociedade real. isto é, o conhecimento dos sistemas de filiação, de poder e de direito, da atividade econômica que a constituem. Os antepassados que “ponderam” são situados. Eles se inscrevem numa genealogia. São ordenados, não à medida que essa ordem definisse uma hierarquia sagrada e impusesse rituais, por sua vez hierarquizados, mas porque fundamenta uma estrutura social — disposição de clãs, linhagens e segmentos desiguais — e determina direitos e deveres”.

personalidade do indivíduo como membro de um grupo específico, sua linhagem de referência.

Nas sociedades matrilineares, toda a terra está na localidade da mulher (enquanto esposa), pois o sistema de residência, por exemplo, entre as Amakhuwa do norte de Moçambique, é matrilocal. Isto significa uma segurança sócio-econômica e uma voz ativa para a mulher em relação à produção e ao controle dos celeiros, ainda que o guardião final desta terra seja ou seu tio materno ou seu irmão, ou ainda seu filho. Mas ela tem seu papel, e as pesquisas efetuadas localmente mostram que o desempenha com força. No sistema patrilinear, a situação não é muito simples, sendo até opressora para a mulher, entre outras razões pelo sistema de residência patrilocal. Enquanto nora recém-chegada ao agregado do marido, ela sofre com trabalhos duros e a falta de voz ativa no que se passa na família. Mas, assim que ela atinge o papel social de sogra, mãe do chefe do agregado, adquire poderes que a posicionam bem alto na hierarquia do grupo social em questão. Assim, seu papel social adquire um outro valor dentro do grupo, com o avanço da idade. Dir-se-ia, então, que existe uma hierarquia entre o homem e a mulher, mas ela é relativa, pois é “atenuada” com o passar dos anos, vindo quase a deixar de existir quando ela atinge a maturidade”.

Além dessas normas tradicionais relativas ao posicionamento social de homens, mulheres, jovens e velho devidamente ressaltadas por Abreu, Vilanculos e Lundin, a mulher moçambicana estava rodeada de tabus. Uma mulher adulta, sob certas condições, não podia entrar num curral, pois poderia “queimá-lo”. Diante da pergunta de “por que há mais proibições em relação às mulheres”, uma das entrevistadas respondeu, resignada, que “assim acontece porque é o nosso destino, nós mulheres. Um homem nunca engravidará. Nunca verá “aquilo” (menstruação - NT), só as mulheres. E, então, passa para os tabus”. A alimentação de tabus, segundo a crença popular, “é a nossa maneira de as respeitarmos. Dizemos que podem “queimar” culturas quando tem um filho dentro (...). Enterrar crianças tem ritual próprio que não pode ser desrespeitado. Se não se rasga a capulana que transportava a criança, a mãe deixa de dar filhos sem ser por culpa dela”. Assim, para camponeses, curandeiros e etnias, diversos tabus e rituais eram necessários, pois caso contrário atrairia desgraças para a comunidade.

“P.: É verdade que uma mulher grávida deve descobrir a barriga quando entra numa machamba lavrada e semeada?”



R.: É verdade. Mas agora já não se faz. Isso era antigamente que devia deixar de fora o umbigo. Puxava a blusa até aqui. Mesmo na presença de um homem devia trabalhar assim com a barriga à mostra.

P.: E, por que faziam isso?

R.: Diziam que era tabu fazer o contrário. Prejudicava as culturas na machamba. Fazia secar o milho na machamba. Para evitar estragos a mulher grávida ia de manhã cedo para a machamba com algum milho na mão, que semeava nas bermas da machamba. A partir desse ritual já podia entrar mesmo vestida que não atraia já nenhuma desgraça. Caso contrário, o milho estragava-se, as folhas ficavam manchadas e esburacadas.

P.: Mas continua a não perceber o que fazia aquela barriga fora junto do milho. Era para o milho assistir, era para que isso tudo?

Respostas várias: Era porque o sangue dela "estava quente". É o sangue que forma a criança cá dentro que é muito quente e se calha com aquele milho na machamba, fica queimado. Mas, se ela semeia um dia com a barriga fora, nos dias seguintes já não será preciso. E isto não apenas com a semente de milho, mas com todas as culturas. E, se for o caso de batata-doce, ela amarra uma das plantas aqui.

P.: E, para evitar a desgraça a mulher arranja maneira de ir cedo por alguma batata-doce nas margens da machamba?

R.: No caso de batata-doce basta amarrar uma haste. E, basta fazer isso só da primeira vez que planta.

P.: E, em relação a abóboras, que há de tabus?

R.: É proibido colher folhas de abóboreira e ir comer o cozinhado ainda quente quando se está grávida. As abóboras apodrecem antes de ficarem maduras. Se a gravidez é ainda recente, deve pôr um bocado de cinza no molho ao comer. Uma grávida de dois meses, por exemplo. Se tem pressa e tem de comer ainda quente.

P.: Só nos primeiros dois meses, então?

R.: Sim. Quando o sangue ainda está muito quente. Depois disso não há problemas.

P.: E em relação a outras folhas comestíveis, também se deve fazer o mesmo?

R.: Não. Só com a abóbora.

P.: E aquela cinza que é posta na comida, faz com que as abóboreiras dêem boas abóboras?!

R.: É a maneira de esconjurar o mal. Para que não suceda nada na machamba.

P.: Em relação ao feijão nhemba?

R.: Quando começa a aparecer a vagem, colhem-se algumas folhas que são lançadas nos caminhos para serem pisadas e assim produzirão muito feijão. Isso, para que mesmo aquela que estiver "quente" ou estiver com "aquilo" [menstruação] (Risos) não possa causar-lhes nenhum mal. E isso em relação não só ao feijão jugo, etc. Para expulsar o mal pega-se num punhado de areia, esfrega-se com ela aqui assim e depois lança-se em várias direções na machamba entre as pernas (...).

P.: E se a mulher "quente" não espalhar a areia, o que acontece?

R.: Se a dona da machamba já tiver protegido a sua machamba não acontecerá nada.

P.: Deve isso ser feito pela mulher ou o homem também pode?

R.: É pela mulher. O homem quer lá saber! Mesmo quando nasce uma criança ele anda por aí... nem se importa em ir cumprimentar a mulher!

P.: E, por que esses tabus são só da alçada das mulheres?

Respostas várias: Mesmo antigamente era só as mulheres que eram atingidas por esses tabus. Há poucos tabus para os homens.

P.: Quer dizer que a mulher é que dá mais problemas que o homem?

R.: Sim (...)

P.: Em relação a homens não há tabus na machamba?

R.: O homem não tem nada. Mesmo que esteja a tirar aquilo, não há mal (Risos). A um homem, mesmo que acabe de fazer aquilo não lhe é vedado nada, ao passo que a nós mulheres...<sup>3</sup>.

## 5.1- Curandeiros, Feiticeiros e Curandeirismo - O Combate às Tradições “Negativas” - Estado e Medicina Tradicional.

Diversos aspectos das normas de sociabilidade “tradicionais” foram classificados como “negativos”, notadamente, quando afetavam as mulheres e os jovens. Entretanto, um vasto arsenal de práticas, definidas como “obscurantistas”, “supersticiosas” e “ultrapassadas”, sobreviviam na rede cotidiana das relações e reproduções sociais<sup>4</sup>. Na interpretação laica e

<sup>3</sup> Este trecho também foi retirado de um documento anteriormente citado, cedido ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos por Paulo Pinheiro, ex-cooperante brasileiro em Moçambique.

<sup>4</sup> Segundo Loforte (1989:22-5), ao rumarem para as cidades (por diversos motivos) os migrantes trazem consigo todos os preceitos e normas que são produto da formação social que os criou e que eles consideram como sendo válidos. Assim, sua pesquisa constatou a manutenção, no espaço ou universo sócio-cultural do meio urbano da cidade de Maputo, dos princípios e valores que regem a sociedade camponesa. Ressaltou ainda que o fenómeno não era prerrogativa apenas das comunidades que vivem na periferia daquela cidade, num reflexo próprio da proximidade maior entre o rural e o urbano. Afinal, seu trabalho constatou que o mesmo se observava junto às populações que habitavam os chamados bairros de cimento. Loforte concluiu que em Maputo (por volta de 1973), “o meio urbano ainda não conseguiu criar, na maior parte dos agregados familiares, características próprias que os possam individualizar e manter afastados do espectro sócio-cultural do meio rural”.

A valorização de padrões de comportamento perpetuam algumas tradicionais práticas familiares, como: uniões matrimoniais e rituais de casamento (incluindo a prática do lobolo), as práticas mágicas-religiosas ancestrais e os curandeiros. Este tipo de recorrência, além de habitual, será ainda mais reforçado em períodos de crise económica ou social, quando “o retorno às origens ou a manutenção de práticas culturais da sociedade “tradicional” constituem a alternativa a seguir, pois a sociedade urbana ainda não oferece respostas adequadas às inúmeras inquietações e interrogações do cotidiano. O equilíbrio conseguido pelas famílias nesta situação crítica é muito precário e fácil de romper sob ação direta de fenómenos incontroláveis

“científica” oficial os curandeiros se serviam de técnicas especiais para exercer uma dominação psicológica sobre a população urbana e rural. Esta visão acentuava que o curandeirismo era:

“o guardião social de todas as tradições retrógradas”; o “intermediário entre os homens e os deuses”; “que o curandeiro é a máxima autoridade moral dentro da sociedade tradicional-feudal”; “falar dos curandeiros é falar de ossículos de adivinhação, é falar de medicina tradicional. É falar de fenômenos em que milhões de indivíduos do nosso país acreditam mesmo que sejam englobados dentro das palavras obscurantismo e superstição. É, enfim, falar de comportamentos que se vão verificando hoje como a estudante que deixa a escola porque os deuses querem que seja curandeira, é falar do operário, do trabalhador da função pública que vai ao curandeiro para ter mais sorte, é falar do desempregado que vai ao curandeiro para poder arranjar emprego, é falar dos mil azares de um indivíduo ou de uma família, azares que acontecem porque é necessário uma cerimônia aos deuses, é falar da mulher que não arranja homem para casar porque já é possuída por um espírito que a monopoliza, é falar dos feiticeiros que fazem mal ao vizinho por causa da inveja, é falar do amor estranho por um homem ou por uma mulher porque esse homem ou essa mulher foi drogado(a) para amar assim intensamente (...)” (Tempo, n. 363, 1977).

Porém, entre toda essa pluralidade de práticas ou crenças sociais “obscurantistas” ou “supersticiosas” reconhecia-se que “há muita coisa que não é obscurantismo nem superstição”. Por exemplo, que a medicina tradicional cura a asma, a epilepsia e “certas formas de cancro sem necessidade de operação”. A partir destes princípios, baseados em algumas evidências e em um grande desconhecimento sócio-histórico-antropológico, o III Congresso da Frelimo “recomendou ao Comitê Central que promovesse o estudo profundo das questões ligadas à religião e à superstição”, já “que de entre muitas tralhalices dos curandeiros alguma coisa se aproveita e que é necessário aprofundar o estudo sobre o seu

---

como a morte ou acontecimentos tão terríveis como a guerra”, além da crise de valores e modelos entre os jovens, os conflitos entre pais e filhos e a pouca eficácia da escola no seu papel de socialização das crianças.

papel na sociedade tradicional" (*Tempo*, n.363, 1977). As práticas médicas tradicionais ("farmacopéia popular") foram, desde então, motivo de intervenção direta da política médica e cultural da Frelimo. O uso de certas plantas medicinais (folhas, caules, raízes, cascas) na cura de determinadas doenças foi classificada como positiva, desde que devidamente depurada de "conceitos obscurantistas e supersticiosos" ou isentas de práticas de misticismo. Na verdade, as ações atribuídas aos curandeiros compunham códigos de valores ou comportamentos seculares e cotidianos. Estendiam-se desde a capital, Maputo (e suas cercanias suburbanas compostas de bairros de caniço) até os confins mais longínquos dos círculos e aldeias. Desde tempos imemoriais os antepassados acumularam e transmitiram diversos conhecimentos empíricos medicinais.

Mas, segundo Tomé (1979), para a Frelimo havia dois tipos de praticantes da medicina tradicional. Existem aqueles que deviam os seus conhecimentos herbanários a personagens falecidos. Antes de morrer o "curandeiro" transmitia a sua arte a um filho ou a outro descendente que se presumia ser a pessoa indicada para herdar os conhecimentos. A outra categoria seria composta "de indivíduos que se auto-intitulam detentores de poderes divinatórios mágicos (...) e que dizem curar as doenças através de práticas exorcistas complicadíssimas e, para mais, anticientíficas", como o advinho com ossinhos e possessões. Para a Frelimo, a questão principal era como educar cientificamente os camponeses para neutralizar completamente os campos de ação e de atração entre os curandeiros e a população<sup>5</sup>. Quanto aos curandeiros em geral, Tomé relatou um fato interessante e significativo da postura da Frelimo diante do tema. Em meados de 1975, no final do Governo de Transição (iniciado em 20 de setembro de 1974):

"vinte e quatro grupos de "curandeiros" a operar nas províncias de Maputo, Gaza e Inhambane, através de alguns de seus representantes, contactaram a então Comissão de Reestruturação dos Serviços de Saúde. Os seus objetivos eram vários. Uma das pretensões era criar uma dita "Escola de Medicina Tropical", a partir da qual formariam uma organização de curandeiros (espécie de sindicato). Em última análise,

<sup>5</sup> A feitiçaria (espécie de "discurso" ou "uma maneira de dizer"), descobre sob as aparências institucionais, sob as formas e fórmulas "oficiais" o bojo das tensões, das contradições encobertas e dos confrontos sociais. "Nesse sentido, os cultos messiânicos "respondem" às situações de crise criadas pelo colonialismo; a expansão da magia — de proteção principalmente — "responde" à insegurança sentida quando os quadros tradicionais são arruinados. Ajustamento, desmantelamento das estruturas e dos códigos, transposição: essas aberturas para a inovação são também as da contestação: os dois grupos de fenômenos acobertam-se extensamente" (Balandier, 1976:236)

pretendiam institucionalizar o curandeirismo! Dissemos já que, quase na sua totalidade, as práticas médicas tradicionais resumem-se a conhecimentos empíricos mesclados de obscurantismos. Ora, um reconhecimento oficial de uma organização de curandeiros significaria nada mais que uma institucionalização do obscurantismo. E a política da República Popular de Moçambique é clara quanto a este aspecto: guerra ao obscurantismo, obstáculo para o desenvolvimento, em todos os aspectos, do Povo. Por isso, as repetidas petições que aqueles "curandeiros" dirigiram ao Partido e ao Governo, para institucionalizar o curandeirismo, não foram aceites. Legalizar uma organização de "curandeiros" seria, num outro sentido, permitir que as clínicas privadas continuassem a existir em terra moçambicana. A diferença assentaria só em que essas novas "clínicas" teriam um carácter artesanal. No fundo, tudo seria igual"<sup>6</sup> (Tomé, 1979:15-6).

O combate a hábitos sociais e históricos classificados como negativos — mas difundidos por várias "ndomba" (locais ou palhotas que servem aos curandeiros) — ocorreu porque para a Frelimo através deles se perpetuava a ignorância e o obscurantismo. Para o partido, positivo era as pessoas saberem que o segredo da sua cura, quando recorriam à terapêutica tradicional, estava nas plantas e não nas rezas do curandeiro. Com esse objetivo, a política do Ministério da Saúde foi dirigida, particularmente, pela Direção Nacional de Medicina Preventiva e pelo Instituto de Investigação Agronômica da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), reunindo taxonomistas, botânicos, estudantes de medicina e coletores de plantas medicinais. Sua orientação foi a de trabalhar no sentido de recuperar, em moldes

<sup>6</sup> As escolas de curandeiros existiam em toda a extensão do país, mais ou menos conhecidas ou escondidas. Se dividiam em "duas linhas distintas: o curandeirismo tradicional banto e o curandeirismo maometano, regra geral menos conhecido que o primeiro". A guerra declarada pela Frelimo contra o obscurantismo incidiu mais diretamente sobre os "nhamussoros", tidos como cultuadores de obscurantismos, da feitiçaria e do charlatanismo. Seriam aqueles que vivem "à custa da exploração da credence nos espíritos" e do uso de "ossinhos ("tinholo") de macaco, de leão e de javali, escamas de jacaré e conchas", pondo-se a fazer adivinhações. Estes, a Frelimo classificava como "feiticeiros" ou "exorcistas". Já os "n'yangas" (ou "nyangarume") eram tolerados como "ervanários tradicionais moçambicanos", sendo atraídos para revelarem seus conhecimentos ao Departamento dos Serviços de Saúde, que os submeteriam ao estudo e avaliação científicas (Pena, Patel, 1980:23-8).

Mendes (1980:59) relata que ao investigar o comércio público de plantas medicinais no mercado de Xipamanine (Maputo) encontrou um vendedor chamado João Mabunda, há cinco anos instalado naquele mercado. O fato curioso é que o mesmo possuía um cartão impresso emitido pela "Escola de Medicina Tradicional" de Moçambique. Datado de 1980, o documento lhe habilitava como curandeiro e vendedor de medicamento tradicional. Aquela escola funcionou no Bairro de Xipamanine e há pouco tempo, havia se transferido para o Bairro da Matola. O imóvel era residência de um curandeiro, onde os vendedores tinham reuniões para transmissão de conhecimentos e trocas de experiências no domínio da medicina tradicional.

científicos, o conjunto de conhecimentos empíricos válidos, que existiam desorganizadamente entre os praticantes da medicina tradicional, e transformá-los em patrimônio cultural nacional. Com o apoio das estruturas locais do partido e do governo deveria ser promovida a recolha para pesquisa de grande parte dos conhecimentos empíricos sobre ervas tradicionais transmitidos oralmente e praticados pelos curandeiros locais.

Somente na cidade de Maputo estimou-se a existência de centenas de curandeiros. E, daquele grupo, que em meados de 1975 propôs a criação de uma Escola de Medicina Tropical, 350 membros encontravam-se trabalhando no Instituto de Investigação Agronômica de Moçambique, em Maputo<sup>7</sup>. Entre centenas de plantas recolhidas, secadas, conservadas e pesquisadas, comprovou-se que o princípio ativo de cerca de "10% dessa coleção de plantas tem propriedades medicinais". A recolha e parte das informações sobre as plantas medicinais eram obtidas através de investigações pluridisciplinares (botânica, medicina, sociologia), através dos próprios curandeiros funcionando como coletores e informantes junto ao Ministério da Saúde, pelas dezenas de vendedores de plantas medicinais (entre os quais, alguns eram curandeiros) no Mercado de Xipamanine em Maputo e nos herbários do INIA e da Faculdade de Biologia da UEM. Em 1980, o Grupo de Estudos de Medicina Tradicional (GEMT) já havia acumulado conhecimentos sobre, aproximadamente, mil espécies de plantas (folhas, raízes, caules e cascas) empregadas na medicina tradicional. O trabalho científico (e também cultural e ideológico) consistiu em "desenterrar" as verdades curativas da farmacopéia tradicional para que num futuro próximo o país pudesse desenvolver a sua própria indústria farmacêutica ou a cultura de algumas plantas em larga escala visando a exportação<sup>8</sup>. Outra expectativa partidária e estatal, segundo Tomé, foi a de inverter as tarefas dos curandeiros, quando então seriam transformados de "coletores especializados de plantas medicinais, em indivíduos que transformaram o seu conhecimento empírico em noções científicas", submetendo-se por completo às determinações oficiais.

<sup>7</sup> O Ministério da Saúde, ao buscar a contribuição de curandeiros "autênticos", foi movido pela política de valorização do conhecimento tradicional das plantas com propriedades medicinais devidamente comprovadas na experimentação científica e na dosagem laboratorial. Este tipo de "associação" produziu certa discórdia entre as centenas de curandeiros existentes em Maputo. Aqueles que revelaram parte de seus conhecimentos "foram acusados por um grupo de outros "curandeiros" de estarem a trair o segredo dos deuses, o segredo da tradição, o segredo secular que deve, a todo custo, ser mantido apenas sob o conhecimento de alguns eleitos. Revelar esses segredos, dizem, é trair uma sagrada tradição, é ir contra tudo o que os antepassados "legislaram" sobre o assunto". Para Tomé, além da luta ideológica contra o obscurantismo e a superstição, "é esta tradição que se quebrou (...) quando o Ministério começou a trabalhar com alguns "curandeiros". E é, por isso, que nasce uma acesa luta entre os vários curandeiros que ficaram divididos em dois grupos: os "colaboracionistas" e os "tradicionalistas" (Tomé, 1979).

<sup>8</sup> Desde o tempo colonial algumas plantas medicinais ("espontâneas" ou cultivadas) fizeram parte da pauta de exportação de Moçambique. No pós-independência, certas plantas medicinais alimentaram indústrias farmacêuticas da Hungria, Itália, República Federal Alemã, União Soviética.

Toda a campanha de combate ao “obscurantismo” reinante na “sociedade feudal-tradicional” interferiu diretamente no imaginário social, na lógica das crenças e do funcionamento cotidiano da vida, cujas regras de reprodução não se coadunavam com as novas normas sociais e políticas do Estado laico e modernizador da Frelimo. Como consequência, a população moçambicana se viu privada do exercício pleno de atores sociais (como os régulos, autoridades tradicionais e os curandeiros) aos quais eram delegadas funções de autoridade, religiosidade e de equilíbrio social. Tivemos acesso a uma longa entrevista realizada em 1987, com curandeiros e curandeiras do distrito de Bilene (província de Gaza). Ela nos permitiu clarificar a importância, as distinções e especializações reinantes entre aqueles atores sociais:

P.: Quantos tipos de curandeiros existem?

R.: Há dois. Os que conhecem as plantas medicinais sem poderes divinatórios e os que são advinhos.

P.: E como se chama aos que não advinham?

R.: São “Nyangarume”.

P.: E os que advinham?

R.: São “Nyamusoro”.

P.: E o que significa “Nyangarume”?

R.: (...) significa que só conhece plantas.

P.: E como se chama a comunicação que o “Nyamusoro” estabelece com os espíritos?

R.: O “Nyamusoro” capta os espíritos dos antepassados para se manifestarem. Isso chama-se “Ku lava mintimu” (Procurar os mortos - NT).

P.: Qual a diferença entre os mortos e os espíritos?



R.: Os espíritos são os mortos, porque trata-se de uma pessoa que morreu e é captada pelo "Nyamusoro" e fala.

P.: O "Nyangarume" e o advinho conhecem os ossos divinatórios?

R.: Todos conhecem.

P.: E como se chama a consulta aos ossos?

R.: É "Ku Klahuva".

P.: Há aqueles que só sabem consultar tais ossos?

R.: Sim. Há os que só sabem consultar os ossos e não conhecem as plantas medicinais.

P.: E como se chama ao que consulta os ossos?

R.: Também é "Nyangarume".

P.: "Gubela" é a designação dada a quem está para ser possuído pelos espíritos, que começa a tremer e é enviado a um curandeiro para ser preparado para ser curandeiro também?

R.: É isso mesmo. "Gubela" é quem os espíritos fazem adoecer. Quando vão consultar os ossos é que descobrem que se trata de espíritos. Então, fazem-lhe os exorcismos necessários até se formar um curandeiro.

P.: E esses que se preparam para curandeiros, como se chamam?

R.: São "thwasana".

P.: Os curandeiros têm o poder de pedir a chuva? Nos tempos passados?

R.: Sim. Sabiam pedir chuva.

P.: E como se chamavam esses?

R.: Não tem designação especial. A coisa partia de quando ia-se consultar os curandeiros e verificava-se que era preciso cerimônias e chovia.

P.: Era o curandeiro quem dirigia a cerimônia ou era alguém designado pelo régulo?

R.: Era o curandeiro quem indicava.

P.: Era o curandeiro que entrava em contato com os antepassados de quem devia ir ao régulo para dirigir a cerimônia?

R.: O curandeiro é que indicava alguém dessa família para dirigir. Podia ser um dos filhos, o neto.

P.: Havia curandeiros que tinham o poder de descobrir feiticeiros?

R.: Dizem que havia. Dizem que uma vez descobertos eram expostos ao sol e depois de algum tempo começava a chover.

P.: E quais eram os curandeiros que descobriam os feiticeiros?

R.: Eram os que consultavam os ossos.

P.: Até agora existe disso?

R.: Ainda há, mas é raro.

P.: Há muitos feiticeiros cá na aldeia?

R.: Não sei.

P.: Se alguém for enfeitado pode ser tratado por um curandeiro?

R.: Há curandeiros que sabem.

P.: Não são todos os curandeiros que sabem tratar de uma pessoa enfeitada?

R.: Há diferença, porque há curandeiros que aprenderam e outros não. O curandeiro deve saber que remédio deve usar para que tipo de feitiço. Mas, nem todos sabem.

P.: E, como uma pessoa chega a ser curandeira? É por sua iniciativa?

R.: Parte, por exemplo, de quando tinha um avô que já era curandeiro. Uma vez morto, o neto sonha que os conhecimentos do avô se apoderam dele. Então, vai a um curandeiro para ser iniciado sobre as suas visões até se tornar curandeiro.

(...).

P.: E, alguém pode recusar a vontade desses espíritos?

R.: Isso não pode acontecer. Passará a vida sempre doente (...).

P.: Quando o doente explica a sua doença o curandeiro pode conhecer o remédio necessário consultando apenas os ossos, sem ser preciso contactar com os espíritos?

R.: Sim. É possível receitar-lhe o remédio sem consultar os espíritos.

P.: Há doenças que tu sabes curar sem consultar os espíritos?

R.: Sim, eu trato de reumatismos (...).

P.: Os ossos revelam que doença tem o paciente?

R.: Os ossos indicam inclusivamente se se trata de espíritos que querem falar e indicam a necessidade de se procurar um "nyamusoro" para o contato.

(...)

P.: Há curandeiros-professores nesta aldeia?

R.: Sim, há.

(...)

P.: E, leva muitos anos até alguém ser capaz de dominar bem esses conhecimentos?

R.: Ficam cinco anos no curso. Quando começa a trabalhar é quando começa a pagar ao seu professor. Depois de acabar de pagar o curso é que usa o dinheiro para a sua vida.

P.: E, durante esses cinco anos, está todos os dias a aprender?

R.: A aprender, dia após dia.

P.: Quantos alunos um professor forma de cada vez em sua casa?

R.: Chega a ter dez aprendizes e nunca mais que isso. Uns vão terminando e entrando outros.

P.: E, que tipo de coisas aprendem nesses cinco anos?

R.: Aprendem isto: consultar os ossos, contactar com os espíritos, plantas medicinais e as suas combinações, como tratar dos que tem espíritos dos seus antepassados. Depois de saber bem tudo isto, prepara-se e acompanha-o de regresso a sua casa.

P.: E quanto cobram por um curso de cinco anos?

R.: Pouco dinheiro, 5000,00, 6 ou 7 mil [meticais] e era tudo. Poderá chegar a 10.000 porque de fato deves muito ao professor.

(...)

P.: Por que há mais curandeiras do que curandeiros?

R.: É porque grande parte dos homens não ligam muito aos espíritos que os querem preparar para "nyamusoro". Só querem ser "nyangarume" e pronto. E, então, aparecem mais mulheres que comunicam com os espíritos!

P.: E, por que que há mais nyamusoros mulheres e não homens, se os espíritos são os mesmos que os visitam?

R.: Há espíritos que se manifestam por dentro da pessoa e fazem com que ele seja capaz de estabelecer contato com outros, mas há aqueles que só se interessam por plantas medicinais. Ora, para ser "nyangarume" basta aprender o uso das plantas, ao passo que a "nyamusoro" deve ser preparada com mais tempo.

P.: E, por que é que os homens não gostam de ser "nyamusoros"?

R.: Nós não sabemos. Também isso nos espanta nós as mulheres.

Resp. B: Ninguém se pode esquivar do destino. Se o espírito quiser fazer de um homem um "nyamusoro" ele será iniciado, passará pelos exames e começará a trabalhar como "nyamusoro". Só que muitos homens acham isso uma perda de tempo, porque querem ir para as minas [na África do Sul].

(...)

P.: Todas as curandeiras são nyamusoro?

R.: Há poucas nyangarume. Grande parte são nyamusoro. Entre as mais novas é que podem aparecer aquelas que ainda não aprenderam a falar com os espíritos.

P.: Entre os homens há mais nyangarumes ou nyamusoros?

R.: Há mais nyamusoros.

(...)

P.: E, onde é que cada um de vocês encontrou esses ossos? (Risos)

R.: São os curandeiros que nos ensinaram que nos deram. E eles os encontraram no mar.

P.: E o curandeiro-professor tem que ir até o mar para os trazer?

R.: Sim, tem que ir.

P.: E no caso da vossa morte, guardam aqueles ossos para serem utilizados por alguém da vossa família mais tarde?

R.: Os ossos são guardados juntamente com o cesto dos paramentos que usamos e, mais tarde, uma vez purificados, serão usados por um sucessor na família.

(...)

P.: Uma vez detectada a doença, são os ossos que vos indicam o remédio a receitar ou vocês já conhecem?

R.: Não podemos receitar nada sem consultar os ossos.

Resp. B: Tanto mais que podemos pensar que é uma simples dor de estômago e, afinal, são os espíritos que querem um contato. Ou pode ser o caso de envenenamento, e aí será preciso a intervenção de um nyamusoro.

(...)

P.: Isso significa que os nyamusoros tanto descobrem os espíritos dos mortos, como também as pessoas ainda vivas?

R.: É o nyamusoro que consegue detectar feiticeiros.

(...)

P.: Que doenças é que podem curar com plantas uma vez identificadas pelos ossos?

R.: Cada doença tem a sua planta. Há as para dores de dentes, os dois tipos de dores de cabeça, dores de barriga, a asma, a tuberculose, doenças venéreas. Mesmo que haja outros problemas por detrás destas doenças, os curandeiros seguem o caso até o resolverem, a não ser que o próprio doente não colabore... Mesmo ossos quebrados podemos tratar, dores de ouvidos, todas as doenças. Se não conseguimos é porque mesmo no hospital morre gente todos os dias.

P.: Isto é válido para todos aqui?

R.: Sim.

P.: Não há mais doenças que se tenham omitido?

R.: Também sabemos curar aquela doença que torna o corpo de alguém mirrado [um corpo mirrado é um corpo enfeitado] e, às vezes, nem o hospital é capaz. Há doenças que tratamos com plantas que se ferverem, há as que aplicamos vacinas. Curamos a loucura, a epilepsia, tantas doenças que existem...<sup>9</sup>.

P.: São raízes ou também folhas que se usam para a cura?

R.: Também usamos as folhas. Moemo-las e usamos as gotas do seu suco. Por vezes, ferve-mo-las e fazemos inalações.

(...)

P.: Usam os mesmos remédios todos os curandeiros?

R.: Cada curandeiro usa as plantas que lhe ensinaram.

(...)

P.: Isso significa que cada um tem as suas plantas que outros não conhecem?

R.: (Risos) Cada um tem o seu segredo. Cada um aprendeu o que calhou aprender e, se revelar, ficará sem ele!

P.: Se eu estiver sozinha, podem me dizer quais são os remédios?

<sup>9</sup> Um psiquiatra cooperante em Moçambique chegou a realizar dois encontros com curandeiros do distrito de Marracuene (Maputo). A convocação foi feita pelas estruturas partidárias, com o objetivo de conhecer as técnicas de terapia de grupo em que todos os familiares do doente são envolvidos. As reuniões e os contatos não prosseguiram, razão pela qual não se obteve conclusão significativa. Porém, estudos noutros países já confirmaram que existem doenças do tipo psicossomático e mentais em que a prática tradicional oferece bons resultados. Estas informações foram prestadas a Orlando Mendes (*Tempo*, n. 553: 17/5/81) pela bióloga Gabriella Petrini e pelo fitotaxonomista Paul Jansen. Ambos confirmaram ainda que "a ação do curandeiro no tratamento de doenças psicossomáticas, estabelece-se através de tudo o que consegue saber do doente no período do tratamento, durante o qual permanece sempre com ele. E também através dos conhecimentos que adquire sobre os diferentes comportamentos da família do doente e suas inter-relações".

R.: Podemos dizer porque é o teu trabalho. Mas, como somos muitos aqui, não podemos revelar esses segredos.

(...)

P.: Todos os curandeiros têm os mesmos conhecimentos ou cada um tem a sua especialidade de doenças? Estômago, cabeça, etc., e mesmo alcoolismo?

R.: Uns sabem de certas doenças mais que os outros.

(...)

P.: Os feiticeiros antes eram curandeiros que usaram depois os seus conhecimentos para a maldade?

R.: Os feiticeiros nasceram já com o feitiço.

(...)

P.: Minhas senhoras, há mais feiticeiras do que feiticeiros ou não?

R.: Toda a gente está sujeita a ser feiticeira, tanto homens como mulheres. Um feiticeiro ensinará ao filho dele e uma feiticeira a uma filha dela.

(...)

P.: Para além do ódio, há outros casos que levam as pessoas aos curandeiros?

R.: A maioria vai para ser curada e para consultar os ossos.

(...)

P.: Se se descobrir que alguém é feiticeiro, ainda se pode expulsar?

R.: Já não se faz, porque já não há régulos e chefes. Antigamente apresentava-se queixa e o régulo expulsava-o.



P.: Isso mudou com a entrada da Frelimo?

R.: Sim. Agora há muita feitiçaria porque já não há expulsão.

P.: E, eles estão contentes porque não são expulsos?

R.: São apoiados pelo governo, porque se alguém for apresentar queixa, dizem para ir mostrar onde ele escondeu a carne [uma pessoa enfeitiçada significava que os feiticeiros comiam a carne das suas vítimas enquanto estas andavam, minando-as para as comerem, até caírem doentes. Era o "mulhiwa" [aquele - que - foi - comido]].

P.: Há mais ódio agora ou havia mais antigamente?

R.: Agora há mais porque é aumentada com a independência.

P.: Mas, não será porque agora as pessoas vivem mais juntas, umas perto das outras? Ou, por causa da fome...?

R.: É por estarmos no mesmo lugar [devido às aldeias comunais e à guerra], ao passo que, antigamente, as pessoas viviam dispersas. Se o meu vizinho come bem ao lado e eu morro aqui de fome, isso cria ódios imediatamente (...)<sup>10</sup>.

Os curandeiros exerciam, sem sombra de dúvidas, um forte domínio e importância social sobre a população de suas cercanias. Muitas vezes, as próprias estruturas locais ou de bairros que representam o partido e o Estado eram impotentes diante da influência concreta e mais enraizada dos curandeiros. Seus poderes, saberes e funções (e os temores em torno dessas qualidades) lhes conferiam, além do respeito, certa "intocabilidade". Durante a Operação Produção (1983), uma "campanha para varrer os desempregados e marginais que encham as cidades", em sua fase mais compulsiva abarcou todos aqueles que não apresentavam uma ocupação devidamente comprovada<sup>11</sup>. Entre as "cargas impuras",

<sup>10</sup> Esta longa citação também foi retirada de documento referenciado anteriormente, cedido ao Centro de Estudos Afro-Asiático (CEAA), por Paulo Pinheiro, ex-cooperante brasileiro em Moçambique.

<sup>11</sup> Além do temor que acompanhou a Operação Produção (inspirada na crença do valor positivo do trabalho), colocou-se nas mãos do milícia, do chefe de quarteirão ou do delegado do tribunal um poder de sentença extremamente arbitrário e coercitivo. Por exemplo, comprovou-se que num dos bairros da cidade de Maputo, "o camarada Sonda, o miliciano" utilizou a Operação Produção "para satisfazer as suas vinganças pessoais e não para limpar as cidades dos improditivos ou melhor, libertar as cidades das cargas impuras, de que estas

recolhidas nos centros urbanos, estiveram muitos curandeiros que foram detidos e encaminhados para postos de verificação ou para centros de evacuação. Alguns foram trasladados para as províncias de Niassa e Cabo Delgado, locais míticos, porque assistiram o nascimento das primeiras zonas libertadas e, também, de infernais campos de reeducação. Nas terras do norte do país foram integrados, forçadamente, em atividades produtivas. Todavia, um fato pitoresco ocorreu em uma das viagens de avião, quando “um grupo de curandeiros entrou em sessões de espiritismo em pleno voo, o que criou pânico entre os restantes passageiros e tripulação. A partir daí, os comandantes das aeronaves da LAM recusaram-se a transportar curandeiros por razões de segurança. Por esta razão escolheu-se um centro de evacuação num dos bairros da cidade de Maputo, para onde os curandeiros estão a ser encaminhados e onde aguardam que o seu caso seja estudado” (Tempo, n. 672, 28/08/1983).

Os curandeiros também eram acusados de exercerem atividades que não lhes ocupavam integralmente, razão pela qual caíram na malha fina dos improdutivos. Quanto à sentencição da marginalidade de suas ações não faltaram a busca e exposição pública das “provas” da acusação. Segundo Castanheira (1983:54) “em Marrromeu, província de Sofala, certos curandeiros dizem-se de tais poderes que levam pessoas a matar outras para retirar corações que, “tratados”, darão sorte para uma promoção lá no serviço. Houve casos comprovados naquela zona do centro do país, em que pessoas foram mortas apenas para lhes retirar o coração; em Tete, uma prática chamada “muhári”, consiste em sempre que houver um morto o curandeiro ter que procurar alguém na família daquele para inculpá-lo da desgraça. E, então, vem a desgraça dupla, porque o suposto culpado também é morto através de uma droga que é dado a beber a vários familiares do falecido. Só que o curandeiro, esperto, dá a um deles um veneno mortífero, para justificar o seu poder espiritual”. Esta “testemunha” concluiu que “esse tipo de gente deveria ser tratada como criminosa que é, e não com subterfúgios”. Ressaltou, porém, que as autoridades do Estado, em certos casos, não atuaram como deveriam, porque era comum os “responsáveis” temerem as “represálias do além”. Isto era um fato, ressaltado pela revelação sintomática de um leitor (Tempo, n. 674, 11/09/1983). Segundo o mesmo, “no campo só os curandeiros têm mais valor do que o Estado. Eu vi nas áreas desta província [Tete, distrito de Songo], o Senhor Administrador convocar uma reunião, no dia havia um curandeiro, toda a população foi ao curandeiro”.

---

atualmente, se encontram sobrecarregadas. Os visados são também os ladrões que tudo tem, mas nada fazem” (Mulianga, 1983:24-5).

De fato, nas aldeias dispersas e integradas no meio rural, segundo Matusse (1983:52-3) “o feiticeiro é mais temido que o leão, o elefante ou outro animal feroz embora, por vezes, também a eles revistam de mitos”. Para Matusse, o homem moçambicano, de uma maneira geral, “vive inserido na tradição, o seu mundo conhecido, e embebido pela superstição e magia de que se serve para tentar conciliar este e o que desconhece. Daí que as inundações, as trovoadas e outros fenômenos naturais sejam muitas vezes entendidos como malefícios ou sortilégios dirigidos a alguém por feiticeiros”. Desta forma, os curandeiros, como produto duma forte legitimidade sócio-cultural e de indivíduos crentes nos poderes sobrenaturais, não poderiam ser extintos por meio de decreto-lei, principalmente naquele contexto de graves problemas sócio-econômicos. Além da política repressiva, o desemprego, a fome, a delinqüência e a guerra alimentavam a busca de respostas, no refúgio tradicional de consulta aos antepassados. Afinal, o humanismo e as realizações concretas (alfabetização massiva, livros, rede sanitária, postos de saúde, etc.) do “Socialismo Científico” ainda não haviam se realizado a contento entre os moçambicanos. Por sinal, para a Frelimo o avanço e os produtos da modernização plantaria uma mentalidade nova, devidamente divorciada da ignorância, dos tabus, dos mitos e da invocação cotidiana (pública e privada) de espíritos sobrenaturais para intervirem com respostas ou resoluções diante dos problemas concretos e terrenos<sup>12</sup>. Neste sentido, são válidas as palavras do moçambicano Domingos João, leitor e participante de um debate promovido nas folhas da revista Tempo (1983). Lúcido e se postando distante das paixões suscitadas pelo tema, perguntou: “Será que o curandeirismo e as suas práticas não servem para nós em pleno século vinte?” Após essa interrogação, afirmou que:

“o curandeirismo é um testemunho excepcional que não precisa de ser aceito para ser válido. Pois suas credenciais são sobre-humanas, ocultas e indestrutíveis. Portanto, nem o progresso nem a maioria anticurandeirismo influirão no seu contexto. Ele existe, serve dentro e fora da consciência e a vontade dos homens, quer eles sejam cultos ou não. É um saber com uma lógica desconhecida dos nossos dias. Ele não ocupa um lugar no vácuo para que seja abalado pelo vento ideológico ou outro qualquer (...) este saber que sempre viajou no estômago longínquo dos nossos avós (...) o curandeirismo (...), penso

<sup>12</sup> Em, 1983, na cidade de Maputo, “uma consulta ao curandeiro (Tiholo) custa 200,00 meticals (MT), e no campo é de 20,00 MT a 25,00 MT. (...) um tratamento completo do corpo e da casa para a defesa dos espíritos maus, levam 10.000,00 a 12.000,00 MT. Uma soma astronômica. E se quiser um tratamento para ser HEND [denominação do capataz nas minas da República da África do Sul] nas minas do John ? E se for

que nenhuma época poderá sepultá-lo e o seu lugar não pode ficar vago ou substituído. (...) pessoas que se fazem passar farsamente pelos curandeiros, deturpando, explorando ou assassinando, como aliás, em qualquer carreira é inevitável a infiltração e o oportunismo. Inexplicável é a falta de proteção dos interesses morais e materiais dos curandeiros, decorrentes da descoberta ou divulgação, por exemplo de uma planta medicamentosa válida, tal como acontece quando um célebre médico da Suíça ou da China descobre uma vacina, por exemplo”.

Diante deste enfoque da questão, concluiu com outra interrogação: “E, verdadeiramente, quem conhece o saber do curandeirismo?”.

Exatamente com esta preocupação, realizou-se entre 9-12 de junho de 1983 o 1º Congresso de Medicina Popular (na aldeia de Vilar-de-Perdizes, Conselho de Montalegre, Portugal). Acorreram ao interior montanhoso da ex-metrópole um grupo de “endireitas, médicos, historiadores e bruxas, etnólogos, padres e curandeiros”, além de centenas de camponeses. Os médicos presentes procuraram confirmar o discurso positivista e auto-suficiente da medicina. Como portadores de técnicas científicas, reconheceram “algumas qualidades e interesse” na medicina “empírica e primitiva dos curandeiros”, porém asseguraram haver hoje antibióticos, raio X e outras tecnologias extremamente superiores à poção mágica e às crendices populares. Por outro lado, a concepção curativa e cultural tradicional contra-argumentou que “além do corpo, há o espírito, a alma interligados com a natureza de que faz parte. E, além disso, se existe uma medicina avançada, técnica e cientificamente, não é acessível à bolsa dos camponeses...”. Prosseguindo o congresso, após a intervenção de um médico, que ratificou o poder da medicina científica, um camponês local pediu a palavra e solicitou que lhe explicasse “qual a diferença entre o corpo e a alma”. O médico lhe respondeu que apenas conhecia bem o corpo. Diante deste quadro, perguntamos se é possível se tratar inquisitorialmente aqueles que “trabalham num campo emocional, usando, por vezes, métodos irracionais”.

Entretanto, um psicoterapeuta argentino presente ao encontro, afirmou que “o irracional rodeia o nosso mundo lógico mais do que desejamos aceitar; quase podemos dizer

---

para ganhar o totobola?” (Tempo, 17/07/1983). Na verdade, no campo os serviços do curandeiro também eram retribuídos em gêneros de qualquer espécie

que o racionalismo é uma ilha num mar de pensamento mágico, irracional”<sup>13</sup>. Quanto aos aspectos esotéricos ou semi-esotéricos da medicina popular, também os há na medicina científica: a linguagem fechada e técnica, a ausência de explicações ao paciente, as receitas “ilegíveis” entre outros exemplos. Portanto, o enquadramento do problema deve reconhecer que grande parte das práticas médicas populares derivam de métodos e processos que foram científicos no seu tempo (Tempo, n. 668, 31.07.1983). Receitas de curandeiros, conceitos populares e experiências locais preenchem a lista de saberes da farmacopéia tradicional (útil em alguns casos, inútil noutros e, possivelmente perigosos e não recomendáveis diante de certos problemas).

## 5.2 - Saúde, Sexualidade e Cultura

No Ministério da Saúde funcionava então, desde 1975, o Grupo de Estudos de Medicina Tradicional (GEMT), integrado ao Instituto Nacional de Saúde (INS). O Instituto Nacional de Investigação Agronômica (INIA) prestava apoio na recolha de plantas medicinais e em contatos com “práticos da medicina tradicional”. Mas, de uma maneira geral, todas essas estruturas sofriam de um mal crônico no núcleo de seus funcionamentos: falta de quadros (em quantidade e em qualidade), escassez de meios (coletores de informações, transporte, motoristas), de equipamento de campanha e de recolha. E, em todo o país, essas insuficiências também afetavam diretamente os planos para o setor de saúde (Mendes, 1980). Segundo a bióloga italiana Gabriella Petrini e o fitotaxonomista holandês, Paul Jansen — ambos cooperantes integrados ao GEMT — os curandeiros prestavam, “espontaneamente”, diversas informações acerca das plantas e terapêuticas que utilizavam. Contudo, afirmaram que havia “um mal-entendido de fundo que deve ser esclarecido: eles pensam que será possível um reconhecimento oficial das suas atividades, o que não é o caso. As populações são mais

<sup>13</sup> “Aliás, no “reservatório” das sociedades da modernidade avançada, nas camadas culturais encobertas e pertinentes ao seu passado, conservam-se os códigos, a sabedoria e os modelos de conduta aparentados ou homólogos à feitiçaria e ao exolismo. Estes “continuam constatáveis nas áreas rurais francesas e em outras. Os conhecimentos referentes ao ocultismo, os misticismos renovados, as tradições reconstruídas ou “arrematadas” vêm a ser, mais do que os constituintes de uma contracultura popular, os elementos de uma cultura de contestação industrial. A esfera do irracional transformou-se agora na contra-esfera da sociedade tecnológica e burocrática e as reações que aquela suscita tendem a assegurar o fortalecimento desta” (Balandier, 1976:200)

cautelosas em falar dos curandeiros a que recorrem na sua comunidade e não os indicam. Temos assim que os conhecer através das estruturas locais. Em todo caso, pelo menos referindo-nos a inquéritos feitos já depois da independência, as populações dão algumas informações, embora incompletas, principalmente sobre as suas deslocações para irem ter com os curandeiros" (entrevista a Orlando Mendes, *Tempo*, n. 553, 1981).

Apesar das carências materiais e humanas, o Ministério da Saúde (GEMT, INS e INIA) debruçou-se sobre o estudo de plantas medicinais e a recolha de informações sobre a sua aplicação no país. Em 1980, as fases programadas foram: 1ª) Escolha de doenças de interesse prioritário, como a amebíase, helmintíase, doenças bacterianas (tuberculose e gonorréia) e de mecanismos naturais de luta contra vetores da bilharziose (schistosomíase); 2ª) Identificação das plantas consideradas eficazes na prevenção ou no tratamento das doenças escolhidas, selecionadas na base de informações bibliográficas e das fornecidas pelos curandeiros locais que colaboraram prestando informações ao GEMT; 3ª) Continuação da recolha e da classificação das plantas medicinais que já vem sendo desenvolvida com a colaboração das estruturas existentes no herbário do INIA; 4ª) Cultivo de amostras de plantas para recolha de dados sobre as suas características biológicas; 5ª) Estudos laboratoriais (experiências químicas, biológicas e farmacológicas) de determinadas plantas medicinais para se comprovar sua eficácia terapêutica e seu grau de toxicidade (por exemplo, algumas plantas empregadas pelos curandeiros contra a tuberculose, gonorréia e parasitoses intestinais).

O objetivo, segundo aqueles cooperantes, não era a experimentação de toda a flora medicinal disponível, "mas apenas das plantas que servem para mostrar que os curandeiros têm conhecimentos que, embora primitivos, resultam de longa experiência. Pretende-se demonstrar que eles não são charlatões e valorizar politicamente a presença dos práticos da medicina tradicional". Assim, se buscou estabelecer um grau de conhecimento sobre "os pontos positivos da medicina tradicional". Alguns resultados obtidos a partir de ensaios laboratoriais deveriam ser aplicados diretamente no terreno, criando "a base para a promoção do seu cultivo e o ensino da sua utilização nas Aldeias Comuns", já que a maior parte das plantas medicinais usadas pelos curandeiros eram colhidas "espontaneamente", e não cultivadas. Outra meta perseguida pelo GEMT foi colher diretamente, entre os curandeiros, "elementos sobre a arte de tratar doenças; detectar doenças em que há melhores resultados nos tratamentos; conhecer os efeitos colaterais danosos de algumas técnicas tradicionais". Por exemplo, houve projetos de investigação sobre as condutas e técnicas das parteiras tradicionais, buscando identificar as suas falhas de conhecimentos higiênicos, de modo a assistir os partos de condições mais adequadas. Desta forma, se diminuiria os componentes de

riscos devido a certas crenças tradicionais e se aumentaria os conhecimentos do uso pelas parteiras de plantas para limitar as hemorragias, facilitar as contrações uterinas, a saída do leite depois do parto e para cicatrizar o cordão umbilical. O GEMT também procurou "explorar alguns aspectos importantes, como o impacto dos práticos tradicionais na comunidade, a maneira como eles trabalham, como contactam os doentes, fazem diagnósticos, que conhecimentos tem sobre as doenças e suas causas".

Até 1981 foram realizados contatos — com Senegal, Etiópia, Egito, Madagascar, Ilha Maurícia, Holanda, China — para a concretização de intercâmbios com países e organizações estrangeiras envolvendo plantas medicinais e a prática terapêutica tradicional. Todavia, segundo os cooperantes Petrini e Jansen, os intercâmbios foram "não muito frutuozos". Outro fator que enfraqueceu a troca de pesquisas e informações sobre o tema foi o fato de Moçambique, até aquele ano, não ser membro e participante do Comitê Científico-Técnico de Investigação (STRC), dependente da Organização da Unidade Africana (OUA), com sede em Lagos, capital da Nigéria. O STRC realizava simpósios anuais sobre medicina tradicional e plantas medicinais, abordando a política adotada em países africanos relativamente à medicina tradicional.

Para a Frelimo, essa parcela da cultura popular tradicional deveria sofrer algumas depurações que a coadunassem com outro projeto de sociedade. Este tipo de raciocínio foi exposto por Carvalho (1980), segundo o qual "a sociedade socialista não cria uma nova cultura popular tradicional, tanto mais que o seu objetivo é a criação de uma cultura socialista nacional na sua forma e cada vez mais internacionalista no conteúdo. No entanto, a cultura socialista faz-se, em grande medida, a partir do que é mais valioso na cultura popular tradicional. Por isso, ... a cultura socialista é, à partida, o resultado lógico e criador da negação dialética de valores da cultura popular tradicional, da cultura burguesa e de certos valores do património científico-cultural da humanidade. Este tipo de concepção se ancorava na perspectiva de que a disseminação da "cultura científica" tenderia a reduzir "a concepção empírica de transmissão cultural" até sua transformação e definição como científica. Para Carvalho, a base teórico - metodológica do processo mutativo da sociedade se assentaria no método marxista-leninista, que "vai transformando o modo de pensar dos homens, as concepções religiosas e obscurantistas", instaurando "os novos costumes, as novas relações familiares, as novas relações homem-mulher etc., vão sendo assimilados de um modo científico, ou seja, de um modo racional e consciente. Daí o papel dinâmico que desempenha o fator subjetivo nas novas transformações culturais socialistas junto às realizações materiais". Como exemplo, o choque ou a tensão imposta à cultura popular tradicional deveria

fazer com que as novas formas arquitetônicas habitacionais - as aldeias comunais - reduzissem gradativamente “a transmissão dos conhecimentos sobre a construção tradicional”. No âmbito da saúde pública, esperou-se que o desenvolvimento das ciências médicas e a socialização da medicina ( se viessem a solucionar os problemas no setor) viria a reduzir “a transmissão empírica dos conhecimentos dos curandeiros (...) de um modo considerável”. Porém, a julgar pelo depoimento crítico de um grupo de curandeiros, em 1987, tamanhas expectativas não se sucederam de uma forma amplamente satisfatória:

P.: Há diferença na maneira de trabalhar entre os antigos curandeiros e os de agora? (...) as doenças que agora aparecem são as mesmas de antigamente?

R.: Agora há mais doenças. Os casos de morte também aumentaram. Não é como antigamente.

P.: Agora adoecem mais porque os remédios de agora não têm tanta força como os de antigamente?

R.: As doenças que dão problemas agora são aquelas que antigamente não sabíamos tratar tradicionalmente e iam para o hospital. Mas agora, como os hospitais não funcionam bem, não tem remédios, a situação torna-se difícil, porque as pessoas vêm ter conosco e, afinal, nós também não a podemos tratar. Antigamente a tuberculose era tratada tradicionalmente, mas quando os brancos descobriram o remédio começaram a criar tantos problemas que os curandeiros se desinteressaram em aprender como tratá-la tradicionalmente. Os novos curandeiros já não sabem tratá-la e, também nos hospitais já não há medicamentos e as pessoas passam mal<sup>14</sup>.

Quanto à política de saúde, o objetivo maior foi a inversão da herança colonial. Os recursos existentes em pessoal e em equipamento concentravam-se nas cidades, servindo à minoria privilegiada, o que na prática se traduzia em discriminações racial e social nos hospitais. A saúde pública, em teoria, tornar-se-ia mais abrangente com a mobilização nacional a favor de campanhas sanitárias e educativas de caráter preventivo objetivando



erradicar as causas das doenças, melhorar os hábitos e a dieta alimentares, além de combater as tradições consideradas anti-higiênicas. Acima de tudo, toda a campanha de mobilização tinha um sentido ou orientação política, seja na área cultural, educacional, saúde pública ou no campo jurídico. Quanto à inspiração e o modelo retomou-se constantemente (como que a um mito de fundação) a experiência das zonas libertadas. Contexto histórico em que, como em um laboratório, todas as variáveis da experiência foram devidamente controladas. Porém, no país real, não havia como manter o controle sobre todas as variáveis presentes.

Tomamos como exemplo, as inúmeras questões sociais, políticas, econômicas e culturais que contornavam o tema do planejamento familiar e do aborto, além de uma cadeia de tradições e tabus. Em Moçambique, nos meios rural e urbano, era excessivo o número de abortos (ou “desmanchos”) espontâneos ou provocados. Sendo que a maior parte era feito “clandestinamente em casa”, fazendo-se uso de métodos tradicionais receitados por curandeiros ou, então, de outros tipos de medicamentos. Sobre esta questão, a Frelimo apregoava a necessidade de haver a “renúncia a toda uma série de tabus e preconceitos tradicionais-feudais”. Para o caso, havia a consciência de que a estratégia indicada não deveria ser grandes campanhas preventivas, as quais “redundaria num fracasso e nem o próprio Estado teria capacidade financeira neste momento de proporcionar os meios necessários. Pretende-se, sobretudo, fazer com que o número de abortos diminua” (Silva, 1978:49). Devido a essas limitações, a proposta foi acelerar a educação sexual nas escolas, nos cursos de alfabetização para adultos, nas reuniões de bairros, etc. Contudo, como a questão se constituía em um “tabu”, para Silva devia-se proceder de maneira “muito cautelosa e, cientificamente, abordar a questão sem ferir susceptibilidades, que um tipo de discussão sobre este assunto sempre suscita”.

Na verdade, o que também transpareceu foi que a educação sexual deveria começar pelo próprio pessoal do setor de saúde. A realidade deste campo de trabalho demonstrou que, segundo Silva, “muito pessoal da saúde, por um lado sem preparação técnico-científica sobre a questão e, por outro, ainda ele próprio arraigado de costumes e mentalidade tradicional, negava às mulheres que a eles se dirigiam o conselho ou a indicação de como podiam resolver os seus problemas de prevenção de gravidez”. De outra parte, entre as mulheres, havia um enorme desconhecimento de métodos preventivos como a pílula (entre as que conheciam, inúmeras moçambicanas a rejeitavam ou não a tomavam com a regularidade necessária) e outras formas de controle da natalidade. E os próprios homens, de uma maneira geral, eram

---

<sup>14</sup> Trecho extraído do mesmo documento citado anteriormente, cedido ao CEAA por Paulo Pinheiro, ex-cooperante brasileiro em Moçambique.

intransigentes sobre o controle de nascimentos, já que como expressou um camponês, com três mulheres e doze filhos, “a gente vai buscar uma mulher para nos dar muitos filhos. E, gostamos de ter mais rapazes do que raparigas. As filhas vão para outras casas, os filhos trazem mais famílias para as nossas casas e. é por isso. quando uma mulher não pode dar muitos filhos. vamos buscar outra mulher” (In: Silva, 1978:48).

A definição da questão do aborto enquanto um “tabu” apresentava-se com um contorno ainda mais grave, pois na própria Organização da Mulher Moçambicana (OMM) — instituição com total intervenção partidária e estatal, e delegada oficial para implementar os discursos públicos, “científicos” e “modernos” a favor da emancipação e mobilização da mulher — entre as operárias, “essa questão nunca foi discutida em nenhuma das suas reuniões [e seminários] sobre problemas sociais”. Silva afirma que a OMM da província de Maputo tinha conhecimento da ocorrência de muitos casos de abortos espontâneos e provocados. Todavia, “nos setores respeitantes aos Assuntos Sociais, as questões ali levantadas diziam sempre respeito a problemas referentes a separações, pedidos de divórcio, problemas relacionados com o lobolo” e outras querelas conjugais. Diante da sobrevivência de diversas zonas de silêncio, desinformação e desorientação onde se reproduziam, persistentemente, nas cavidades do próprio aparelho de Estado, depositou-se a esperança de se obter um melhor encaminhamento e possível resolução de todo aquele leque de questões na concretização das projetadas mudanças estruturais da sociedade. Em decorrência, haveria o avanço e a disseminação da educação e o “aumento da participação do trabalho produtivo do país”, decorrente do crescente “engajamento do homem e da mulher na produção”. Acreditou-se que estas e outras medidas iriam “ajudar a derrubar todo o complexo mundo de algumas tradições e hábitos ancestrais anticientíficos e impeditivos do desenvolvimento e progresso, e da liberdade” (Silva, 1978:49).

Entretanto, Signe Arnfred (1990:142-6) enfocou o processo de desenvolvimento e de modernização em Moçambique analisando o programa político da OMM. Constatou a existência de uma contradição entre a meta de integrar as mulheres na produção social (cooperativas, administração, fábricas, etc.) e a luta contra os costumes tradicionais (ritos de iniciação, poligamia, lobolo, etc.), costumes e hábitos considerados como obstáculos à integração das mulheres nas atividades pública e econômica impostas pelo partido e pelo Estado. A contradição básica estava em que o programa oficial da OMM “não respondia verdadeiramente às necessidades e as preocupações sentidas pelas mulheres, confrontadas com as rápidas mudanças sociais e políticas”. A partir de entrevistas realizadas em 1982, na província setentrional de Cabo Delgado (berço da luta de libertação contra o regime colonial

português e laboratório experimental das primeiras zonas libertadas da Frelimo) Arnfred partiu do seguinte problema: “ver de que maneira a participação na luta havia influenciado a vida quotidiana das mulheres”. O que foi, então, constatado em sua pesquisa de campo? Segundo ele, que “(...) as camponesas ativas na vida política e perfeitamente capazes de se exprimirem, defendiam com vigor os ritos de iniciação feminino, supostos serem opressivos e retrógrados. O ponto de vista da OMM, segundo o qual os ritos oprimiam as mulheres e se opunham a sua melhor integração na vida pública e econômica, não era de todo partilhado pelas mulheres. Pelo contrário, elas se sentiam insatisfeitas pelo fato de a Frelimo e a OMM se oporem a que elas praticassem seus ritos de iniciação”. Essa contradição se assentava em diferentes posturas sobre a sexualidade. A Frelimo projetou implantar concepções socialistas sobre o tema, que eram muito diferentes daquelas que ainda sobrevivem no meio rural moçambicano, onde vive a quase totalidade da população.

Arnfred relembra-nos que “na teoria socialista clássica, a emancipação da mulher é concebida como um dos aspectos do processo mais geral de modernização, (...) quando a produção industrial de grande escala abolirá pouco a pouco o trabalho doméstico e o transformará em indústria pública”. A teoria geral delineava que o incremento da produção industrial e da luta de classes faria com que a participação da mulher no trabalho industrial assalariado agenciaria a emancipação feminina. Esta via realizaria a independência econômica das mulheres no plano individual, constituindo uma condição prévia para sua tomada de consciência política. Inerente ao pensamento socialista estava “a idéia que a diferença cria a hierarquia, pois, que a similaridade é uma condição prévia para abolir a desigualdade. Para que os sexos sejam iguais, as diferenças entre eles devem desaparecer na medida do possível; em outros termos, para ser emancipadas, as mulheres devem assemelhar-se o mais possível com os homens”. Contudo, Arnfred acredita que em Moçambique, no fim do período colonial, o processo de modernização econômica e ideológica teve lugar de maneira muito particular. A maior parte do país foi por ele caracterizada como “pré-moderna”, ou seja, uma economia cuja base não era o dinheiro e o trabalho assalariado. E, devido à fragilidade da autoridade colonial, pautada pelo escasso volume de capital para investir em suas colônias e nelas iniciar mudanças econômicas substanciais, Portugal estava obrigado a explorar por meios não econômicos, utilizando a força e a violência (trabalho forçado e culturas comerciais obrigatórias). Foi unicamente no sul de Moçambique que o trabalho assalariado (fruto da migração para as minas sul-africanas) e a economia monetária tornaram-se partes integrantes da vida quotidiana da população negra. Nas províncias setentrionais, a agricultura familiar

ainda predominava no fim do período colonial. Foi lá, contudo, que a luta de libertação introduziu mudanças de grande amplitude.

Foi naquele contexto que surgiu e avançou a controvérsia entre as mulheres e a OMM sobre o tema dos ritos de iniciação femininos. Trata-se de uma série de cerimônias pelas quais as mulheres devem passar na puberdade e que marcam a passagem da adolescência para a vida adulta. Os corpos e a sexualidade são elementos importantes naqueles ritos, que representam para as mulheres “um momento importante para celebrar uma identidade feminina e para reforçar sua posição de mulheres em face dos homens”. Arnfred concluiu que “com a economia monetária e o trabalho assalariado, as missões protestantes foram os agentes ativos da modernização em Moçambique”. Isso, porque nas regiões onde estavam mais implantadas (sul e, em menor escala, no centro do país) mudou profundamente os hábitos, costumes e valores dos seus membros<sup>15</sup>. Tomando por base o modelo familiar constituído pela família nuclear monogâmica, tendo à frente o marido/homem, “este modelo era ideal também para a modernização econômica”, pois a economia monetária e o trabalho assalariado engendram a individualização, diluindo (em tese) as estruturas familiares antigas e a autoridade linhageira tradicional. Em decorrência, com a independência e a tomada do poder por um movimento de inspiração socialista, a Frelimo desmantelou as missões, mas o espírito dominante permaneceu. Porque, para Arnfred, a maior parte dos dirigentes da Frelimo, senão todos, passaram pelas escolas missionárias protestantes, e até mesmo as dirigentes da OMM. A percepção intelectual e ‘o olhar’ da Frelimo no domínio da moralidade e da ‘decência’ estavam próximos das concepções cristãs e, mais particularmente, protestantes.

---

<sup>15</sup> “As igrejas protestantes, embora autorizadas a trabalhar nos territórios ultramarinos nunca foram vistas com bons olhos pelo Estado português, que considerava as suas atividades perigosas e com tendências para “desnacionalizar” os moçambicanos. O alinhamento da Igreja Católica com o Estado, depois da proclamação do Estado Novo [1928], dificultou ainda mais as atividades [protestantes] nas áreas sociais. Discriminadas pelo sistema colonial, elas criam um espaço de reflexão e crítica ao próprio colonialismo. Os seus métodos de trabalho com a juventude e as comunidades em que estão inseridas estimularam a criação de condições básicas para o desenvolvimento de uma consciência política”. Entre aquelas religiões, destacaram-se os missionários metodistas, adventistas, congregacionistas, wesleyanos e presbiterianos. Estes últimos e os metodistas avançaram bem mais no processo de formação de quadros objetivando o projeto de africanização das Igrejas Protestantes (Cruz e Souza, 1993:30-42).

## 6 - O MODELO DE TRANSFORMAÇÃO ECONÔMICA DA FRELIMO PARA MOÇAMBIQUE

Para a economista de Cabo Verde, Arcília L. Barreto, nos finais dos anos 80, a África “estaria ainda, e sobretudo, numa fase de saída de séculos de colonização e, portanto, nomeadamente, em busca da afirmação de instituições próprias”. Isto significa que nos últimos anos, além da gestão negativa dos recursos materiais e humanos, houve também uma diminuta participação das forças ativas locais nos centros de decisão. Principalmente, porque

“o grosso das forças ativas acantonou-se no campo, no mundo rural, em subconjuntos culturais, individualizados por instituições próprias, língua, religião, poder, mantendo relações pontuais e marginais com a administração central colonial. Os instrumentos de gestão implantados para a exploração colonial garantiram e controlaram essa marginalização, ao mesmo tempo que se formou um novo subconjunto cultural, urbano e minoritário, o herdeiro das instituições introduzidas pela colonização — novas línguas, religiões, poder, entre outras. O tecido social resultante desse sistema tem, assim, como traço fundamental, a parcelização da população em subconjuntos sócio-culturais, de cuja intercepção não resulta o espaço social nação. (...). Os tecidos sócio-econômicos da maioria dos países africanos não são espaço-nação e o tempo que comanda

os ritmos das atividades locais é dominado pelos ritmos agrários e da incipiente burocracia administrativa, sem pressas, sem preocupações de exatidão, sem inquietações de produtividade, com dificuldades de se separar do tempo natural, o tempo do cataclismo, ou da festa, entregue a forças sobrenaturais. No entanto, a integração no mercado internacional, numa relação de competitividade exige que o tempo seja dinheiro, onde ele é um parâmetro vivo e vivido no cotidiano das iniciativas e ações”.

Nesse sentido, um dos fatores que incrementa a crise institucional (política, social, econômica e cultural) é que,

“a atomização do tecido sócio-econômico das realidades africanas, na negação secular de suas línguas, religiões e cultura em geral, transfere para o pós-independência a conseqüente necessidade de afirmação, em que cada subconjunto projeta ou tenta projetar para o conjunto do tecido social os símbolos e comportamentos que para cada um representaram ou ainda representam as manifestações de chefia ou de relações de poder, à luz do seu cotidiano, no interior de cada comunidade. E as instituições dominantes, herdeiras da administração colonial, simbolizando o poder estatal, não encontram raízes no seio da maioria dos diferentes subconjuntos que formam o conjunto da população em cada país” (p. 2-4).

A gravidade deste quadro estava presente em Moçambique pós-independente. E, a mensagem lida por Samora Machel na cerimônia da tomada de posse do Governo de Transição (20 de setembro de 1974), contém a consciência de uma nova etapa da luta de emancipação. A travessia equívale a transitar das matas para os salões do poder, dando continuidade ao enfrentamento (postado num patamar mais elevado, mas não menos difícil) de enormes obstáculos para a gestão do poder e da governabilidade. Contudo, entre as amargas heranças do colonialismo sobreviviam imensas dificuldades sociais, econômicas, financeiras e culturais. O analfabetismo era generalizado, assim como as doenças, a miséria, a fome; condições sub-humanas de sobrevivência associavam-se à extrema

exploração da força de trabalho, ao alcoolismo e à prostituição. A destruição do país era flagrante, assim como os ressentimentos e ódios perpetrados pela histórica opressão social e racial inerente à natureza do colonialismo.

Segundo a linha de análise da Frelimo, a experiência política dos moçambicanos frente ao Estado e ao governo coloniais revelou até aquele contexto mecanismos e “estruturas opressivas, forças hostis que nos obrigam a submetermo-nos e resignarmo-nos à dominação estrangeira”. Porém, para superar aquela experiência o Governo de Transição, sob a direção única da Frelimo, estabeleceu como “tarefa fundamental (...) criar as condições para a extensão do Poder Popular Democrático às zonas até então sob domínio colonial” (as regiões historicamente mais complexas, mais populosas e onde sucedera de forma mais intensa o sistema de prazos, a implantação das companhias majestáticas e a própria presença das estruturas administrativas e coercitivas coloniais: o centro e o sul de Moçambique). Como já constatamos, se a experiência das zonas libertadas foi, sócio-política e ideologicamente significativa na história da Frelimo e para as províncias do norte do país, proporcionalmente, o mesmo não ocorreu para o restante do território. As províncias de Niassa e de Cabo Delgado tornaram-se emblemas ou selos eleitos como históricos pela Frelimo. No entanto, a maior parte do país não foi tocado pelo mito de Nachingwea. Por isso, Samora também disse o seguinte naquela mensagem: “necessitamos todos de aprender o que é o nosso poder e como exercê-lo; teremos todos que saber em que é que o nosso poder se distingue do poder colonial”.

Estender o Poder Popular a todo o país foi uma das tarefas básicas. Superar todas as características do exercício do poder colonial também: acúmulo de fortunas, abuso do poder, roubo, corrupção, privilégios, arrogância despótica, favoritismo, nepotismo, arbitrariedade, sistema de “cunhas”, etc. Os novos homens condutores do aparelho de Estado (camaradas eleitos pela Frelimo como transformados e regidos pelos sacrifícios e pelo sangue derramado nos combates na clandestinidade, nas prisões, torturas e nos campos de batalha) deveriam materializar a linha política revolucionária da Frelimo até a proclamação da independência.

Os novos detentores do poder, na ótica da Frente, portavam uma autenticidade, uma legitimidade e uma representatividade ímpares, pois temperadas na experiência da luta de libertação nacional e na construção das zonas libertadas. Em consequência, em tom

ameaçador e definidor Samora afirmou "que ninguém pretenda ver neles representantes de uma raça, etnia, religião ou crença religiosa. Eles representam o Povo trabalhador, os seus sacrifícios e as suas aspirações. o Povo inteiro do Rovuma ao Maputo, sem distinção de raça, etnia ou religião. Ninguém lutou por uma região, por uma raça, por uma tribo, por uma religião. Lutamos e continuamos a lutar todos pela mesma Nação, pelo ideal único da libertação da nossa terra e do nosso Povo" (In: Reis, Muiuane, 1975: 204)<sup>1</sup>.

A Frelimo interpretou-se como fecundada com uma forte carga de autenticidade, legitimidade e representatividade. E, como a única portadora dos interesses dos trabalhadores e da revolução, sacramentou também que "só a Frelimo, por isso, é capaz de organizar e enquadrar, orientar e dirigir os milhões de moçambicanas e moçambicanos na presente batalha pela edificação do Poder Popular Democrático e pela reconstrução nacional", pois, "o governo é o instrumento da Frelimo em nível do Estado, é o braço executivo da vontade popular. Amputado o braço do corpo, rapidamente apodrece e decompõe-se" (In: Reis, Muiuane, 1975: 208-9).

Assim, o poder do Estado sob a direção da Frelimo haveria de organizar as massas populares, controlar as forças econômicas e militares (e o aparelho de Estado) com seus mecanismos de funcionamento e suas instituições. A meta foi descolonizar o Estado e edificar as estruturas adequadas para a criação, extensão e aprofundamento do Poder Popular Democrático. Descolonizar o Estado significou a mobilização para dismantelar o sistema político, administrativo, cultural, financeiro, econômico, educacional, jurídico e outros, além de inverter a orientação dos interesses coloniais, até então, à favor da dominação estrangeira, da exploração do trabalho e do imperialismo. As ações descolonizadoras não deveriam desconhecer "experiências revolucionárias de outros povos", mas se pautariam, essencialmente, "na nossa própria ORIGINALIDADE, baseando-se nas condições específicas do nosso país". Entre elas, o valor da unidade. Esta, como um "fogo libertador" foi utilizada "implacavelmente contra o racismo, contra o

---

<sup>1</sup> Para Lucy Mair (1984), nas estruturas estatais tradicionais ou "típicas" da África oriental e meridional determinada linhagem é reconhecida como tendo o direito de proporcionar um governante, sendo esse direito apoiado por uma lenda, associando-a com a origem da nação. Em Malinowski, a história ideológica das origens corresponde a uma verdadeira "carta mítica" (narrativa histórica que envolve o constante retorno simbólico ao tempo das origens).

Acreditamos que o grau de importância remetida às zonas libertadas pela interpretação frelimista (que se apegava à leitura de que aqueles micro-espacos teriam produzido os primeiros "homens novos" contendo toda a carga de legitimidade, autenticidade e representatividade exigida) assemelha-se a uma espécie de "carta mítica".



tribalismo e contra o regionalismo, porque são estes os comandantes em chefe das forças do inimigo, que atacam e destroem a unidade do nosso Povo, arma principal do nosso combate”, afirmou Samora.

Para a Frelimo o Governo de Transição deveria se orientar pela superação dos métodos burocráticos e administrativos de governo. não permitindo que a técnica ou a burocracia se sobrepusesse à política. Assim, a ação governamental seria orientada pela ação política, por que “é a linha da Frelimo, ..., que deve guiar a ação do Governo, é a Frelimo que deve orientar o Governo e as massas” (In: Reis, Muiuane, 1975: 205). Em outras palavras, os tentáculos da Frente deveriam alargar-se em cada fábrica, repartição ou serviço público, estabelecimento comercial, empresa agrícola, etc. Os Comitês da Frente deveriam atuar em cada unidade produtiva visando revelar e aplicar os princípios e as palavras de ordem da Frelimo e do Governo de Transição. Entre as quais, a de que a reconstrução e a liberdade de Moçambique deveriam significar “trabalho, liquidação da preguiça e da miséria”. Deveria ser instaurado um tipo de trabalho cuja natureza seria portadora de um sentido pleno de libertação das mazelas e vícios individuais e coletivos. Esta concepção regeneradora, austera e purificadora do trabalho advertiu também os próprios dirigentes quanto aos perigos inerentes ao exercício do poder que não seguisse a linha política da Frelimo: “Quem desviar assim a nossa linha não encontrará qualquer tolerância da nossa parte. Seremos intransigentes nesta questão”, pois “a corrupção material, moral e ideológica, o suborno, a busca do conforto, as cunhas, o nepotismo, isto é, os favores na base da amizade e em particular dar preferências nos empregos aos seus familiares, amigos ou a gente da sua região, fazem parte do sistema de vida que estamos a destruir. O tribalismo, o regionalismo, o racismo, as alianças sem princípios constituem atentados graves contra a nossa linha e dividem as massas” (In: Reis, Muiuane, 1975:206).

Todos os militantes da Frelimo deveriam também renunciar às preocupações materiais, à posse de meios de produção e à exploração do trabalho de outrem. No limite, o sentido do trabalho seria o de prover condições materiais mínimas para o sustento, reprodução pessoal e familiar. A ética do trabalho e a convivência social deveriam rejeitar o luxo, lutar contra a corrupção e o esbanjamento, pautando-se por um comportamento moral austero, asséptico e ascético. Diante da batalha para a reconstrução nacional, “a palavra de ordem é trabalho e sacrifício” em benefício da maioria. Os sucessivos discursos foram

claros e diretos (espécie de carta de princípios), realistas (devido às gigantescas carências do país) e esperançosos (e a esperança é algo quente e mobilizador). Revelaram também vestígios de crença filosófica no homem de Rousseau, da positividade da história e do trabalho para Marx e de componentes da ética protestante (como a virtude, o ascetismo e a autoridade individuais). Também manifestaram a expressão urgente do desejo de embarcar na corrida do trem da modernidade. Aqui podemos ainda nos apoiar num enquadramento mais recente (Kurz, 1993), que analisou o “colapso histórico global da modernização recuperadora” no 3º Mundo. O caso de Moçambique é um expoente significativo daquela experiência global.

O projeto nacional da Frelimo propôs provocar, a partir de novos métodos de produção, um alto grau de produtividade na economia. Da produção agrícola com enxada se passaria à produção mecanizada com o enriquecimento dos solos com adubos; da fabricação de utensílios simples de trabalho, não mais com ferro importado, se saltaria para a siderurgia própria; da dependência exclusiva da chuva, se guardaria a água para ser utilizada em sistemas de regadio. O núcleo do projeto cultivou metas de conquistar ultrapassagens através de grandes saltos. A urgência de “acumulação primitiva” de capital a serviço da “modernização recuperadora” (Kurz, 1993) rejeitou um desenvolvimento histórico-econômico linear passando da enxada à charrua, da charrua ao trator e do artesão à pequena indústria de transformação primária. O movimento nuclear deveria ser o da passagem a um alto nível de produtividade do trabalho<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Ainda em 1980, ferrovias, rodovias e portos moçambicanos eram vias de comunicação internacionais com um forte sentido horizontal. Ou seja, sua importância estratégica atendia prioritariamente à dependência da política colonial portuguesa (e posteriormente, da Frelimo), em relação aos territórios vizinhos de Moçambique, especialmente à Rodésia do Sul (atual Zimbábue) e à África do Sul. Dados de 1988 estimou a existência de 15,1 milhões de habitantes para Moçambique, com uma densidade populacional de 17,5 hab/km<sup>2</sup>. Com um povoamento irregular, a cidade de Maputo, com 1581,0 hab/km<sup>2</sup>, era a parcela mais densamente povoada do país e a província nortenha do Niassa, com 4,6 hab/km<sup>2</sup>, a que apresentava a mais baixa densidade populacional. As demais províncias apresentavam, em média, uma variação populacional de 9,5 até 33,9 hab/km<sup>2</sup>.

Cerca de 65% da população moçambicana vivia na faixa costeira de uma largura aproximada de 75 km, vivendo dispersa ou em aglomerados mais ou menos pequenos. A maior parte da população vivia (e ainda vive), nas zonas rurais, de forma dispersa, se reproduzindo praticando uma economia agrária de subsistência, de baixo nível de rendimento e altamente condicionada a fenômenos naturais. Outros fatores ainda presentes são atividades baseadas em instrumentos e métodos arcaicos, a inexistência ou a fragilidade de outros setores econômicos e do setor de serviços (como saúde, comércio, educação). Numa determinada altura (logo após a independência), os sucessivos e intensos ataques da Rodésia do Sul, da África do Sul e da Resistência Nacional Moçambicana (Renamo) destruíram as poucas infra-estruturas existentes e agravaram a dispersão e a repulsão da população. Em consequência, os planos de desenvolvimento e a implantação dos projetos político e cultural da Frelimo enfrentaram estruturas econômico-sociais ainda mais dependentes, deformadas e subdesenvolvidas (Pereira, 1989:8-10).

O projeto de desenvolvimento econômico, social, cultural e a base ideológica da Frente de Libertação de Moçambique tiveram como premissa que o colonialismo português foi uma modalidade do sistema capitalista. Em decorrência, a solução propagada seria a independência total, instaurando um sistema político-econômico com bases sócio-culturais-ideológicas anti-capitalistas e anti-neocoloniais. Nesta direção, a idealização de um "Homem Novo" deveria, forçosamente, significar a construção de uma nova ética social, correspondente direta de uma "Nova Sociedade". E, a dimensão renovada da ética social deveria se tornar a sombra de um novo corpo social.

O projeto nacional frelimista comportava a tomada pelo Estado de setores estratégicos e vitais da economia e da sociedade, bloqueando assim os canais de ascensão de "forças sociais retrógradas" (curandeiros, polígamos, régulos, burgueses, etc.), consideradas opositoras em potencial do projeto nacional que a Frelimo não foi bem sucedida em pô-lo em prática. A insensibilidade ou a incapacidade política levou gradativamente à perda de importantes apoios sociais, subvalorizando as forças adversas e sobrevalorizando a real capacidade de ação, controle e hegemonia da Frelimo.

Entre as medidas mais significativas tomadas no pós-independência estiveram aquelas que, por intermédio de "palavras de ordem", criaram o movimento das Aldeias Comuns, principal estratégia de desenvolvimento econômico, de controle político-social e de disseminação da proposta ideológica do novo poder. Por intermédio do aldeamento comunal se aglutinariam, em espaços devidamente demarcados, parcelas da população rural com o objetivo de criar melhores condições de assistência técnico-científica, aumentar a produtividade do trabalho, proporcionar melhor acesso à educação e à assistência sanitária. Contudo, toda essa estratégia não levou em consideração as diversas e complexas realidades sócio-econômica, política e cultural das populações envolvidas naquele processo. O mesmo ocorreu na criação de cooperativas. As palavras de ordem para mobilização geral tornaram-se cada vez mais fruto do dirigismo do Estado e das estruturas da Frelimo, se sobrepondo à participação consciente, aos interesses reais e comuns dos possíveis interessados.

O núcleo do projeto nacional frelimista girou em torno da maior produtividade da agricultura (Aldeias Comuns, Cooperativas de Produção e de Consumo) e da indústria como o fator dinamizador. O excedente gerado no setor rural deveria levar a níveis de

acumulação de capital que, investido no setor industrial, aumentaria os índices de produtividade e de crescimento crescente. Porém, no caso moçambicano, fatores como a desestruturação da economia colonial no período anterior e posterior à independência, e a agravante exigüidade de quadros (entre outras carências), talvez tivessem levado a FRELIMO a considerar mais do que necessária, urgente, a tomada pelo Estado de setores fundamentais da economia. Assim, logo em 1976, decidiu nacionalizá-los. As motivações foram distintas: a reversão para o Estado de bens privados; a intervenção estatal para estancar ou evitar atos de sabotagem ou má gestão (intencional ou não), ou a posse a favor do Estado de propriedades abandonadas pelos proprietários. Entre essas últimas a Empresa “Lojas do Povo” incorporou mercearias, alfaiatarias, barbearias, farmácias, creches, “enfim, tudo que à partida não se sabia que destino dar. Para travar uma situação que se tornava caótica e perigosa...” (Mendes, 1994: 20). Segundo ele, durante o período de funcionamento desta empresa (até 1980, quando suas unidades foram vendidas à iniciativa privada), desenvolveu-se a corrupção, o nepotismo, a fraude, mas também a formação de quadros honestos e habilitados para gestão de unidades econômicas.

Toda aquela experiência demonstrou, para Mendes, “que a direção da Frelimo, não tendo sido capaz de ajuizar corretamente as conseqüências do abandono massivo dos proprietários das pequenas unidades comerciais, industriais e de serviços, colocou o governo na situação de ter de gerir diretamente uma enorme quantidade e variedade daquelas unidades, para a qual não estava minimamente preparado,..., diminuindo a capacidade para atender outros setores mais importantes. Ressalta desta situação, dum lado, o poder das forças contrárias ao projeto nacional da Frelimo em conseguir criar uma situação de anarquia na economia, dificultando o seu normal funcionamento; doutro lado, uma faceta de “populismo” por parte da Frelimo, uma ingênua crença numa natural capacidade popular, espontaneamente assumida”(1994: 20-1).

As intervenções estatais se deram basicamente na Sena Sugar States, na Companhia do Boror, na Companhia Industrial da Matola e outras. Já as nacionalizações abrangeram a terra (principalmente sob domínio de entidades estrangeiras e não a que se assentava a maioria dos camponeses moçambicanos), os bancos, a saúde, a educação, os seguros, os prédios de rendimentos. Estes eram setores considerados fundamentais para a aplicação duma política de desenvolvimento econômico independente e de políticas sociais. No

campo das medidas econômicas e das finanças públicas a herança colonial também deveria ser superada associando ações conjuntas para combater os graves problemas de ordem financeira, como a caótica situação cambial, o déficit da balança de pagamentos, o aumento do custo de vida, em especial dos bens essenciais (tornados escassos) na dieta da população. Entre as medidas de controle da situação contou-se com a urgente criação de um Banco Central (ou Emissor) de Moçambique, o combate ao consumo de bens supérfluos e de luxo, e ao esbanjamento de recursos escassos. Tinha-se também consciência do agravante desequilíbrio no desenvolvimento regional, assim como entre a cidade e o campo.

A nacionalização dos bancos visou permitir ao Estado o controle da política monetária e financeira; a razão e o objetivo perseguido no campo educacional foi eliminar os vários tipos de educação (religiosa ou aquela pautada pelos recursos financeiros individuais), visando garantir a todas as crianças, jovens e adultos direitos iguais à educação; na saúde obedeceu-se o mesmo princípio da educação. Nestes dois últimos setores as nacionalizações abrangeram a propriedade privada, e o que havia de ensino e assistência sanitária do Estado colonial fora naturalmente transferido para o novo Estado: a nacionalização dos prédios de rendimento teve como justificativa permitir à população das palhotas ir viver nas casas de cimento — o célebre “sair do quintal”, já que certos proprietários impunham atitudes impeditivas ao arrendamento dessas casas e prédios a moçambicanos negros. A reversão a favor do Estado de várias moradias por abandono de seus antigos proprietários teria sido também para eliminar as bases do renascimento de uma “burguesia proprietária urbana”. Essas medidas foram tomadas sem levar em conta a real capacidade de gestão desse patrimônio pelo Estado, assim como não foi estabelecido nenhum critério para estabelecer o arrendamento daquelas moradas visando a justiça social. Estas debilidades fizeram resultar que este setor se tenha “transformado num dos principais focos de favoritismo e de corrupção que se foi agravando à medida do crescimento da crise habitacional” (Mendes, 1994:23). As nacionalizações abrangeram ainda os serviços funerários e de advocacia, os caminhos de ferro, portos, transportes públicos urbanos, produção e distribuição de energia e água, etc.

Todo esse processo de nacionalizações, intervenções estatais e tomada de posse de unidades abandonadas “permitiu à formação de muitos quadros, a vários níveis, na gestão e

administração de unidades econômicas e sociais; foi escola para a formação prática de uma burguesia nacional; permitiu, pela utilização de desvios e roubos de bens e dinheiro, a formação de uma camada social predisposta a atuação fraudulenta; (...) originou uma perigosa indisciplina laboral com uma forte baixa do nível de produtividade, provocando o colapso financeiro de várias unidades econômicas (...). Em consequência, Mendes acredita que "ao analisar-se hoje o que foi, na sua essência e objetivo, o projeto nacional da Frelimo" é forçoso concluir que "a vontade de realizar sobrepuôs-se à realidade". A quantidade e a complexidade dos problemas encontrados, acumulados e clamando por medidas de controle ou resolução eram inumeráveis, todavia a capacidade e os recursos para controlá-los ou solucioná-los eram escassos. Por outro lado, pareciam ser ilimitadas as cargas de autenticidade, legitimidade, representatividade e voluntarismo carregadas pela FRELIMO/Frelimo e seus dirigentes. A esperança em "contar com as próprias forças" foi ainda embalada por uma crença mítica na vontade geral ou popular.

Na direção, controle e mobilização da locomotiva do futuro, movido pelos louros da vitória e pela (esgotável) energia popular, a história parecia trilhar rumo à estação do desenvolvimento. Os ecos do progresso histórico, que na história mundial foram mais fortes e presentes nos anos 50 e 60 (Hobsbawm, 1995), ainda nas décadas de crise da economia mundial capitalista dos anos 70 e 80 aportaram e foram ouvidos no sonho da revolução e da superação do subdesenvolvimento em Moçambique. Portanto, o sonho não havia acabado. Todavia, impunha-se a necessidade da aceitação de sacrifícios (em nome da austeridade e do trabalho) com o objetivo maior de intensificar a produção e aumentar a produtividade. A base de tudo era "contar com as próprias forças", com a organização social e política das classes trabalhadoras e com o aprofundamento da unidade ideológica. Os problemas eram grandes, incessantes e crescentemente renovados. No entanto, as esperanças eram ainda maiores.... Naquele contexto histórico alguns homens pareciam encarar com firmeza os olhos de Golias (onde reluziam colonialismo, imperialismo, capitalismo, economia internacional com suas trocas desiguais, Guerra Fria, EUA, o poder de desestabilização regional da África do Sul; analfabetismo, falta de recursos humanos, financeiros e técnicos, racismo, extrema dependência regional, ...) e, frente a tudo isso, acreditou-se que a vitória de Davi parecia certa. É nesse sentido que interpretamos as palavras (utópicas e preenchidas de uma esperança bela e, aparentemente, inexplicável) do

Ministro do Plano, Marcelino dos Santos, na abertura da 1ª Reunião Nacional das Aldeias Comunais (1980):

"É com a Aldeia Comunal que vamos promover o desenvolvimento da produção e do nível de vida do povo nas zonas rurais. É com a Aldeia Comunal que vamos promover o desenvolvimento social e cultural do povo nas zonas rurais. É com a Aldeia Comunal que vamos promover o desenvolvimento científico e técnico do povo nas zonas rurais. É com a Aldeia Comunal que vamos eliminar progressivamente a diferença entre o campo e a cidade no nosso país. É com a Aldeia Comunal que vamos parar com o êxodo das populações das zonas rurais para as cidades. Na Aldeia Comunal, nós vamos consolidar a participação do Povo no exercício do Poder Popular, quer dizer, com a Aldeia Comunal vamos consolidar o Poder Popular nas zonas rurais".

A Aldeia Comunal seria, então, o núcleo ou a veia transmissora da seiva ideológica e da moral revolucionárias. Um mecanismo crucial de implantação, controle e disseminação do novo poder que, necessariamente, confrontou-se com um leque infundável de resistências internas e externas. Afinal, seu exercício de atuação não se deu sobre uma "tábua rasa". A incisão do bisturi revolucionário sobre o corpo social havia de deparar-se com atores sólidos e seculares.

O médico, professor e membro do partido Frelimo, Paulo Ivo Garrido (1994:149-54), partiu de dados já constatados de que 80% da população moçambicana vive nas zonas rurais e têm na agricultura e/ou pecuária a sua atividade central. Contudo, enfatizou que, "salvo raras exceções, as análises sobre o campesinato moçambicano são escassas, apressadas e superficiais". No "discurso político" habitual o campesinato é normalmente apresentado como um todo homogêneo, quando não mesmo diluído no conceito de Povo. Paralelamente é olhado com piedade e comiseração (porque "pobre e atrasado"), ou com sobrançeria ("porque conservador, resistente à mudança"). Nesta ótica as "receitas" avançadas para a solução dos problemas econômicos, políticos e sociais do campesinato e

da sociedade rural camponesa pecam muitas vezes pela generalização, superficialidade e paternalismo. Segundo Garrido,

“a realidade é mais complexa do que as análises. O campesinato moçambicano está longe de ser uma camada social uniforme. De um lado existem especificidades étnicas de caráter tribal que se manifestam em especificidades e costumes próprios, quase sempre etnocêntricos e — no interior de cada etnia ou tribo — particularidades de clãs. Assim se explicam, por exemplo, as diferenças (e mesmo rivalidades) entre macondes e macuas, entre senas e ndaus, entre rongas e changanes. Assim se explica, também, o sentimento de superioridade dos macuas do litoral sobre os do interior.

Do outro lado, e aqui reside o aspecto essencial, no seio de qualquer etnia ou tribo existe sempre organização social, hierarquizada, com um poder claramente estruturado” (p. 150).

Ou seja, apesar da forma dispersa como vivem os camponeses moçambicanos, em grupo de 1 a 10 palhotas, entre os mesmos não há ausência de uma rede política, econômica e social mais ampla e complexa, incluída a integração social de base familiar, o parentesco e os profundos significados dos ritos de iniciação. Consequentemente, “no topo da organização social **rigorosamente hierarquizada**”, encontra-se o que ele designa “por aristocracia camponesa”. Esta é essencialmente formada: “a) pelos descendentes legítimos dos antigos chefes clânicos e linhageiros (incluindo aqueles que eram chefes territoriais grandes ou pequenos, como os mwenes, mambos, pwiamwenes e dos régulos e cabos de terras, detentores do poder político-administrativo (régulos, mambos, chefes, apia-mwenes) e b) pelos detentores do poder espiritual-religioso (advinhas, feiticeiros, curandeiros, espíritas e chefes religiosos, sobretudo muçulmanos. Em certas regiões do nosso país não existe uma distinção nitida entre os dois poderes. É esta aristocracia que, no dia-a-dia, controla os destinos de milhões de camponeses moçambicanos”. Decide sobre atribuição de terras e conflitos entre vizinhos, toma decisões em momentos críticos, como em períodos



de fome aguda, epidemias e conflitos armados. “O poder milenar da aristocracia camponesa baseia-se no conhecimento profundo e no respeito pelos usos, costumes e crenças dos camponeses e é **legitimado** pela tradição”, afirma Garrido. No entanto, este poder tradicional não está isento de aspectos negativos, como seu extremo conservadorismo e resistência às mudanças. Conservadorismo e resistência que não significam em hipótese alguma imutabilidade ou imobilismo. Pois, segundo ele:

“é esta aristocracia camponesa que provém grande parte dos líderes e dos quadros do nosso país: dirigentes políticos como Mondlane, Machel, Chissano, Mucumbi, Dlakhama e outros, incluindo, dirigentes religiosos, funcionários públicos, professores, médicos, etc.

Lá onde não existe o poder de Estado apenas subsiste o poder da aristocracia camponesa. Lá onde existe o poder de Estado a prática é a da partilha do Poder. Sempre que a aristocracia camponesa sente o seu poder em perigo ela reage e resiste.

Durante a luta de libertação nacional, o campesinato moçambicano foi na generalidade mobilizado em apoio à Frelimo pela aristocracia camponesa que estava em contradição com o poder colonial.

Após a proclamação da independência, o maior erro político da Frelimo foi o de ter subestimado a importância do poder tradicional e de ter tentado edificar um novo poder — o poder popular — sobre os escombros do poder da aristocracia.

Na sua estratégia de abolir o poder administrativo colonial (incluindo os escalões inferiores desse poder personificado nos régulos e cabos de terra) a Frelimo englobou todos os elementos de poder tradicional criando sérios ressentimentos em vastos setores do campesinato. Paralelamente, ao ameaçar o poder — e, por isso, os privilégios — da aristocracia camponesa, a Frelimo alargou de forma notável a frente de forças contrárias ao seu Projeto Nacional.

Numa fase inicial, e ciente da impossibilidade de enfrentar abertamente o poder da Frelimo, a aristocracia camponesa atuou de forma sutil, sobretudo, influenciando as estruturas de base do poder popular.

Mais tarde, quando e onde compreendeu que mediante uma aliança com a Renamo [Resistência Nacional Moçambicana] poderia readquirir pelo menos parte do seu poder, a aristocracia camponesa colocou-se abertamente contra a Frelimo e, em diversas regiões, ajudou a mobilizar os camponeses contra o poder legalmente estabelecido.

Em suma, tanto a guerra colonial, como a guerra de agressão recentemente terminada, tiveram a sua principal base de apoio interno nas massas camponesas mobilizadas pela aristocracia camponesa, que via o seu poder comprometido ou ameaçado.

Forçoso é aqui referir que — precisamente pela complexidade da sociedade rural camponesa — o posicionamento político-militar da aristocracia camponesa não foi idêntico em todo o país. Mas, não é menos verdade que, um pouco por todo país, houve representantes dessa aristocracia que se aliaram à Renamo contra a Frelimo.

Não é verdade que, após a proclamação da independência a aristocracia camponesa tenha lutado (ou mobilizado os camponeses) “pela democracia” ou “contra o comunismo”. Ela lutou pela preservação do seu poder que considerava ameaçado pela Frelimo”.

Qual a lição que devemos tirar desse processo de enfrentamento e preservação de poderes com enraizamentos e historicidades tão díspares? Destacamos uma advertência de Garrido, segundo a qual, em Moçambique,

"nenhum poder saído das próximas eleições [1992] (poder necessariamente fraco) pode dar-se ao luxo de ignorar ou, pior ainda, de afrontar abertamente a aristocracia camponesa. (...) a realidade é que qualquer partilha de poder em **Maputo** pouco significado terá se não se refletir na partilha do poder na base, se não corresponder a uma aceitação do poder legal pela aristocracia camponesa. Essa aceitação contribuirá em muito para a legitimação e conseqüente reforço do poder saído das eleições.

São esses interesses de classe que devem ser tomados em consideração quer na ação política, quer na concepção e implementação dos planos econômicos e/ou sociais.

Uma hábil partilha do poder com a aristocracia camponesa terá mais impacto no processo de reabilitação rural do que descentralizações custosas em nível provincial e distrital.

Se não formos capazes de efetuar a partilha do poder com a aristocracia camponesa, se nos voltarmos a "esquecer" do campesinato real, das suas vivências e problemas, então podemos esperar novas dificuldades.

Como no passado, a aristocracia camponesa estará disponível para alianças com forças contrárias ao poder legalmente estabelecido (mesmo através de eleições), conquanto tais alianças pelo menos preservem e respeitem o poder tradicional" (Garrido, 1994:149-52)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Na literatura sobre Moçambique, a política agrária foi abordada por diversos autores (Geffray, Pederson, 1986; Geffray, 1991; O'Laughlin, 1981, 1992; Saul, 1994; Yanez Casal, 1989, 1991, 1994, entre outros).

## 6.1 - Aspectos da Intervenção Política

O projeto de socialização do campo se assentava no marco da implantação de milhares de aldeias comunais. Estas construções deveriam ser o sustentáculo da organização socialista da produção, superando a dispersão histórica da população. Esta deveria ser conduzida e situada em locais que antes eram "reino de macacos e jibóias", mas que o projeto transformaria em agrupamentos de centenas de famílias com casas organizadas, ruas amplas e retilíneas, e com o acesso a diversos benefícios sociais e materiais. Seria a multiplicação, sem concessões, de plantas de cidades no campo<sup>4</sup>. Inspirada na experiência das zonas libertadas, as aldeias comunais, estruturadas enquanto "sociedades revolucionárias", além de quebrar os contatos com as sociedades colonial e tradicional, deveriam também interromper a transmissão, bloqueando a circulação de todo e qualquer "vício ou defeito" do passado. Tendo então como modelo e inspiração as experiências política, ideológica e organizativa das zonas libertadas, propôs-se para a nova fase histórica da luta aberta com a independência, acabar com a dispersão das populações.

Na 1ª Reunião Nacional das Aldeias Comunais, decorrida na Aldeia Comunal 3 de Fevereiro (Província de Gaza, entre 24 e 27 de março de 1980), estimou-se a existência de mais de um mil daqueles aglomerados populacionais implantados ou em fase de desenvolvimento, com dimensão e distribuição diversas, em todo o território de Moçambique. Contabilizou-se a existência de aldeias compostas de 40 a 50 famílias, outras com 1.600, 2.000 ou mais. No entanto, para uma população estimada em cerca de 12 milhões e 130 mil de moçambicanos, devemos convir que o número de camponeses integrados no projeto (segundo dados expostos naquela reunião, em 1980, ultrapassava o

---

<sup>4</sup> "As aldeias comunais representavam, de fato, uma novíssima forma de habitat na África Oriental: implantação de aglomerados pseudo-urbanos de 250, 500 ou 5.000 famílias nucleares, oriundas de diferentes locais, etnias e linhagens e ocupando terras que eram propriedade coletiva de outras linhagens, transferidas, por sua vez, para outros territórios clânicos onde eram "estrangeiros"; aglomerados de casas, alinhadas, auto-construídas, segundo plantas convencionais, fornecidas pela Administração; aglomerados de ruas perpendiculares e paralelas sem função nem utilidade; com praças, bairros, centros comunais, creches, escolas, casa de hóspedes, cooperativas de consumo e outras infra-estruturas e equipamentos; uma utopia irrealizável, uma caricatura humilhante das pretendidas "cidades no campo", um estaleiro abandonado antes da construção ter finalizado, pura forma significativa sem significado, símbolo da dissociação entre a terra e os homens" (Yanez Casal, 1994:69).

número de cerca de um milhão de moçambicanos) era pouco significativo<sup>5</sup>. Todavia, a reunião constatou o princípio de uma modificação na face física do meio rural (limpeza, desmatamento e construção de novas casas, abertura de machambas individuais e coletivas), com a implantação de modelos iniciais de aldeamentos comunais. Porém, concluiu também que “não se podia ainda constatar a existência de verdadeiras aldeias comunais, tal como foram definidas: comunidades política, administrativa e economicamente organizadas”, que semeasse e demonstrasse (à população a margem do processo), a necessidade e eficácia de “um tipo de vida completamente novo, novas formas de produção, visando a socialização do campo”, com base na vida e no trabalho com ideologia e organização coletiva e cooperativa. Entre os problemas constatados estava o vazio ou a frágil estruturação do poder da Frelimo. Este fato reforçava a seguinte indagação: quem detém o poder e como organizar a produção para melhor superar os obstáculos ao subdesenvolvimento naquelas zonas habitacionais?

A reunião identificou como um sério obstáculo “a ausência de estruturas do poder” ou mesmo sua ineficácia ou funcionamento incorreto naqueles novos aglomerados populacionais, fator que dificultava sua correta articulação entre o distrito e a província. Portanto, as Assembléias do Povo, as quais se pretendia se tornassem o órgão máximo do poder e da presença do Estado e do partido Frelimo nos novos aglomerados, não estavam plenamente institucionalizadas entre a população. Será que a linha política da Frelimo realmente controlava as veias ou correias de transmissão de seus princípios ou palavras de ordem? A Frelimo foi realmente o único poder a atuar sobre a população durante todo o

---

<sup>5</sup> O 1º Recenseamento Geral da População, realizado de 1 a 15 de agosto de 1980, contabilizou cerca de 12 milhões de habitantes em Moçambique. Apesar das crônicas dificuldades de transportes (“houve locais onde a população viu com grande entusiasmo, e pela primeira vez uma viatura, onde viu pela primeira vez um dirigente”), e da escassa rede de comunicações existente, conseguiu-se mobilizar uma “rede eficiente de circulação de informações”.

Segundo entrevista prestada por Oscar Monteiro (*Tempo*, n. 536, 18/01/1981) “um dos objetivos do recenseamento foi o de fortalecer e consolidar a atuação conjunta e planificada das estruturas do Partido, Organizações Democráticas de Massas e Aparelho de Estado a todos os níveis, e fortalecer a organização local da população”.

A aplicação do questionário deveria desvendar “cerca de 30 valores diferentes em cada um dos milhões de moçambicanos. Monteiro, na ocasião era deputado e membro da Comissão Permanente da Assembléia Popular, acrescentou que “queremos saber quantos operários, camponeses, assalariados agrícolas e patrões existem no nosso país, e quantos destes trabalhadores são analfabetos ou já têm algum grau de escolarização e qual”.

Devemos destacar que o 1º Recenseamento Geral da População moçambicana, deliberadamente, não incluiu o recolhimento de dados sobre “raça”, etnia, religião e região. Estas questões eram encaradas como “divisionistas”.

tempo e o contexto? Qual o grau de eficácia e profundidade das estruturas e mecanismos do pretense Poder Democrático Popular? Qual o balanço do que se verificava na realidade?

Em muitas aldeias não existia produção coletiva e os ensaios ou experiências em andamento eram simbólicas e desorganizadas; conviviam-se ainda com o subaproveitamento da terra; custos de produção elevados; baixa produtividade do trabalho; absentismo, ausência ou pouca motivação e integração no trabalho cooperativo; atraso na entrega de fatores de produção, entre eles, de sementes; deficiências na planificação da produção para um melhor aproveitamento dos recursos humanos, materiais, técnicos e financeiros disponíveis; deficiências também nos sistemas de comercialização e distribuição de produtos e recursos. As deficiências também se estendiam às metas de produção, na utilização máxima do potencial da força de trabalho, na definição da estrutura das culturas semeadas, na baixa produção por hectares, na má utilização plena dos recursos internos e externos da aldeia comunal, na falta de controle sobre as direções das cooperativas, na necessidade de criação de melhores condições para a produção familiar e dos mecanismos de escoamento e organização do abastecimento às populações de gêneros de primeira necessidade, de apoio técnico, de créditos e de benefícios. Além de tudo isto, verificou-se ainda a ausência de formas para distinguir e premiar os melhores resultados alcançados no âmbito da produção e da produtividade.

O enfoque das aldeias comunais, sob o ponto de vista do universo sócio-cultural das populações envolvidas pelo projeto, constatou a existência (ou resistência) “sob formas camufladas nas aldeias comunais, de práticas indesejáveis, tais como o lobolo, ritos de iniciação, casamentos prematuros, feitiçaria e outras”. O diagnóstico oficial (e superficial) atestou que para aquelas “sobrevivências” indesejáveis, a principal razão era “a inexistência de infra-estruturas econômicas capazes de garantir o desenvolvimento socialista. A educação e a saúde têm também um papel fundamental a desempenhar para combater as idéias derivadas da ignorância e obscurantismo” (*Tempo*, n. 495:35). No plano global de intervenção social projetado pela Frente de Libertação de Moçambique deveriam ser eliminados (conjuntamente): o “sistema de exploração colonial-capitalista” e a mentalidade que o funda, e as estruturas das sociedades linhagísticas moçambicanas e sua “mentalidade tradicional”. A partir das desestruturações das cadeias produtivas, políticas, sociais e

mentais se poderia alcançar a reconquista da "personalidade moçambicana", o ressurgimento da sua cultura e a criação de uma nova mentalidade.

O combate enérgico ao analfabetismo, à ignorância e ao obscurantismo, principalmente nas zonas rurais onde as escolas eram praticamente inexistentes, era uma tarefa prioritária da educação. A disseminação das escolas teve como princípio básico que elas deviam ser centros para a eliminação da mentalidade colonial-capitalista e dos aspectos negativos da mentalidade tradicional. Através delas deveria ser combatida a superstição, o individualismo, o egoísmo, o elitismo e a ambição. Nos espaços escolares não deveria haver lugar para a discriminação social, racial ou sexual. Nas escolas, na universidade e na cultura, as massas, especialmente as crianças e os jovens, deveriam ser engajados na mentalidade revolucionária, esculpindo um homem novo e uma sociedade nova. Deveriam ser veículos para inocular nas consciências as virtudes do "poder popular democrático", do trabalho coletivo, manual e prático, da crítica e da autocritica, da necessidade de se aprender um com os outros e da importância da apreensão de conhecimentos políticos, técnicos e científicos acumulados pela humanidade.

Entre as seqüelas do colonialismo, e que sofreu "um combate sem tréguas", esteve o que a Frelimo apontou como "os valores decadentes, as idéias erradas, o espírito de imitação cega do estrangeiro, a imoralidade". Seguindo esta linha de raciocínio, os valores da personalidade e a unidade moçambicanas, imaginadas pela emergente moral revolucionária, em nada se coadunava com o universo urbano. A cidade foi encarada como "um dos focos do vício e da corrupção, da influência estrangeira alienante", da prostituição, do alcoolismo, do racismo, do individualismo, do trabalho improdutivo, em suma, de hábitos e mentalidades viciadas. E, como para os portadores do poder todo vício ou foco que se imaginou ameaçador para o corpo social requereu medidas de controle e saneamento, o diagnóstico apresentado pela Frelimo impôs remédios abrangentes e amargos. Valores decadentes, idéias erradas, vícios, práticas de corrupção, alienação, focos de ignorância e obscurantismo deveriam ser desvendados, revelados e combatidos publicamente com a inspiração e a luz da razão iluminista. A noite, o sono e o sonho da razão, as trevas, tudo e todos deviam ser iluminados através de cirurgias sociais inoculadoras de hábitos e de mentalidades renovadas (a instrução, a educação, a cultura, o trabalho sanitário contra tradições anti-higiênicas, entre outras receitas). Esta ótica

revolucionária pareceu crer que indivíduos, culturas, hábitos e mentalidades eram reféns de cárceres opressores e humilhantes e, por isso, clamavam por uma espécie de Messias ou “Partido Libertador”<sup>6</sup>.

A Frelimo difundiu muita retórica e prática autoritária para superar as identidades étnico-regionais buscando incluir todos os moçambicanos “do Rovuma ao Maputo” nos braços “prometeicos” da comunidade nacional desejada. No entanto, a retórica e a **praxis** frelimistas pareciam “desconhecer” o país que almejavam libertar e transformar. Tentou-se adequar a realidade complexa, abrangente e mutante a modelos e a esquemas estreitos, asfixiantes e movidos por uma linha política muito dura e, às vezes, inflexível. Abriu-se o campo para múltiplas e sucessivas ações confusas, emocionais, violentas, injustas, arbitrárias, prepotentes e despóticas (inerentes a todo processo revolucionário), impetrados por membros da polícia, dos vigilantes, dos Grupos Dinamizadores, do partido e do Estado contra segmentos ou contra a população em geral. Com isso, toda aquela conjuntura histórico-nacional foi o receptáculo de muitas ações individuais, coletivas e estatais. A mobilização geral se moveu à base do calor da hora e da exaltação patriótica, da necessidade e urgência do trabalho político e da imensa utopia revolucionária. Esta, a quase tudo recusou na intenção de projetar um país com novas relações políticas, econômicas, culturais e mentais que o conduzisse muito além da reconstrução nacional. A entrega

---

<sup>6</sup> Também ancoramos esta posição na avaliação exposta pelo escritor moçambicano Luís Carlos Patraquim. Segundo ele, “(...) a emergência de um Estado Africano, participa, por um lado, de todo o drama africano que tem a ver com o período colonial, com todas as clivagens fatais, as divisões e as dilacerações que tiveram que acontecer por força do colonialismo. Depois, as independências africanas para mim — neste caso a moçambicana — mais do que as idéias todas e os catecismos todos, participa, sobretudo, daquilo que decorre da história da colonização europeia lá, da história do que havia lá em termos de etnias ou de pequenas nações, ou até de estados africanos constituídos anteriormente a isso, e participa, sobretudo, duma grande idéia, que é o grande espaço onde a África fatalmente está metida, que é a idéia jacobina de Estado. Portanto, é mais herdeiro, ainda, da Revolução Francesa do que daquilo que a Frelimo queria que fosse...”

Depois da independência, acho que teve coisas muito boas. Acho que, por um lado, houve uma coisa quase psicanalítica de fazer um exorcismo dos traumas todos daquele tipo de sociedade: quase à força, e dentro de um despotismo esclarecido, tentar criar um máximo denominador comum de unidade, fosse a que preço fosse. E ali, para certos setores da sociedade moçambicana, mais sensíveis a um determinado número de questões, poderiam parecer rudes. Como o martelar constante, sloganístico, de meia dúzia de evidências, que talvez não fossem tanto evidências para outro tipo de gente. E acho que uma das coisas que feriu mais algumas sensibilidades de lá, mais intelectuais, também terá sido isso. Mas eu meto isso dentro da necessidade de arranjar um máximo denominador comum.

(...) acho que, em termos de projeto para o país a nascer, a acontecer em Moçambique, é a Frelimo. Mas é uma posição que tem a ver um pouco com a tradição missionária, que muitos intelectuais da Frelimo sofreram. A Frelimo vem dos santuários nobres que é a luta de libertação, que são as zonas libertadas. Tem que enfrentar, malgrado, os ideais todos que têm, o espaço corrupto da cidade que sempre pactuou e conviveu com o colonialismo, etc.” (In: Chabal, 1994:267-8).



individual havia de ser completa a favor do desejado bem coletivo. Todas as identidades — individual, familiar, racial, étnica, regional e algumas classes sociais — deveriam ser combatidas em nome de organizações coletivas, de massas ou nacionais, inoculadoras do embrião do ser nacional moçambicano “do Rovuma ao Maputo”. Em consequência, segundo o intelectual mestiço moçambicano, Calane da Silva, “depois da independência houve aqui uma grande avalanche de esquerdismo e oportunismos (...). Para eles tudo era burguês... era um maoísmo de um extremismo total” (In: Chabal, 1994:225)<sup>7</sup>.

A unidade nacional conquistada a partir da generalidade da dor e do sofrimento históricos serviu de base para confirmar a Frelimo como a única e legítima representante do “povo moçambicano” ou do “nós” coletivo/nacional. Todas as memórias de vivência e de poder de naturezas étnicas, racial e regional deveriam se curvar diante da nova mentalidade revolucionária encravada e encarnada pelos demiurgos: o partido e o Estado frelimistas. As memórias oficiais da história e do poder haveriam de ser únicas, sem rivais, sem pluralidades. Todavia, como era de se esperar, a história e as sociedades são movidas a novas e sucessivas contradições e problemáticas. Se reproduzem sobre a linha de um equilíbrio instável envolvendo desejos e limitações impositivas e constantes, ou distâncias entre o que o desejo manifesta (em discursos e medidas governamentais, por exemplo) e o que realmente se faz ou se constrói na luta pela mudança ou pela manutenção do **status quo**. Em Moçambique, o pós-independência levou àquilo que Calane da Silva classificou como “um maoísmo de um extremismo total” quando, então, por exemplo, a poesia

<sup>7</sup> Vovelle (1987:105-8) ao analisar o ideal do homem novo revolucionário, forjado na luta e fruto de novos valores e aspirações, pergunta (e responde): “é possível mudar os homens em dez anos? Certamente que não, ainda que nos comportamentos profundos a Revolução [Francesa] tenha constituído uma viragem por vezes decisiva e irreversível. Mas, a um nível mais superficial, sem dúvida efêmero, sem por isso ser fútil e ilusório, a Revolução dá origem não só a novos comportamentos, mas a novos tipos humanos”.

Vovelle acentua que, certamente, uma minoria, muito variável conforme os tempos, vivem ativamente a Revolução. No entanto “nas horas quentes da Revolução”, na burocracia jacobina, nos exércitos do interior e das fronteiras “ter-se-ia forjado um tipo, afinal de contas novo, de homens, geralmente jovens, por vezes menos, que se aproveitavam da grande barafunda e da fantástica abertura de carreiras e de rápidas promoções que representava a Revolução. Modelo abortado ou pelo menos fugidio, no que diz respeito à elite jacobina do ano II...”.

Nesta “aventura humana dos homens da Revolução” entre o “militante” e o herói (...) “há espaço para toda uma gradação e seguramente para essa espécie de intermediários”, como dirigentes, porta-vozes, soldados, trabalhadores diversos, etc. Eles são “malhas essenciais na transmissão ou na formalização das palavras de ordem, são personagens interessantes, estes intermediários culturais socialmente saídos da zona intermediária da pequena burguesia — empregados, por vezes fabricantes ou artesãos abastados —, introduzidos se não a cem por cento, pelo menos parcialmente, na cultura das elites, e aptos também a esclarecer ou conservar o contato com os grupos populares. Estas pessoas (...) não se tornaram todas, longe disso, os burocratas arrivistas e intolerantes, e até interesseiros, entre os quais se recruta, a todos os níveis, o novo aparelho de Estado (...)”.

intimista e outras atitudes foram julgadas em oposição ao realismo socialista e ao “nós” coletivo. Para Patraquim, naquela conjuntura muitos maniqueísmos foram inventados e criados nas hostes partidárias e estatais. A Frelimo, involuntariamente ou não, “acabou por inventar inimigos onde era preciso que eles houvessem. Acabou por manipular uma realidade em função de conceitos que precisavam de ser justificados e provados. Então, se se fala em lutas de classes de determinada maneira, à maneira de catecismo X ou Y, e se a realidade não é bem assim, então vai-se inventar isso”(In: Chabal, 1994: 271).

No calor dos desejos revolucionários, não houve uma perfeita adequação da realidade sócio-individual com os designios dos controladores do poder. No extremo da cadeia o “eu” individual deveria doar as chaves do seu mundo para o partido e o Estado o gerirem ou direcionarem a favor do “eu” coletivo. Porém, teoria e desejo dificilmente conseguem medir a extensão, a elasticidade e a profundidade das práticas ou relações sociais. Foi, então, possível (e necessário) aos homens ou grupos que encarnavam o poder, criarem sucessivos inimigos públicos. Foram inimigos de classe (burgueses, chefes tradicionais), ideológicos (individualismo, racismo, tribalismo, estrangeirismo), religiosos, etc. Muitas vezes, estigmatizando os inimigos procurou-se encobrir interesses econômicos e políticos de natureza individual ou de classe, nepotismos, incompetência na operação da máquina administrativa do Estado e da economia, erros de avaliação e de aplicação de políticas públicas, inconsistência ideológica devido à frágil força política do partido e do Estado na sociedade, as gravíssimas conseqüências da Guerra Civil, etc.

## 7 - PAPEL DIRIGENTE DO ESTADO NO CAMPO DA CULTURA (1975-1979)

No projeto frelimista de implantação do socialismo em Moçambique, a cultura foi encarada como uma das questões fundamentais. O enfoque dado ao problema teve por base “princípios revolucionários socialistas”, os quais foram entendidos como “válidos não só em Moçambique, mas também em qualquer país, independentemente da latitude” (*Tempo*, n. 363, 1977). A partir destas premissas, entendeu-se que a cultura não cabia em “conceitos restritos”, como “cultura tradicional”, “cultura populista”, “cultura de elites” ou “cultura de massas”. O assentamento correto do conceito deveria se basear numa concepção histórica, científica e revolucionária.

Ao tentar superar uma sociedade (julgada pela Frelimo) como dominada por classes, a socialização dos meios de produção deveria ser acompanhada pelo reconhecimento de que “o povo é o real produtor da cultura”. Portanto, todos os meios de informação — a imprensa, o rádio, o cinema e a televisão — deveriam ser tomados como fontes de produção e divulgação da cultura popular expressa nas danças, músicas, cantos, pinturas, esculturas, teatro, narrativas, poesias e artesanatos. O desenvolvimento de um embrião de cultura nacional-popular e a afirmação da “personalidade moçambicana” deveriam interligar-se no avanço do campo educacional. “O movimento das culturas” se associaria ao desenvolvimento do conhecimento científico e técnico. Assim, para Samora Machel (1977), o fundamento da tese da mudança estrutural da sociedade moçambicana deveria se expressar, progressivamente pois, acreditava que

“à medida que as massas populares se apropriam do conhecimento, se apropriam dos instrumentos científicos e técnicos para conhecer e

transformar o mundo, criam ao mesmo tempo condições para desenvolver poderosamente a sua cultura. Organizar a produção, utilizar melhores métodos de cultivar a terra ou de fabricar produtos, saber construir melhor as nossas casas ou uma panela de barro, saber dominar os nossos rios e aproveitar a riqueza que constituem, conhecer como extrair da terra e do mar aquilo de que precisamos, são ao mesmo tempo, necessidades fundamentais para desenvolvermos a nossa economia e elementos que se integram na nossa cultura e a enriquecem extraordinariamente” (Machel, Samora, 1977. Discurso na 4ª Seção do Comitê Central sobre a **Questão da Cultura**).

#### **7.1 - Cultura - 3º Congresso (1977): Resoluções**

No 3º Congresso da Frelimo (1977), a frente transformada em partido político tomou para si, unicamente, o direito de construir e de determinar as linhas de uma política cultural para o país. A cultura, encarada como um vasto e complexo campo de luta ou de batalha ideológica e de classe, deveria ser valorizada nas manifestações que contivessem um preciso e determinado “conteúdo revolucionário”. Essa qualidade deveria levar à criação do “homem novo — e o desenvolvimento de uma nova mentalidade”. O novo homem, “descolonizado mentalmente”, seria o produto de um processo aprofundado de assimilação de conhecimentos políticos, científicos, técnicos e culturais de outra natureza, pois fundamentado no valor do trabalho (sobretudo no trabalho manual) e numa “consciência socialista”, materialista e coletiva do mundo do trabalho e da sociedade em geral. Entre as medidas adotadas para concretizar essas diretrizes, a Frelimo destacou a necessidade de orientar e controlar todo o sistema de ensino, dando prioridade a programas de alfabetização maciça, à formação rápida e qualificada de professores para todos os graus e ramos de ensino, à promoção de quadros científicos e técnicos (assim como a investigação científica e técnica), além de cursos especiais nos locais de trabalho, particularmente nas fábricas, cooperativas e aldeias comunais.

A Frelimo como partido de vanguarda marxista-leninista, entre medidas, procurou acelerar a aglutinação do movimento de massas e aprofundar as tendências de transformações políticas e sociais. No bojo daquele contexto, as Casas de Cultura foram definidas como as “células básicas da formação socialista na nossa sociedade”. Desde então, para as diversas práticas culturais procurou-se traçar um curso, frente ao qual todas as formas artísticas reproduzissem instrumentos, mecanismos e conteúdos fundamentais de transformação e conquistas do homem moçambicano. Seguindo aqueles objetivos, “foi proposta a criação de casas de cultura à nível nacional, provincial, distrital, local; e de centros de cultura, a nível de bairros, círculos ou células” (*Tempo*, n. 363, 1977, p. 42).

Todavia, na Reunião Nacional de Cultura (Maputo, 25-30 de julho de 1977), houve dificuldade para explicitar o programa ou o plano de trabalho que envolveria aqueles centros de difusão de atividades culturais populares e da orientação partidária (e estatal) subjacente ao campo cultural. Na árdua sessão para a definição do conceito de cultura, os delegados provinciais demonstraram pouca convergência com a tendência controladora e verticalizante da Frelimo. Diversas posições argumentaram que as casas de cultura deveriam ser “órgãos independentes, só do povo, para o povo (...) desenvolver espontaneamente a cultura”. Vigorava ainda uma noção das manifestações artísticas e culturais como expressão de atividades individuais, coletivas e étnicas, portanto, distante de um substrato ideológico de classe ou da postura de alguns delegados que tinham a clara orientação de que nada poderia sobreviver longe da sombra do Estado (e do partido político). As tendências independentes ou espontaneístas significaram, então, “incurrer em erros e desvios inaceitáveis”. Afinal, no projeto oficial as casas de cultura teriam de ser “locais de desenvolvimento da nossa cultura, como valorizá-la e enriquecê-la, sistematização das experiências, intercâmbio crítico, locais onde se discutem problemas culturais, a política cultural, a nova vida, a nova construção da sociedade, a transformação das mentalidades. Serão estruturas populares de base para exercício da política cultural do partido da Revolução Socialista, para a formação integral das populações” (*Tempo*, n. 363, 1977).

Não havia dúvida que o objetivo da Reunião Nacional de Cultura (e da Direção Nacional de Cultura), era o de controlar ou conduzir o intenso movimento cultural e o entusiasmo popular seguido à independência. Com essa finalidade, os programas políticos (e conjuntos) para as áreas de educação e cultura propunham integrar o mundo do trabalho (notadamente, as grandes massas trabalhadoras rurais) à orientação e controle do partido no domínio da cultura. É desta maneira que interpretamos toda a forma de incentivos às atividades literária, musical, plástica, teatral, artesanal e à formação de grupos de dança.

grupos de corais e de música instrumental; à promoção de concursos literários, exposições de artes plásticas, seminários, palestras e; ao aproveitamento, valorização e divulgação dos instrumentos musicais tradicionais. E, como a maior parte da população desconhecia a técnica de ler e escrever na língua portuguesa, ainda incentivou-se o estudo e a preservação da tradição oral dos contos tradicionais (desde que recebessem um "novo conteúdo político"). Houve ainda políticas de incentivo à conservação e reparação dos museus; projetos para a criação de uma extensa rede de livrarias e bibliotecas populares; a tentativa de promoção do cinema nacional e revolucionário (direcionado, sobretudo, para as zonas rurais), além da promoção do intercâmbio cultural entre as várias regiões do país e no plano internacional.

O estímulo a todos os projetos acima deveria estar fundamentado na criação e disseminação de casas de cultura por todo o país. Concentradoras da política cultural oficial, suas tarefas seriam a de difusão de uma "cultura revolucionária", a contínua elevação do nível cultural das massas trabalhadoras e a implementação prática de uma política de democratização da cultura. As casas de cultura, como sinónimo da democratização cultural, deveriam observar em sua construção dois princípios básicos: "contar com as próprias forças" e ter critérios para sua localização geográfica. Às populações locais coube a tarefa de edificá-las utilizando os materiais de construção existentes nas diversas regiões, construindo-as em áreas habitacionais de fácil acesso e circulação para que as pessoas pudessem participar de reuniões de massas, festivais de danças, espetáculos de canto, poesia, teatro, música, desenho, pintura, exposição de arte, aglutinar grupos de músicos com seus instrumentos, leituras coletivas e discussões políticas. A criação de casas de cultura deveria significar a condição material e social necessária para a valorização da cultura nacional e popular<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> No entanto, um documento datado de 1979, sobre a Campanha de Preservação e Valorização Cultural (organizada pelo Serviço Nacional de Museus) observou, criticamente, que para os grandes planos nacionais terem alguma possibilidade de se implantarem no universo diário do convívio e de reprodução social não se tratava, simplesmente, de se chegar a uma Aldeia Comunal e dizer: "Construam um Museu ou uma Casa de Cultura. Não vos podemos dar apoio, mas contem com as vossas próprias forças". Regressamos à capital e passados seis meses, vamos lá outra vez e perguntamos: "Onde está a Casa de Cultura ou o Museu que vos mandamos construir?" E, se eles não construírem, repreendemos".

## 7.2 - 1ª Reunião Nacional de Cultura e o Enquadramento das Manifestações Culturais pela Frelimo

Naquela conjuntura lutava-se contra carências de toda a ordem: materiais, financeiras e humanas. Todavia, grandes mobilizações foram propostas e realizadas, pois se vivia num contexto carregado de esperanças ímpares na força de transformação da história e da sociedade pelo homem. A legitimidade e o carisma da Frelimo e de sua liderança, o presidente Samora Machel, eram ainda inquestionáveis para a maioria dos moçambicanos. A energia desprendida do “calor da hora” do pós-independência ainda tinha o poder de mobilização para enfrentar e superar adversidades e para buscar (com as próprias forças do trabalho coletivo e organizado) a conquista de promessas de novas condições sociais de existência e dos benefícios advindos do modelo de desenvolvimento proposto.

A 1ª Reunião Nacional de Cultura, ocorrida na cidade de Maputo entre 25-30 de julho de 1977, foi promovida pela Direção Nacional de Cultura, uma das divisões do Ministério da Educação e Cultura. Responsáveis provinciais de cultura, cooperantes ligados ao setor cultural, membros do Grupo Cênico das Forças Populares de Libertação de Moçambique, artistas, representantes da Frelimo e de organizações de massa se reuniram para discutir questões teóricas como “o que é cultura” ou “o papel da cultura no processo revolucionário”. E para apresentar propostas concretas visando a implementação das determinações partidárias e estatais para o campo cultural.

Quais foram, então, as grandes orientações impostas à cultura e ao Estado pela Frelimo ?

As indicações da direção a seguir constaram no discurso de abertura, proferido pela ministra da Educação e Cultura, Graça Machel (ex-Graça Simbine). Desde o início a ministra reconheceu a complexidade de se encarar a questão cultural no país, principalmente, devido a sua diversidade e, também, em razão da enorme fragilidade das estruturas do Estado para se aplicar a política cultural definida pelo partido no 3º Congresso da Frelimo (1977). Julgamos que a definição do termo cultura empregado pela ministra foi extremamente geral (mas devidamente orientado): “cultura concebida como a capacidade de apreensão e utilização correta ou incorreta do conhecimento científico acumulado e desenvolvido por todas as gerações da Humanidade; cultura como valores que orientam e determinam o comportamento dos povos perante a natureza e perante as diferentes camadas sociais; cultura entendida como

toda a concepção do homem perante o universo e perante a vida: o modo como um povo situa o homem nesse universo e nessa vida". O princípio básico e orientador desta definição foi que a cultura deveria constituir uma arma estratégica na educação ideológica e revolucionária de operários, camponeses, militantes, intelectuais e demais trabalhadores moçambicanos. No entanto, Graça Machel tinha consciência de uma série de debilidades, razão pela qual afirmou "que poucos ou ninguém dentre nós tem idéias claras sobre a organização e direção dos diferentes campos da atividade cultural".

O uso da cultura na luta ideológica e a expansão das transformações revolucionárias na esfera nacional mais uma vez tinham por base a memória da experiência das zonas libertadas quando, segundo a ministra, verificou-se um "avanço qualitativo muito significativo no conteúdo de certas manifestações culturais, como canção, dança, teatro, poesia". Desde então, as mudanças nos setores econômico e social, e no alargamento da educação político-ideológica, foram tomadas como os grandes fatores que operaram "transformações profundas na concepção do mundo e da vida" e no conteúdo político da cultura popular. Conseqüentemente, o levantamento, o estudo, a organização e o ensino das atividades culturais deveriam implicar na disseminação da orientação e do estímulo partidários entre a população moçambicana. Com a institucionalização do marxismo-leninismo como política partidária e estatal após o III Congresso, tornou-se uma tarefa ainda mais crucial a implantação ou a penetração do partido-Estado em todas as veias e articulações da sociedade. Com isso, havia passado o tempo da sobrevivência de manifestações culturais "espontâneas".

A grande questão, a partir de então, foi a interferência do partido e do Estado para organizar e monitorar escolas de música, dança, teatro, galerias e de certas produções artesanais. Nessas escolas seriam formados grupos de profissionais naquelas respectivas atividades culturais. Também realizariam cursos e seminários acelerados para os responsáveis pela dinamização da atividade cultural nas empresas, escolas, aldeias comunais, bairros e povoações. Das zonas libertadas as revoluções popular e cultural deveriam, decisivamente, serem aprofundadas a nível nacional, assumindo amplamente que "a verdadeira cultura é a revolução". Estes preceitos orientaram a política de intervenção deliberada no campo cultural. A tomada da cultura como espaço primordial de luta ideológica se impôs para "aprofundar e explorar essas manifestações culturais já generalizadas no seio das massas populares, para que de tradicionais e regionais se impregnem de valores verdadeiramente revolucionários e constituam patrimônio cultural nacional e um forte instrumento de unidade do povo do Rovuma ao Maputo" (G. Machel, 1977). Mas, quais os instrumentos culturais apresentados



como os mais apropriados para canalizar, difundir e inocular a linha político-ideológica oficial?

Como dissemos, a intervenção partidária e estatal na cultura deveria se guiar, acima de tudo, na determinação de novos conteúdos em formas tradicionais ou populares: canções, danças, teatro, poesia, contos orais e escritos, artesanato, escultura, pintura, desenho, artes plásticas. Em suma, todas as manifestações culturais deveriam ser apreendidas com novos métodos de enquadramento e conteúdo. Os veículos de comunicação escrita foram tomados como “uma excelente forma de divulgação e generalização do conhecimento científico” e, conjuntamente, para reforçar a linha ideológica do partido entre a população letrada. O caminho proposto indicou a urgência de se organizar e difundir pequenas bibliotecas no território nacional. Estes espaços culturais, situados em grandes aglomerados populacionais, deveriam concentrar, prioritariamente, uma literatura simples e acessível à maioria da população. O objetivo foi o de criar e estimular o gosto pela leitura entre uma população com um baixo nível literário e educacional (sinônimo de baixo índice de compreensão e leitura através da língua portuguesa) e presa a diversos tipos de carências, entre as quais os poucos meios financeiros para adquirir instrumentos culturais.

O Estado, representado pela Direção Nacional de Cultura, em coordenação com o Instituto Nacional do Livro e do Disco (interligado à Rádio Moçambique), assumiu a tarefa de criar condições que viabilizassem a recolha e a publicação de criações e composições de carácter popular na forma de pequenas brochuras (simples e baratas) reunindo contos, poemas e experiências recolhidas em aldeias comunais, cooperativas, machambas estatais e empresas industriais. Nestas últimas o objetivo foi o de valorizar, em particular, as experiências realizadas pelos Conselhos de Produção, instrumentos de controle e direção do trabalho por parte da classe operária. Outra possibilidade aberta foi a criação de uma revista literária. Esta se transformaria no canal de veiculação entre os moçambicanos de determinada literatura africana, ou seja, aquela cujo conteúdo não colidisse com a ideologia oficial. Quanto aos critérios de escolha e de difusão da expressão literária nacional, o desenvolvimento do hábito e do gosto pela leitura deveria se pautar, segundo a ministra, pela negação do “tecnicismo” e do “perfeccionismo”. Ou seja, a preocupação básica não deveria ser com a forma, mas com o conteúdo. As manifestações artísticas deveriam ser a expressão da coletividade e da “cultura nacional revolucionária”, e não o reflexo das individualidades privadas e das culturas regionais ou étnicas. Procurou-se fechar, então, o círculo das criações artísticas no universo

limitado e asfixiante do “realismo socialista” e da arte de combate e militante. Era um reflexo direto da tentativa de domar e orientar a cultura como manifestação de classe<sup>2</sup>.

A Frelimo, por exemplo, projetou para o cinema um papel importante na estratégia ideológico-cultural de construção do país pós-independência. O cinema, até então, obtivera maior audiência entre parte da elite e parte da população urbana e suburbana das cidades moçambicanas. Estas tiveram, durante parte da vigência do colonialismo português, a oportunidade de acompanhar certas produções cinematográficas (de baixa qualidade) de origem americana e europeia. De maneira geral, a maioria dos moçambicanos, iletrados e vivendo distantes dos centros urbanos, desconhecia o cinema. E, obviamente, também não havia um cinema de expressão genuinamente moçambicana. Para José Catorze (*Tempo*, 1974:50), durante o colonialismo português pouco ou nada do que foi produzido teve relação com a realidade local, “exceção feita a dois ou três filmes de fundo e alguns documentários realizados esporadicamente em regime de semi-clandestinidade e sem possibilidades de exibição pública antes do 25 de Abril”. Quanto ao papel do cinema no âmbito da luta de libertação empreendida pela Frelimo, foi modesto. Na verdade, afirma Catorze, houve “alguns filmes de propaganda da Frelimo, quase sempre produzidos por equipes estrangeiras e destinadas, também, principalmente, ao que supomos, à exibição no estrangeiro, pode mesmo dizer-se que esse papel foi mais negativo que positivo”. Todavia, segundo Catorze, alguns questionamentos acompanharam aquela experiência. Qual o papel que o cinema poderia desempenhar no pós-independência? Como utilizar um meio de comunicação audiovisual que ao associar imagem, som e palavra (oral e escrita) contém potencialidades expressivas e comunicativas tão intensas? Como divulgar um veículo de comunicação que não tem raízes na cultura africana para emitir novos conceitos e novas idéias?

O papel destinado ao cinema no Moçambique pós-independente, segundo Catorze, deveria ser, sobretudo, didático. Pois, “parece-nos poder vir a ser o cinema um veículo ideal para grandes campanhas de politização nos meios urbanos, suburbanos e rurais, para campanhas de propaganda sanitária, para a educação agrícola, etc. Além de ser, ..., quase imprescindível para os contatos com outras culturas africanas, europeias, asiáticas, etc.” O cinema deveria se tornar mais um veículo de divulgação da estratégia ideológico-cultural da Frelimo visando a “descolonização mental” e “a construção de uma nova cultura, popular e

<sup>2</sup> Raymond Williams (1969:288) imagina que há um ponto de passagem do realismo para “o realismo socialista”. Analisando a relação do marxismo com a cultura, aponta que “apenas quando o “desejado e o possível” pertencem à esfera socialista é que — presume-se — nasce a “atitude revolucionária para com a realidade”. O processo caracteriza-se por meio de uma identificação à filiação política. Se assim não acontecesse, o método não seria mais que “romantismo socialista”. Isto é, a transfiguração do idealismo por intermédio de um conteúdo material (...).”

revolucionária". Todavia, numa conjuntura preenchida de limitações (mas fecundada por esperanças, desejos e palavras de ordem, além de expectativas de constante e crescente mobilização e politização da população), foram enormes os obstáculos para o lançamento das bases de um cinema moçambicano enraizado numa tradição cultural e popular africana. Entre elas, segundo Catorze, "nesta primeira fase, a principal dificuldade para levar o programa avante tem sido a escassez (ou o difícil acesso) de filmes adequados, e a dificuldade de "dobrá-los" em língua portuguesa ou changane, por falta de equipamento técnico. Numa fase seguinte, teriam de criar-se meios para a aquisição de filmes de 8 ou 16 mm, película e outro material necessário. Todo este programa precisa, no entanto, forçosamente de ser enquadrado numa estratégia global relativa à ideologia e à cultura; e precisa também, no caso de esse enquadramento ser viável, de auxílio técnico e financeiro, que poderá vir do Estado ou de organizações internacionais, ou de ambos os lados". As mesmas dificuldades de meios técnicos, financeiros e de recursos humanos foi encontrada em outros setores de produção e de estratégia ideológico-cultural, como o editorial.

Fonseca Amaral (In: Chabal, 1974:183-40) relembra que, entre 1975 e 1980, ao trabalhar em Moçambique no Instituto do Livro enfrentou além da "grande burocratização", a urgente necessidade de "formar quadros com pessoas minimamente preparadas". Ou seja, o gigantesco desafio foi "criar um setor editorial com gente que nunca tinha lido nada, criar-lhes primeiro o gosto por ler, depois o gosto por publicar e por participar na feitura de livros...". Outra ordem de fatores limitadores pairava na orientação dos conteúdos da produção literária, a qual não deveria ser "anti-revolucionária". Do ponto de vista material se enfrentou a falta ou escassez de papel e de tinta, máquinas avariadas e dificuldades de se trabalhar com os tipógrafos. Apesar desta frágil infra-estrutura, a ministra Machel reiterou, na 1ª Reunião Nacional de Cultura, que a literatura devia se adequar aos princípios ideológicos vigentes. Os criadores literários deveriam buscar inspiração se engajando (e se expressando literariamente) no processo produtivo e nas conquistas da revolução. A única fonte de inspiração deveria estar nos trabalhadores e nas correntes do "realismo socialista".

Entre as variadas "recomendações", Graça Machel alertou sobre a necessidade de "proceder-se a uma recolha sistemática da nossa experiência de luta com as populações de Cabo Delgado e do Niassa e com as Forças Populares de Libertação de Moçambique que viveram essa experiência"; "fazer-se uma recolha da literatura de denúncia da época colonial" e das canções populares; criar revistas literárias em nível provincial e nacional; promover concursos literários; fomentar a divulgação de poesias e contos por meios radiofônicos; incentivar a população para escrever noutros gêneros literários, ressaltando, principalmente,

“as suas experiências de organização nas Aldeias Comuns e nos Conselhos de Produção”. A mobilização deveria se voltar também para incentivar “a feitura e tradução de bandas desenhadas [histórias em quadrinhos] tendo como objetivo a divulgação de fatos históricos e como forma de aumentar a conscientização política do nosso Povo”. A “sugestão” da ministra foi a de que se poderia tentar visualizar em banda desenhada o documento do Conselho de Ministros: “Como age o Inimigo”. Outra “sugestão” foi a de rejeição de toda exigência de métrica, rima, etc. para a poesia. O essencial é que as produções literárias exprimissem “um conteúdo correto, refletindo o esforço dos trabalhadores no processo de edificação da base material e ideológica do socialismo, refletindo o internacionalismo proletário assumido pelas largas massas”. Todo esse espírito de identificação e recolha impôs às manifestações culturais uma chancela para sua devida legitimidade e divulgação como “patrimônio de todos os moçambicanos”, pois tiveram de expressar um apurado “humanismo socialista”. O que se impôs foi a unidade entre política e arte, entre conteúdo e forma. Todos os artistas e todas as manifestações artísticas deveriam servir à linha política-ideológica da Frelimo. As artes plásticas, as canções populares, a poesia, o conto, as danças, etc., haveriam de ser enquadrados como arte ou literatura desde que sob subordinação e “parte integrante do trabalho organizado, coordenado e unificado do partido”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Aquelas imposições deixaram algumas conseqüências. Entre elas, para Calane da Silva, a nova geração de poetas e escritores nascida nos meados dos anos 60 e logo após a independência em 1975, explora uma temática “que não tem que ver com a África”. Isto porque “falta-lhes” um bocado de uma raiz cultural evidente. Eles estão um bocado desenraizados, não têm culpa, a culpa foi do nosso governo, do partido. Eles tinham 10 anos, 12 anos quando foi a independência. Cresceram já nas nossas escolas secundárias, com palavras de ordem na cabeça. Muitos deles ficaram um bocado desamparados e frustrados. Eles, muitas vezes, têm raiz urbana, já não têm raiz de campesinato nenhum. Para muitos deles a língua normal de conversação é o português. Portanto, ainda não chegaram à conclusão de que é preciso ir buscar o que é nosso para ser universal. Depois, não entenderam bem o combate contra o regionalismo, contra o tribalismo. Isso não quer dizer um combate contra a raiz cultural” (In: Chabal, 1994: 228).

Um exemplo dessa natureza podemos encontrar na trajetória do poeta Jorge Viegas, mestiço e natural da cidade de Quelimame, capital da província da Zambézia, que nasceu em 1947. Seu “pai era filho de uma indiana e de um mestiço; a minha avó era filha de um branco de Algarve e de uma negra, e o meu avô era indiano. A minha mãe era também mestiça, filha de uma negra e de um branco natural da Sertã...”.

Viegas, junto com a mãe, sempre vivera entre mestiços e no meio urbano e periférico. Revelou que, diante dessas “questões sobre raça”, pessoalmente não pode se queixar, pois não teve “atritos por ser mestiço (...). Nunca enfrentei uma situação grave desse tipo. A Noémia de Souza e o José Craveirinha tiveram outras vivências”. Na verdade, diz Viegas, “para ser sincero, estava alheado desse tipo de problemas, não fui exposto a eles. Havia toda uma série de problemáticas que eu conhecia, mas que não vivia de dentro, portanto, não apareciam na minha poesia. Por exemplo, há aquelas formas tradicionais das sociedades tribais, etc. Eu andei muito pelos aldeamentos na periferia das cidades e tudo isso. Convivi com as pessoas, mas nunca me apercebi dessa tessitura social na qual as pessoas estavam inseridas — não me apercebia delas por dentro”. Viegas elogia o poeta (mestiço) José Craveirinha o qual diferentemente, “utiliza coisas que são, efetivamente, o universo moçambicano e que faz parte do mundo mental das pessoas, que é uma coisa que eu não sou capaz de utilizar” (In: Chabal, 1994: 238-9).

### 7.3 - Cultura/Artes Plásticas

A Reunião Nacional de Cultura também produziu um documento final sobre as artes plásticas, onde ressaltou a necessidade de se “alterar as relações entre o artista e o povo”, acentuando a finalidade ou a função social, política e histórica da arte. A arte transformada em “arma no combate de classe e instrumento na construção da Nova Sociedade” devia “expressar o poder da aliança operária e camponesa em todas as praças públicas do país”. A concretização dessas orientações ocorreria através da “construção de monumentos aos grandes acontecimentos históricos”, utilizando “o bronze e o mármore para se produzir em ponto gigante as belas esculturas de origem popular (...)”; “pinturas de murais gigantes (...)”; “cartazes para a propaganda”; “ilustração de livros de caráter didático”; “criação de uma revista de Artes e Letras”; promoção de intercâmbios artísticos “entre as várias regiões do nosso país e os povos e países amigos”.

Como os artistas eram encarados enquanto trabalhadores participantes das atividades diretamente produtivas, eles deveriam ser empregados nas indústrias de cerâmica, têxtil, tapeçaria, construção civil (como a decoração de edifícios públicos), palácios, escolas, hospitais. As recomendações nas esferas distrital, provincial e nacional foram para que houvesse o “recenseamento de todos os artistas plásticos e artesãos existentes”; a promoção de organização de cooperativas com três funções fundamentais: política, econômica e didática; e o incentivo para que os artistas participassem das casas de cultura (Tempo, n. 361, 1977).

### 7.4 - Cultura; Dança

Com a tomada do poder estatal pela Frelimo procurou-se estabelecer em nível nacional um amplo leque de investigação (levantamento, inquérito e observação) de todas as danças (forma e conteúdo) existentes no país. Todo o plano prendeu-se à urgência e à necessidade de conhecer para conservar, reformar (ou reorientar) e controlar as manifestações culturais. A partir de 1977, com a natureza do Estado assumida no III Congresso, a correnteza das

manifestações culturais já não mais podia correr solta, pois a rigidez do controle do partido-Estado sobre a sociedade almejou dirigir todas as suas direções. A estratégia, portanto, mudou. A necessidade naquele momento deixou de ser a de "deixar a corrente correr e só depois ser dirigida", como no contexto das zonas libertadas.

A Reunião Nacional de Cultura abordou o tema "Dança" em Moçambique e em África. A revista *Tempo* (n. 359, 1977), expressão do olhar e da vigilância oficiais, julgou que o que caracterizou a palestra "A Dança em Moçambique" (Silia, 1977) foi a "superficialidade" e a "falta de investigação". Quanto à palestra intitulada "Dança Tradicional e Moderna; resumo geral sobre a dança em África" (Condé, 1977), se continha uma base de investigação mais apurada, apresentava, porém, "contradições difíceis de resolver", pois se apoiava numa preocupação clara com a "autenticidade africana" ou com "o regresso às origens salutares"<sup>4</sup>. As conclusões de Condé sobre as danças moçambicanas ressaltaram que as mesmas eram uma das principais manifestações culturais da vida social em Moçambique (e em África), expressando atividades humanas, coletivas e familiares, como: cerimônias religiosas, atividades produtivas, nascimentos, iniciações, casamentos, guerra, etc.<sup>5</sup>.

Devemos recordar que Samora Machel, no calor de uma reunião pública em 17 de junho de 1974, na província de Inhambane, expôs o julgamento da Frelimo quanto à maneira como os colonialistas encaravam a dança moçambicana. Segundo Samora, a despersonalização e a destruição cultural ocorriam quando a dança "era considerada dança selvagem, os animais estão a dançar. E a Igreja também ajudou bastante para isso. Chamava à dança nossa, dança de pagãos. A nossa dança era uma dança imoral. E o baile o que é? É uma

<sup>4</sup> Assim como nas sessões de discussões sobre as danças moçambicanas e africanas, o texto apresentado para debate do tema "Artes Plásticas" (cujo autor não consta nos comentários e reprodução do texto pela revista *Tempo*), também resvalou na defesa da necessidade de "afirmação" do valor da cultura africana. Curioso é que, apesar da postura de que "a arte deve marchar na Revolução", a palestra sobre as artes plásticas em Moçambique difundia uma posição acanhada, difusa e próxima da "negritude". Por sua vez, a revista *Tempo* (um espelho sempre atento da linha ideológica oficial da Frelimo) ressaltou que esta filosofia, que remetia a Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e a Jean-Paul Sartre, era "uma atitude historicamente ultrapassada" (*Tempo*, n. 361, 1977).

<sup>5</sup> Em um documento (sem autor) apresentado na Reunião Nacional de Cultura (Maputo, 1977) reconheceu-se que todas as danças africanas e moçambicanas (entre elas: Mapico, Marrabenta, Chindimba, Wajaba, Tufo - dança característica da Ilha de Moçambique, Nampula - Makwaela, danças Massewe, Chioda, Konzati, Elata, Mazoma, Nganda (província do Niassa), danças Mapaza, Nketevete e Njore (distrito de Gorongosa, Sofala), danças Mutlimba, Dibe, Massesse, Chingomana, Chiparatuana, Ndlama, Chilembe, Chingombela, Muchongolo, Ngalanga, Macuaela, Macuay, etc. (Província de Gaza), exprimem significados variados e profundos. Algumas danças simbólicas ou rituais, segundo crenças antigas, se dirigiam "aos deuses que controlavam as forças da natureza. Por exemplo, se havia necessidade de chuva, a tribo executava incansavelmente uma "dança de chuva", na qual batia constantemente com os pés no chão levantando poeira que (eles acreditavam) formaria uma nuvem, os trovões seriam originados pelo som dos tambores e os relâmpagos pelas chamas das fogueiras"; danças especiais são executadas antes das caçadas, que representava a perseguição e a morte de uma presa; quando alguém adoece cabe ao feiticeiro "fazer gestos furiosos a fim de expulsar os demônios" do corpo do doente; outras práticas de danças ainda existentes são aquelas que expressam as boas-vindas nas relações sociais exteriores à família ou à tribo, ou as danças guerreiras, danças de iniciação, danças por ocasião de nascimentos e casamentos, etc.

dança civilizada? É uma dança civilizada, quando homens e mulheres estão agarrados e beijam-se lá na dança?" (Reis, Muiwane, 1975:428). Foi esse tipo de interpretação (um tanto moralista) que reforçou a tese de que somente com a criação da Frelimo (e das posteriores zonas libertadas) ocorreu "o duplo processo de amálgama e purificação das diversas culturas regionais e a introdução de novos valores, de que resulta o embrião da nova cultura moçambicana" (Tempo, n. 359, 1977). Desde então, as danças deveriam absorver os ares daquela realidade politico-ideológica, adquirindo novos conteúdos. Nas zonas libertadas a aproximação e a "purificação" das inúmeras danças moçambicanas teria conduzido a uma espécie de "integração". A leitura oficial dessa história identificou que aquele processo levou a que as danças regionais ou étnicas adquirissem o emblema de "patrimônio de todo o povo moçambicano". Porque, gradativamente, aquela experiência, teria eliminado "a resistência dos primeiros militantes a que todos pudessem dançar e cantar as músicas que não fossem de sua região. Quando se dançava uma dança de uma determinada região, os militantes dessa região não consentiam que os originários de outras regiões dançassem. Foi salientado o espírito de rivalidade e competição daí adveniente. Esse espírito era levado à prática — os militantes de cada uma das regiões rivalizavam e competiam com os das outras regiões quando dançavam" (Idem, *ibidem*).

Qual foi o objetivo maior naquela fase histórica? Que todos cantassem e dançassem, acima de tudo, como moçambicanos. Este tipo de "lição" ou conquista também deveria ser alçada à praxis de política de Estado, cujo governo deveria implantar e disseminar aquela "evolução do conteúdo" em toda a extensão do Rovuma ao Maputo. Apesar da orientação para um maior aprofundamento do processo de "intercâmbio e unidade cultural", havia a consciência de que "muito ainda há por fazer", como: o "recenseamento de todo o tipo de danças existentes no país"; a "organização da própria dança"; a "introdução de novas formas coreográficas e a recuperação de certos valores positivos das danças tradicionais". Recomendou-se a realização de "um estudo sobre a história, origem e características de cada uma das danças, a partir da recolha do patrimônio cultural" e que se incentivasse o ensino das danças tradicionais através dos mais velhos, "para que possam ser transmitidas de uma forma organizada, de geração em geração"; "criar condições para que haja uma troca de experiências entre os vários setores de atividade nas cidades e no campo, promovendo o intercâmbio

cultural a todos os níveis”; para tanto, a “tarefa fundamental” seria a mobilização para “acelerar o processo de formação de dinamizadores e animadores culturais” (Idem, p. 33)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> O inquérito nacional sobre as danças foi amplo e criterioso na orientação político-ideológica do Estado em controlar e fazer refletir a sua sombra neste tipo de manifestação cultural e popular. A título de exemplo, reproduzimos o questionário abaixo, produzido na Reunião Nacional de Cultura (Maputo, 1977):

## DANÇAS

### PERÍODO PRÉ-COLONIAL

1. Que danças existiam na região durante o período pré-colonial (indicar o nome de cada dança ou os vários nomes que cada dança podia ter)? Sobre cada dança, fazer um inquérito.
2. Em que região, que pessoas (velhos, homens, mulheres, rapazes, raparigas, etc.), que grupo étnico ou outro tipo de grupo (exemplo: sociedades secretas, religiosas, etc.), executavam essas danças?
3. Em que altura se faziam as danças (do dia, do ano, da vida das pessoas, etc.)?
4. Em que cerimônias é que cada dança era integrada?
5. Por que motivo é que a dança era integrada na cerimônia?
6. Qual o significado da dança?
7. Por que razões se fazia cada dança?
8. Quantas pessoas participavam em cada dança (máximo e mínimo)?
9. O que é que cada dançarino fazia (descrever)?
10. Havia dançarinos que se destacavam de outros, dançando sozinhos? Quem e por quê?
11. A partir de que idade é que a pessoa começava a dançar?
12. Quem é que não podia dançar? Por quê?
13. Como é que as pessoas aprendiam a dançar?
14. Havia coros a acompanhar a dança? Quem fazia parte desses coros?
15. O que é que as pessoas diziam nos coros? Por que razão?
16. Havia cantigas ou dizeres (récitas) que acompanhavam as danças (recoiher a letra e/ou significado e conteúdo)?
17. Que pessoas cantavam? Por quê?
18. Havia tocadores de música a acompanhar a dança?
19. Que instrumentos eram utilizados (descrever cada um, bem como era empregado)?
20. Quais eram as vestes, adornos, máscaras, etc., que os dançarinos utilizavam?
21. Havia dançarinos que tinham vestes diferentes? Por quê?

### PERÍODO COLONIAL

1. Depois da imposição do colonialismo, qual o comportamento das autoridades coloniais (administradores, polícias, padres, cantineiros, latifundiários) perante a prática das danças (anotar depoimentos)?
2. Que atitudes repressivas é que houve na região contra as práticas das danças?
3. Quando as pessoas eram proibidas de dançar, para onde é que costumavam esconder-se para dançar? (indicar os locais)? Havia locais especiais para dançar (secretos)? Por quê?
4. Como é que as autoridades coloniais, quando queriam mostrar as danças a turistas ou a grandes autoridades do governo colonial-facista, como é que mandavam chamar e organizavam as pessoas (anotar depoimentos)?
5. Que alterações é que se começaram a introduzir nas danças (gestos, dizeres ou cantigas) que se referiam à exploração e dominação colonial (descrever e registrar os dizeres ou cantigas, significado, etc.)?
6. Na região as autoridades coloniais costumavam pôr as pessoas muitas vezes a dançar para serem vistas por turistas ou chefes coloniais?
7. Caso afirmativo, que mudanças é que eles quiseram que as pessoas fizessem nas danças? Por quê? Algumas dessas modificações vulgarizaram-se, passando à partir daí a fazerem parte da dança?



Todas aquelas medidas objetivavam integrar as danças moçambicanas no “correto” enquadramento da ação revolucionária. A intervenção estatal procurou se alastrar rumo a todo tipo de manifestação cultural ou artística. Os dirigentes, ou os “Responsáveis, a todos os níveis”, procuraram a tudo encampar em nome da ideologia ou do conteúdo de classe operário-camponesa. Essa ideologia enfatizava que o grande avanço verificado com a luta armada e as primeiras zonas libertadas foi o desenvolvimento de embriões de vida coletiva e a origem das primeiras manifestações culturais com um certo cunho nacionalista e de unidade nacional fora do jugo colonial. Estes fatos levaram a que no princípio, apesar da estratégia de “deixar a corrente correr e só depois ser dirigida”, já se procurasse interferir no curso de algumas tendências, como em certos cânticos religiosos ou em danças consideradas comerciais (exemplo: o rock’n roll), incutindo novas formas coreográficas e um conteúdo político que procurou fundar a cultura popular na “personalidade moçambicana”.

Os documentos consultados por nós expõem interpretações históricas que procuram fundamentar uma nova natureza para a cultura, devidamente enriquecida de “um novo conteúdo e um dinamismo revolucionário” que procuraram superar a “despersonalização cultural movida pelo colonialismo”. Nas zonas libertadas, a experiência embrionária do coletivismo fez com que grupos de moçambicanos fossem “levados a reencontrar-se criticamente com o seu próprio passado. Não se trata, pois, de regressar às fontes, mas sim transformar os valores assumindo aspectos novos, isentos dos aspectos negativos da sociedade tradicional e dos valores decadentes da burguesia”. O processo de rejeição prolongou-se ainda

- 
8. Que outras influências do colonialismo houve na dança (instrumentos, vestes ou ornamentos, gestos, etc.)?
  9. Para além das sessões de danças organizadas pelas autoridades coloniais, as pessoas continuaram a praticar a dança da mesma forma que para os colonialistas, ou da mesma forma que no período pré-colonial, e que alterações houve)?

#### **PERÍODO PÓS-LUTA DE LIBERTAÇÃO E PÓS-INDEPENDÊNCIA**

O inquérito sobre danças do período pós-luta de libertação deve ser feito, nas zonas libertadas durante a guerra de libertação nacional e junto de antigos combatentes que nela participavam e que viveram as ricas experiências decorrentes do processo de luta; interessa essencialmente conhecer o processo que permitiu a criação da Unidade Nacional, no setor das danças. Quando se começou a ultrapassar a barreira do tribalismo, que dificuldades existiam, como foram ultrapassadas, que resistência houve, que processos foram utilizados para a mobilização popular para que se quebrassem a barreira do tribalismo; depois da independência, deve-se estudar a continuação do processo nas zonas libertadas, bem como, com a tomada do poder da Frelimo em todo o Moçambique, o processo se desenvolveu nas várias províncias do país; as dificuldades encontradas, se a cerimônia onde as danças eram integradas continuam-se a fazer, se continuam a ser feitos clandestinamente como no período colonial, como se está a processar a integração dessas cerimônias ou festas, no processo revolucionário em curso, quais vitórias que se têm alcançado (ao nível popular) para quebrar com as barreiras do tribalismo, regionalismo e obscurantismo, que dificuldades têm havido neste processo, quais as suas razões, como se tem procedido para as vencer, etc.; por último interessa comparar a forma (movimentos, gestos, ritmos, vestes, adornos e instrumentos) que era utilizada no período pré-colonial com a que atualmente se desenvolve (as que se integram em cerimônias e festas tradicionais e as que se fazem organizadas pelas estruturas do Partido ou do Governo); este inquérito necessita, essencialmente, de um grande trabalho de observação e de investigação da parte dos inquiridos, procurando recolher o máximo de elementos possíveis de como se processa a transformação cultural em cada região, ao nível das danças.

para “os aspectos religiosos, obscurantistas, tradicionalistas, etc., de que as danças ainda enfermavam. Combate-se o tribalismo quando elementos das diversas regiões participam nas danças que não conheciam. Luta-se pela libertação da mulher, quando esta pode participar em danças normalmente executadas por homens e vice-versa” (Idem.Ibdem). Consequentemente, se procurou dotar as danças de novas formas coreográficas e preenchidas de conteúdo político renovado. Um moçambicano que praticou a Nganda recolheu e expôs na Reunião Nacional de Cultura a mudança empreendida:

“Nganda é uma dança executada, principalmente, pelas populações do litoral do Lago Niassa, na província do mesmo nome, e originalmente dançada pela tribo Nyanja. É uma manifestação de alegria efetuada pelos homens.

Durante o período colonial, as populações concentravam-se ao nível dos distritos, ou localidades, para a promoção de convívios e festivais competitivos, onde eram apurados os melhores grupos.

(...)

Assim se estabeleciam relações entre os elementos de diversas zonas ou regiões (até vinham grupos do Malawi), e entre elementos dos diversos grupos. Cada agrupamento regional convidado para um festival deveria, por sua vez, organizar outro festival.

Mas, nestes festivais notavam-se aspectos supersticiosos. Para cada agrupamento havia os “conselheiros”, que em maior número e quase sempre, eram velhos. Estes diziam que o grupo não deveria ir somente preparado artisticamente, mas também com os estímulos de ordem mágica. Assim, distribuíam-se amuletos para pôr nos bolsos (bocados de plantas conhecida em língua Nyanja por “Ntimbafuti”) e, às vezes, lavava-se a cara com poções preparadas para o efeito. Os bocados de “Ntimbafuti” e a poção destinavam-se a tornar o grupo mais forte e belo, fazendo fracassar os outros grupos bons dançarinos e igualmente portadores de amuletos e poções fortes.

Nestes festivais fomentava-se a rivalidade entre os grupos, bem como o desprezo pelos grupos menos preparados. Alguns grupos chegavam até a dizer mal dos outros através das suas canções e danças. Além do espírito de superioridade, o conteúdo das canções referia-se aos ladrões, aos assaltadores de mulheres, etc. (...).

Com o desenvolvimento da luta de libertação nacional e o estabelecimento das áreas libertadas, esta dança foi influenciada pelos novos valores que ali se criaram. Dançada inicialmente por homens, na Nganda foram introduzidos elementos femininos e o conteúdo das suas canções passou a refletir a consciência nacional e internacionalista, como, por exemplo, a canção "Nkhondo ya Moçambique" que significa "a guerra continua em Moçambique". Na Nganda, que se dançava só em filas, foram introduzidos aspectos coreográficos novos, movimentos variados e formação de figuras. Hoje a Nganda dança-se praticamente em todo o país".

## 7.5 - Joaquim Chissano/ Frelimo; a Música e a Dança Popular

Chissano (1977) por ocasião de sua intervenção na 1ª Conferência da Organização da Juventude Moçambicana (Maputo, 29/11 a 03/12/1976) tornou público mais um documento-orientador para o prosseguimento de discussões sobre a questão cultural ou "da necessidade de fazermos da nossa cultura realmente o espelho da nossa personalidade" moçambicana<sup>7</sup>. Na ocasião, o assunto central foi a música e dança populares, e o fato de se ter abolido algumas danças sem compreender muito bem o motivo. Na verdade, segundo Chissano, "não

<sup>7</sup> Segundo o depoimento de músicos tradicionais, durante o período colonial a canção tradicional era proibida em público. Quando encontravam grupos reunidos para cantar ou dançar "éramos corridos e batidos". O artista era preso se fosse encontrado tocando, porque, "segundo as autoridades, incomodava as pessoas. Sendo preso, era obrigado a ir no trabalho forçado numa machamba de colono durante seis meses". As autoridades coloniais aprovavam a apresentação de músicas e danças populares "para serem tocadas nas suas festas, por exemplo, quando içavam a bandeira portuguesa (...) quando a população queria fazer uma festa sua, tinha que ir apresentar ao régulo, que ia apresentar à administração e aí pedir autorização" (MENDES, 1981:53-7).

fizemos uma análise profunda, de como combater o inimigo, não fizemos uma análise para descobrir o que é errado e o que é correto". Desta maneira, a realização urgente de estudos era para se obter um melhor grau de diferenciação entre o tipo de manifestação artística baseada em conteúdos "obscurantistas" ou "supersticiosos" (como algumas esculturas), aplicando-lhes, então, "uma motivação que pode continuar a aproveitar aquelas formas, mas com novo conteúdo". Como exemplo, ao dedicar-se ao cancionário popular, Chissano lembrou que "em 1959 ou 1960" houve uma grande campanha colonialista para tentar convencer os assimilados que "a Marrabenta" se devia tocar com guitarra elétrica. Porém, a política cultural da Frelimo quando preconizava o fazer residir a matriz cultural na personalidade moçambicana, equivalia à recuperação da dança e da música "marrabenta" não com a guitarra elétrica, mas

"com viola de lata. daquelas latas de azeite de um litro, faziam-se violas com arames (...). E hoje (...) já não há desenvolvimentos de instrumentos nesse sentido. Os instrumentos nossos, locais, pararam. (...) A "Marimba", por exemplo, não toma novas formas, não se procura fazer a maior ampliação do som da "Marimba" (...) toca-se ainda de uma maneira sempre antiquada, de tal forma que, encontramos somente velhos a saber tocar a "Marimba", e pior, só os velhos é que sabem construir "Marimbas".

E, (...), aquelas violas que se faziam através de uma lata de azeite, e outras caixas de ressonância, já não interessam à juventude. Porque há a viola elétrica, já não se preocupam em construir instrumentos com o nosso material local, instrumentos de música (...). Por isso é que temos dificuldades em ver grupos, orquestras formadas por instrumentos nacionais e ainda não houve uma tal divulgação. "Xitende", por exemplo, não sei se todos sabem o que é "Xitende"? Sabem o que é "Xizande"? Sabem o que é "Chicovita"? Há muitos que não sabem. Sabem aqueles que vêm de Gaza, sabem o que é "Chikóvila", outros sabem o que é "Xitende", mas outros não sabem, nunca viram. Sabem o que é "Xipendane"? Alguns sabem, outros não sabem".

Quanto às formas culturais estrangeiras, Chissano afirmou que “não queremos dizer que tudo o que é estrangeiro é mau. É mau quando o que é estrangeiro vem fazer desaparecer a nossa personalidade”. Como exemplo, afirmou Chissano que, nos anos 60 era comum nos meios urbanos dizer-se o seguinte: “Se tocam “Marrabenta” eu não vou àquele baile, porque é selvagem”. Era o tempo do “Rock and Roll” e “Swing”. “Swing” e “rock and Roll” sim. “Marrabenta”, não<sup>8</sup>. Por sinal, a própria Frelimo protagonizou uma querela em torno da “Marrabenta”. A ética revolucionária, ao incidir sobre os comportamentos e os costumes, não tolerou desvios de conduta ou “a destruição de nossos valores culturais”. Chegou-se até a abolir a marrabenta porque era uma dança dos lugares de bebedeira (cabarés ou boates), como afirmaram muitos dos intervenientes, ou, por exprimir “gestos imorais” porque mexem-se muito as ancas e porque, junto com outras “danças folclóricas” constituíam meios de comercialização e exploração do patrimônio cultural. Quanto aos gestos “incorretos” ou “imorais” das danças moçambicanas, Chissano disse na ocasião que “os movimentos das ancas não são imorais. Os nossos pensamentos é que são imorais. Em África e América Latina dança-se com as ancas. Na África não é vergonha mostrar os seios, e é vergonha mostrar as pernas, ao contrário do que acontece na Europa. Lá as pernas mostram-se, mas escondem os seios”. E, concluiu apontando para o que objetivava o Estado orientado e dirigido pela Frelimo: “o que nos interessa é nos moralizar. Quando a sociedade não está moralizada isto sucede. Devemos organizar os nossos esquemas mentais”.

---

<sup>8</sup> Casimiro (1977) afirma que foram muitas as associações de estudantes formadas em Moçambique. Contudo, as mais significativas foram o NESAM - Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (fundado em 1949 como o setor estudantil do Centro Associativo dos Negros) e a AAM - Associação Acadêmica de Moçambique (fundada no ano letivo de 1965/66 na então Universidade de Lourenço Marques).

Quanto à primeira, é somente a partir de 1962 que a acentuação da movimentação política transforma o Centro Associativo dos Negros e o NESAM no “local com mais vitalidade cultural” da cidade de Lourenço Marques. Multiplicaram-se saraus de poesia, sessões de cinema, notícias sobre a luta estudantil na metrópole, ciclos de palestras e debates sobre o lobolo, sobre doenças características da população negra, frustrações e recalques causados pela situação colonial, sobre as condições de existência nos subúrbios lourenço-marquinos e, até mesmo, da necessidade de criação de bairros populares. Os convívios culturais e os bailes sofrem outras transformações. Por exemplo, começou-se a dançar a marrabenta, o xigubo e a chingombela “sem complexos”. Finalmente, após várias discussões com a direção as “danças dos subúrbios” chegaram aos salões do Centro Associativo dos Negros.

## 7.6 - Costumes de Mulheres e de Homens nas Cidades Moçambicanas

Seguindo aquela necessidade apregoada de "moralizar" ou organizar os "esquemas mentais", as cidades e, particularmente Maputo, constituíam um verdadeiro *calcanhar de Aquiles* para a Frelimo. As mobilizações contra a "alienação" e a "descolonização mental" entre homens e mulheres moçambicanas foi empreendida questionando, principalmente, o homem e a mulher de classe média, portadores de "hábitos supérfluos e alienantes", resultado de "imitação cega ao estrangeiro"<sup>9</sup>. A propaganda partidária acentuava que havia um ressentimento popular contra as "mulheres pequeno-burguesas" (funcionárias públicas, empregadas de escritórios, estudantes, operárias "aburguesadas", prostitutas, etc.), porque estas ostentavam hábitos de vestuários como mini-saias, calças compridas, perucas, tacões (sapatos) altos, etc. Consequentemente, era comum serem incomodadas nos machimbombos (ônibus) e nas ruas. Pois, a associação habitual interligava "mulher - calças - perucas - mini-saias à prostituição", ou com o desejo de serem brancas. Palavras de ordem como "abaixo a cultura estrangeira" apontavam seu sentido e direção contra o que a linha oficial classificava como "cultura de classe burguesa", "imperialista" e "decadente". Aquele espécime de Index catalogou como indesejáveis, perigosos ou alienantes "a leitura de livros alienatórios, tais como os de "Cow Boy" e de fotonovelas, filmes de Kung-Fu, a obsessão pelas modas, o individualismo, a ostentação de valores de prestígio, o consumismo de produtos supérfluos, como "a música de consumo, burguesa no seu significado de classe, como é a maior parte da canção brasileira [samba] conhecida em Moçambique" (*Tempo*, n. 266, 1975).

Os "modernismos" de homens e de mulheres urbanas, acreditou-se, somente seriam condizentes com "sociedades de consumo e de concorrência desenfreada", preenchida por campanhas de uma constante "imposição material e psicológica" de consumo de modas. Estas seriam "manias" passageiras e expositoras de um complexo de exibição de vestuário, como fator de "prestígio" ou de "aburguesamento sócio-individual". Consequentemente, segundo a linha "correta" da Frelimo, todo hábito ou costume alimentador do uso de produtos tidos como supérfluos ou caros devia ser combatido. Porque, acima de tudo, se vivia uma realidade preenchida de limitações econômicas, que requeria restrições e poupança, "pois a matéria-prima necessita de ser poupada, o tempo precisa de ser aproveitado em trabalho de maior

<sup>9</sup> Outro comportamento classificado como negativo foi a insistente "psicose de doutor", que sobrevivia à toda prova entre algumas camadas do meio urbano moçambicano. Por exemplo, exageradas "manifestações de

benefício social, os excedentes de matéria-prima precisam de ser aproveitados para a nossa economia” (Tempo, n. 288, abril 1976).

### 7.7 - Afetação da Cultura Musical dos Chopes pela Imposição das Canções Revolucionárias

A política de exaltação da “cultura popular” deixava margens para ser confundida com um certo teor de saudosismo, purismo ou moralismo. E a propagação da necessidade do partido e do Estado estarem à frente da recuperação da “personalidade moçambicana” levou a contradições ou incoerências flagrantes. No círculo de Zandamela (província de Inhambane) nas reuniões com a população local - devidamente convocadas pelas “estruturas distritais” - o especialista em música Mungwambe (1978) constatou severas “queixas do povo que se lamenta de não ouvir pela rádio muitas das boas gravações que tem feito nos anos anteriores. Muitos afirmaram que quando abrem rádio escutam músicas que não lhe dizem respeito; ouvem mais músicas estrangeiras do que as nacionais. Em poucas palavras, dizem que a música deles é desprezada por aqueles que programam as transmissões radiofônicas do nosso país”. Outra controvérsia ocorreu “quando perguntaram por que é que os marimbeiros de Zandamela nunca são chamados para atuar fora de Moçambique ou, pelo menos, para se exibirem em Maputo ou na capital da Província. (...) Dizem que esse procedimento desmobiliza muito várias massas dos marimbeiros, que se sentem desprezados pelas estruturas locais. Os grupos a serem chamados para atuarem na capital ou fora do país deveriam ser vários, ou mesmo em sistema rotativo, e nunca chamar sempre o grupo de Banguza para tais circunstâncias como tem acontecido. Prometi levar as aspirações deles até as estruturas competentes”, revelou Mungwambe.

Encontramos na cultura do grupo étnico chope mais um exemplo corrosivo e contraditório da incidência de decisões governamentais sobre a vida quotidiana das populações. O “Relatório da Viagem de Pesquisa à Província de Inhambane” (Lutero, 1978) constatou “os primeiros traços da decadência do instrumento e da cultura chope”. Lutero,

---

espírito de importância e elitismo” eram atribuídas aos professores, alunos e funcionários da Universidade Eduardo Mondlane (Tempo, n. 389, 19 mar. 1978).

especialista em música e participante de uma “brigada de pesquisa e recolha de música dos chopos”, atribuiu, segundo ele, — “ainda que um pouco precipitado” — a razão daquela decadência “a dois fatos muito representativos”. Primeiro, “a evasão de mestres e construtores para o exterior, aliado à morte de outros e sua não substituição natural, uma vez que o material necessário para a construção do instrumento (muenje, cera, cabaça) tem se escasseado na região e não há apoio oficial para o transporte dos mesmos até às células e círculos”. Segundo, “a invasão da música tonal, através das canções revolucionárias, que têm base diafônica e, portanto, impossível de ser executada afinadamente na escala chope”.

Para Lutero, havia muitos outros motivos que colaboravam para a decadência daquela cultura secular. Mas, acima de tudo, acentuou que os fatos foram “devidamente comprovados pela nossa pequena, mas profícua vivência com as populações chopos”. Alguns daqueles fatos, “nos levam a constatar que em termos imediatos, as funestas conseqüências da transformação empírica, carente de uma base científica e técnica musical que vem sofrendo a música chope, são as seguintes: as orquestras já não abundam em todas as aldeias como ocorria antigamente; (...); com a invasão das músicas revolucionárias encontramos alguns instrumentos com uma tentativa de afinação, o que provoca perda de qualidade nos dois aspectos, pois, além de não preencher as características do temperamento diafônico, estão, por sua vez, fora da relação tonal do instrumento tradicional, soando estranhamente no Msaho” [a dança das timbilas (Ngodo), uma das manifestações culturais da etnia chope. Cada Msaho dura, aproximadamente, 45 minutos, e divide-se em 9 a 11 movimentos]. Ao final do relatório, Lutero recomendou “muito cuidado e responsabilidade” com as conclusões do seu trabalho, pois “irão definir o ouvido musical daquele grande contingente cultural moçambicano. Portanto, não poderá ser tratado este assunto como uma mera opção estético-musical, mas sim como uma opção política que irá constituir a educação e formação musical de toda aquela população por talvez algumas gerações. Se o passo a ser dado não for muito bem estudado e definido, poderá chegar a comprometer quase que irremediavelmente o principal bastião da cultura musical tradicional moçambicana, que é a música Chope”.



## 7.8 - 1º Festival Nacional de Dança Popular

Todas as frentes de combate no campo cultural procuraram mobilizar a população para a necessidade de encarar a cultura popular como expressão da cultura e unidade nacionais em construção. Esta orientação procurou opor a "cultura popular" e "nacional" à "cultura universal concebida pela burguesia internacional" e à concepção cultural da maioria dos moçambicanos, classificada e estigmatizada como "tradicionalista", "regionalista", "tribalista", "divisionista" e "racista".

Uma grande expressão daquelas frentes de combate foi o 1º Festival Nacional de Dança Popular (1978), evento que envolveu "mais de meio milhão de dançarinos e cerca de quatro milhões de espectadores", tido como a maior manifestação de massas ocorrida no país. Todavia, apesar do objetivo de torná-lo um exemplo de mobilização e de rompimento contra os preconceitos colonialistas imputados às manifestações culturais populares (muitas vezes tidas como "usos e costumes pitorescos e exóticos"), verificou-se ainda a sobrevivência de alguns vestígios do passado colonial. Entre eles, a influência da ação missionária, notadamente, em algumas músicas apresentadas sob vestígios de coros religiosos e nas vestimentas de certos grupos de dança, refletindo, segundo Samora Machel, "o pudor hipócrita dos missionários".

O festival foi afetado por diversas dificuldades. Apesar das exaltações oficiais, não foram todos os distritos que cumpriram regularmente o calendário elaborado. Um dos objetivos primordiais do festival foi, em sua fase de organização, realizar um levantamento geral das danças existentes no país. Entretanto, segundo o relatório do chefe da comissão encarregado da organização do 1º Festival Nacional de Dança Popular (Direção Provincial de Educação e Cultura, Inhambane, 26 de maio de 1978), desde o princípio, "deparamos com dificuldades na elaboração de inquéritos", os quais, "levantados durante o processo das competições em nível da base, são muito superficiais, não transmitindo profundamente a história e a origem das danças". Outra dificuldade se expressou na falta ou irregularidade de meios de transporte, já que "esta situação acompanhou todo o festival da base ao topo. Somou-se a isto, o fato de em certos distritos, a ocorrência de chuvas abundantes provocarem cheias que dificultaram ou interromperam a comunicação entre a capital da província e os distritos afetados, ou entre regiões de um mesmo distrito. Ocorreu ainda a ausência de

elementos responsáveis por algumas tarefas não se apresentarem regularmente nas "estruturas organizativas".

Toda uma cadeia de obstáculos se apresentou à política imposta pela Frelimo à pluralidade de universos culturais moçambicanos. Porém, para o grupo dirigente, os insucessos ( ou os resultados pouco visíveis) ocorriam em razão da presença ativa de uma série de "inimigos": burgueses, tradicionalistas, regionalistas, racistas entre outros, todos encarados como portadores de costumes, comportamentos e culturas não condizentes com a emergente ética revolucionária. O partido e o Estado deveriam, conseqüentemente, aprofundar a vigilância e o combate em suas próprias fileiras e dar continuidade à aplicação das grandes linhas econômicas, ideológicas e políticas em toda a extensão do país.

#### **7.9 - Cultura; Plano de Trabalho (1977)**

Para 1977, o plano de trabalho da Direção Nacional de Cultura apontou a necessidade de formação de quadros para a inventariação de museus e de "grupos culturais polivalentes" em cada escola e em estreita ligação com as localidades. O plano geral de atividades culturais deveria alcançar as fábricas, aldeias comunais e bairros, seguindo a orientação das Direções Provinciais, do partido e das organizações de trabalhadores no sentido de implementar "um plano de atividades culturais que coletivize a prática da cultura nestas unidades de produção" (Tempo, n. 363, 1977). A Direção Nacional de Educação e Alfabetização de Adultos, a Comissão de Elaboração de Textos, a Direção Nacional de Cultura e os grupos Dinamizadores deveriam atuar conjuntamente, na "campanha nacional Ofensiva Cultural das Classes Trabalhadoras", com o objetivo de sensibilizar e mobilizar a população para a edificação de casas de cultura-modelo em cada uma das províncias moçambicanas.

Sucederam-se outras mobilizações monitoradas pela Frelimo nas esferas das localidades, dos distritos, das províncias e nacional. Naquele contexto, vivi-se no "calor da hora" dos sentimentos de entusiasmo e de esperança suscitados na população com a independência. Aquela ebulição foi continuamente alimentada com a organização de casas de cultura, com o lançamento de campanhas de massas para que as datas comemorativas nacionais se tornassem estímulos permanentes para a criação de poesias, peças teatrais.

canções, contos e jogos escolares. Alimentou-se, ainda, o intercâmbio cultural entre escolas e centros de produção e a criação de festivais interescolares e provinciais envolvendo as danças populares de diversos grupos étnicos, com o objetivo de constituir um Grupo Nacional de Dança. Contudo, sob os entusiasmos, as esperanças, os discursos e as palavras de ordem haviam claras inconsistências. Acompanhando as resoluções da II Conferência Nacional do Trabalho Ideológico (Beira, 5-10 de junho de 1978) observamos que as orientações ideológicas do partido Frelimo não estavam integralmente implantadas em todos os níveis e setores do ensino, porque se constatou a “ausência de estruturas do partido em grande parte das escolas” do país. No campo cultural ainda se assistia à “proliferação de modelos culturais copiados do estrangeiro”, e entre alguns artistas e artesãos se mantinha “o espírito individualista” e lucrativo da produção artística. Outra insuficiência constatada foi a falta de coordenação na planificação e na execução das tarefas entre os “responsáveis” (provinciais e distritais) das estruturas do partido Frelimo, do Ministério da Educação e Cultura e das Organizações Democráticas de Massa (OJM, OMM e outras).

Todo o edifício da política cultural proposta se assentava sobre os planos e condicionalismos impostos à modernização econômica e política. O papel da cultura no processo de transformação revolucionária seguiu os avanços, os impasses e as inconsistências das aldeias comunais, das cooperativas, das machambas ou empresas estatais e do Poder Democrático Popular. A população deveria ser aglutinada política, econômica e ordeiramente (sob a égide, domínio e representação do partido e do Estado) naqueles locais onde a terra, a produção e os homens deveriam estar devidamente organizados. Os recursos humanos, técnicos, financeiros e culturais deveriam ser dirigidos e concentrados naqueles espaços de controle político e de investimento da Frelimo. Aquelas concentrações deveriam abrigar as casas de cultura, definidas como a célula básica e de dinamização de toda a política cultural da sociedade. Através da criação de uma rede de casas de cultura se constituiriam verdadeiros centros de difusão da cultura revolucionária. Assim, o partido pretendia elevar continuamente o nível cultural das massas e implementar na prática a democratização da cultura.

O III Congresso da Frelimo (1977) culminou com a solidificação de uma tendência que já vinha dando sinais de aglutinação desde a crise e ruptura político-ideológica de 1968-1970 (**CRIAR NOTA**). Ao assumir oficialmente o ideário marxista-leninista e a postura de vanguarda da revolução socialista, o partido Frelimo se expressou na 1ª Reunião Nacional de Cultura com o objetivo de definir regras de enquadramento, além de métodos e políticas de intervenções estatais para o campo da cultura. Porém, como reconheceu, na ocasião, a ministra Graça Machel, havia plena consciência de que o trabalho cultural apresentava-se “por

demais atrasado”. Pois, “as estruturas de cultura estão neste momento na posição de carroça das populações. Estas estão muito mais avançadas. Mas, ultrapassamos já a fase em que, desenvolver qualquer atividade cultural era, sobretudo, uma afirmação de que finalmente o povo é livre. fase em que ser independente significa poder se ser o que se é como personalidade. ainda que com base marcadamente tradicional” (Tempo, n. 356, 1977). Qual era o pressuposto dessa avaliação? Que a cultura era uma arma de combate vital na luta ideológica. E, ao ser assumida como científica, a intervenção estatal tinha que assumir a cultura como “cientificamente organizada e orientada”. Sucedeu que a cultura, assumida como base ideológica (junto com a educação, as aldeias comunais, as cooperativas, empresas estatais, conselhos de produção e a democracia popular) fomentaria a “nova sociedade” e a criação do “homem novo”.

## **8 - A IMPOSIÇÃO E OS EFEITOS PRÁTICOS DO CONCEITO DE CULTURA DA FRELIMO (1977-1979)**

As tentativas de definição do termo cultura têm apresentado como resultado a anotação de pluralidades de palavras e frases (e de funções e tarefas) embutidas na idéia de cultura. Esta característica não é própria, apenas, do "senso comum", pois "problematizar a cultura é portanto, confrontarmo-nos com um macrocampo conceitual que atravessa todo o continente dos saberes sociais e humanos" em Sociologia, Antropologia, Psicologia, História, etc. (Barreto, 1986:233).

Recentemente, as descolonizações dos países afro-asiáticos protagonizaram mais elementos num campo de estudo já engarrafado de complexidades. As construções dos novos Estados e das nações se lançaram em revoluções culturais que marcaram a história contemporânea. Estados, ministérios, secretarias, direções nacionais de cultura mobilizaram tempo, recursos materiais e humanos em atividades e assuntos culturais ou para formar funcionários da cultura para serem "correias de transmissão" de grandes transformações culturais. Mas, comumente, as grandes teorias e projetos parecem ainda "esquecer" um princípio básico. É aquele que nos recorda que "a cultura permanece viva graças a homens até muito simples, sem pretensões culturais, sem conhecimentos especializados, mas que trazem em si princípios e valores essenciais, que estão prontos a defender, arriscando as suas próprias vidas. Nenhum banco de dados, nenhum sistema de informática pode ditar a escolha e o comportamento adotados por eles como que por instinto, porque compartilham do consenso do invisível que, além das coisas sensíveis, constitui a vida secreta de uma cultura (Hell, 1989:16). Estas são algumas razões para que a relação (conflituosa por natureza) entre Estado, política e cultura evidencie alguns problemas pertinentes. Destacamos, como

exemplo, a intervenção do Estado nas “coisas quotidianas”, como com as Casas de Cultura (caracterizadas por André Malraux como as “catedrais do século XX”), para fundar nos aglomerados populacionais mais distantes a representação ou a sombra demiúrgica da vigília do centro do poder. A integração daqueles que estão à margem pelas atividades de centros especializados na criação, difusão e animação respondeu por uma nobre ambição: “lançar as bases de uma democracia cultural” (Hell, 1989:11). Todavia, além dos problemas oriundos das carências materiais e humanas, há outros. Alerta-nos que, no espaço da Europa Ocidental,

“foi necessário uma grande revolução para instaurar a democracia política, pelo menos em seus princípios; reivindicações da democracia econômica só puderam ser obtidas à custa de lutas operárias, de combates sindicais e até mesmo de revoluções; poderá a democracia cultural prescindir-se de qualquer ação violenta e realizar-se graças à sabedoria e à perseverança de uma burocracia esclarecida? Constatar o quinhão de utopia que entra em todo o projeto ambicioso e revolucionário não deve conduzir ao desconhecimento do ideal que o inspira. O projeto de criar “catedrais do século XX”, consagradas à difusão da cultura, e os múltiplos problemas de sua realização também são ensinamentos para uma reflexão sobre a idéia de cultura por três razões: a) caracterizam a cultura enquanto fato social; b) evidenciam as relações entre democracia e cultura; c) atualizam o pensamento sobre cultura” (Hell, 1989:12).

A 1ª Reunião Nacional de Cultura (1977) em Moçambique protagonizou alguns desses problemas. Segundo os textos e avaliações publicadas sobre o evento na revista Tempo (n. 357, 1977), uma das determinações do encontro foi a de que todos os participantes deveriam expor a sua concepção de “cultura”. O motivo foi evitar qualquer “dirigismo” ou “imposição” exposta pela linha de pensamento de parte das intervenções dos membros do poder partidário e estatal, entre os quais marcaram presença a palavra oficial da ministra da Educação e Cultura, Graça Machel e de outros militantes graduados do partido Frelimo. Todavia, os participantes não demonstraram grande desenvoltura com o método proposto pois, além de pouco qualitativas, em suas intervenções a maioria dos participantes ficou todo o tempo concentrado na construção individual da “chave” para o problema cultural ou na preparação de uma “definição” completa de cultura. A grande quantidade de intervenções também se

repetiu para a pergunta sobre “o que era o homem moçambicano?”. Também aqui a “qualidade” das respostas destoou das expectativas dialéticas e político-ideológicas oficiais. Houve delegados provinciais afirmando que para entender o que era o homem moçambicano se deveria estudar os costumes de cada tribo (e não da classe social) “porque essa é a base de onde viemos”. Esta resposta foi logo acrescida de um certo temor, pois, o mesmo delegado amenizou sua afirmação dizendo que “não sei se é tabu discutir nessa base...”, com certeza oposta à linha oficial.

A conclusão do partido foi que, se toda “a discussão não seguiu um processo dialético de enriquecimento”, por sua vez produziu uma grande quantidade de “material para a construção de um consenso” (Tempo, n. 357, 1977). Julgamos que o material recolhido não refletiu exatamente a possibilidade de um consenso, mas justamente, a confusão entre “palavra e conceito — significante e significado”. Ou seja, é quando “diferentes palavras cobrem um mesmo conceito, as mesmas palavras podem significar conteúdos semânticos bem diferentes”. A pluralidade de esforços da memória e do intelecto refletida em palavras e frases na luta para abraçar o conceito de cultura demonstra o quanto a palavra cultura está carregada de valor, pois “faz parte dessas unidades mitológicas do reino humano que se aprende a “respeitar”, isto é, admirar sem compreender” (Barreto, 1986:234). Neste sentido, Valade (1995:489) lembra que a obra de Alfred L. Kroeber e Clyde Kluckhohn (1952) oferece-nos um conjunto de 163 definições que faz ressaltar, inicialmente, uma pletora de sentidos. No seio das seis categorias entre as quais essas amostragens semânticas se encontram distribuídas — descritivas, históricas, normativas, psicológicas, genéricas e estruturais —, os conteúdos apresentam variações tais que se pode falar de “selva conceitual”.

Os participantes do evento, solicitados a emitirem seus graus de compreensão sobre um conceito de “um macrocampo conceitual” tão complexo e plural expuseram suas múltiplas definições do campo cultural: “que a cultura é um bilhete de identidade de um povo perante os outros povos. Aquilo que o identifica e o diferencia dos outros povos”; “que a cultura era a maneira de ver e julgar aquilo que nos rodeia”; que a cultura era a roupa que vestíamos, a maneira de arranjar a mesa, a comida, o modo de cultivar, o comportamento, as crenças e instituições, a civilização”; “que a cultura é o modo como o homem concebe a natureza e discute com a natureza, a maneira de a interpretar”; “que a cultura resulta da influência do meio ambiente, dos problemas que rodeiam”; “que a cultura é o espelho de um povo, a trajetória de sua vida”; “que a cultura depende da realidade econômica, das relações entre o homem e a natureza, reflete a cada passo que atravessa um povo”; “que a cultura é determinada pelo desenvolvimento das forças produtivas”; que a cultura se transforma

consoante a experiência e o grau de conhecimentos que ajudam o homem a compreender a história e as transformações sociais”; “que só há duas culturas: a da burguesia e a proletária”; “que não é verdade só haverem duas culturas, porque antes do colonialismo não havia proletariado e havia cultura. Que, portanto, os dois tipos de cultura seriam: empírica e científica”; “que cultura é a maneira de trabalhar e de pensar”; “que cultura não é só dança, mas também literatura e arte”; “que cultura é história”; “que na definição de cultura não devemos ignorar de onde viemos, aquilo que ganhamos na luta armada, a nossa própria, atualmente, política e social, a experiência dos outros povos e a posição de classe”; “que a base da cultura é o trabalho, o modo como o homem se organiza”; “que na cultura o fator econômico é determinante”; “que a cultura é tudo o que faz com que o homem não seja um animal irracional”; “que a cultura é o modo como o homem se organiza para atingir a sua libertação”; etc., etc.

As tentativas de definições se sucederam em torno das questões propostas: “o que é cultura?”; “o que determina a cultura?”; “o que é cultura moçambicana?”; “que tipos de cultura?”; etc. Em meio à diversidade de opiniões a ministra Graça Machel interveio procurando reorientar a reunião ratificando que os pontos de partida de toda aquela discussão deveriam se prender ao “homem moçambicano” e à ligação primordial entre “cultura e história”, pois assim se poderia situá-lo, adequadamente, no processo histórico e nas suas relações com a natureza e com os outros homens. História, cultura, natureza e relações sócio-econômicas eram os fatores com os quais se deveria servir a análise para se definir o “moçambicano de hoje”. O grande objetivo da reunião foi aglutinar a maior quantidade possível de contribuições para os temas propostos e, a seguir, traçar uma espécie de “consenso geral” que pudesse servir para reconhecer e para fazer incidir um novo conteúdo sobre toda a diversidade cultural moçambicana. Assim, as definições de cultura e de sociedade deveriam ter por princípio a compreensão das características do homem moçambicano. Aquele princípio se prendia a uma série de questões, como: do homem como ser “isolado ou integrado na sociedade? E essa sociedade? Já temos na nossa sociedade consenso da unidade nacional? Que sociedade é Moçambique? Com todas as heranças tradicionais e do colonialismo. Podemos estudar cultura em Moçambique com a existência de todas essas limitações? Qual a função da cultura dentro do processo revolucionário?” O pressuposto histórico, humano e cultural de todas essas questões se fixou na linha oficial, a qual se baseava na necessidade de se “estudar a experiência da Luta Armada de Libertação



Nacional”, pois foi durante a luta que “se fez a amálgama de todas as culturas”. Afinal, reafirmou Graça Machel, “essa vai ser a base da unidade nacional”<sup>1</sup>.

Como não se alcançou a definição esperada da idéia de cultura, ao fim do encontro a ministra Machel procurou destacar um somatório de contribuições positivas que poderiam se transformar em pontos de luz para orientar a trajetória complexa e não unívoca do conceito. Mas, o objetivo fundamental foi que os membros das delegações provinciais, artistas e militantes tivessem em que se apoiar em suas incursões no mundo cotidiano, reino de mitos, crenças e valores do “senso comum” (aspectos muitas vezes “esquecidos” pelas grandes e retilíneas teorias de desenvolvimento ou de mudança social). A ministra destacou, no relatório final do primeiro dia da reunião, que “o homem e o ambiente têm papel importante na definição do que poderá ser cultura” (relação que estabelece necessidades concretas, como as culturas alimentares, militares, vestuário, etc.). Mas, também alertou que não devia ser ignorada

“a existência de tribos, que isso não é nenhum tabu, mas uma realidade histórica. Os nossos antepassados viviam em regiões pequenas, conheciam mal e hostilizavam as pessoas que não tivessem os mesmos hábitos. **Tudo isso criou a idéia de que a tribo era uma sociedade.** O colonialismo português, ao oprimir e explorar todas as tribos, fez gerar novas concepções. A concepção de moçambicano aparece a partir do momento em que tem um instrumento de unidade que desfaça a tribo”; portanto, “a criação da Frelimo é um fenômeno cultural. É a Frelimo que faz nascer o conceito de Nação ao definir que, com a unidade de todos os moçambicanos contra a colonização seria possível lutar e sair vitorioso”; “a Luta Armada trouxe, por sua vez, uma cultura diferente. Foi, portanto, nos problemas concretos que se nos

---

<sup>1</sup> Para Sodré (1983:8), a palavra cultura é uma, entre outras “invenções” que serve a funcionamentos estratégicos no interior das relações sociais. A cultura ocidental — capitalismo, progresso, cristianismo, civilização, etc., imperativos de uma VERDADE produzida por uma cultura —, fora uma “invenção” exportada da Europa para as elites coloniais a partir do século XVIII. Desde então, essa palavra/idéia tem estado no centro de projetos, obras, ciências, tal é o poder da crença que nela se deposita”.

CULTURA é uma dessas palavras metafóricas (como por exemplo: liberdade) que deslizam de um contexto para outro, com significações diversas (...). A partir dessa operação, cultura passa a demarcar fronteiras, estabelecer categorias de pensamento, justificar as mais diversas ações e atitudes, instaurar doutrinariamente o racismo e a se substancializar, ocultando a arbitrariedade histórica de sua invenção. (...) os instáveis significados de cultura atuam concretamente como instrumentos das modernas relações de poder imbricadas na ordem techno-econômica e nos regimes políticos, e de tal maneira que o domínio dito “cultural” pode ser hoje sociologicamente avaliado como o mais dinâmico da civilização ocidental”.

puseram para expulsar o colonialismo português que tivemos que criar as concepções de unidade, de nação, de povo"; "hoje, independentes, (...), começamos a criar outros valores culturais. A aldeia comunal é um fenómeno cultural. (...) Vão-nos dando novas concepções culturais. A direção coletiva. A libertação da mulher (que agora também pode dirigir, planificar, é um ser social igual ao homem)..."; (...); "todas estas novas concepções nos dão uma nova consciência, que nos faz encarar de outro modo o que é o universo, o que é a vida, como o homem aí se situa, qual o papel do homem, qual o papel da ciência, qual o futuro, o que é necessário criar desde já, o papel do trabalho organizativo, do trabalho coletivo, etc." (idem, p. 61-2).

Prosseguindo as atividades da 1ª Reunião Nacional de Cultura, Gideon Ndobe (1977:62-4), na época o responsável pelo setor de formação de quadros do Ministério de Educação e Cultura de Moçambique, analisou os aspectos teóricos que envolviam a relação entre cultura e revolução<sup>2</sup>. O observador da revista *Tempo*, destacou que o texto exposto por Ndobe não foi "totalmente compreendido pelos participantes". O trabalho procurou expor e expressar, com certo apuro teórico, uma linha de interpretação revolucionária. À partida, reclamou a necessidade de se trabalhar com uma concepção geral de cultura que enfocasse o caráter da luta, da sociedade em questão e da classe social em relação a qual se define o combate político-ideológico. A partir de então, o homem moçambicano só poderia ser definido ressaltando sua natureza de "trabalhador". Na verdade, em sua definição extrema, habitar, morar, trabalhar, reproduzir-se nos extensos limites entre os rios Rovuma (ao norte) e o Maputo (ao sul) deveria deixar de ser a condição primeira para a nacionalidade moçambicana. O critério essencial deveria estabelecer que "é através da nossa ideologia que nos identificamos" (Ndobe, 1977:64).

Como a ideologia propagava um interesse de classe, a concepção do homem e da cultura moçambicana não poderia ser idealista ou metafísica. O objetivo não era fazer do homem um representante de "uma nação ou uma linguagem ou um animal racional". Não. Como a concepção de classe imperante negava a burguesia e os valores burgueses, capitalistas, colonialistas, imperialistas e tradicionalistas, o homem, a cultura, a sociedade e o

<sup>2</sup> Ndobe nasceu em 1938, na província de Gaza (sul do país). Era professor e fora ministro da Educação e Cultura durante o Governo de Transição (iniciado em 20 de setembro de 1974). Em 1964 era um militante ativo da Frelimo. Fez os estudos de Planificação, Organização e Administração da Educação, entre 1965-70, na Checoslováquia (Reis Muiwane, 1975:271).

Estado não deveriam ter em pauta nenhum tipo de “nacionalismo estreito”, já que a cultura desejada para o país “é uma cultura nacional, popular e revolucionária, e aspira a ser uma cultura socialista”. O extremo desta linha ideológica aspirava, na verdade, o “nacionalismo”, o “patriotismo” e o “internacionalismo proletário”, cuja expressão alargada deveria ultrapassar circunscrições de natureza “tribal, setorial ou regional” e assimilar “aspectos nacionais e internacionalistas”.

A ascensão da política no comando do Estado, do partido e do governo deveria fomentar e desenvolver toda uma série de ofensivas na frente de produção (aldeias comunais, cooperativas, fazendas e empresas estatais, trabalho e direção coletivos, planificação, produtividade no trabalho social, produção de excedentes, etc.), as quais, em decorrência, sustentariam o desenvolvimento da cultura, pois, como afirmou, “a agricultura é a base do nosso desenvolvimento na fase atual, para a criação da nossa cultura. Da agricultura nascerá a indústria. (...). Daí que a agricultura é a base e a indústria o fator dinamizador, e o são também para o desenvolvimento da Cultura” (Ndobe, 1977: 64).

Todas as ofensivas nas frentes de produção foram assumidas como atos de criações culturais, assim como a alfabetização, a arquitetura da aldeia comunal e a implantação da “Revolução Democrático Popular”. Todas as mudanças qualitativas e quantitativas foram analisadas, contabilizadas e fundidas no percurso da revolução cultural, cujo produto final seria o de um homem e de uma sociedade novos. Ambos “com a personalidade socialista, com uma visão científica do mundo, baseada nos princípios do marxismo-leninismo”, acreditava o responsável pelo setor de formação de quadros de MEC. Assim, a produção, a alfabetização, a educação e a ideologia foram encarados como fatores essenciais de mobilização da população. Como todas essas frentes foram assumidas como culturais, podemos, talvez, afirmar que a cultura foi o grande “Cavalo de Tróia” empurrado pela Frelimo. No entanto, domado para servir aos interesses de classe e aos desígnios auspiciosos da revolução pareceu, às vezes, cego e incontrolável, além de incapaz de voltar atrás e avaliar seus erros e direções equivocadas.

## 8.1 - Críticas à 1ª Reunião Nacional de Cultura

Na superfície dos discursos, planos e metas dos projetos individuais ou de grupos partidários ou estatais, tudo (ou quase tudo) se mostra alcançável e possível, seguro e retilíneo. A ministra da Educação e Cultura, Graça Machel, definiu como objetivo central daquela reunião nacional “que os responsáveis provinciais se pudessem sensibilizar mutuamente sobre o papel que eles devem desempenhar para a implementação da política cultural definida pelo partido”. Porém, a revista Tempo, que acompanhou e publicou alguns textos sobre o evento, teceu algumas críticas pertinentes. Entre elas, observou que, na prática, aquele objetivo central se definiu e diluiu no decorrer dos poucos dias daquela 1ª Reunião Nacional de Cultura. Se a própria reunião obtivera resultados não muito auspiciosos, podemos imaginar que houve robustas dificuldades para romper os obstáculos em nível nacional.

A revista Tempo constatou, logo ao fim do primeiro dia, problemas quantitativos e qualitativos, como “a pouca participação e a pouca contribuição dada por esses responsáveis provinciais”. Foi constatada, na verdade, uma maior participação nos debates e nos levantamentos de propostas de membros “das estruturas centrais ligadas à Direção Nacional de Cultura ou de outros responsáveis”. Muito pouco foi acrescentado pelos delegados provinciais de cultura. Entre esses, o mais comum foi a intervenção dos chefes das representações provinciais, “quase sempre quando solicitados a dar relatório sobre este ou aquele aspecto do seu trabalho”. Na avaliação daquele periódico os debates não foram objetivos. No geral, as intervenções foram inconsistentes. Além da “pouca participação dos delegados provinciais, e a sua dificuldade em, mesmo quando diretamente solicitados, exporem bem (completamente) a situação e as experiências das províncias (e, portanto, do país) tornou naturalmente muito difícil o assentar dos trabalhos em bases concretas, como havia sido solicitado, e era exigível. Isso impediu a construção de uma visão completa da realidade, de uma síntese rica. A falta dessa síntese rica e o pouco aprofundamento de aspectos de fundo, (...) ligados à teoria, eram fatores naturalmente impeditivos de se chegar à definições seguras, (...) dos caminhos a seguir (...)”. Outra crítica recaiu no “compartmentalismo com que foram abordados os diversos temas”, entre os quais “o que é cultura” e “o papel da cultura no processo revolucionário”. Isso fez com que discussões sobre o particular encobrissem preocupações teóricas de fundo. Assistiu-se a discussão de “cada uma das expressões artísticas (música, dança, teatro, artesanato, literatura, artes plásticas) sem

discutir, por exemplo, o papel da arte na cultura e nesse mesmo processo revolucionário. Sem se ter discutido o papel dos “artistas” de um modo geral, e muitos outros aspectos gerais”.

A reunião desembocou, então, para discussões abstratas e burocratizadas sobre, por exemplo, as “Casas de Cultura”, mas sem atentar concretamente para “o que há a fazer” para implantá-las no terreno. A ausência de trabalhos rigorosos se refletiu até na síntese final do primeiro dia da reunião, pois como “o aprofundamento dado às questões nos debates não foi suficiente, aconteceu na sessão de encerramento, ..., levantarem-se participantes para pôr em questão ou tentar voltar a discutir problemas de fundo” (Tempo, n. 357, 1979).

Neste ponto, achamos oportuno recordar a advertência feita por Sardan (1990:191-7). Para este antropólogo, há um sério problema nas tentativas de conciliar as ideologias importadas com as realidades locais ou os paradigmas estrangeiros com as correntes culturais. Este problema o fez levantar questões pertinentes. Afinal, qual a real dimensão (e desestruturação) do impacto das políticas de desenvolvimento sobre as populações envolvidas? Sardan supõe “que os discursos públicos, as políticas proclamadas, as estruturas administrativas ou jurídicas, não coincidem com as práticas reais, quer no desenvolvimento quer nos outros aspectos da vida social”. Isto quer dizer que em torno dos projetos de desenvolvimento econômico, político e cultural habitam lógicas sociais múltiplas e variadas, além de sub-culturas e clivagens sociais determinantes (como idade, sexo, gênero, classes sociais, normas, atitudes e comportamentos) que não se dobram às ingerências ou intervenções propostas pelas grandes opções teóricas, econômicas, políticas e culturais das ideologias de desenvolvimento.

Há, geralmente, um abismo entre as políticas de desenvolvimento proclamadas ou oficiais e as práticas efetivas e quotidianas, individuais ou sociais. No terreno, ou no tempo e local concretos de trabalho e atuação dos operadores ou divulgadores das políticas de desenvolvimento e de suas idéias-forças revolucionárias, nem todas as peças do modelo atuam como no laboratório. Para Sardan esta espécie de desencaixe requer uma atenção apropriada porque “os agentes de desenvolvimento (enquadradores agrícolas, vulgarizadores, agentes de serviços técnicos, colaboradores locais das ONGs, animadores rurais, etc.), são “sub-estudados”: tudo se passa como se se julgasse que eles são “transparentes” e que agem como perfeitas “correias de transmissão”. Ora, acontece que são eles que se encontram no ponto de impacto de um programa sobre a população visada; é através deles que um projeto de desenvolvimento assume realidade, conteúdo e forma para os seus destinatários. (...) Dito por outras palavras, é evidente que os agentes de desenvolvimento têm as suas próprias estratégias, as suas próprias normas de julgar e de agir, os seus projetos profissionais, as suas

próprias percepções da população rural. Eles introduzem,, necessariamente, deformações (...)”. Por outro lado, não podemos esquecer o “desvio” que também se produz entre o desenvolvimento “no papel” e as mudanças efetivas “no outro extremo da cadeia”, o qual não se deve apenas às práticas dos operadores do desenvolvimento, mas também aos próprios comportamentos dos visados, que são, entretanto, os principais interessados.

## 9 - OS PERCALÇOS AO LONGO DO CAMINHO DA CAMPANHA DE PRESERVAÇÃO E VALORIZAÇÃO HISTÓRICO-CULTURAL

É comum os programas nacionais de desenvolvimento econômico ou cultural se depararem com diversos obstáculos para a sua implantação, desde problemas concretos e correntes no seio da população ou a inadequação de quadros de análise teórica, metodológica e ideológica, além de insuficiências materiais e humanas colocadas em movimento pela máquina administrativa e estatal. Desta forma, muitas vezes, as bem intencionadas e retilíneas propostas governamentais são desvirtuadas por diversas razões ao longo do caminho percorrido até o cotidiano dos seus destinatários.

Após a realização do III Congresso da Frelimo (fevereiro de 1977), as grandes tarefas nacionais passaram a estar subordinadas à campanha de estruturação e de materialização das diretivas oficiais. Foi seguindo essas perspectivas, que se realizou a 1ª Reunião Nacional de Museus e Antigüidades (Ilha de Moçambique, Nampula, 15-24 de julho de 1978), ocasião em que foram apresentados relatórios e conclusões das Seções de Preservação e Valorização Cultural de todas as províncias, por intermédio de "quadros responsáveis" das estruturas centrais do Serviço Nacional de Museus e Antigüidades (SNMA), de Setores Provinciais de Museus, da Universidade Eduardo Mondlane, do Centro de Documentação e Informação de Moçambique (CEDIMO), do Instituto Nacional do Cinema e do Museu da Revolução. O relatório final nos possibilitou avaliar a capacidade e o grau de ingerência do Estado (e do engajamento da população) nos projetos de valorização, preservação e democratização das atividades culturais.

Desde a independência (25 de junho de 1975) até à 1ª Reunião Nacional de Cultura (julho de 1977), o desenvolvimento de museus e de todas as manifestações culturais foi preenchido por atividades isoladas e pela ausência de planificação em nível nacional. Foi, como já constatamos, o contexto em que vigorou a estratégia de “deixar a corrente correr e só depois ser dirigida”. Portanto, o III Congresso (e as posteriores reuniões nacionais) marcou a tentativa de implantar uma nova estratégia, caracterizada por uma direção planificada e estreitamente orientada pelo Departamento de Trabalho Ideológico do Partido (DTIP). Este tipo de controle significou que toda a atitude ou prática de investigação imposta pela Frelimo teve um caráter fundamentalmente político. A meta era a construção de um sistema de planificação conjunta que englobasse todas as províncias, distritos e localidades do país e as respectivas estruturas partidárias e estatais da Frelimo. A articulação entre a Campanha de Preservação e Valorização Histórico-Cultural e o Departamento do Trabalho Ideológico do Partido ocorreu por dois motivos. Primeiro, porque toda atividade e mobilização da população devia estar apoiada sobre as estruturas de base da Frelimo. Segundo, porque se estabeleceu a necessidade extrema de controle político sobre toda a sociedade.

O plano geral para o setor de preservação e valorização da tradição oral e da cultura em Moçambique estabeleceu um amplo projeto de recolha sistemática e metódica de diversos tipos de fontes orais, escritas, arqueológicas, históricas, como: literatura oral (contos, adivinhas, provérbios, canções), instrumentos musicais, máscaras, adornos, fotografias, desenhos, técnicas artesanais, agrícolas e de caça e pesca, além de diversas concepções sócio-culturais sobre a vida e a morte, as relações ou os conhecimentos empíricos e religiosos Homem-Natureza, as estruturas sociais de classes das sociedades tradicional e colonial, etc. Todo o plano estava baseado em duas metas: a realização de um Curso de Formação de Quadros para Museus e a Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Histórico-Cultural. O curso teria a duração de dois anos, para formar vinte técnicos com habilitações iniciais da 9ª Classe do Ensino Secundário. Os alunos deveriam estar formados em 1980, para então logo serem deslocados em dupla para as dez províncias do país, transportando a tarefa básica de organizar as estruturas provinciais de museus e antiguidades. Todavia, segundo o relatório que analisamos, o Curso de Formação de Quadros “não se realizou devido a ter sido impossível conseguir



alunos com habilitações mínimas de 9ª Classe para o frequentarem. Devido a isto, debatemo-nos com o grave problema de não podermos contar com quadros em número suficiente para podermos, a curto prazo, montar as nossas estruturas provinciais". Na verdade, o curso "não se efetuou por não ter sido possível dispor dos elementos a formar, face às prioridades defendidas em nível superior, na distribuição e colocação dos alunos que no ano passado concluíram a 9ª classe" (Soares, 1978). Com a não realização do curso manteve-se a necessidade crônica de uma política de formação permanente e gradual de quadros<sup>1</sup>. E, a prioridade passou a ser, apesar das carências materiais e humanas, a Campanha de Preservação e Valorização Cultural.

A recolha dos dados culturais (materiais e orais) objetivou, principalmente, a promoção no seio da população moçambicana do estudo, da preservação e reflexão sobre o seu passado histórico e cultural. Propunha que até o final de 1978 cada setor de Museus e Antigüidades desenvolvesse os seus trabalhos numa Aldeia Comunal da respectiva província, iniciando a montagem da Seção do Museu do futuro Centro Comunal de Cultura. Na seqüência desse trabalho deveria ser realizado um levantamento cultural da região em que a Aldeia estivesse inserida. Após este ponto de partida, caberia às "estruturas locais" o prosseguimento dos trabalhos. Por exemplo, em nível do Serviço Nacional de Museus e Antigüidades coube tarefas como: a elaboração de um roteiro histórico de Moçambique (estações arqueológicas mais importantes, locais mais significativos da ocupação e repressão coloniais, principais locais históricos da luta armada de libertação nacional), criação de pequenos museus nos sítios mais destacados do roteiro histórico, registro pormenorizado do material existente e políticas de proteção do patrimônio em vias de desaparecimento ou deterioração. Quanto aos Setores Provinciais de Museus e

---

<sup>1</sup> Com relação a esse problema, a 1ª Reunião do S.N.M.A. concluiu que os cursos de animadores culturais do Centro de Estudos Culturais (CEC) possuía uma série de problemas. Entre os quais, destacou "a falta de uma formação mais geral que permita uma posterior especialização em diversas atividades culturais, havendo necessidade de incluir as disciplinas de Matemática, Física e Química, Biologia e Lingüística Bantu. Foi considerado como necessário um esforço da disciplina de Geografia, bem como a importância da disciplina de Técnicas de Recolha possuir obrigatoriamente atividades práticas (...). (...) considerou-se a importância de o curso passar a desenvolver-se durante um período de 3 (três) anos, possuindo então uma equivalência acadêmica de 9ª Classe. Quanto à formação política, considerou-se que a experiência até 1977 não tinha sido correta, pois foram promovidas determinadas tendências elitistas entre os alunos, bem como o curso ter sido orientado numa perspectiva de não haver reprovações por "haver necessidade de quadros". A crítica recaiu, ainda, sobre deformações causadas pelo ensino colonial. As manifestações de indisciplina, individualismo e elitismo foram avaliadas como resistência à organização de vida coletiva imposta durante o curso. Quanto aos critérios de seleção dos alunos do CEC para o S.N.M.A. deveriam preencher, prioritariamente, qualificações em História, Noções de Cultura, Geografia e Técnicas de Recolha.

Antigüidades, além de realizarem em nível dos distritos e das localidades um vasto trabalho de levantamento e recolha de fontes orais e escritas, deveriam elaborar notícias e programas radiofônicos sobre manifestações culturais concretas envolvendo a população local. Entretanto, todo o texto contendo elaborações teóricas ou análises históricas mais apuradas deveriam ser previamente enviados para o DTIP antes de serem divulgados publicamente.

A campanha levada ao país por agentes de campo (como funcionários dos diversos setores da administração educacional e cultural, professores dos níveis primário e secundário, alunos, alfabetizadores, etc.), estabeleceu algumas realizações positivas. Mas também se deparou com problemas e obstáculos concretos. Estes foram impostos pelas diversas carências e pelo apego da população as suas tradições culturais, as quais resistiram à imposição duma dinâmica revolucionária que projetou inserir mudanças drásticas no cotidiano dos moçambicanos. Naquele momento histórico tentou-se plantar e disseminar o “Projeto do Homem Novo” (Vieira, 1989).

Luís Filipe Pereira, responsável do Museu da Revolução, alertou que aquela 1ª Reunião Nacional de Museus e Antigüidades foi a ocasião de se confrontar os erros e os sucessos obtidos até aquele momento, mas também, uma oportunidade para se aprender com as insuficiências e se tirar conclusões que “reflitam a verdade da situação, que não seja uma forma de dissimular o que não fizemos. (...) Não precisamos de ser apressados e querermos fazer tudo de uma só vez, como se a Revolução fosse uma transformação imediata. Devemos, por outro lado, combater a desmobilização, perceber os condicionalismos, compreender o processo, reconhecer que a nossa tarefa é aliciante mas difícil”. Contudo, apesar destas palavras ponderadas, as dificuldades concretas encontradas no terreno e o idealismo foram praticamente proporcionais. Entre os problemas gerais apontados constou a falta de uma correta integração entre o Serviço Nacional de Museus e Antigüidades (SNMA), os setores provinciais e demais “estruturas responsáveis”: o DTIP, o Museu da Revolução, a Universidade Eduardo Mondlane, o Instituto Nacional de Cinema<sup>2</sup>, CEDIMO e as escolas. Também ocorreu a falta de apoio e de preparação

<sup>2</sup> A 1ª Reunião do S.N.M.A. ressaltou a importância fundamental do cinema e doutros meios audiovisuais para o registo e divulgação de informações políticas e científicas (filmes etnográficos).

adequada dos agentes culturais, problema esse decorrente da carência estrutural de formação de quadros técnicos e superiores.

Toda uma série de obstáculos não impediu o prosseguimento da Campanha de Preservação e Valorização Cultural, iniciada em maio de 1978, e movida por uma orientação teórico-metodológica de linhas ortodoxas. É o que constatamos após a leitura de um documento do Serviço Nacional de Museus (1979), que ratificou a determinação partidária e estatal para o enfrentamento da “questão cultural”: a política de confrontação ou o choque com a realidade existente, desde que munidos “de uma metodologia correta de análise”, o marxismo-leninismo. O uso desse instrumento de conhecimento e de intervenção fez incidir sobre as manifestações culturais das “sociedades tradicionais” o férreo pressuposto de que determinadas relações de produção condicionavam as estruturas sócio-culturais. Em conseqüência, se naquele tipo de formação social havia “superstição” e “obscurantismo”, o documento concluiu que

“tudo isso era derivado de uma maneira de produzir, das relações de produção que existiam nessa sociedade, relações entre exploradores e explorados. Na sociedade tradicional-feudal havia as mulheres e os jovens que trabalhavam e produziam, e havia os senhores do clã, os chefes tribais e chefes de família que não produziam. (...). Aqueles que exploravam queriam manter o seu estatuto de exploradores e, para tal, criavam toda uma ideologia baseada no terror, na superstição e no obscurantismo. Falemos, por exemplo, no problema das preces da chuva. Quem é que tinha (ou tem), autoridade para pedir a chuva? — Eram os velhos, os chefes do clã. E se eles não pedissem a chuva, o que é que acontecia? — Havia a fome. Isto era destinado a manter o povo no terror, na obediência cega ao chefe do clã ou ao chefe tribal. Vemos, então, como as relações de produção e a maneira de produzir condicionam a cultura das pessoas”.

Este tipo de análise foi empunhado pelos “responsáveis” ou delegados do partido-Estado Frelimo para valorizar, criticamente, a história e a cultura dentro de uma perspectiva de “confrontação entre o velho e o novo”, pois a revolução deveria ser o fruto de uma

confrontação ou de um choque”. A transformação consciente e revolucionária da cultura deveria se servir do marxismo-leninismo, pois, sem ele “arriscamo-nos a não atingir os nossos objetivos”. Esta recomendação foi dirigida a todos os responsáveis distritais de cultura, que deveriam estar teórica e metodologicamente preparados para a análise social e para enfrentar os obstáculos no processo de criação de uma nova sociedade e de um novo homem. Todos os responsáveis deveriam estar munidos dos instrumentos de análise marxista-leninista para melhor “compreender o porquê dos fenômenos sociais, compreender o porquê das manifestações culturais”. Pois, “não basta dizer que tal manifestação cultural é muito bela? Mas, perguntaremos: por que é que existe essa manifestação cultural? Vemos que, ainda hoje, as populações fazem preces da chuva em certos locais. Tomamos conhecimento disto, registramos e devemos tentar saber também, porque é que isso acontece. Alguns poderão dizer: “Vão lá pedir a chuva porque realmente chove. Se não chovesse, não iam lá”. Mas, não é isso. Uma explicação marxista-leninista preocupa-se em saber porque é que vão lá. Acabamos por descobrir que isto serve sempre para defender os interesses de alguém, depois de analisarmos as diversas funções dos que vão lá”.

O documento concluiu que “todas as manifestações culturais têm a sua razão profunda de existência, que na base está intimamente relacionada com as relações de produção. Por isso, é que ao fazermos a Revolução dizemos que o ponto fundamental é modificar as relações de produção, é introduzir novas relações de produção socialistas. Isto é o fundamental, tudo o resto vem atrás disto. (...) Todas as manifestações culturais estão associadas ao problema das classes sociais. (...) É neste sentido que devemos analisar as manifestações culturais, saber a que classes estão associadas. (...) devemos aproveitar aquilo que é positivo da cultura tradicional e abandonar aquilo que é negativo. Para selecionar aquilo que é positivo daquilo que é negativo, é necessário estudar as manifestações culturais e determinar a que é que elas estavam associadas, quais os interesses que elas serviam e, portanto, logicamente, qual era a cultura que elas evidenciavam”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Todo o trabalho no campo da cultura deveria estar integrado ao processo de desenvolvimento planejado da sociedade. Desta forma, todas as frentes culturais se integravam num conjunto, que incluía a Alfabetização e Educação de Adultos e as fábricas, cooperativas e aldeias comunais. Todavia, o baixo nível de acumulação de capital determinou que no decorrer de todo aquele movimento de mobilização e engajamento (principalmente, na área de preservação e valorização do patrimônio cultural, inventariação

A orientação oficial, ancorada na perspectiva de frente ou combate cultural, também empunhou a política de levantamento, controle e planificação do campo da cultura em direção aos "inimigos". Para o partido e para o Estado, "(...) durante a luta armada o inimigo era o colonialismo e, atrás dele, a sociedade burguesa. Mas, como aliado a este inimigo estava o chefe tradicional, a classe exploradora tradicional, os régulos e os chefes de terra. (...). Foi uma das razões porque se avançou tanto na luta armada, foi fácil identificar o inimigo. Hoje, o nosso trabalho fundamental continua a ser identificar com clareza o inimigo. No trabalho cultural isso é muito importante: estudar profundamente a sociedade para podermos determinar com clareza quem é o inimigo hoje em Moçambique, e como ele atua, para podermos estabelecer uma estratégia correta de combate na frente cultural. É esta a importância da análise marxista-leninista". Julgamos que esta orientação teórica e metodológica para o campo cultural (criticada anteriormente, com o apoio de Raymond Williams, ver cap. 2) não foi conduzida e aplicada com sabedoria e habilidade no trabalho de campo dos agentes culturais ou mesmo na **praxis** política, administrativa e de análise intelectual dos "responsáveis", dirigentes e administradores atuantes em toda e extensão do país. Os diversos obstáculos se prenderam ao grau de conhecimento insuficiente para as funções e projetos assumidos, envolvendo ainda diversificadas e constantes carências técnicas e materiais de difícil superação.

Os relatórios provinciais ressaltaram, repetidamente e com extrema clareza, o leque de problemas concretos para a devida operacionalização das linhas gerais das políticas públicas direcionadas para o campo cultural. A 1ª RSNMA, diante do Relatório da Campanha de Preservação Cultural referente à Cabo Delgado, constatou que não havia nesta província possibilidades e condições condizentes para a aplicação das grandes metas da política cultural. Além da dificuldade de integração entre as estruturas provinciais de educação e cultura, tornou-se comum a falta de meios de transporte para o deslocamento aos distritos e localidades mais distantes ou mesmo para a aquisição de material que permitisse, por exemplo, o funcionamento adequado de secretarias, máquinas fotográficas, gravadores, equipamento fotográfico para laboratório, técnicos de restauração, etc. Todas essas deficiências comprometeram seriamente a recolha, conservação e gravação de

---

de locais, objetos, personagens e acontecimentos históricos) se encontrassem sérias limitações, como a necessidade de arquivos distritais, provinciais e nacionais.

testemunhos orais e escritos. Houve ainda constantes problemas de organização, disciplina e isolamento dos responsáveis pela Campanha de Preservação Cultural. No geral, as tarefas foram desenvolvidas com graves e constantes deficiências. Entre as quais, não se realizaram visitas a algumas aldeias comunais para fazer levantamento e recolha de canções e danças para o 1º Festival Nacional de Dança Popular. Verificou-se também que as estruturas da Frelimo e do Estado junto às aldeias comunais pouco haviam desenvolvido a construção de casas de cultura. Segundo o relatório, em Cabo Delgado estas tarefas encontravam-se muito reduzidas devido ao fato dos responsáveis distritais de cultura, cuja primeira função era a de atuarem como professores primários, não desenvolveram corretamente as suas funções na dinamização do trabalho cultural.

Na província do Niassa verificou-se a falta de funcionários e de material didático para o desenvolvimento do desenho e das artes plásticas, além da crônica falta de transportes e das péssimas condições das estradas ou caminhos que levavam aos distritos e localidades mais distantes das cidades. Os animais ferozes tornaram-se também obstáculos consideráveis para o devido acesso a aglomerados populacionais com fontes dignas de tradição oral. Outro fator de difícil superação foi a ausência de apoio aos agentes responsáveis pelos serviços distritais de cultura que se depararam muitas vezes sozinhos, mesmo para elaborarem pequenos trabalhos de recolha de dados e aplicação de inquéritos. Nas áreas em que se desenvolveu a luta armada e onde se estabeleceu a experiência das zonas libertadas, as populações demonstraram engajamento e pronta mobilização na Campanha de Preservação do Patrimônio Cultural.

Na província de Tete as orientações traçadas pelas “estruturas centrais” também encontraram dificuldades de articulação entre a Direção Provincial de Educação e Cultura e a Seção de Preservação Cultural local, cujo responsável demonstrou pouco interesse em suas atribuições, mas cujo cargo era usado como fonte de prestígio social. Os transportes conduziãam os agentes somente até a sede distrital, não chegando ao interior da maioria dos distritos. Com isso, comumente, os deslocamentos foram realizados a partir de caminhadas de quinze a vinte quilômetros. Desta forma se alcançou localidades distantes e se superou alguns problemas no campo cultural. O relatório também informava que naquele território do noroeste moçambicano, até 1978, “as casas de cultura ainda não se ergueram em toda a província, (...), devido a falta de engajamento da estrutura provincial de cultura em dar uma

certa atenção e dinamização às massas". Este tipo de problema se refletiu também na falta de vários tipos de materiais imprescindíveis para o desenvolvimento das tarefas e para o funcionamento das seções, e mesmo para expor ou guardar o material cultural recolhido pelos agentes. Na verdade, naquela altura, as vias de comunicação e acesso para alguns distritos da província de Tete já se encontravam interditadas "devido as várias e constantes agressões efetuadas pela colônia britânica da Rodésia do Sul". Assim, esse fator veio a se somar às dificuldades de comunicação que eram comuns, o que provocou "a desmobilização e o desinteresse para o prosseguimento das tarefas naquelas regiões do país". Nos distritos de Tete que puderam contar com a presença do agente cultural, como em Angónia, foi constatado, "após uma longa conversa com os velhos e os descendentes de linhagens", que haviam outras dificuldades para a recolha de informações. Os túmulos dos antigos chefes tribais e "a maior parte dos montes e serras mais importantes existentes na província, são considerados sagrados. Isso dificulta bastante a recolha dos dados históricos, tradição oral e demais conhecimentos históricos que existem em geral na província"<sup>4</sup>.

De uma maneira geral, os agentes eram bem recebidos pela população, no entanto, os representantes da política cultural estatal lamentaram que em muitos distritos as comunidades "ainda têm os seus costumes do passado, sendo bastante forte o obscurantismo e a superstição". Sintomático é o fato de que essas constatações se deram em zonas libertadas, reservatório experimental do "homem novo". Os agentes constataram *in loco*, que em algumas daquelas regiões "os ritos de iniciação, a circuncisão juvenil, os casamentos prematuros e as rezas aos antepassados, segundo o ritual, continuam a realizar-se nessa presente fase. Por outro lado, é difícil mobilizar as massas politicamente, visto que existem muitas religiões aceitas. As religiões cristã, protestante, o zionismo, Assembléia de Deus e Onyau [?], que em última análise tem sido considerado como uma religião, devido aos curtos conhecimentos científicos e culturais, estes associam-se a forças sobrenaturais.

---

<sup>4</sup> "As sociedades consideradas tradicionais, e na sua maioria, quase em nada contam com um passado "objetivado" sob a forma de monumentos, testemunhos materiais, arquivos e livros. São os homens — genealogistas, guardiões dos códigos reais, historiadores da corte, "tradicionalistas" — que cumprem essa função de conservação; eles são a memória da sociedade e todos eles estão, de alguma maneira, ligados aos sistemas de autoridade e de poder. Eles são, simultaneamente, os conservadores da história objetiva — pela qual a unidade política afirma sua personalidade e sua continuidade — e da história ideológica — que legitima e justifica (recorrendo, eventualmente, a manipulações), e modelo ou modula os comportamentos sociais (Balandier, 1976:207).

Assim, tem o seu campo aberto para as práticas obscurantistas e religiosas"<sup>5</sup>. Estas formas de resistência cultural à dinâmica de transformação social imposta à terra e aos homens

<sup>5</sup> O mesmo documento (1987) anteriormente referenciado (cedido ao CEEA pelo ex-cooperante brasileiro em Moçambique, Paulo Pinheiro), nos oferece esta rica descrição da importância e do grau de inserção das "práticas obscurantistas e religiosas" nos "corações e mentes" da população moçambicana.

P.: Agora quer saber mais acerca das cerimônias em memória dos vossos antepassados. Fazem uma vez por semana, ou como é? Entram para as casas que construíram para eles e onde guardaram as capulanas deles e põe rapé em que situações? De quanto em quanto tempo? Ou é quando vão ao curandeiro e os ossos dizem que devem realizar tal cerimônia?

Respostas Várias: Primeiro construímos a casa e pomos lá dentro a roupa deles. Chamamos depois o nyamusoro para a cerimônia e falamos com eles anunciando que chegou o tempo. É assim que se fazia e ainda se faz, porque ainda não perdemos a nossa tradição. Não se vai consultar os ossos assim de qualquer maneira. Aparece uma doença e vai-se ao curandeiro que diz que é preciso fazer-se a cerimônia para falar com os antepassados. Depois deve-se cumprir o que eles tiverem mandado fazer. Na época da colheita as primeiras espigas são apresentadas a eles na casa deles e fazemos também bebida que moemos lá e anunciamos a chegada da época nova. Às vezes, era preciso haver uma festa com batuques e tudo. Mas participam apenas membros da família direta.

P.: E só apresentavam o primeiro milho ou todos os produtos deviam ser apresentados aos antepassados?

R.: Antigamente, quando ainda havia abundância preparavam um prato na base de milho, amendoim, feijão nhemba que eram ligados com amendoim pilado e apresentava-se aos antepassados. Agora, não fazemos porque não temos.

P.: E a cerimônia é conduzida por um curandeiro chamado especialmente para isso ou por um membro da família?

R.: É por alguém da casa.

P.: E havia uma época especial para a realização dessas cerimônias? Tempo de canho por exemplo?

R.: Isso fazia-se para agradar aos mortos. Depois da cerimônia verificava-se que tudo corria bem em casa. As filhas casadas estavam também bem nos seus lares. E, então, cada ano voltávamos a fazer. Não se fazia só no caso de aparecer uma doença. Mesmo no início de uma campanha agrícola, para ter sorte na colheita. Não é só em caso de doença que se entra naqueles templos.

Resposta B.: E ninguém podia pôr qualquer produto da machamba na boca antes de os anunciar solenemente aos antepassados no início da colheita. É como se fosse um dia de festa aos mortos em que se convida toda a gente da família, incluindo as filhas casadas. Há batuque aí (...).

P.: E os Vangoni, não fazem cerimônias aos antepassados?

R.: Fazem fora.

P.: Na árvore própria?

R.: Ao ar livre.

P.: E, para os Vabuyindlheya essa árvore tem que ser o canhoeiro?

R.: Sim, um canhoeiro. (Risos).

P.: É tradição ir ao canhoeiro pedir a proteção de uma filha que se vai casar? Ou para que algum parto corra bem?

R.: Isso faz-se. Ajoelham-se ali no altar e anunciam que a filha vai se casar (...).

P.: E, quando pretende mudar-se, por exemplo de Cilembeni para Hokwe, também se comunica?

R.: Quando viemos para cá fizemos isso. Preparamos bebida e avisamos que fomos partir. E uma vez instalados fizemos novamente a cerimônia. E se tiverem deixado os vossos mortos no antigo lugar devem preparar a bebida para a cerimônia de os ir buscar.

P.: E fazem a cerimônia com essa bebida?



moçambicanos foi crescente em toda a extensão do país. Na 1ª Reunião Nacional de Museus e Antiguidades (1ª RNMA) foi apresentado um texto (sem a nomeação do autor)

---

R.: Sim. Vertemo-la no chão à volta da sepultura e vamos vertendo pelo caminho até chegarmos. E rodeamos a casa nova.

P.: E, quando um filho se casa e vai viver noutra talhão, como se arranja para fazer a cerimônia. Faz em casa dos pais?

R.: É o pai quem dirige as cerimônias. Vem ter com o pai, porque continua sob a sua responsabilidade. Lá onde vive, não estão os espíritos da família dele.

P.: E, quando o pai morre, é o filho mais velho que o substitui?

R.: Sim. É ele quem dirige.

P.: E se tiver um irmão mais novo, a viver longe, ele também deve pedir a cerimônia ao mais velho?

R.: Sim. É assim como se faz.

P.: E se um homem tiver só filhas, ao morrer, quem fica a dirigir as cerimônias?

R.: É a filha mais velha.

P.: Mesmo que a filha esteja casada, sempre deve ser chamada quando for necessário fazer cerimônias?

R.: Sim. Por vezes, pode ser a mãe mas, regra geral, é ela, a filha mais velha, quem dirige, porque é a "dona" daquela família.

P.: É o chefe de família realiza e dirige a cerimônia sempre na presença de todos os seus filhos?

R.: Sim. Devem ser chamadas as que estão casadas. Só no caso das cerimônias mais simples é que só faz com os filhos com quem vive.

P.: Tratando-se de cerimônia importante, é o chefe de família quem dirige ou tem que chamar a irmã mais velha se ele não é o primeiro filho?

R.: Quem dirige é o homem, embora deva apoiar-se nos conhecimentos da irmã mais velha que conhece os costumes da família e reconhece, inclusivamente, os espíritos dos mortos (...).

Sobre este tema Balandier (1976:192-5), lembrando M. Fortes, afirma que "o sagrado é a segurança da ordem profana. O culto dos antepassados contribui para a perenidade das relações sociais que nele se decalcam. A unidade do clã, idealizada e sacramentada, apresenta-se de tal modo assegurada que permite manter a hierarquia dos grupos, o modo de atribuição dos direitos e dos deveres coletivos e individuais; ela dissimula as "rupturas" e as desigualdades. O apelo à solidariedade clânica tem também uma função de ocultação, ao mesmo tempo que de consagração da ordem estabelecida. Essa conjunção das funções explica-se pelo fato de que os aspectos sagrados e profanos, gerais e particulares da relação com os ancestrais se inscrevem num único sistema de símbolos, de crenças, de prescrições e de práticas. Indica-o a denominação "culto dos antepassados, raramente explicitada de maneira satisfatória".

"(...) Nem todos os defuntos passam à categoria de antepassados. Esse status excepcional só é atribuído sob certas condições. Ele é adquirido, obviamente, no quadro das relações de filiação, de descendência". Aqueles que tornar-se-ão ancestrais são "aqueles que tiveram um status superior e foram detentores da autoridade ou do poder". Assim, há "homens sem proeminência" e "homens proeminentes". Estes últimos "estão ritualmente ligados aos antepassados, que lhes transmitiram funções, privilégios e poder de "conservação", encontrando, nessa associação pessoal, o fundamento e a justificação de seu encargo (...) e de suas prerrogativas. Entre os defuntos eminentes (os que receberam a qualificação de ancestrais) e os vivos eminentes (os detentores de funções ou de cargos que "controlam" a atribuição das mulheres, dos bens, dos poderes, dos símbolos e das prescrições) instaura-se, simbólica e ritualmente, uma solidariedade. Essa solidariedade exprime-se, logicamente, em termos de filiação; na disposição das genealogias; manifesta-se por códigos rituais, no culto aos ancestrais, ao encargo das pessoas proeminentes. Como Fortes, pode-se dizer que os "ancestrais" não são apenas os emblemas da sociedade, os símbolos da autoridade, mas também a fonte de toda a autoridade e de toda a exigência de conformidade". Balandier conclui que "o culto é o instrumento principal da tradição, um gerador de conformidade. A relação com os ancestrais exprime simbolicamente a sujeição às relações sociais existentes e justifica, na linguagem do sagrado, essa aceitação da ordem estabelecida".

com uma consistente elaboração teórica acerca da importância do trabalho de campo para a recolha da documentação histórica e sobre alguns métodos e técnicas de investigação da oralidade. No mesmo, encontramos uma síntese que se enquadrava perfeitamente na orientação teórica da política cultural da Frelimo, quando os conhecimentos científico e histórico foram tomados como armas políticas vitais para a transformação da sociedade, do homem e de sua cultura. E a avaliação daquele contexto histórico — quando as culturas e os homens foram içados para um tipo de movimento que deveria conduzir à derrubada de qualquer resistência àquela dinâmica revolucionária — foi a que “a capacidade produtiva ainda é caracterizada pelo fraco nível de desenvolvimento das técnicas e instrumentos de trabalho. Está, pois, dependente das variações climáticas que, em seus aspectos aleatórios, dão origem a todas “as soluções de acaso” que alimentam constantemente o obscurantismo. As práticas mágicas surgem assim, como a única resposta aos fatores de incerteza da produção, especialmente os climáticos. Na sociedade tradicional o obscurantismo ideológico, religioso e mágico domina a capacidade produtiva e dá forma às estruturas políticas tradicionais”. Esta análise de natureza materialista concluiu que “o processo de transformação da capacidade produtiva tem um impacto sobre a cultura tradicional. A mudança ideológica será o resultado dessa transformação. No entanto, essa mudança, é mais demorada e difícil. A ideologia tradicional pode mesmo ser-lhe um fator de resistência. Em momentos de grande transformação social se não existem capacidades de compreensão do movimento, a própria luta pela sobrevivência encoraja o tradicionalismo, como se pode verificar pelo recrudescimento atual de certas práticas mágicas e imaginárias. Só o estudo do processo de desenvolvimento da capacidade produtiva e do seu impacto sobre a cultura tradicional poderá evitar que esta se torne um entrave pesado ao processo. É preciso que o povo seja capaz de compreender e assumir os processos de transformação que vive”, assim indicava o texto apresentado na 1ª RNMA.

Porém, a sofisticação conceitual de uma análise sócio-cultural não exclui a possibilidade de interpretações simplistas (ou desastradas) por parte dos agentes de campo, “chefes” e “responsáveis” por cargos de prestígio (e elementos da população em geral) frente a sujeitos e objetos de estudo e pesquisa ou diante daquilo a que se impõe proibições, repressões ou adjetivações pejorativas em geral. Quanto a este ponto, a história demonstra exemplos de manifestações elitistas, paternalistas, racistas ou de preconceitos de

natureza variada frente às manifestações culturais do “outro”. É o que, em parte, constatamos em um distrito da província de Manica<sup>6</sup>.

Apesar da ausência de articulação com os “chefes” ou “responsáveis” pelo funcionamento das estruturas partidárias e estatais, o agente cultural local conseguiu realizar algumas incursões a distritos periféricos. No geral, a função do agente de cultura era, inicialmente, se integrar ao universo da população, mesmo se não fosse originário do local, para então estudar e compreender as regras de funcionamento e reprodução sócio-culturais. A princípio não devia reprimir ou destruir, mas construir e dinamizar junto à população mecanismos apropriados de preservação e desenvolvimento convergentes com a linha político-ideológica (e pedagógica) da Frelimo. Porém, em deslocamentos ao distrito de Sussundenga o agente verificou a existência de conflitos entre duas práticas para o campo cultural. Ao realizar inquéritos sobre danças populares constatou que as mesmas estruturas políticas que não lhe prestavam o devido apoio desencadearam nas cercanias daquele distrito uma campanha não de preservação e de valorização cultural, mas “de destruição de todos os objetos mágico-religiosos, o que tornou difícil a investigação”. Em decorrência dessa situação, “o agente se reuniu com as populações e estruturas políticas da área, tendo explicado os objetivos da campanha e as formas de combate aos aspectos negativos da sociedade tradicional”. Contudo, como as suas orientações não foram devidamente assumidas (pois as “estruturas políticas” desapareceram com o material inventariado e localizado na própria sede da seção cultural do distrito), só restou ao agente solicitar a intervenção direta do DTIP.

A continuidade da análise dos documentos revelados pela nossa pesquisa reforçou a hipótese de que permanecia um grave estado de carências materiais e humanas, além de uma dose razoável de inadequação teórica e metodológica das políticas públicas da Frelimo para o campo da cultura. Assim, para a província de Nampula, o relatório assinado por Antônio Chau também constatou “insuficiência de condições materiais e de apoio” para a materialização das tarefas delegadas pelas “estruturas superiores”. A vivência de alguns grupos culturais distantes das sedes distritais dificultou o seu comparecimento nos locais

<sup>6</sup> Nesta província, as atividades desenvolvidas no âmbito da campanha de preservação e valorização do patrimônio histórico-cultural, também não contaram com suportes suficientes de museus ou bibliotecas para preservar os objetos culturais colhidos no trabalho de campo. Existia um Museu de Geologia e Minas no distrito de Manica. No entanto, apesar de o agente de campo realizar “um trabalho de sensibilização das estruturas provinciais”, inexistia um Museu Etnográfico.

onde se realizaram as seleções para o 1º Festival Nacional de Dança Popular. Em outras ocasiões a superação dos obstáculos para estabelecer contatos com a população da etnia marave da localidade de Muhula só foi possível com o apoio prestado pelas “estruturas políticas da aldeia comunal”. Em resumo, em Nampula foi edificada uma experiência-piloto na Aldeia Comunal Samora Machel, no distrito de Eráti-Namapa. As campanhas de trabalho na região conduziram à sensibilização dos habitantes daquela aldeia no sentido da importância e conservação das fontes históricas e culturais, além da construção de uma casa de cultura como um centro de investigação local sobre danças, agricultura e história da região. Todavia, mesmo nesta experiência-piloto, houve atrasos, deficiências e exclusões de comunidades na aplicação dos inquéritos e na realização de trabalhos de campo.

O relatório sobre a situação cultural na província da Zambézia partiu do princípio da existência de duas zonas “com manifestações culturais complementares diferentes”: o Alto Zambézia e a Baixa Zambézia. A zona da Alta Zambézia, constituída pelos distritos de Gile, Alto Molocue, Ile, Gurue, Namarrói, Lugela e Morrumbala, foi qualificada como contendo “manifestações culturais mais puras e violentas”. O caráter guerreiro desta zona se refletia na enorme variedade de danças, razão pela qual a participação de homens nestas atividades culturais era expressiva. Isto ocorria “porque a zona alta sofreu muito pouca influência estrangeira, por isso as manifestações mantiveram a sua pureza original. Nos distritos de Lugela e de Milange, zonas de fronteira, as manifestações culturais assemelhavam-se com as oriundas do Malawi. O distrito de Mocuba encontra-se numa zona de transição entre o Alto e a Baixa Zambézia.

A Baixa Zambézia, constituída pelos distritos de Pebane, Maganja da Costa, Namacurra, Quelimane (capital), Mopéia e Chinde, apresentava suas manifestações culturais fortemente marcadas pela influência estrangeira e, notadamente, pelo islamismo. A penetração e o estabelecimento coloniais foram significativos na Baixa Zambézia. Este fato foi alegado para explicar a perda de originalidade das expressões culturais populares. A maciça influência estrangeira teria levado a que “as manifestações, ao contrário da zona alta, são mais cantadas do que dançadas e, geralmente há mais mulheres a participar do que homens. A participação dos homens, muitas vezes, limita-se a acompanhar as mulheres em batuques numa ou outra dança, mas sempre em segundo plano”.

Em toda a Zambézia, apesar da crônica falta de quadros, meios de comunicação e equipamentos para atuar no setor cultural, levou-se adiante algumas pesquisas, formação e registros de grupos culturais, a transformação de antigos clubes em casas de cultura e a interferência por parte de Grupos Dinamizadores em atividades culturais, visando impor "o mínimo de organização". Entretanto, mesmo sendo constatado que todos os distritos (a exceção de Mopéia) tinha encaminhado a edificação de casas de cultura, havia apenas uma biblioteca em Quelimane e outra em Chinde, e não havia nenhum museu em toda a extensão da província. Também não houve trabalho articulado nem com as escolas, nem com o DTIP.

Na província de Sofala as dificuldades em meios de transporte e equipamentos se repetiram, assim como o apoio deficiente da Direção Provincial de Educação e Cultura. A situação revelou-se mais grave, pois "o agente não teve muitas possibilidades de se deslocar aos distritos para a realização do trabalho da campanha de preservação cultural, pelo que não tem informações sobre a situação geral das condições de trabalho existentes em Sofala".

Na província de Inhambane os insucessos foram mais detalhados. O relatório deixou claro a necessidade de "esclarecer os responsáveis a nível da Educação, Cultura, estruturas distritais do partido e governo e Organizações Democráticas de Massas sobre a importância da preservação e de como ganhar a participação popular ao longo da campanha". Acreditava ainda que "os serviços de cultura começaram a ganhar nova fase", porque "deixaram de ser desprezados, porque se começa a compreender que a cultura não é só dança, como muitos supõem". Entretanto, longe dessas expectativas positivas, concretamente, muita descoordenação, isolamento e carências povoavam todas as instâncias de trabalho: certas condições prometidas ao agente cultural não foram cumpridas; o elemento do DTIP, com quem se devia trabalhar em conjunto, encontrava-se na capital, em Maputo; deparou-se ainda com a ausência "de qualquer formação cultural" nos responsáveis pelos setores de museus, bibliotecas, artes, literatura, música e dança; os programas apresentados pelos agentes raramente foram cumpridos, devido a "relaxamento ou falta de coordenação do Responsável Provincial"; inexistência de meios de transporte e deficiência no apoio à alimentação; falta de estabelecimento de contatos com as escolas; falta de responsáveis do setor cultural em todos os distritos, enquanto alguns estavam

totalmente absorvidos pelas tarefas do setor educacional; ausência de articulação com as diversas estruturas do Ministério da Educação e Cultura; etc.

Na província de Gaza as dificuldades se sucederam na identificação e recolha de dados culturais. Quanto às casas de cultura, somente algumas experiências embrionárias se estabeleceram em certos distritos, como em Chibuto e em Manjacaze. Um embrião de Museu Provincial foi planejado para Gaza.

A província de Maputo apresentou as mesmas dificuldades no campo da recolha cultural: obstáculos no deslocamento para os distritos e falta de cumprimento de todas as orientações traçadas pela Direção Nacional de Cultura. Todavia, o agente cultural realizou algumas incursões junto às populações locais. No trabalho de campo o inquérito se utilizava das seguintes questões: "como é que se chama essa localidade, e por quê? Quem foram os primeiros habitantes? De onde vieram? Como é que se chamava a tribo? Como se chamava o chefe desta localidade? Qual era sua função na sociedade? Existia algum exército? Quais os combates realizados? Conhecem sítios (cavernas, grutas, etc.), onde se abrigavam os nossos antepassados das chuvas ou dos animais? Caso existam, onde se encontram?" É preciso ressaltar que esse questionário somente foi aplicado nas localidades de Mathsequenhae Cokomala (distrito de Namaacha) e nas localidades de Manhiça, Djote e Chalelane (distrito de Manhiça), reflexo das imensas limitações impostas ao trabalho no campo cultural.

De uma maneira geral, o voluntarismo, as palavras de ordem, as diretrizes oficiais e as poucas realizações não conseguiram encobrir e vencer o real "estado das coisas": as diversas carências de recursos humanos e materiais, inexperiência, dificuldades para os agentes culturais terem acesso à alimentação e material didático necessário, falta temporária de transportes com tração necessária, insuficiência de material fotográfico e de gravação sonora, falta de material de secretaria e para trabalho de campo, além da falta de pessoal técnico (moçambicanos e cooperantes), de verbas e quadros de pessoal para os museus. Todo esse leque de carências obrigou a recorrer a soluções de improviso. Mas, apesar dos esforços, a produtividade do trabalho de campo foi fraca<sup>7</sup>. Na verdade, em 1978, em todo

<sup>7</sup> Em que pese alguns trabalhos animadores, como a experiência-piloto desenvolvida na Aldeia Comunal Samora Machel, distrito de Eráli (Nampula), de uma maneira geral o resultado dos primeiros anos da Campanha de Preservação e Valorização Cultural foi qualificado como deficiente. Soares (1978), avaliou que a recolha no âmbito das danças populares, para a realização do 1º Festival Nacional de Dança Popular, foi "superficial". O trabalho de inventariação dos principais monumentos e locais históricos foi

o país, não se havia criado as condições para a recolha arqueológica, histórica, etnográfica e antropológica da cultura moçambicana. Com relação a análise de todo o material inventariado, havia ainda uma flagrante falta de preparo teórico (e de conhecimentos gerais de história, geografia, antropologia, economia sobre as "estruturas locais") e de capacidade de dinamização, enquadramento e trabalho por parte dos "agentes de recolha cultural", incluindo todos os demais "chefes", "responsáveis" e "estruturas" envolvidas no processo técnico, burocrático, administrativo e no trabalho de campo que envolvia a cultura.

### 9.1 - A Ratificação Oficial do Caminho Proposto

Mesmo diante do quadro que acabamos de constatar, em 1978 a incisão do bisturi revolucionário para o campo da cultura ainda desejava ser a mais profunda possível. A elaboração intelectual do projeto foi devidamente ratificada por integrantes do partido Frelimo e do Estado. Sérgio Vieira, membro do Comitê Central da Frelimo, pronunciou um discurso na ocasião da 2ª Conferência do Ministério de Educação e Cultura da República Popular de Moçambique (dezembro, 1977). Reproduzido, posteriormente, na revista Tempo, o texto "O homem novo é um processo" (1978), possui um aparente brilho discursivo. Na verdade, é uma reflexão puramente ideológica (e com uma argumentação intelectual pouco convincente) que, possivelmente, circunscreveu seu impacto, essencialmente, no círculo intelectual e militante moçambicano mais acoplado ao coração do poder. No entanto, a importância da matriz ideológica deste artigo está em que Vieira, na altura, não falou em nome próprio, mas articulou posições político-ideológicas "como representante semi-oficial da intelectualidade frelimista"<sup>8</sup>.

---

realizado "de uma forma ligeira". E, "de uma forma esporádica, fizeram-se alguns artigos para os órgãos de informação escrita e programas radiofónicos". Para agravar ainda mais a situação, Soares concluiu que "as insuficiências, no entanto, ainda são grandes ao nível da divulgação dos princípios que devem orientar a preservação, o conhecimento e a valorização do nosso património histórico-cultural".

<sup>8</sup> A inserção de Sérgio Vieira como um representante daquele círculo foi sugerida ao autor desta dissertação por Colin Darch, conceituado documentalista que trabalhou no Centro de Estudos Africanos

Sendo um discurso do poder, acreditamos que foi, notadamente, junto ao partido e ao tipo de Estado que estava em processo de construção pela Frelimo que texto adquiriu maior efeito. Afinal, procurava ancorar toda a ação governamental numa espécie de porto seguro de idéias. Entretanto, ao racionalizar as origens históricas e ideológicas do poder e das ações do Estado, justificou também toda a certeza na história, no progresso e na razão. O racionalismo marxista-leninista procurou guiar teórica e ideologicamente as ações, os riscos e as incisões do bisturi revolucionário sobre a vida quotidiana da população moçambicana. Esta, talvez, não teve o devido acesso e condições para compreender com clareza os alicerces dos discursos e das diretivas governamentais. Mas, sentiu firmemente o movimento da dinâmica revolucionária incidindo sobre as suas forças de trabalho, formas e meios de produção, mentalidades, crenças, organizações sociais e políticas.

O texto de Vieira se fundamenta numa análise marxista (extremamente esquemática e simplificadora) sobre o que classifica de sociedades e homens burguês, feudal, colonial e do "homem novo" moçambicano. Infelizmente, esse tipo ou qualidade de abordagem de temas tão complexos se sucederam e alimentaram, de alguma maneira, as práticas de pensar e agir do poder. Este fato desvenda a lógica (muitas vezes simplista) que moveu a atuação do partido e do Estado comandado pela Frelimo em um determinado momento histórico, quando a construção de um projeto revolucionário, "a partir de meios tão limitados", procurou mobilizar um país para entrar na via da dominação da natureza, do progresso racional e da emancipação do ser. A esperança, a pretensão e a certeza na história ajudaria a realizar o "Triunfo das Luzes" em Moçambique. A utopia equívaleu a edificar uma espécie de "sociedade de luz" — a sociedade socialista<sup>9</sup>. O pensamento estratégico que

---

(Universidade Eduardo Mondlane, Maputo/Moçambique). Sua carta foi enviada da Cidade do Cabo (África do Sul), em 23 de fevereiro de 1993.

<sup>9</sup> Segundo o texto de Sérgio Vieira, "a Revolução triunfa na medida em que se constrói ou não se constrói a Sociedade Nova. (...) na medida em que emerge ou não emerge o Homem Novo. (...) como construir aquilo que é sonho, a partir de meios tão limitados? Mas, (...) já somos uma semente relativamente grande que permitirá fazer germinar a floresta do Homem Novo. (...) o tema da Sociedade Nova, do Homem Novo. Estas expressões surgiram profundamente associadas. (...) Homem Novo, Sociedade Nova ou "Homem Velho", "Sociedade Velha", isto em si são conceitos relativos e abstratos, porque ser "Novo" ou "Velho" depende de um ponto de referência. (...) quais são os pontos de referência para definir como novo, ou para definir o "Homem Velho" como "Velho" (...).

Qual seria o nosso ponto de partida para chegarmos ao Homem Novo? Qual é o ponto de partida do Homem moçambicano contemporâneo? Em 1977, neste século XX, nesta década de 70, qual é o ponto de partida do Homem moçambicano?

Poderíamos ver três pontos de referência (...): o homem colonizado, o homem da burguesia e o homem do feudalismo. E isto por que? Porque a sociedade moçambicana de 1977 e, ..., o homem moçambicano de



---

1977 se encontra precisamente na convergência da ruptura destes três tipos de sociedades. (...) destes três tipos de sociedades velhas: rompemos com a sociedade colonizada, com o colonialismo, (...) com a sociedade feudal, (...) com o modelo de sociedade burguesa.

São estes os pontos de partida. É esta luta que vai criar em nós novos pontos de referência. A Luta Armada, quando se transforma em Guerra Popular, quando a Luta de Libertação Nacional se transforma em Revolução Democrático Popular, liquidam a base material da sobrevivência do feudalismo e da formação da burguesia.

Houve um segundo aspecto fundamental. (...) O Homem Novo é o produto de realidade objetiva, mas é também um produto de uma transformação subjetiva. Houve um esforço para além da ruptura física com o colonialismo (...). Queríamos proceder a essa ruptura mental, cortar o cordão umbilical que nos vinha do colonialismo. E afirmamos de uma maneira dogmática e categórica que nada de bom vem do colonialismo. (...) Qual era o significado disso? Era a criação de novos pontos de referência. (...).

(...) A criação do Homem Novo não é, principalmente, o fator subjetivo, mas sim a mudança nas condições objetivas. Caso contrário, cairíamos no idealismo. Temos que mudar a base econômica e social, ... mudar as infra-estruturas da sociedade, para se criar o Homem Novo...

O Homem Novo, na perspectiva que nós definimos, não pode surgir na sociedade burguesa ou na sociedade feudal. Retiramos a base econômica para a continuação do homem feudal e do homem burguês, (...) e porque destruímos isso e destruímos também a base para a continuação do homem colonizado, ..., podíamos fazer o esforço de transformação da mentalidade, porque tínhamos transformado a realidade objetiva. Podíamos fazer o esforço de introdução de novos critérios e de novos valores. E foram surgindo novos valores, novos critérios de valores. Que novos valores?

Já podíamos fazer surgir a igualdade como um valor. (...) a igualdade como um valor era uma necessidade para nós, não o igualitarismo, porque era essa falta de igualdade que também estava subjacente na hierarquização tanto da sociedade feudal, como na sociedade burguesa e colonial: a falta de igualdade entre raças, entre as pessoas. (...).

Foi necessário introduzir a noção de trabalho como um valor (...). É o aparecimento do trabalho como valor, o trabalho no sentido de criar qualquer coisa com as suas próprias mãos. Só há duas classes que o fazem: são os operários e são os camponeses que com as próprias mãos criam.

A Ciência e o conhecimento científico surgiram como valor. Isso era uma dimensão inexistente na sociedade feudal. Ai o único valor é o conhecimento empírico, o conhecimento transmitido oralmente. O único valor é aquilo que foi feito pelos nossos antepassados. A maior parte da sociedade moçambicana é uma sociedade enraizada neste conceito.

Quando nas zonas libertadas começa a surgir a ciência e o conhecimento científico como valores, surgem de uma maneira muito concreta: surgem na horta que estamos a fazer, surgem em comermos alface. As pessoas diziam "mas eu não sou cabrito para comer folhas cruas". Foi preciso uma batalha para as pessoas compreenderem que nem só o cabrito comia folhas cruas ... Mas, foi uma batalha concreta. E, não foi por acaso que a primeira criação científica de animais foi surgir nas zonas libertadas. Foi aí que começara, a criar as galinhas e a pôr lâmpadas para aquecer e chocar os ovos, porque o conhecimento científico e a ciência se tinham tornado um valor. Tinha havido uma transformação.

A ciência tomou-se uma força material e transformadora da sociedade. Surgiram valores e foi feita a batalha destes valores. Falamos da igualdade, ... trabalho, ... ciência, ... conhecimento científico, como valores.

Surge, também, a unidade. (...) historicamente, a primeira vez que se pôs na sociedade moçambicana o conceito da unidade como valor, foi com a Frelimo, porque, até então, a unidade era um contravalor. (...). A primeira vez que nós lutamos unidos foi com a formação da Frelimo. (...) Eu deixei de desprezar aquele porque é Changana, porque é Maconde, porque é Ajawa, porque é Nhungué ou porque é Sena". Deixo de me orgulhar porque sou isto ou aquilo. Começa-se a entrar nesta noção do Rovuma ao Maputo, somos um só povo. E, não há tribo grande ou pequena. Não há tribo, somos o povo moçambicano. São valores adquiridos pela luta e através da luta. (...).

O trabalho coletivo como valor é um valor novo, surgido através do combate. (...) Como descobrimos o valor do coletivo? Vendo resultados concretos na transformação material. (...) Aparecem e são promovidos novos valores desconhecidos na sociedade, como por exemplo, o espírito de iniciativa (...) coisa difícil de introduzir numa sociedade feudal. Porque a sua estrutura rígida impede qualquer iniciativa. Porque (...) considera inovação como coisas negativas, como contestação daquilo que fizeram

os antepassados. (...) Não estávamos, sobretudo, nas zonas dominadas pela sociedade feudal e tratava-se de introduzir o valor da iniciativa.

(...). Surgem outros valores que são inculcados na sociedade pela própria situação. Não é mecanicamente, mas por um combate, porque há um fio condutor para esse combate. Há um pensamento dirigente desse combate. Outro valor é o espírito de responsabilidade individual e a responsabilidade coletiva.

A libertação total do país conduz a um novo momento, conduz a uma nova etapa da criação do Homem Novo. A realidade objetiva é o estabelecimento da ditadura democrática revolucionária que cria as condições favoráveis e condições objetivas para novos passos na construção do Homem Novo, para dar novos passos na liquidação, no derrubamento do Homem Velho, da mentalidade antiga, mentalidade feudal, burguesa e colonial.

(...). O esforço que foi feito não era apenas de nacionalizar. Nacionalizar dava-nos a base econômica, o instrumento. Criava o setor estatal da economia. Mas, o fundamental era a introdução de novas relações sociais de produção, e essas foram introduzidas com as empresas estatais e as cooperativas de produção. Porque estas é que criam, efetivamente, as novas relações sociais de produção... É aqui que são consolidadas e ampliadas as bases para a formação do Homem Novo.

(...) A primeira conquista da Educação foi a transformação radical dos programas. (...) O fundamental é isso: o conteúdo do ensino. A conquista fundamental da Educação é, pois, a introdução e a difusão da base científica na concepção do mundo. (...) Aí está a conquista fundamental: é que esta base científica — o marxismo-leninismo — está-se a formar uma força material no nosso país, porque cada vez mais novas camadas podem apreender o marxismo-leninismo. É isso que vai permitir o grande salto qualitativo para a formação do Homem Novo. Já temos a base material que são as realidades objetivas, são as relações sociais de produção, que já estão sob o nosso controle. Mas, agora trata-se de ter a base científica para a formação da mentalidade nova. (...) não se constrói o Socialismo com analfabetismo. (...) Não se constrói o Homem Novo na base da ignorância e do obscurantismo. O Homem Novo está ligado à Ciência. O Homem Novo conhece os fenômenos sociais e as suas leis objetivas e, por isso, age sobre eles, transforma ...

Um aspecto importante que se desenvolve na nossa sociedade, embora talvez não (...) com o ímpeto necessário, é a crítica do obscurantismo e do idealismo, a denúncia da concepção religiosa. (...) são fundamentais para consolidar a base científica da mentalidade do Homem. É consolidando e ampliando essa base científica da mentalidade que chegamos à nova mentalidade. (...) alguns erros que nós praticamos no passado e que nos arriscamos ainda a praticar (...) foi pensar-se que nós chegamos ao Homem Novo e criamos uma nova mentalidade repetindo uma série de "Slogans", condicionando as pessoas para uma série de "Slogans". É idealismo, é esquerdismo. (...). Adquirir a nova mentalidade é adquirir os novos hábitos, é termos uma nova relação entre as pessoas.

Outro ponto importante (...) é a questão da consciência da relação homem-mulher, a consciência da responsabilidade sexual do homem e da mulher. (...). Aqui, neste ponto surge um duplo perigo. Surge o perigo do puritanismo e, então, transformamos a linha política da Frelimo no 6º e 9º mandamentos da Santa Madre Igreja ... Outro perigo que surge é o da libertinagem. Por exemplo, dizer que até que é muito progressista que a menina com 12 anos ande com seis rapazes. Estes são os dois perigos graves que é preciso combater. O Homem Novo é um homem de equilíbrio. (...) É uma mulher de equilíbrio. É o equilíbrio da responsabilidade e é também a libertação da afetividade. Porque a afetividade é um valor que nós estamos a criar. (...).

O Homem Novo não tem contradição entre o trabalho intelectual e o trabalho manual. Superou esta contradição e tornou-os complementares — realiza-se intelectualmente produzindo manualmente e produzindo intelectualmente ...

Uma outra dimensão importante na criação do Homem Novo é a difusão, a propagação, a promoção e o desenvolvimento da nova cultura. Eu falo de cultura e não de folclore. Por vezes reduz-se a cultura a um folclore ... Mas, a cultura ultrapasse tudo isso. A cultura é a dança, mas não só a dança. A cultura é uma concepção do Mundo, é uma maneira de agir sobre o Mundo. É também a arte. Mas, não só a arte. A cultura é um conceito total e é um conceito de inovação. É uma tensão para o progresso.

O que é o Homem Novo? (...). O Homem Novo é um processo. Mas, é um processo que conduz a qualquer coisa. Quando falamos do Homem Novo, estamos a falar do Homem Comunista, estamos a falar do Homem que vai aparecer na sociedade comunista. É o homem liberto de todos os condicionamentos que nós vivemos, liberto de necessidades materiais. Nós ainda estamos na pré-história da Humanidade, como diz Marx. (...). O que é que vai ser a criação desse Homem? Como vão ser as relações entre esse

alimentava intelectualmente as fontes do poder apregoou a necessidade vital de empreender um incessante combate cultural. No entanto, a eleição do campo da cultura como uma questão central do projeto de transformação estrutural de Moçambique deveria se associar direta e intimamente com o avanço progressivo da organização e direção planificada da economia e com a estruturação e disseminação das estruturas de governo e de controle do partido e do aparelho de Estado em toda a extensão do país (províncias, distritos, localidades, círculos e aldeias). A centralidade da cultura no discurso do poder também se interligava ao prosseguimento de uma série de batalhas contra a fome, o analfabetismo, as doenças, a "ignorância" e o "obscurantismo". Mas, antes de tudo, todo o núcleo do projeto teve de enfrentar problemas como a carência de quadros e a gerência de limitados recursos orçamentários.

A mais completa exposição das motivações e orientações do partido e do Aparelho de Estado da Frelimo para a sua postura frente à questão cultural foi exposta pelo presidente Samora Machel. Em uma entrevista concedida aos Órgãos de Informação nacionais, Machel (1978) delineou as razões de porque "a cultura é a questão central da revolução". Para Machel, quem produzia cultura era o povo, eram as camadas inferiores. Em consequência, "a pobreza, o sofrimento, a opressão, a dominação, a exploração são as fontes que produzem a cultura". Por isso, a cultura era "a questão central para a revolução", pois, "para nós, falar de cultura implica em primeiro lugar cortar o cordão umbilical com a "metrópole".

A associação da autenticidade da matriz cultural moçambicana unicamente às classes populares (operários e camponeses), serviu como alicerce para que Machel definisse o conceito de cultura do partido e do Estado que a Frelimo construía. Uma definição que

---

Homem e os outros homens numa sociedade de abundância? Não temos nenhuma experiência para saber o que é que esse Homem vai ser. Sabemos o que ele não vai ser. Sabemos quais são as linhas orientadoras que nos vão conduzir até lá. Mas, ..., não sabemos dizer o que é o Homem Novo. Sabemos aquilo que ele não será. Sabemos que ele resulta de todo um combate pela transformação das realidades objetivas e das realidades subjetivas. O Homem Novo vai emergir quando for construída a sociedade comunista, talvez dentro de duzentos ou trezentos anos; mas ainda não emergiu. No entanto, podemos dizer, numa certa medida, que temos entre nós o Homem Novo. Todo aquele que constrói, que está a contribuir para o desenvolvimento, é um Homem Novo. Todo aquele que está a contribuir para o desaparecimento da sociedade retrógrada, que está a contribuir para a emergência da Nova Sociedade e, neste momento, para a sociedade socialista, está a ser Homem Novo. Mas, isso é um processo. (...). Em cada época, em cada etapa do processo histórico, surge o modelo do Homem Novo. O modelo hoje é combatente da causa do Socialismo. Os Estatutos do Partido dizem-nos quais são as qualidades que são exigidas nesse Homem Novo. Portanto, nós sabemos quais são essas qualidades, não é verdade? (...)" (Vieira, 1978:27-38).

ressaltou “o modo como, sem nenhum esforço de elaboração mental, um povo pensa, sente e se comporta; o modo como vê e interpreta a natureza e a sociedade em que vive; o modo como concebe o papel do homem perante essa natureza e essa sociedade; o modo como age ou tenta agir para se realizar enquanto homem e enquanto povo. Em síntese: consideramos cultura de um povo, a concepção que esse povo tem do mundo e da vida, bem como do seu papel no conjunto desse mundo e dessa vida. Essa concepção é condicionada por vários fatores, entre eles o modo e o grau de desenvolvimento da produção que, por sua vez, determina a organização social e as correspondentes relações entre as várias camadas da sociedade, a natureza da classe no poder, o grau de desenvolvimento do conhecimento científico e técnico e, até, o contexto geográfico climático”. Esta definição conceitual aplicada (histórica, política e administrativamente) pela Frelimo, continha uma clara natureza ideológica e operacional. Ou seja, naquele contexto (três anos após a independência e, ainda próximo ao “calor da hora” emitido pelo III Congresso que cimentou a Frelimo como partido de vanguarda e marxista-leninista) alimentou todas as ações governamentais no campo da cultura.

A interpretação histórica e dialética oficial acentuou que com a invasão portuguesa e a conseqüente ocupação colonial, a “cultura moçambicana” foi calcada e asfixiada. Teria, então, hibernado durante alguns séculos. O que isto queria dizer? Segundo Machel, deveria significar que

“com a ocupação colonial a estrutura social não se transforma radicalmente. Mantém-se fundamentalmente feudal nos seus valores. Em grande parte do país o exercício do poder colonial é feito através dos régulos. Só o imposto, o trabalho forçado nas plantações e na construção de estradas é que representam no concreto a opressão colonial. Por isso, não se pode falar propriamente de infiltração cultural portuguesa, burguesa e imperialista em nível da esmagadora maioria do Povo. Basta sair de Maputo, ir para Marracuene, ir para Boane, mesmo aqui perto. Em Maputo é que há a confrontação das culturas. Na Beira, um pouco. Mas, quando saímos das cidades, o que é que encontramos? O contato com a população era só através

do trabalho forçado, através da palmatória, através do imposto. Por isso colocamos essa questão: se há confrontação, se há contradição, onde está onde se situa?

(...) nas zonas onde residia a burguesia, zonas de exercício direto do Poder pelos colonialistas, desencadeou-se o processo de despersonalização, de alienação, de assimilação, com imposição dos valores culturais da burguesia colonial e do imperialismo. As pessoas cultas, aqui, eram aquelas que tinham ocasião de ir para Paris e trazer modas de vestir de Paris. (...). Blue jeans, música americana, sapatos xiconhoca. Grande cultura... Grande cultura essa: andar sujo, barba mal feita, cabelos compridos... É nas cidades que encontramos isso. Assim, na época colonial-capitalista coexistiram dois tipos de cultura em Moçambique: um — nas imensas zonas rurais, onde a cultura da burguesia é totalmente desconhecida e até mesmo a língua portuguesa (há essa confusão: falar português, pronto é cultura; educação e cultura, confundem-se as duas coisas); dois — nas zonas urbanas, onde o fenómeno de assimilação chega a tomar proporções desmedidas que vão desde o vestir, o cabelo desfrisado e a peruca, até a mudança de nomes. Conheço muitos que mudaram os nomes. Em Inhambane, por exemplo. Os Muandane mudaram para Mendes. Os Cossa, mudaram para Costa, Mbalane, mudaram para Belém. Complexos.

Nas zonas urbanas, os colonialistas, desenvolvendo embora as contradições tribais no seio dos moçambicanos, lutaram por inculcar a cultura estrangeira, burguesa e imperialista, cujas raízes ainda hoje não extirpamos totalmente em alguns dos nossos compatriotas. (...).

A luta que hoje surge é a recusa do velho, que quer sobreviver com os seus valores negativos que constituem peso morto, idéias velhas, tradicionalistas, tribalistas, regionalistas, racistas. (...). É o velho

esquema de pensamento, velhos hábitos, velhos costumes, valha cultura obscurantista, supersticiosa. Portanto, as contradições de que falamos é a luta entre o velho e o novo, são valores decadentes que querem sobreviver.

Sobre a questão do corte do cordão umbilical com a "metrópole", destacamos três grupos no conjunto da nossa sociedade moçambicana. Primeiro, a esmagadora maioria do Povo; segundo, os poucos que, sobretudo, nas zonas urbanas e nos bancos da escola tiveram contato com a burguesia e por ela se deixaram influenciar; terceiro — que é um ponto mais decisivo — a Direção da Frelimo.

Para o Povo moçambicano, em geral, não se coloca o problema de romper com a cultura burguesa e imperialista pois, simplesmente, a desconhece. Este grupo, o maior, tem sim que romper com os valores retrógrados da cultura tradicional-feudal e do obscurantismo religioso. Os operários, embora tenham vivido um grande tempo sob a dominação colonial portuguesa não desapareceram neles as características da nossa cultura, sempre mantiveram neles a nossa tradição cultural... O segundo grupo: gente das cidades. Em geral, os instruídos e trabalhadores da função pública acarinham com maior ou menor saudosismo os valores decadentes e corruptos da burguesia. (...). Os instruídos e os funcionários encontram sempre justificações para manter os velhos valores. São ainda colonizados mentalmente, revelam uma mentalidade escrava no estrangeiro, falta de confiança em si próprios e na capacidade criadora das massas, não acreditam, não confiam na capacidade de a nossa vanguarda, a Frelimo, desenvolver de uma forma original o marxismo-leninismo, com base nas nossas próprias experiências. (...). Nós não desprezamos as experiências dos outros, mas é preciso primeiro assumir as nossas próprias experiências e valorizar a experiência

dos outros de forma crítica. Por fim, o terceiro grupo, constituído pela nossa Direção. Foram produzidos pela guerra, houve abalos, houve problemas sérios para consolidar a Direção. (...). E a Direção soube romper, tanto com a cultura tradicional-feudal, como com a cultura burguesa. Mas, foi preciso um combate. (...). Cada indisciplina, uma gota de sangue; cada liberalismo, uma vida. Pagamos um preço caro.

Temos que ir ao Povo aprender. Só quando assumimos isso diminuimos os sacrifícios inúteis. Por exemplo, se nós autorizarmos que se dance as danças burguesas em toda a parte, vão abandonar a nossa cultura. Se não houver um combate... Por isso, nós rompemos com dois tipos de comportamento, o tradicional-feudal e o da cultura burguesa. Assim, temos sido capazes de conduzir e ganhar rapidamente a maioria, porque a maioria identifica-se com este tipo de cultura que nós pretendemos desenvolver. Conhecedora profunda da complexidade e das características da nossa sociedade, a Frelimo soube enaltecer os valores positivos da nossa cultura, dos nossos antepassados, soube educar as massas no desenvolvimento desses valores, ligando-nos ao nosso passado e a nossa luta. Mas, ao mesmo tempo, soube ensinar-nos os novos valores, frutos das nossas conquistas revolucionárias, de modo a torná-los nosso modo de pensar e de agir.

Não há combate libertador, não há revolução, se a luta contra o domínio da burguesia não é lançada também na frente da cultura. No nosso país, a luta contra a cultura da burguesia foi lançada e desenvolvida desde a luta armada de libertação nacional. Foram os resultados dessa luta que permitiram o sucesso do Festival Nacional de Dança Popular, o nosso primeiro festival de cultura após a independência".

Porém, mantendo uma perspectiva realista, Samora concluiu que, apesar da unidade política e popular em torno da Frelimo, em dezembro de 1978,

“a edificação do Estado Popular Democrático, a produção em moldes coletivos no campo, a planificação e organização da indústria ainda estão no início. A influência dos valores negativos da mentalidade e cultura tradicionais-feudais ainda está longe de ser ultrapassada. O nível de conhecimentos científicos e técnicos no seio das largas massas ainda é muito baixo. Para veicular a ideologia do nosso Partido, bem como os avanços da ciência e da cultura no mundo, temos de fazer por via oral, porque a maior parte do Povo desconhece a língua da unidade nacional [a língua portuguesa], não sabe ler, não sabe escrever, não sabe fazer as operações matemáticas rudimentares do cálculo e da medida. Deste modo, é difícil desenvolver e consolidar uma cultura proletária, ..., em todas as suas implicações e dimensões, enquanto não ultrapassarmos as dificuldades que acabamos de referir. Porém, o perigo de a burguesia interna fazer valer a sua cultura já não se coloca e muito menos a possibilidade de vivermos na esfera do controle mental e cultural do imperialismo. O Povo exerce realmente o poder. Através do seu instrumento, o Estado, o Povo impõe a sua cultura ao conjunto da nossa sociedade. Importa, (...), levar as classes trabalhadoras moçambicanas a vencerem a batalha na frente da ciência e da cultura. A luta armada e a revolução cultural, em Moçambique, iniciaram-se ao mesmo tempo. A revolução cultural em Moçambique começou no mesmo momento em que disparamos a primeira bala. A maioria não viveu essa luta. Houve uma minoria que teve a possibilidade de se sentar nos bancos das escolas, de trabalhar nos escritórios. É entre estes que se encontram os que têm a concepção errada da cultura. A luta agora é a revolução cultural, é o escangalhamento da cultura colonial”.



No entanto, os grandes discursos, as diretrizes governamentais e partidárias, assim como os textos de "intelectuais revolucionários", muitas vezes, funcionam como espessas cortinas de fumaça encobrendo ou tentando mobilizar uma realidade cujas condições concretas são extremamente inóspitas. Afinal, perguntamos, o que faz com que diversas produções discursivas e intelectuais se prendam a uma face que, deliberadamente ou não, oculta dados e situações que contradizem frontalmente o olhar ou o discurso do poder? Até quando os discursos sustentam ou encobrem uma realidade que os desacreditam? Até quando os centros decisórios do poder podem sustentar determinadas idéias quando o objeto se divorcia cada vez mais do seu desejo?

Para Williams (1969:290-2), na interpretação marxista da cultura, ao conceber "os termos "estrutura" e "superestrutura" não como uma sugestiva analogia, mas como verdadeira descrição da realidade, os erros são inevitáveis". Segundo ele, "um resultado prático desse tipo de interpretação marxista do passado tem sido a insistente tentativa de definir a cultura do futuro socialista. Admitindo sem discussão que uma sociedade burguesa produz, de modo simples e direto, uma cultura burguesa, deve-se admitir, também, que a sociedade socialista produzirá de modo igualmente simples e direto, uma cultura socialista: não é difícil supor, em seguida, que seja perfeitamente legítimo traçar os contornos dessa cultura socialista. Em verdade, a maior parte das especulações em torno da "cultura socialista" não passa do hábito de pensar em termos utópicos — não se pode levá-la muito a sério. A questão, no entanto, ganhou importância prática na Rússia, onde a espécie de literatura apropriada à nova sociedade tem sido comumente definida por antecipação, como uma prescrição autoritária. Se prevalece o hábito de pensar que a relação entre arte e sociedade é simples e direta, essa atitude é plausível, como parece plausível uma campanha a favor do "realismo socialista", e certo tipo de literatura, obediente a prescrições prévias, acabará por surgir. Admitindo-se, entretanto, com Marx que "a existência determina a consciência", não será fácil especificar, *a priori*, uma especial consciência, salvo se, está claro, os que impõem as regras puderem, de algum modo, identificar-se com a "existência". Esta questão é ainda mais problemática, pois "os que impõem as regras" ideológicas são intelectuais, comumente oriundos da burguesia ou da pequena-burguesia.

Em que pese as exposições discursivas e tornadas públicas (mesmo que alcançando um público limitado) de Vieira (1978) e Machel (1978) sobre as diretrizes do partido e do

Estado para o campo cultural, relatórios produzidos em 1979, no âmbito do Ministério de Educação e Cultura e na Direção Nacional de Cultura denunciaram a face real e torturada do corpo que compreendia o terreno cultural da República Popular de Moçambique. Contudo, na ocasião, o slogan público continuava a ser o de que “a questão da cultura é uma das questões fundamentais na edificação do socialismo, uma questão central da Revolução”, porque a diretriz partidária e estatal também elegeu a cultura como “um instrumento poderoso no combate ideológico contra os valores decadentes da burguesia e o feudalismo”. Política e ideologicamente, o povo foi distinguido como “o real produtor da cultura, da mesma forma que é o produtor dos bens e riquezas materiais”. Em consequência, as orientações oficiais penderam para “a prática e desenvolvimento de uma cultura popular e revolucionária”, uma cultura colocada em confronto direto contra “a cultura das classes exploradoras”. O grande desafio colocado às “estruturas superiores” do campo cultural foi o de tomar as experiências adquiridas nas condições restritas da guerra popular de libertação nacional e nas zonas libertadas e alargá-las, somando-as e multiplicando-as, no nível nacional. Para Samora Machel, essa operação deveria garantir que a cultura assumiria “plenamente o seu papel de arma de controle ideológico e de instrumento poderoso de educação revolucionária, de combate contra as idéias erradas, (...); enfim, a forja da personalidade moçambicana e da unidade nacional (...)”. Mas, na verdade, os documentos que analisamos revelaram-nos que, quatro anos após a independência, as ações do MEC e das comissões nacional, provinciais, distritais e locais de dinamização cultural alcançaram alguns sucessos. Contudo ou sobretudo, sucessivamente recolheram diversos fracassos.

No entanto, as frentes de luta tinham que continuar. Então, para a plena aplicação daquelas orientações oficiais acreditou-se ser necessário que houvesse um controle mais efetivo do funcionamento, da planificação e da coordenação geral de todas as atividades culturais, envolvendo as estruturas superiores e estatais da cultura, as organizações democráticas de massas (OMM, OJM e a Organização Nacional dos Jornalistas — ONJ), os Conselhos de Produção, as Forças de Defesa e Segurança e o Departamento de Trabalho Ideológico da Frelimo, mais os Diretores Provinciais de Educação e Cultura, os Chefes dos Serviços Provinciais de Cultura, o representante do emissor provincial da Rádio Moçambique, a delegação do Jornal Notícias, representantes do Núcleo de Artistas,

membros do partido, deputados, escritores, intelectuais revolucionários, etc. Todos, em conjunto com a Direção Nacional de Cultura atuaram, até 1979, seguindo determinado método de organização e trabalho. Porém, os relatórios de balanço daquele ano concluíram que “os métodos de trabalho até aqui utilizados (...) não são corretos”. Esta conclusão consta no documento intitulado “Objetivos do Plano de Organização e Dinamização da Cultura Popular e Metodologia Geral do Trabalho Cultural (Maputo, janeiro de 1979). As palavras são claras: “as estruturas da cultura não têm funcionado como estruturas de dinamização e orientação, mas têm sido meros instrumentos executivos respondendo desordenadamente às solicitações também desorganizadas e desplanificadas que chegam das várias estruturas em cada momento”. Ora, isto, então, demonstrava que havia uma flagrante incapacidade do partido e do Estado em intervir e dirigir a corrente das manifestações culturais. Pois, as batalhas na frente cultural, a revelia dos discursos oficiais e dos textos positivos dos “intelectuais revolucionários”, colhia insucessos evidentes.

Esta avaliação levou o Projeto de Organização e Dinamização da Cultura Popular a elaborar a construção de novos canais e métodos de trabalho na área cultural. O objetivo foi tornar mais efetiva no terreno a palavra de ordem “ROMPER COM A CULTURA BURGUESA E FEUDAL E IMPOR OS VALORES CULTURAIS DO POVO”. Portanto, a materialização da política cultural definida pela Frelimo deveria estabelecer uma maior articulação das funções e tarefas dos “responsáveis” e das “estruturas”, produzindo ou resultando um maior controle e centralização dos órgãos e das tarefas delegadas para a frente cultural. Em linhas gerais determinou-se que à Comissão Provincial de Dinamização Cultural competia executar “o plano de organização e dinamização da cultura popular e outras orientações e diretivas emanadas do partido e do governo para o setor da cultura, em nível de toda a província”; “elaborar e propor um plano conjunto de ação cultural na província, acompanhar e controlar o cumprimento do mesmo”; “elaborar relatórios trimestrais sobre o cumprimento do plano”; definir “regras práticas de funcionamento e articulação entre as várias estruturas envolvidas no trabalho cultural”; “dinamizar nos vários locais de trabalho e residência a programação de atividades culturais”. A extensão das medidas de controle e dinamização das atividades culturais abrangeu os distritos e as localidades, cujas respectivas comissões de dinamização cultural

tiveram a tarefa de atuar em aldeias comunais, empresas e fábricas, escolas, bairros, serviços e repartições públicas.

As tarefas atribuídas às Organizações Democráticas de Massas e às “Estruturas da Cultura” (contando com a colaboração estreita do partido) foram: “organizar e desenvolver um amplo movimento cultural no seio do povo”; propor “a formação de elementos que possuam as qualidades necessárias para realizar o trabalho de animadores e ativistas do movimento cultural”; colocar em funcionamento, de acordo com as possibilidades, áreas culturais, como clubes, círculos de interesses, casas de cultura, locais de exposição, de representação e ensaio, ateliers de criação plástica, literatura e outras instalações e espaços aptos para o desenvolvimento da cultura popular; organizar centros recreativos, feiras de cultura, quermesses, festivais culturais, encontros, colóquios, difusões radiofônicas, concursos literários; “planificar e desenvolver, na medida do possível, a base material do movimento cultural”; propor um “plano de Emulação Socialista definindo prêmios, menções honrosas e outras distinções para os grupos culturais, artistas individuais, amadores e outros elementos que se destaquem pela qualidade do seu trabalho e pela sua dedicação revolucionária à cultura; “manter o controle de todos os grupos e elementos que de uma maneira ou de outra participem no desenvolvimento cultural e proceder a sua mobilização em todas as atividades culturais que se programem”; “velar pelo desenvolvimento ideológico de todos os participantes”; “participar em reuniões de controle e análise do trabalho cultural que se planificar”; “estabelecer a informação estatística necessária para melhor controle e avaliação do desenvolvimento dos trabalhos”, funções e tarefas; organizar e dirigir as investigações sócio-culturais; orientar técnica e politicamente o desenvolvimento dos repertórios das diferentes manifestações artísticas populares, etc.

O que se pretendeu foi que, evidentemente, todas estas resoluções políticas e administrativas para o campo cultural e as normas e procedimentos técnico e metodológicos para o desenvolvimento da política cultural traçada pelo partido Frelimo fossem devidamente aplicadas ponto por ponto. Aquelas medidas deveriam garantir uma maior interligação das funções e tarefas de cada órgão e níveis de direção, além de uma agenda de trabalho mais elaborada, coordenada e centralizada entre o conjunto de organizações, organismos e instituições que atuavam no complexo terreno cultural. O conjunto de resoluções (que buscou uma maior centralização, controle e acompanhamento das funções e

tarefas) estabeleceu que a partir de então, os planos nacionais estariam sujeitos “às necessidades concretas do desenvolvimento cultural, assim como às possibilidades técnicas, materiais e de quadros no nosso país”; “as tarefas devem ser planejadas (...). de modo a permitir a sua supervisão e controle sistemático, estabelecendo metas e prazos de realização, e determinando de maneira precisa as atividades a executar, assim como os responsáveis e participantes”: todos os planos de trabalho cultural “devem ser discutidos com as massas, para estudo, análise e enriquecimento ao nível das fábricas, empresas, Forças de Defesa e Segurança, aldeias comunais, cooperativas, escolas, etc.”. O desfecho desse sistema de supervisão e controle deveria ser a produção mensal, trimestral e anual, por parte das comissões de dinamização cultural a cada nível, de relatórios e projetos que radiografassem as funções e tarefas delegadas pelo plano nacional de cultura. A preocupação estava em recolher informações sobre tarefas cumpridas, não cumpridas e suspensas, as causas, deficiências e dificuldades encontradas, além de propostas que possibilitassem o melhoramento do trabalho.

## 10 - OBSTÁCULOS MATERIAIS, HUMANOS, ORÇAMENTÁRIOS E DE COORDENAÇÃO DA DIREÇÃO NACIONAL DE CULTURA (1978-1982)

Desde a experiência da luta armada e das zonas libertadas que a Frelimo procurou imprimir suas resoluções culturais. Não foi possível recolhermos muitas informações a respeito, mas um exemplo esteve no 1º Seminário Nacional de Cultura (1971), no Centro Educacional de Tunduru, Tanzânia. Devido ao contexto de guerra e limitações que se impunham, com certeza, o evento não teve uma abrangência nacional, mas procurou refletir diretamente o que ocorria nos laboratórios experimentais das zonas libertadas, quando poemas de combate e de militância brotaram revelando o duro cotidiano do campo de batalha, inspirando-se na marcha longa, na emboscada, no morteiro, na bazuca, na mochila, nas canções, danças, peças teatrais e esculturas. Estas e outras manifestações culturais foram transformadas de pejorativos “usos e costumes” em embriões de uma “nova cultura, popular, nacional e revolucionária”. Com o colapso do colonialismo e a posterior independência de Moçambique veio à superfície, em um contexto de libertação e esperança, uma intensa corrente de manifestações culturais populares. Naquela ocasião inexistia uma estrutura oficial “que enquadrasse e orientasse as múltiplas atividades e expressões artísticas-culturais”. O que funcionou com essa tarefa foram os Grupos Dinamizadores (GDs) e as seções de cultura da Frelimo.

Segundo o documento intitulado “Síntese das Atividades da Direção Nacional de Cultura desde 1975 até 1978” (Maputo, maio de 1979), é somente no final de 1975 que surgiu um núcleo da Direção Nacional de Cultura (Portaria 39/76 de 14 de fevereiro).

Desde o princípio, a Direção Nacional de Cultura (DNC) surgiu rodeada de dificuldades. Os poucos quadros minimamente qualificados vieram de uma organização existente na então Lourenço Marques colonial, chamada União Moçambicana de Cultura Musical e Teatral. Este órgão também cedeu a sua sede ao embrião da DNC. Somente em 1976, a DNC se instalou no prédio da Direção Nacional de Educação. No entanto, a sede própria não amenizou as imensas dificuldades para empreender seus planos. A falta de quadros (em quantidade e em qualidade) impossibilitou o funcionamento da maior parte dos serviços e das tarefas lhe atribuídas, que envolviam bibliotecas, museus e programas radiofônicos educativos. Decidiu-se que os poucos quadros existentes fossem “investidos nas tarefas de dinamização cultural e formação de grupos culturais nas escolas e empresas, ficando os serviços, de modo geral, a marcar passo. Ao nível das províncias, as dificuldades eram ainda maiores. Na maior parte (...), existia apenas um responsável de cultura, para toda uma Província!...”<sup>1</sup>.

Todavia, apesar do estado geral de carências, a DNC esteve à frente de algumas realizações. Em 1976, concretizou a formação de grupos de canto, dança, teatro e poesia em locais de trabalho, bairros, escolas, etc., além da realização de várias exposições de arte-pintura, escultura, desenho, batik, da recuperação de alguns prédios como o da ex-Casa de Goa, de programas de intercâmbio cultural; lançamento, em 1977, da “ofensiva cultural das classes trabalhadoras” (cuja característica maior foi “uma intensa campanha de mobilização através dos órgãos de informação, mas não alcançou os objetivos que se pretendiam, por ausência de quadros e de um estudo e planificação prévios e rigorosos”). Realizou ainda a Reunião Nacional de Cultura (1977) quando, então, se procurou materializar a política cultural fixada a partir das orientações do III Congresso da Frelimo, iniciou um trabalho de

<sup>1</sup> Entre março de 1978 e abril de 1979 foram realizados pela DNC diversos cursos, seminários e estágios com a duração de 1 a 2 meses, 45 dias ou de 2 anos. Em geral, a eficácia dos eventos foi atestada como razoável. Os quadros para a área da cultura (627) formados desde a independência e lotados nas estruturas de cultura do MEC foram cerca de 275 (10 responsáveis provinciais de cultura, 13 agentes de preservação cultural, 12 animadores culturais, 20 monitores de dança, 32 monitores de música, 118 responsáveis distritais de cultura, 46 responsáveis provinciais de cultura, 24 auxiliares de bibliotecas). Somavam-se a estes cerca de 352 quadros formados em estágios práticos de dança, música, teatro, etc. Entre esses, que trabalhavam em empresas e Conselhos de Produção, na OMM, na OJM e nas Forças de Defesa e Segurança, constavam 200 quadros formados em 5 estágios de dança, 70 em dois estágios de teatro, 30 num estágio de música coral e 52 responsáveis de cultura das Forças Populares de Libertação de Moçambique — FPLM (III Reunião Nacional do MEC. Funcionamento da DNC. Maputo, 32 de maio de 1979). Outra fonte nos remete à informação de que entre 1977 e 1979, foram formados cerca de 541 quadros culturais. (Síntese para o debate sobre a situação atual do trabalho na frente da cultura. Maputo, 21 de maio de 1979).

preservação do patrimônio histórico e cultural e também um programa sistemático de formação de quadros através da criação do Centro de Estudos Culturais (maio de 1977). Em 1978, organizou o 1º Festival Nacional de Dança Popular, cuja importância refletiu nos anos seguintes como um grande “acontecimento cultural, histórico e político e pelo que significou como afirmação vigorosa da vitalidade da nossa cultura e personalidade, movimentando milhões de espectadores, centenas de milhares de artistas (músicos e dançarinos), e fazendo o levantamento de cerca de 250 danças diferentes em todo o país”. Concluiu ainda o levantamento da situação dos serviços de cultura ao nível provincial e distrital, averiguando os quadros existentes, os métodos de trabalho, planificação e articulação com outras estruturas, grau de ligação com as estruturas centrais, a base material e financeira para as atividades culturais, informações estatísticas sobre as atividades e instituições culturais (museus, monumentos, bibliotecas, casas de cultura, grupos culturais polivalentes, etc.) e a situação cultural dos distritos, entre outras atividades. Todo o levantamento realizado pela DNC levou à conclusão de que havia uma clara “necessidade de reforçar os serviços provinciais de cultura, implantar um mínimo de estruturas de cultura nos distritos, realizar cursos de formação para os responsáveis provinciais e distritais de cultura, definir mais claramente uma certa metodologia de trabalho e as orientações para a implementação uniforme dos grupos culturais polivalentes, casas de cultura e outras atividades no setor de cultura”.

Apesar das dificuldades, em 1978 realizou-se o 1º Curso de Formação de Responsáveis Distritais, o que possibilitou uma melhor (mas não suficiente) orientação e enquadramento das atividades culturais a partir da base. Porém, alguns projetos da DNC não foram aprovados pela ministra da Educação e Cultura, Graça Machel, embora se julgasse que seriam uma contribuição positiva para o desenvolvimento da cultura popular moçambicana. Tratou-se do projeto de realização do Festival Nacional de Música Tradicional (que “contribuiria para o levantamento do acervo cultural moçambicano no domínio, apoiando a campanha de preservação e valorização dos instrumentos tradicionais de música” — na verdade, este festival ocorreu em 1980) e do projeto do 1º Concurso Nacional de Literatura<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> A DNC era integrada pelo Instituto Nacional de Cultura (INAC), o Serviço Nacional de Bibliotecas (SNB), o Serviço Nacional de Museus e Antiguidades (SNMA), que só a partir de maio de 1979 é que começou a se organizar efetivamente como um serviço nacional, e o Centro de Estudos Culturais (CEC). Na “Síntese



O documento "Síntese das Atividades..." também apresentou um balanço crítico da DNC. De uma forma geral, ao longo dos três primeiros anos de independência política, todas as atividades foram caracterizadas pelo grande "esforço e vontade de fazer o melhor para desenvolver a cultura, embora nem sempre tenham sido alcançados integralmente os objetivos". Entre os "aspectos negativos e insuficiências" encontradas no terreno acentuou-se a ausência de trabalho político no seio dos trabalhadores envolvidos na frente ideológica que era o campo cultural. Na DNC, até 1978, a despeito das orientações oficiais, não existiu qualquer tipo de trabalho político; houve também divergências entre "camaradas" responsáveis por setores da DNC. Segundo o documento, "um dos grandes entraves ao desenvolvimento do trabalho foi, sem dúvida, a existência de divergências quanto à concepção de trabalho a realizar e quanto aos métodos de trabalho, no seio dos então responsáveis da Direção Nacional de Cultura, camaradas Gabriel Simbine e Rui Nogar. Esta situação apenas veio a ser ultrapassada com a nomeação de novo responsável em dezembro de 1977".

Outra constatação foi a "debilidade das estruturas de cultura, particularmente na esfera provincial, e o desconhecimento das tarefas a realizar. Os serviços provinciais de cultura contavam com uma ou duas pessoas e, quando muito três, as quais praticamente não tinham idéia nenhuma do que podiam fazer nos setores a que estavam afetos. Nos distritos, não havia responsáveis de cultura, à exceção de Gaza e Nampula. Para mudar esta situação, era necessário proceder à formação de responsáveis provinciais e distritais de cultura, o que só começou a concretizar-se em fins de 1978. Ocorriam ainda grandes insuficiências no que concerne à organização, planificação, programação e controle das atividades culturais. "Basta dizer que, naquele ano não havia sequer um levantamento estatístico das múltiplas atividades desenvolvidas" em Moçambique no domínio da cultura, em que pese a ausência de base material e financeira de apoio ao desenvolvimento das atividades culturais. A dinamização e desenvolvimento das atividades exigem um mínimo de condições materiais e financeiras (instalações, transportes, aquisições várias) sem as quais o trabalho se torna

---

para o debate sobre a situação atual do trabalho na frente da cultura" (Maputo, 21 de maio de 1979), constatamos que no Instituto Nacional de Cultura (INAC) sua Seção de Artes Audiovisuais "nunca funcionou". O mesmo ocorria, até então, com o Serviço Nacional de Rádio Educativo, cujas tarefas não chegaram a ser definidas. Concluiu-se que o tipo de atividade condizente com este serviço estaria melhor enquadrado em nível geral do MEC. Quanto ao Centro de Estudos Culturais, mesmo tendo realizado cursos de educação visual, teatro, música, dança e desenho, "já foi elaborado um projeto de reestruturação".

difícil, moroso e até ingrato". Além de tudo isto, o quadro se agravava com a clara falta de articulação e coordenação de trabalho entre as estruturas da cultura e as outras estruturas intervenientes na esfera cultural, nomeadamente o partido e as Organizações Democráticas de Massas" (OMM, OJM e ONJ).

Já o relatório da "III Reunião Nacional do MEC. Funcionamento da DNC" (Maputo, maio de 1979) estabeleceu uma ampla radiografia da DNC. Verificamos que, até 1978, o plano geral de trabalho da DNC resultou da fusão dos planos elaborados pelos serviços provinciais de cultura. Somente com o plano de 1979 seguiu-se, em primeiro lugar, as orientações e ações fundamentais do MEC para o âmbito da cultura. Na prática, existiu o plano geral da DNC e cada Serviço Provincial de Cultura tinha seu próprio plano interno, o qual constavam as principais ações da área cultural a serem implementadas. Todavia, dificuldades consideráveis tiveram de ser enfrentadas, como: "em fixar com exatidão e rigor as metas a atingir"; "em determinar a pessoa concreta (sic) responsável pela realização, limitando-nos, muitas vezes, a indicar apenas o Serviço ou Setor", em virtude das limitações de (e dos) quadros, em controlar a execução do plano, "não sendo eficazes os métodos que utilizamos, ou melhor, faltam-nos métodos".

O processo de recrutamento de quadros técnicos e administrativos para a DNC deixava evidente algumas debilidades. Os técnicos, até então, foram selecionados tomando por base conhecimentos e experiências acumuladas na dinamização de certas atividades (música, dança, teatro, etc.). Avaliou-se também a demonstração de capacidades potenciais resultantes de uma certa formação científica adquirida, mesmo sem experiência ou prática. As informações necessárias eram obtidas através de inquéritos e entrevistas; quanto aos quadros administrativos ou burocráticos, de uma maneira geral, eram recrutados "sem uma experiência prévia de trabalho de secretaria". Normalmente, o pedido de pessoal era enviado ao Ministério do Trabalho. Os quadros designados submetiam-se a um teste e os selecionados eram aqueles que revelavam "maior capacidade e probabilidade de vir a aprender o serviço mais facilmente". Entretanto, os critérios de seleção — que eram fundamentalmente dois: demonstrar um mínimo de competência profissional (ou uma mínima capacidade de realizar as tarefas) e ter qualidades políticas, cujas informações condizentes eram fornecidas pelos Grupos Dinamizadores — não eram muito eficazes. Afinal, a prática quotidiana logo demonstrou muitas insuficiências no comportamento

político de certos trabalhadores: “como falta de assiduidade, falta de cortesia, desrespeito para com os bens do Estado, desinteresse pelo estudo para melhor realizar as tarefas, etc.”.

Quanto às avaliações da produção e da produtividade de cada trabalhador da DNC, as formas de controle também não foram eficazes. De uma maneira geral, os critérios avaliavam coletivamente o setor de trabalho, buscando verificar como e se as tarefas determinadas eram cumpridas ou não, e se dentro dos prazos indicados. Na verdade, a DNC e seus serviços não possuíam “critérios seguros para determinar com rigor a produção e produtividade de cada trabalhador”, incluindo “a pontualidade e a assiduidade ao serviço e a forma como são utilizados os bens do Estado — papel, canetas, secretárias, telefones, etc.”. Outro fator que produziu uma certa dificuldade no cumprimento eficaz das funções e tarefas, foi a deficiente comunicação no seio das estruturas do MEC e da DNC. Normalmente, a colaboração e comunicação MEC-DNC fez-se “através do envio de despachos para executar ou dar parecer, (...) notas, circulares, (...) comunicações diretas e telefônicas”. Entre DNC-MEC fez-se “através do envio de relatórios, informações, propostas, projetos, pareceres através de despachos (...)”, além das reuniões coletivas de trabalho.

As críticas quanto à eficiência do funcionamento da máquina burocrática dos serviços culturais acentuava que no circuito MEC-DNC, muitas vezes, determinado documento ou relatório, exigido “dentro de um prazo excessivamente apertado”, ocasionou o não aprofundamento das questões envolvidas. Outras vezes, assuntos importantes provenientes de outras estruturas ou do exterior permaneciam durante muito tempo nas mesas, arquivos e corredores do MEC, “e só são remetidos à DNC para dar parecer quando faltam poucos dias ou mesmo na véspera do prazo de resposta”. No sentido DNC-MEC, além dos problemas acima, verificou-se uma situação mais grave respeitante mesmo ao estatuto da cultura junto às estruturas superiores do MEC. Segundo o documento que analisamos, o labirinto burocrático, diante de determinados projetos ou propostas da DNC, impôs, constantemente, a falta de respostas e de orientações ou a demora excessiva de resoluções. Todo esse sinônimo de ineficiência da máquina burocrática provocou “em consequência, uma paragem e uma perda de iniciativa ou um grande atraso na concretização de certas tarefas que exigem uma orientação superior”. Consequentemente, o relatório acentuava “que é ainda muito fraca a sensibilidade do MEC em relação às

questões respeitantes à DNC e à cultura em geral, manifestando-se mesmo no fato de nunca se afetar a esta estrutura qualquer dos múltiplos benefícios provenientes da Cooperação Internacional, apesar de esforços empreendidos pela DNC". Frente ao que era apregoado pelo partido, pelo Estado e por certos "intelectuais revolucionários", a conclusão do relatório foi sintomática: "pensamos que isto pode resultar de uma concepção muito restritiva do que significa não ser a cultura um setor prioritário dentro do MEC".

Todo esse leque de dificuldades, desde a insuficiência quantitativa e qualitativa de quadros até a aparente não prioridade do MEC para as questões culturais, resultou em grandes fragilidades nas realizações de cunho histórico, antropológico, sociológico e etnológico. As estruturas da DNC, mesmo com a cooperação da Universidade Eduardo Mondlane, não tinham a capacidade e o apoio necessário para empreender satisfatoriamente suas funções e tarefas. As prioridades definidas pelo partido e pelo Estado para o MEC foram direcionadas, justamente, para a alfabetização e a educação. Em consequência, os poucos recursos humanos e materiais existentes determinaram que houvesse uma distribuição cujo desequilíbrio pendeu para a área cultural.

As condições adversas afetavam todo o país. Porém, eram flagrantes a ausência de infra-estruturas básicas para afetar positivamente o desenvolvimento cultural. Além de não haver edifícios adequados nas províncias para abrigar museus, bibliotecas, casas de cultura, teatros, galerias de exposições, etc., a maioria dos prédios necessitava de reparações que, prontamente, esbarrava na carência estrutural de recursos. Este tipo de problema foi encontrado, por exemplo, quando em 1978 instalações inadequadas ou necessitando de urgente recuperação, foram encontradas nos prédios nacionalizados de antigas associações, como a ex-Associação dos Mútuos, a ex-Associação dos Naturais de Moçambique, a ex-Associação Africana, a ex-Casa Minho, a ex-Associação do Mútuo Auxílio Indiano entre outros. Em geral, as condições de funcionamento dos serviços públicos eram muito precárias. E, mesmo quando as verbas existiam no orçamento extraordinário, normalmente outra barreira emergia, pois "as Obras Públicas não têm capacidade para a execução destes trabalhos, porque existem outras prioridades". No fundo, a falta de verbas foi um fato constante e o orçamento do MEC nunca supriu as necessidades da Direção Nacional de Cultura.

Entre março de 1978 e abril de 1979, a receita orçamentária foi reforçada por recursos não orçamentários advindos do Festival Nacional de Dança Popular, da apresentação de espetáculos culturais estrangeiros, da venda de artesanato e de obras artísticas e das Feiras de Cultura Popular entre outras fontes. Em 1979, qualquer receita proveniente dessas atividades era encaminhada para o Departamento Financeiro do MEC. No entanto, o capítulo financeiro estava recheado de dificuldades. Entre elas o relatório apontou a deficiente organização da contabilidade da DNC, do que resultava a falta de controle eficaz dos fundos e contas bancárias, chegando a haver despesas não documentadas. O setor de artesanato encontrou várias dificuldades — falta de uma contabilidade organizada, falta de qualquer tipo de planificação de receitas e despesas, falta de controle dos recursos disponíveis, havendo mesmo indícios de desvio de fundos. “Esta situação levou-nos a solicitar a Direção Nacional de Finanças que fosse feito na Direção Nacional de Cultura um trabalho de auditoria ou peritagem contabilística, para se fazer o levantamento e apuramento da situação e, a partir daí, organizar-se efetivamente a contabilidade”. É o que consta no relatório da “III Reunião Nacional do MEC. Funcionamento da DNC”, maio de 1979.

Após a auditoria, estabeleceu-se maior controle e disciplina quanto à contabilidade e aos fundos. Mas, a soma das receitas orçamentárias (e não orçamentárias) não deixava muitas brechas para cobrir as principais despesas da DNC com as atividades culturais (e com os gastos mensais) para colocar a máquina burocrática em mínimas condições de funcionamento e reprodução dos seus serviços. Consequentemente, manteve-se freqüente a falta de material, como papel duplicador, papel de fotocópias, tintas para máquina duplicadora, blocos, sobressalentes e acessórios para veículos de transporte. Neste último caso de demanda, a razão fundamental alegada foi “a falta do referido material no mercado, e quando aparece é objeto de muita procura e nem sempre estamos muito atentos para acompanhar estas flutuações. Outras vezes, existe o material, mas enquanto tratamos do processo e expediente burocrático das requisições e cheques para a aquisição, as coisas desaparecem porque há muitas estruturas à busca do material. Isto acontece particularmente nos acessórios para viaturas”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Um exemplo da precariedade das condições materiais vigentes (particularmente, quanto aos meios de transporte), é quando constatamos que a falta de veículos adequados afetava diretamente o diretor e a direção da DNC. Então, com certeza, a gravidade do problema nos confins provinciais, distritais e locais

O orçamento era, então, reduzido e insuficiente para suprir as necessidades e tarefas delegadas à DNC. Por outro lado, era comum o atraso na liberação de verbas, devido à “demora de decisão do MEC quanto às propostas de distribuição”. As dificuldades e transtornos se sucediam também devido ao funcionamento deficiente do Departamento Financeiro do MEC. “que ainda não está em condições de responder prontamente às solicitações das várias Direções Nacionais”. A falta de pessoal, em quantidade e em qualidade, era também um grave problema do Departamento Financeiro do MEC. Tudo isto afetou profundamente o funcionamento das estruturas e a gestão minimamente eficiente dos orçamentos e recursos reduzidos, ocasionando constantes cortes ou a paralisação de muitas tarefas previstas no programa de atividades culturais. Outra grande dificuldade, surgida desde a fase de elaboração do plano, foi o repetido “desfasamento entre o plano e o instrumento financeiro de execução do plano que é o orçamento”. Ocorreram reflexos graves, por exemplo, quando tarefas importantes tiveram de enfrentar a inexistência ou a insignificância de recursos financeiros. Na verdade, era comum “a elaboração do plano sem conhecer com que dinheiro se pode contar para a realização das ações previstas, sendo a consequência que, após o conhecimento do orçamento que é reduzido, torna-se necessário proceder a cortes de ações aqui e acolá, o que naturalmente é difícil e gera muita confusão”. O próprio relatório sugeriu uma forma para se ultrapassar o problema: que o Ministério das Finanças fizesse, com a devida antecedência, conhecer a cada Ministério (e as suas Direções Nacionais) o seu “plafond” orçamental, fazendo com que os planos de trabalho estivessem firmemente condicionados aos recursos disponíveis.

---

do país era inimaginável. Isto porque, em 1979, entre a lista de todas as viaturas da DNC a maior parcela estava avariada. Os motivos eram desde a falta de peças, acessórios, óleos e lubrificantes necessários, até a demora e o alto custo para realizar manutenções regulares. Senão, vejamos: em 79, um mini-bus Leymand — pesado, utilizado para transporte de cooperantes e de grupos culturais, estava “normal”, um Mazda — Carinha Cxa aberta, de 1972, utilizado para o transporte de carga ligeira, estava avariado e em reparação, um Peugeot 404, de 1973, utilizado pelo diretor nacional da DNC, estava em bom estado, um Toyota, utilizado pela DNC, estava avariado desde 1976 devido a dificuldades de substituir algumas peças, um Saab, de 1973, utilizado pela DNC, estava avariado e em reparação e um Peugeot 404 da DNC estava avariado devido à falta de peças.

O relatório concluiu que “a insuficiência de viaturas na DNC, para responder às várias exigências, (...) leva a que as viaturas que estejam em circulação façam muito trabalho, o que provoca, naturalmente, um desgaste excessivo e uma deterioração precoce. Em geral é muito difícil haver uma altura em que estejam em circulação duas viaturas”. (III Reunião Nacional do MEC. Funcionamento da DNC, maio de 1979).

## 11 - A SITUAÇÃO CONCRETA (NO "TERRENO") DA ORIENTAÇÃO DA FRELIMO PARA O CAMPO CULTURAL (1979-1980)

A "Introdução à Síntese dos Relatórios dos Serviços Provinciais de Cultura" (Maputo, junho de 1979) foi dos um documentos que serviu à Comissão de Preparação da III Reunião Nacional do MEC, realizada em maio daquele ano. Na avaliação do responsável da DNC os relatórios provinciais continham "dificuldades bastante avultadas", pois a sua base foram os relatórios anuais de 1978. "Os relatórios do 1º trimestre de 1979, que deviam ser a outra base para o trabalho, ou não obtivemos (apesar de todas as nossas diligências) ou não respondiam às preocupações, descrevendo dados que não são do nosso interesse". O trabalho refletia uma clara falta de homogeneidade, além de não se bascar nas "orientações do partido de janeiro de 79 (...) para que o combate na frente de cultura possa sair vitorioso". Além de não seguir corretamente as determinações em termos de concepção e metodologia da DNC, "fica-se ainda com a impressão de que em muitos Serviços Provinciais de Cultura existe ainda a chamada "situação de carroça" ou de organizadores de danças para as festas ou reuniões importantes das estruturas provinciais" oficiais.

Entretanto, a análise dos relatórios dos Serviços Provinciais de Cultura possibilitou-nos observar que os "documentos orientadores" oficiais não encontravam continuadores abnegados ou com "clara consciência de classe" nos níveis provincial, distrital e local. As reuniões semanais, mensais e periódicas não alcançaram o efeito esperado como forma de controlar o cumprimento das tarefas planificadas. No Serviço Provincial de Sofala, em 1978, as principais dificuldades estavam "na falta de preparação e sensibilidade dos

responsáveis distritais pela cultura e seus problemas. Neles não existe a idéia de planificação e definições de metas a cumprir. (...) Por seu turno os distritos não se preocupam em propor quadros à altura das tarefas da cultura". Além destes, outros problemas vieram à superfície, como os que apresentaram os distritos de Marromeu, Chibabava e Dondo, que ficaram durante um tempo, sem seus responsáveis de cultura "por razões respectivamente de suspensão por desvio de fundos, afastamento por motivo de saúde e falta de interesse pelas tarefas". Havia também insuficiências nas relações com as outras estruturas. Além da falta de programação sistemática e definição de ações com a devida antecedência, em alguns distritos e localidades (acima das determinações partidárias e estatais) imperava o argumento "de autoridade" local.

Na província de Tete, verificou-se que as estruturas não se empenharam devidamente para construir uma ligação efetiva com as populações. O mesmo tendo ocorrido, até 1978, na Zambézia onde as casas de cultura que suplantaram os obstáculos e funcionavam, eram utilizadas por minorias entre a população local para realizar certos programas culturais ou quando convocadas para atividades políticas organizadas pelos "responsáveis" e pelas "estruturas". Na província de Manica, a fragilidade do partido e do Estado no campo cultural se manifestava "pela falta de responsáveis ao nível Distrital e de Localidade".

Qualquer política de desenvolvimento cultural deve estar assentada sobre recursos humanos, materiais, técnicos e financeiros. Deve ainda buscar se basear em instrumentos adequados de pesquisa e conhecimento do homem e da sociedade, objetos diretos da estratégia cultural. Tal estratégia ou política cultural exige órgãos com funções e tarefas bem definidas, princípios e objetivos gerais, estabelecimento de prioridades e disponibilidade de recursos adequados ou suficientes. Também, é fundamental construir canais de apoio entre os produtores e reprodutores diretos das manifestações culturais. Mas, como implementar ou inserir as linhas de uma política cultural no cotidiano da "cultura popular" se, à partida, o Estado e as suas estruturas não reuniam recursos e conhecimentos suficientes sobre o território e a população que se propôs dirigir e governar? Principalmente, porque entre as principais dificuldades enfrentadas ao longo do trabalho cultural estava a falta de um "conhecimento profundo de quem é o homem moçambicano, o povo moçambicano e o que é a cultura moçambicana". Estas questões,



como vimos, causaram grandes discussões, incompreensões e desconfortos na 1ª Reunião Nacional de Cultura (Maputo, 1977).

O documento “Introdução à Síntese dos Relatórios dos Serviços Provinciais de Cultura” (junho de 1979) nos expôs as dificuldades e perspectivas do trabalho na frente cultural e estabeleceu um fato concreto: “tal conhecimento exige uma investigação científica que nos dê a conhecer a nossa verdadeira história, as classes sociais, sistemas e formas de governo na sociedade tradicional, os conceitos religiosos, morais, filosóficos sobre a natureza, vida e o homem que constituem, afinal, o substrato mental da sociedade, as influências da penetração colonial, as religiões e o impacto e efeitos da nossa ideologia, da concepção científica do mundo transmitida pela Frelimo. É um trabalho que, praticamente, ainda está todo por fazer...”. Estas lacunas deveriam ser preenchidas, em parte, nas campanhas empreendidas pelas brigadas culturais. Todavia, o trabalho de recolha e preservação de bens culturais apresentava uma série de dificuldades. A mais flagrante era que a natureza do trabalho exigia um conjunto de conhecimentos (e instrumentos de análise e de interpretação) de antropologia cultural, etnologia, sociologia, psicologia, história entre outros que estava ausente na esmagadora maioria dos quadros lotados nas estruturas da cultura. As limitações dos agentes culturais não deixava a certeza de que os dados e materiais recolhidos tinham um real interesse ou que estivessem corretamente recolhidos e interpretados.

A implementação da política cultural traçada pelo partido e executada pelas estruturas (centrais, provinciais distritais e locais) do Estado, encontrou em seus próprios funcionários ou agentes culturais — além de quantitativamente insuficientes e pouco qualificados — resíduos ou vestígios ainda fortes das mentalidades tradicional e colonial e da influência religiosa entre outras. O certo é que, além da falta de firmeza frente aos princípios políticos e ideológicos oficiais (e da ausência de uma clara consciência de classe), atestou-se outra deficiência exigida aos quadros das estruturas culturais: “(...) devem ter autoridade aliada a um grande tato e psicologia no trato social, devem possuir uma faculdade de adaptação aos problemas cotidianos e a qualquer ambiente, e devem possuir grande iniciativa, imaginação e criatividade”. Diante dessas exigências, o relatório concluiu que “apesar de todos os esforços feitos e de toda a boa vontade que existe, é ainda muito grande o abismo que medeia entre os objetivos e tarefas a realizar no domínio da

cultura e a capacidade real de concretização”, organização, planificação e administração do trabalho cultural.

Outra característica inerente às “estruturas da cultura”, foi a ausência de uma definição clara de prioridades na ação cultural entre as tarefas de investigação, preservação, criação artística (musical, plástica, teatral, etc.), a atividade literária, a dinamização e massificação cultural, criação de grupos culturais, de redes de bibliotecas, museus e casas de cultura, promoção de intercâmbios culturais, formação de quadros, etc. E, buscando assentar sua conclusão em bases realistas e pragmáticas, o relatório questionou o seguinte: “o que fazer, por onde começar, como fazer, quando, com os fracos recursos humanos, materiais e financeiros de que dispomos? Neste momento, tem-se procurado fazer um pouco de tudo e será importante decidir-se o que é prioritário nesta fase, canalizando-se consequentemente os esforços e recursos para aí, e aceitando-se a paralisação de outras atividades, pelo menos momentaneamente”.

A definição clara de prioridades deveria ser acompanhada do estabelecimento urgente de uma correta metodologia de ação cultural, pois “uma das grandes dificuldades até agora sentidas foi a de estabelecer uma metodologia correta e científica para a realização das tarefas do setor da cultura”. Afinal, a determinação para se criar bibliotecas, museus, casas de cultura e grupos culturais polivalentes deveria ser antecedida de definições precisas sobre “o que é ou o que deve ser uma biblioteca, um museu, uma casa de cultura, um grupo polivalente, etc.? Como organizá-los? Estas são perguntas cujas respostas ainda não estão muito claras, mesmo ao nível dos responsáveis de cultura e só a pouco e pouco se vai procedendo a uma definição e a uma precisão destes conceitos e destas áreas da atividade cultural”. No geral, a dinâmica de funcionamento das estruturas da cultura era movida por graus mínimos de conhecimentos científicos e métodos de trabalho, somada a enorme carência de instalações, materiais e equipamentos para desenvolver e impulsionar o trabalho cultural. Consequentemente, as condições concretas e imperativas não permitiram “ultrapassar a simples intuição, improvisação e empirismo”.

Entre os princípios revolucionários, a cultura permaneceu como uma componente essencial do desenvolvimento nacional e das proposições políticas e ideológicas impostas ao país pela Frelimo. Porém, os recursos insuficientes e outras prioridades determinavam que a planificação económica reservasse dotações orçamentárias não condizentes com a

importância que a temática cultural persistiu nos discursos oficiais. As dificuldades materiais e financeiras se impunham ante o critério cultural. As estruturas da cultura viviam presas às amarras de capacidades mínimas no que tocava ao orçamento, material, equipamento e instalações. Por isso, segundo a "Introdução à Síntese dos Relatórios dos Serviços Provinciais de Cultura", era "difícil chegar a bons resultados, enquanto existir um grande desequilíbrio, inequivalência e quebra na cadeia: objetivos - meios - ação - resultados. Com objetivos, mas sem meios não se pode ser tão exigente quanto a ações e resultados a obter" no trabalho cultural. Era necessário e urgente a elevação dos recursos financeiros destinados aos programas no âmbito da cultura, seja para construções e reparações de infra-estruturas, formação de quadros para os diferentes setores, destinação de verbas maiores visando a investigação e pesquisa sócio-culturais, as campanhas de recolha e valorização do património artístico-cultural, para a promoção de concursos, festivais e intercâmbios internacionais, para equipar as instituições culturais, como os museus, bibliotecas, casas de cultura e os meios de transporte. Diante deste quadro de demandas, se requereu ao MEC que os recursos obtidos através da cooperação e assistência internacionais fossem repartidos de forma mais equitativa. Porém, constatou-se que "até o momento, os pedidos apresentados pelas estruturas da cultura têm sido sistematicamente eliminados, pelo fato de a cultura não ser uma prioridade e outras razões".

As medidas sugeridas pelo relatório foram taxativas. Deveria ser elaborada e desenvolvida, com mais detalhes, a política cultural definida pelo partido e realizada pelo Estado. Assim como, deveria ser aberto um debate nacional e popular sobre "as questões da cultura". Desta forma se buscaria maior rigor e precisão sobre o que é e deveria ser a cultura popular moçambicana e quais as prioridades e etapas a considerar no conjunto da ação cultural. Todas essas preocupações deveriam ser devidamente acompanhadas de um esforço para se realizar um sério e necessário trabalho de pesquisa histórica, etnológica e antropológica visando fundamentar o projeto de desenvolvimento e as ações culturais empreendidas pelo Estado em Moçambique. No entanto, aquelas medidas propostas deveriam ser precedidas da necessária "inclusão da cultura não apenas na definição, mas também na concretização da estratégia para o desenvolvimento nacional. Julgamos que o programa de desenvolvimento cultural deve constituir, efetivamente, uma parte integrante do plano de desenvolvimento económico e social do país. Isto significa, concretamente,

entre outras coisas que, ao aprovar-se o programa de construções (e ao realizá-los) não sejam pura e simplesmente obliteradas as instalações culturais, ao fazer-se o levantamento estatístico nacional não sejam ignorados os dados referentes à cultura, ao fazer-se a distribuição dos poucos quadros formados alguns sejam encaminhados às estruturas da cultura, ao fazer-se o projeto de implantação de uma aldeia comunal esteja previsto um centro cultural, com as necessárias infra-estruturas, ao elaborar-se um projeto econômico ou social se pense no processo cultural que tal projeto vai desencadear. E assim por diante”<sup>1</sup> (Introdução à Síntese dos Relatórios dos Serviços Provinciais de Cultura, junho de 1979).

Na realidade, toda aquela carta de intenções, onde a cultura deveria assumir um caráter de instrumento fundamental em todo o conjunto das políticas de desenvolvimento nacional, recheava-se de belos ideais, mas sofria de debilidades estruturais. Todos os projetos para impor vitórias sobre o subdesenvolvimento enfrentaram as amarras de uma dura gerência de escassez: baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas e dos meios de produção; alta demanda por recursos materiais e de quadros médios e superiores qualificados para cumprir as funções e tarefas programadas; enormes demandas por resoluções (ou amenizações) de necessidades e carências de serviços sociais para combater a pobreza, a fome, a falta de assistência sanitária e o gigantesco nível de analfabetismo. Outra herança amarga foi a precariedade (e o desequilíbrio da distribuição pelo país) de fábricas, indústrias, estradas, meios de transportes, etc. Apesar de todo o louvável compromisso com a justiça social e a igualdade, podemos caracterizar todo o projeto como baseado numa ambição pouco realista.

Para o partido e o Estado as questões prioritárias estavam concentradas em buscar as resoluções dos problemas econômicos do país, implementando políticas que pudessem a médio e longo prazos assegurar o desenvolvimento dos meios de produção, a abundância dos bens materiais e a satisfação das necessidades fundamentais da população. Simultaneamente, ambos atuaram sobre os problemas da educação e cultura, porque nesses domínios residia o centro de formação do “Homem Novo”. Neste campo, competiu ao MEC “assegurar a implementação das diretivas do partido para o setor da cultura, criando

<sup>1</sup> As pesquisas estatísticas de recolha de dados sobre “raça” e etnia estavam terminantemente proibidas desde 1975, “por razões resumidas na palavra de ordem “Abaixo o tribalismo, o regionalismo, o racismo”. Esta informação consta em carta enviada (Cidade do Cabo, África do Sul, 23/02/1993), para o autor desta dissertação por Colin Darch, conceituado documentalista, que trabalhou no Centro de Estudos Africanos (Universidade Eduardo Mondlane).

as estruturas necessárias e as condições que assegurem o desenvolvimento da cultura e da arte... A política cultural do nosso partido e do Estado assenta no princípio de que é o Povo o criador e autor de toda a cultura material e espiritual da sociedade: a cultura não é apanágio de uma elite, não é propriedade de uma minoria, mas sim pertence ao Povo. A cultura está presente em toda a parte e o Povo tem acesso à cultura em todas as suas formas. Outra característica de nossa política cultural é o seu profundo enraizamento na história do povo moçambicano: o desenvolvimento da cultura parte do conhecimento das raízes culturais, da reabilitação e aproveitamento dos valores mais autênticos do passado, incorporando os seus aspectos positivos, as suas melhores tradições nos esforços de edificação da cultura nova — a cultura popular e revolucionária. E, esta, pela sua natureza, está aberta às realidades do mundo contemporâneo, e deve refletir a todo momento a luta de classes, a contradição irreductível entre exploradores e explorados, entre o capitalismo e o socialismo. Deste modo, a cultura é um instrumento de combate contra o capitalismo, a burguesia e seus gostos decadentes, contra o imperialismo e seus agentes internos e externos e é uma arma de educação revolucionária, de unidade nacional e de classe, contribuindo decisivamente para engajar todo o Povo nas tarefas da reconstrução nacional, na defesa da Pátria, na construção do Socialismo e no apoio internacionalista a todos os Povos que ainda lutam pela sua libertação” (Projeto de Diploma Ministerial para a Reestruturação da DNC, Maputo, julho de 1979).

Além da reafirmação de princípios oficiais sobre a cultura, a reestruturação da DNC determinou que, com os núcleos de planificação e as secretarias próprias (Instituto Nacional de Cinema - INAC, Serviço Nacional de Bibliotecas - SNB, Serviço Nacional de Museus e Antigüidades - SNMA e o Centro de Estudos Culturais - CEC), também passariam a funcionar junto ao diretor nacional da DNC, o Departamento de Estudos e Planificação (DEP). Este deveria ser mais um instrumento de apoio técnico ao diretor da DNC e aos vários Serviços Provinciais e Distritais de Cultura distribuídos pelo país. O DEP era composto por um setor de planejamento e estatística, além de setores de formação de quadros, de informação cultural, de ligação com as províncias e de cooperação e intercâmbio internacionais. A reestruturação objetivou alcançar um maior controle sobre a aplicação do plano geral de cultura. Mas, apesar de toda a ratificação da continuidade da linha ideológica oficial, em junho de 1979 as realizações no campo da cultura foram

insignificantes e preenchidas de numerosas dificuldades ( segundo o “Relatório sobre a situação atual do trabalho cultural: suas dificuldades e perspectivas”. Maputo, 16 de junho de 1979).

Como determinava o plano geral da DNC, diversos esforços e ações foram realizadas até então com o intuito de formar quadros, reformar edifícios para servirem às atividades culturais, conservar, reorientar e abrir novos museus, delegar brigadas de agentes culturais pelos confins de províncias, distritos, localidades, círculos e aldeias comunais para realizar levantamento, recolha, seleção e conservação de objetos culturais. Todavia, todo o movimento da DNC continuou sendo intimamente afetado pela carência de recursos humanos, materiais, técnicos e financeiros. Em consequência, os “responsáveis” e funcionários do setor cultural mantiveram, constantemente, como parceiros diários do trabalho o empirismo, a intuição e a improvisação em suas interferências nas “questões da cultura”. A dotação orçamentária continuou não cobrindo os custos das funções e tarefas delegadas pelo partido e pelo Estado aos órgãos que deveriam concretizar a diretiva de tomar e tornar a cultura como uma questão central da revolução socialista projetada para o país. Apesar de tudo, os grandes objetivos permaneciam asteados como firmes propósitos da Frelimo para o terreno cultural. A luta continuava contando com as próprias forças (a força motriz das pessoas), ancorada e encorajada na certeza de que a política seguida era a mais correta para superar as fragilidades econômicas e as estruturas herdadas do colonialismo. A urgência imposta aos moçambicanos pelo partido e pelo Estado frelimistas foi a de tentar superar as mazelas do subdesenvolvimento e da dependência política, econômica, cultural (principalmente, no âmbito do ensino, das bibliotecas, da informação, da documentação, das telecomunicações, etc.).

Todo o projeto de preservação e valorização do patrimônio cultural (assim como dos museus e arquivos nacional, provincial e distrital) se baseou na dotação de todo tipo de recurso que possibilitasse às brigadas e às instituições se engajarem no trabalho de coleção e registro das formas tradicionais da prática cultural que se mantinham vivas na sociedade: locais históricos, monumentos, ruínas, objetos de arte na sua totalidade (pinturas rupestres, máscaras, vestuário e ornamentação, escultura tradicional e moderna, pintura), instrumentos de produção, utensílios domésticos, armas de ação e guerra, artesanato e objetos de comércio, instrumentos de música, canções, danças, teatro de tradição popular, jogos

tradicionais, certas práticas médicas tradicionais e ritos de iniciação (desde que devidamente depurados). Outra frente foi aberta para a promoção de recolhimento e conservação de livros, brochuras, jornais, revistas, folhetos e outras publicações periódicas, além de desenhos, álbuns, cartazes, mapas, atlas, manuscritos e outros documentos de autores nacionais ou estrangeiros, escritos em qualquer língua.

A preservação e a valorização de objetos e práticas culturais, a partir de órgãos estatais, deveria se dar através da difusão do conhecimento de certas técnicas, da organização do intercâmbio cultural a nível local e distrital e o seu apoio em meios de transportes, registro, fotografia, publicações, etc. Finalmente, todos os esforços seriam feitos no sentido de promover um crescimento cada vez maior da participação popular, com hábitos desenvolvidos de reflexão crítica, através do uso de rádio-emissões, exposições itinerantes, métodos audiovisuais, revistas, filmes etc. Ao Estado também caberia ter verbas para o pagamento de salários do pessoal da cultura e de todo o corpo auxiliar necessário, além de prover centros de manutenção das instalações, mobiliário, telefones, telegramas, correios, água, eletricidade e equipamentos em geral. Contudo, todo esse quadro ideal esteve umbilicalmente preso a uma questão de fundo: "Como, no contexto sócio-económico do subdesenvolvimento herdado, caracterizado pelo analfabetismo da grande maioria do povo e pela capacidade efetiva mínima dos meios técnicos existentes para transmitir informação, podemos nós atingir as massas populares em vez de somente atingir restritos grupos de intelectuais e técnicos especializados nas cidades?" (Projeto Arquivos do Património Cultural. Maputo, 1979).

Apesar das crescentes dificuldades, estudos, análises e discussões no seio do partido e do Estado continuaram estabelecendo grandes definições e diretrizes, que ratificavam o estatuto da cultura "como componente essencial de todo o desenvolvimento nacional". Mas, através de que canais e instrumentos as determinações oficiais percorreram e se estabeleceram, seja nas mesas e repartições públicas, entre os "funcionários da cultura", nos jogos de poder e prestígio locais e pessoal? Foi possível superar os descasos, as mazelas sociais e materiais, além das debilidades presentes na forma e no conteúdo do processo de implantação do partido e do Estado? Como reagiram no terreno as Organizações Democráticas de Massas (OMM, OJM, ONJ), as Assembléias do Povo, os Conselhos Executivos de províncias e distritos, as Aldeias Comunais e a população diante do projeto

partidário e estatal de encadear e definir “corretamente” o que seria a “cultura popular” moçambicana à luz da edificação do Socialismo?

O Seminário Nacional de Organização e Dinamização da Cultura Popular (evento que havia sido programado desde janeiro de 1979, e que deveria ser o desfecho de todas as avaliações críticas de todo o trabalho cultural realizado até então) não se realizou. Substituiu-o o Encontro Nacional de Cultura, realizado na Casa de Cultura do Bairro do Alto Maé, na cidade de Maputo. Entre 27 de novembro e 1º de dezembro de 1979, este evento reuniu os responsáveis da DNC, os chefes dos Serviços Provinciais de Cultura ou seus representantes (menos a representação da província de Niassa), agentes de preservação cultural e convidados dos órgãos estatais, do partido Frelimo e da OMM, OJM e ONJ. O objetivo foi fazer um levantamento de todo o trabalho cultural realizado naquele ano — a agenda do encontro destacou a Campanha de Preservação Cultural, a Ofensiva Cultural nas Escolas, o Festival Nacional de Música Tradicional e outros aspectos — e traçar o programa de atividades para 1980, procurando encontrar “as vias mais corretas para implementar as orientações emanadas do partido Frelimo para o campo da cultura”.

Uma das orientações da Campanha de Preservação Cultural deixava claro a necessidade de empunhar uma firme bandeira de “combate contra os valores negativos da Sociedade Tradicional-Feudal e Colonial-Capitalista” em nome da transformação da cultura popular. Entre os vários depoimentos sobre as experiências locais, o delegado da província de Cabo Delgado destacou “o fato de existirem nalguns distritos, locais considerados assombrosos onde não é permitida a entrada a quaisquer pessoas”, sendo que sua preservação e vigilância era feita (como no distrito de Ancuabe), apenas por indivíduos que tinham acesso aqueles locais. O diretor nacional da cultura ressaltou que era “importante analisar o mundo do culto dentro da sociedade tradicional”, mas que também era necessário que o método utilizado e a forma de abordagem das populações envolvidas fosse “flexível”. Já o delegado da província de Sofala “referiu-se a casos de instrumentistas que são sepultados com os seus instrumentos, e outros que não querem, de forma nenhuma, dispensar os seus instrumentos”. Destacou ainda, que “algumas questões relacionadas com ritos de iniciação” foram “profundamente” estudados. O diretor da DNC aproveitou a ocasião, alertando aos presentes “para a necessidade de se fazer um estudo muito sério dos ritos”, pois somente partindo “de um conhecimento muito profundo desses ritos “poder-se-á



estudar e saber “como transformá-los”. Ao final, “ficou sublinhado o caráter altamente negativo dos ritos de iniciação femininos que têm por objetivo tornar a mulher submissa ao homem”. Em Sofala, “conseguiu-se que algumas **madrinhas** desmistificassem esses ritos dando explicações sobre os mesmos”.

Segundo o relatório final, “deu-se muita importância ao fato de a campanha se não revestir de atitudes repressivas ou proibitivas nos diversos aspectos culturais que venham a ser investigados”. Mas, na verdade, a advertência ou determinação era clara, pois entre as medidas propugnadas “nos casos atentatórios da dignidade ou da saúde deverá haver não só esclarecimentos às populações, mas também proibição. É o caso dos casamentos prematuros, como de menores de 10 anos, que podem morrer por gravidez antes do tempo adequado; ou o caso de práticas que provocam mutilações ou deformações no corpo das pessoas”. O método de controle mais paliativo deveria corresponder à criação de círculos de interesse nas escolas, para que alunos iniciassem trabalhos de visitas, investigações e estudos locais (apoiados por professores de história) sobre aquelas questões, transformando-se em mais um pilar na estratégia de superar hábitos e costumes considerados negativos e prejudiciais aos integrantes das sociedades tradicionais.

Na verdade, este tipo de postura levou a que boa parcela da população se mostrasse pouco sensível, dificultando o trabalho de alunos, agentes culturais ou das “estruturas do partido”. Este fato levou à realização de constantes apelos pela massificação da campanha de preservação cultural. Outra preocupação foi que se realizasse na base da sociedade um trabalho que levasse as populações a necessitarem das Casas de Cultura, junto com uma orientação intensiva de mobilização para que as “massas” participassem de forma mais efetiva dos Círculos de Interesse nas escolas locais. Porém, todas essas “prioridades” não contaram com o devido apoio das Organizações Democráticas de Massas e das demais “estruturas” do partido e do Estado, o que nos leva a sugerir que esses fatos podiam ser sinais de que estava se aprofundando um certo divórcio entre a teoria e política cultural oficial e a prática cultural (e social) cotidiana da maioria da população moçambicana.

O trabalho de campo e a pesquisa histórica, geralmente, guardam e revelam muitas surpresas em seus desdobramentos diários. Constatamos, então, que longe da Direção Nacional de Cultura os ecos dos projetos e diretivas governamentais da Frelimo, constante e crescentemente, se depararam com obstáculos “imprevisíveis” que desviaram o curso dos

discursos de gabinetes. Estes “desvios” fazem parte do “ponto de impacto” das políticas de desenvolvimento sobre as populações envolvidas. A própria ministra da Educação e Cultura, Graça Machel, pareceu ter plena consciência destes dilemas, contradições ou incoerências. Pois — em sua mensagem para os 67 formandos (de todas as províncias do país) no Curso de Formação de Responsáveis Provinciais e para os 116 formandos (das províncias de Maputo, Gaza e Inhambane) do Curso de Formação Acelerada de Trabalhadores — em novembro de 1978, lembrou a todos aqueles quadros que “é nos domínios da educação e cultura onde reside o centro da formação do homem novo, livre do obscurantismo e capaz de assimilar criticamente os conhecimentos políticos, científicos, técnicos e culturais que lhes são transmitidos”. Porém, recomendou também para transmitirem corretamente os conhecimentos adquiridos pois, afirmou: “devemos ser nós os primeiros a transformarmo-nos em homens novos, porque o homem novo tem de partir de nós. Não podemos estar a falar de teorias para os outros quando a nossa própria prática se distancia dos princípios do Partido” (Tempo, n. 424, 1978.).

Contudo, apesar das grandes metas é apropriado lembrarmos Sardan (1990:191-7). Este antropólogo francês supõe “que os discursos públicos, as políticas proclamadas, as estruturas administrativas ou jurídicas não coincidem com as práticas reais, quer no desenvolvimento quer nos outros aspectos da vida social”, porque “as lógicas sociais que estão à volta dos projetos de desenvolvimento são múltiplas e variadas”, razão pela qual ao seu redor “circulam bens, carreiras, prestígios, poder, competência...”. A pesquisa que empreendemos deu-nos um exemplo da dimensão do abismo ou da deformação que pode envolver as políticas públicas proclamadas e as práticas efetivas no terreno. Foi o que encontramos no “Relatório do Trabalho de Recolha de Material de Música feito na Província de Inhambane” (Mungwambe, 1978). Este especialista em música, participante de uma “brigada de pesquisa e recolha de música dos chopes” em alguns distritos daquela província, atestou no terreno, uma grande falta de planeamento e de infra-estrutura para o bom andamento do plano de trabalho. Mas, somando-se às carências costumeiras, Mungwambe relata que o Diretor Provincial de Inhambane “entregou-nos” um certo camarada Valentim como guia e colaborador. Ocorre que “este foi um erro que o Diretor Provincial de Inhambane cometeu ao integrar na nossa brigada um elemento tão pernicioso, porque o tal Valentim não só sabotava, mas também destruía tudo aquilo que pudesse

ocorrer para o bom funcionamento dos nossos trabalhos”. Consequentemente, no Círculo de Zandamela, após a apresentação e gravação de grupos musicais, segundo Mungwambe houve “um franco diálogo com o povo dali reunido. No meio da conversa surgiram muitas discussões. (...) Prometi levar as aspirações deles até as estruturas competentes. Veio estragar o ambiente o Valentim, quando se levantou e falou em ronga no meio dos Chopes, numa maneira insolente, quase de uma pessoa sem educação, o que causou raiva aos nossos interlocutores. Esta causou muita vergonha a nós que vínhamos de Maputo, visto que o Valentim falava como um elemento da estrutura provincial de Inhambane e perguntamos: como é que um elemento desses pode ser autorizado a falar no meio do povo?”. Perplexo e sem entender “o mau comportamento” que o camarada Valentim “teve nos dias em que esteve conosco”, Mungwambe concluiu que “este Valentim só pretendia destruir o nosso trabalho. Qualquer tarefa que lhe era incumbida, estragava de propósito e nós não percebíamos porque é que se comportava assim”.

Apesar das atitudes “incompreensíveis” do “camarada Valentim”, constatamos a existência de propostas detalhadas de inquéritos aplicados no trabalho de campo. O documento da Campanha de Recolha e Valorização de Instrumentos Musicais Tradicionais (1979) estabeleceu um leque de normas e orientações extremamente amplo e cuidadoso para os inquéritos de terreno a serem aplicados através de brigadas especialmente preparadas para o efeito, dispondo de um inquérito de etno-musicologia e equipamento para registro do som e imagem. O deslocamento inicial deu-se para as províncias de Inhambane, Zambézia e Cabo Delgado e, posteriormente, para todas as demais províncias. Prosseguindo o Plano de Trabalho para 1979, a Direção Nacional de Cultura assumiu, como “uma das tarefas fundamentais”, a recolha e a valorização dos instrumentos tradicionais de música. Os objetivos da campanha foram, mais uma vez, ambiciosos: recolha, preservação e classificação dos instrumentos e dos valores musicais da tradição popular moçambicana; promoção e divulgação da música tradicional; criação de uma base documental (som, imagem e texto etno-musical) para posteriores pesquisas e desenvolvimento da música tradicional, nomeadamente o apoio ao ensino da música em Moçambique; criação de círculos de interesse pela música nas escolas; criação de uma orquestra com instrumentos tradicionais moçambicanos; criação de oficinas de instrumentos musicais; lançamento de discos de música tradicional moçambicana.

O ponto de partida daquele plano de trabalho deveria estar no detalhado e amplo inquérito de etno-musicologia, o qual procurou estabelecer um rico acervo de informações, abrangendo por exemplo: a) Designação: nome do instrumento em língua local e em português; esse nome é utilizado para designar outros objetos ou idéias? Quais?; o instrumento tem outros nomes? Quais?; b) Localização geográfica — lugar ou área em que o instrumento está a ser fabricado e utilizado (aldeias, círculo, localidade, distrito, província); se o instrumento é proveniente de outras regiões ou países, de que maneira se efetua a sua importação ou implantação (comércio, troca, etc.)?; e étnica — grupo étnico, subgrupo e clã que utiliza e fabrica o instrumento; c) Categoria Instrumental e Modo de Produção do Som; d) Descrição Física; e) Fabrico, Conservação e Decoração: 1) sobre o fabricante, saber: nome completo, sexo, idade provável, grupo étnico, subgrupo e clã, aldeia, círculo, localidade, distrito, província, situação social (profissão, responsabilidade religiosa, política, etc.), existe na região outros fabricantes do mesmo tipo de instrumento? Onde? Identificação (nome, idade, sexo, etnia, etc.); 2) técnica de fabrico; 3) decoração; 4) ritual; 5) conservação; f) Utilização: 1) destino; 2) distribuição e uso (o instrumento é utilizado pelos grupos étnicos vizinhos?); 3) modos de utilização, locais e ocasiões, utilização sonora (serve para a transmissão de mensagens lingüísticas, de apelos, de sinais codificados ou de alarme ou sugere/evoca a voz dos antepassados? Serve para comunicar com o mundo sobrenatural?), utilização extra-musical, tempo de utilização; 4) Tempo ou periodicidade da utilização do instrumento musical. Se é utilizado em qualquer altura ou num período determinado? Neste último caso, precisar épocas, ciclos agrários, calendário religioso, nascimentos, etc., momentos da utilização, propriedade (se a propriedade for individual, mencionar a situação social ou o estatuto do proprietário e se for coletiva, mencionar a aldeia, linhagem, sociedade de iniciação, classes de idade, etc.); g) Maneira de Tocar: 1) modalidades de execução; 2) técnicas de tocar; 3) ensino da maneira de tocar; 4) obter a identificação completa do executante; h) Função Sócio-Cultural do Instrumento e do seu Repertório: 1) se estiver ligado ao instrumento algum repertório particular, precisar o seu contexto sócio-cultural; 2) registrar o tipo de função do instrumento musical: profano, profano/ritual e mágico-religioso (quando estaria ligado a ritos ou a cultos como passagem de classe de idade, fecundidade, ritos e cultos agrários, terapêuticos, atividades de caça, funerários, etc.), o instrumento é identificado ou apropriado por um ser sobrenatural

(espírito, gênio, etc.)?, o instrumento está ligado à voz dos antepassados?, o instrumento serve de objeto de um culto ou de uma veneração particular?, o instrumento tem uma função cerimonial além da função musical?, 3) mudança de função; 4) literatura e história: existem crônicas, epopéias, contos, fábulas cantadas, lendas, mitos, etc., nos textos em que o instrumento é mencionado? 5) simbolismo: há algum significado simbólico ligado ao instrumento? A todo o instrumento no seu conjunto ou a algumas das suas partes? Ou somente a alguns materiais que entram no seu fabrico? Revelar as expressões simbólicas em língua local e tradução para o português, ..., há algum simbolismo respeitante ao papel de cada uma das mãos do executor? i) Recolha: 1) quando da recolha de documentos sonoros, registrar as palavras rituais que acompanham as diferentes fases do fabrico do instrumento e as que são pronunciadas quando da sua consagração, registrar ainda as palavras rituais que poderão preceder a execução de alguns tipos de música; 2) quanto à transcrição dos textos, o inquérito de terreno deverá fazer com que cada texto seja acompanhado de traduções fonética, a letra e inteligível, além das devidas notas explicativas; 3) desenho; 4) recolha de documentos fotográficos: fotografar, na medida do possível, todas as representações iconográficas na arte local em que o instrumento musical está figurado (pinturas-murais, baixos-relevos, etc.).

A Campanha de Preservação do Património Histórico-Cultural ("concebida como uma componente integral da estratégia geral de desenvolvimento definida pelo governo moçambicano para a década de 1980-1990", a década da vitória sobre o subdesenvolvimento, como consta no "Projeto Arquivos do Património Cultural) prosseguiu<sup>2</sup>. Em 1979, a campanha já havia acumulado o estudo sobre as origens, significados e evolução de numerosas danças moçambicanas; dos ritos de iniciação em

<sup>2</sup> A Campanha de Preservação e Valorização Cultural foi iniciada em 1978. Neste ano, em sua primeira fase, debruçou-se sobre o levantamento e estudo preliminar das danças praticadas em Moçambique, culminando com o 1º Festival Nacional de Dança Popular. Em 1979 voltou-se para a inventariação e preservação de locais, monumentos, personagens e acontecimentos históricos. Para esse efeito foram mobilizadas diversas brigadas e alguns Círculos de Interesse de História e outros aspectos culturais. Estes procuraram atuar em conjunto com escolas e outros organismos visando, por exemplo, a conservação e limpeza de locais e monumentos inventariados. Outra atividade foi o início da campanha de identificação, recolha e estudo de instrumentos musicais tradicionais.

Preveu-se então, que "a 2ª fase da Campanha iniciar-se-á em 1980, após a realização de cursos de aperfeiçoamento e formação de quadros, atuando a nível provincial, distrital e de base, incidindo esta sobre manifestações artísticas (música, dança, escultura, artesanato e outras) e instrumentos nelas utilizados, decorrendo no ano seguinte a 3ª fase, em que irá incidir sobre educação tradicional, cerimônias e manifestações mágico-religiosas e literatura oral, desenvolvendo-se a 4ª fase em 1982 sobre a produção tradicional e instrumentos e utensílios nela utilizados..." (Comissão de Museus. Maputo, 30 de novembro de 1979).

Nampula, além de informações sobre os chefes tradicionais Komala, da habitação tradicional no distrito de Erati e das atividades pesqueiras na Ilha de Moçambique (Nampula), em Pemba (Cabo Delgado) e no Lago Niassa (Niassa); concluiu-se ainda alguns estudos sobre o grupo "Cossa", distrito de Magude, Maputo; sobre a história dos Reis Angúnis (Província de Tete) e sobre a formação, guerras internas, campanhas de ocupação e resistências do Império de Gaza. Outras frentes de trabalho cultural avançavam para a elaboração de um roteiro histórico do país e para a campanha de valorização dos instrumentos tradicionais<sup>3</sup>.

No âmbito dos museus e monumentos, foram montados os museus de Nampula e o de História Colonial na Ilha de Moçambique. Na mesma ilha foram restaurados diversos monumentos. Outra realização foi a organização do Museu de Arte Popular e, estavam em andamento os Museus de Gaza, o Arqueológico de Maniquene (Inhambane) e o da Beira. Houve ainda algumas experiências positivas na criação de bibliotecas e campanhas de incentivo à prática da leitura no seio das populações. Na província de Sofala (distritos de Chibabava, Chemba, Caia e Marromeu) coroou-se de certo êxito a biblioteca móvel denominada "Caixa de Livros". Porém, de uma maneira geral, a situação no país das bibliotecas era crítica, pois funcionavam de forma deficiente e desorganizada, com falta de livros, má conservação ou restauração, desatualização, falta de uma catalogação eficiente, localizações com acessos desfavoráveis à maioria da população, etc.

As casas de cultura, em processo de implantação pelos confins do país, foram ratificadas pelo partido e pelo Estado como a célula básica onde se dinamizaria toda a política cultural da "Nova Sociedade". Em consequência, foi lançada a campanha para que

<sup>3</sup> Capão (1979), apresenta em seu relatório alguns dados da Campanha de Recolha dos Instrumentos Musicais Tradicionais em Moamba, Maputo, Matutuine, Manhica e Magude, distritos integrantes da província de Maputo. O responsável do Museu Nacional de Arte Popular atestou que as brigadas obtiveram êxitos em seu trabalho, apesar das limitações e obstáculos, nomeadamente, devido à dificuldade, em quase todos os distritos, de cumprir os planos e programas previamente acordados em razão da inexistência de transportes e da falta de verbas para alojamento e alimentação. A inexistência de transportes eficientes levou a que algumas brigadas limitassem "o seu trabalho à sede distrital e arredores, e outras também não puderam cumprir o programa, faltando a encontros com as populações previamente marcados". Todavia, diante deste quadro e de terem "sido registrados unicamente dois casos de resistência à transmissão de informações", conseguiu-se recolher cerca de 49 inquéritos de 32 instrumentos musicais, 192 negativos fotográficos de instrumentos, sua utilização e processo de fabrico, a partir dos quais se reproduziram 100 fotografias, recolheu-se ainda cerca de 16 instrumentos. A recolha sonora foi a parte mais deficiente do trabalho pois, apesar das três horas de gravação, "só metade das brigadas dispunham de equipamento apropriado". Na verdade, "dispomos unicamente de três gravadores para o registro do som, que não são suficientes quando trabalham simultaneamente mais do que três brigadas".

em todo país se construíssem casas de cultura. As dificuldades encontradas deviam ser superadas contando “com as próprias forças” e aproveitando-se, numa primeira fase, dos “edifícios das coletividades extintas”, desde que estes prédios existissem, porque outra grande dificuldade foi a falta de imóveis para uso apropriado como bem público. Apesar de toda a quantidade de obstáculos, as casas de cultura deveriam ser dotadas de um espaço arquitetônico rigidamente organizado e funcional. Seriam, na verdade, casas concebidas cultural e espacialmente de maneira totalmente distanciada da realidade cotidiana da população. O projeto indicava que nas zonas rurais, em particular nas aldeias comunais, a casa de cultura representaria um conjunto espaço-função constituído por uma unidade central (o salão polivalente) e unidades laterais (sala de música, museu e sala de exposições, atelier de artesanato, biblioteca e instalações anexas) e o programa mínimo para 1979 estabelece que em cada província deveria iniciar-se a construção de um centro comunal de cultura, pelo menos numa aldeia comunal indicada pela Comissão Provincial das Aldeias Comunais.

Outra determinação partidária e estatal estabeleceu o dever de realizar-se intercâmbios culturais “entre as várias regiões do país e com os povos e países amigos”. Outra proposta foi a promoção de festivais envolvendo as diferentes expressões e formas da cultura popular. No entanto, em meados de 1979, a memória mais positiva ainda recaía sobre o 1º Festival Nacional de Dança Popular — FNDP (1978). Este evento foi lembrado como “a maior e melhor experiência” de promoção de intercâmbio provincial, distrital e local, exemplo concreto de levantamento cultural, troca de experiências, de conhecimento da riqueza e diversidade cultural moçambicana. Entretanto, o FNDP, apesar de todas as deficiências, foi uma experiência única que não se repetiu pois, de uma maneira geral, o trabalho de acompanhamento dos grupos participantes do FNDP, não foi realizado regularmente, assim como a promoção de pequenos festivais nos âmbitos provincial e distrital não tinha sido muito expressiva e ainda não se havia conseguido estender a experiência do FNDP a outras expressões culturais. Todo aquele quadro também expressava a falta ou a deficiente implantação de estruturas de cultura na base da população e a falta de uma base financeira que possibilitasse as deslocações e a realização de programas de intercâmbio com alcance significativo.

Os obstáculos impostos pela realidade eram implacáveis. Os quadros formados, por exemplo, deveriam ao final dos cursos criar ou ligar-se a grupos culturais no seu local de trabalho ou bairro. Todavia, nos centros urbanos uma das principais dificuldades encontradas também foi a ausência de "estruturas" da cultura, tornando-se muito difícil orientar, controlar e enquadrar administrativa e politicamente as atividades e grupos culturais de base. As propostas estatais para a cultura, monitoradas pelas ações da DNC, falharam também em suas interferências no seio dos artistas, artesãos e músicos. O Centro Organizativo dos Artistas Plásticos e Artesãos e o Núcleo dos Músicos apresentavam inúmeras deficiências em suas formas de enquadramento e funcionamento<sup>4</sup>. Aquelas organizações se pautavam pela constituição de pontos de encontro e debate sobre a criação e o desenvolvimento da arte seguindo, obrigatoriamente, a "orientação classista de que a arte tem de estar ao serviço de uma classe".

O objetivo maior foi que os núcleos constituíssem embriões para o surgimento de uma organização nacional de artistas. Porém, os agentes do Estado relataram que a maior dificuldade sentida foi a falta de interesse de muitos artistas. Principalmente, porque as estruturas da cultura não conseguiram superar a falta de apoio efetivo e de abastecimento na forma de material e equipamento. Para os agentes mobilizados pela ideologia oficial, além das carências efetivas em materiais e em infra-estruturas, outro motivo alegado que impediu uma devida integração dos artistas, foi que muitos ainda estavam "profundamente mergulhados nos gostos decadentes do capitalismo, cheios de espírito egoísta e individualista, preocupados apenas em ganhar dinheiro e encarando o seu trabalho de artista, numa perspectiva de concorrência e rivalidade com outros artistas". Na verdade, o lançamento da ofensiva de organização e criação de núcleos de artistas de artes plásticas, artesãos e músicos estava fadada ao retardamento ou ao fracasso<sup>5</sup>. Os próprios agentes

<sup>4</sup> Houve alguns músicos que entraram em choque com os ideais revolucionários da Frelimo. Todavia, aqueles que se integraram, normalmente não obtiveram o apoio adequado. Até 1981, um dos grandes problemas foi a falta ou o mau estado de conservação de instrumentos musicais. A Direção Nacional de Cultura, diante do problema, respondia que não havia divisas. Em consequência, foi comum a produção de música de má qualidade sonora, resultado que era auxiliado pela "falta de conhecimentos técnicos-científicos dos nossos músicos", que sofrem da "falta dum estudo e conhecimento doutros ritmos". A maioria dos músicos não conhecia escala musical, "tocavam de ouvido", pois reinava "um grande empirismo". Outra característica geral, em que pese a orientação oficial, foi a quase ausência de temas que refletissem a realidade social. Na verdade, a tradução de dezenas de canções resultou na revelação de "que a maior parte delas eram de temas de crítica à mulher (Tempo, n. 549, 19/04/1981).

<sup>5</sup> Na província de Cabo Delgado, desde 1977, "trabalhou-se muito na organização de cooperativas e enquadramento de artesãos. Em 1978 o trabalho 'demonstrou-se ter sido fraco' e 'seus produtos estragaram-se na medida em que os mercados locais não conseguiram escoá-los'. Continuaram, porém, a



oficiais concluíram que “a melhor mobilização que se pode fazer a um artista é colocar a sua disposição um atêlier e tintas para pintar, troncos e ferramentas para trabalhar e esculpir, instrumentos para tocar, ensinar ou aprender”. Porém, ocorria que “as estruturas da cultura não estão capacitadas e dotadas do mínimo necessário e, assim, o trabalho é difícil, lento, sem poder acompanhar o ritmo de desenvolvimento da produção e das forças produtivas no nosso país”.

---

funcionar algumas cooperativas”. Este dado consta na “Introdução à Síntese dos Relatórios dos Serviços Provinciais de Cultura” (Maputo, junho de 1979). Por outro lado, o Encontro Nacional de Cultura (27/11 a 01/12/79) atestou que até aquele momento “a produção artística continua vinculada nos interesses estrangeiros, porquanto são, sobretudo, os cooperantes e o corpo diplomático que adquirem grande parte da produção artística nacional”.

## 12 - CONCLUSÃO

Apesar dos esforços empreendidos para aumentar o controle do aparelho administrativo e, em particular, da burocracia que punha em funcionamento as diretrizes culturais, as dificuldades materiais e humanas permaneciam presas a um movimento crescente. Mesmo a criação de um Núcleo de Planificação para as direções nacional, provinciais e distritais de cultura não surtiu o efeito esperado, pois os níveis de organização e eficiência para o melhor cumprimento dos programas permaneceu baixo. O próprio Núcleo de Planificação, criado para melhor cumprir a função organizadora de um Estado e de uma sociedade socialistas, sofreu com inexperiências e insuficiências constantes em termos da capacidade de controle das atividades culturais, obstáculos para realizar consultas, balanços, contabilidade, visitas e observações "in loco" do processo produtivo concernente ao trabalho cultural. Sobre este setor abateram-se ainda problemas orçamentários, falta de instalações e de recursos humanos, assim como a "necessidade de se ganhar hábito de trabalho" e determinação para que houvesse maior dedicação às tarefas prioritárias e não às secundárias.

Por outro lado, a criação do Núcleo de Planificação foi encarada pelos Serviços Provinciais e Distritais de Cultura como mais um órgão de ingerência, "incomodativo", e não como uma estrutura de apoio para o sucesso das tarefas programadas. Consequentemente, um maior controle não foi imposto às estruturas da cultura e permaneceu uma baixa incidência de qualidade nas realizações da política cultural. Ainda em 1980, proclamou-se enfaticamente "a necessidade de uma planificação aprofundada" e de um maior envolvimento e articulação do Departamento do Trabalho Ideológico do Partido (DTIP) e a Direção Nacional de Cultura (DNC). A partir do princípio dos anos 80 tornou-se mais flagrante a existência de falhas, erros e desarticulações, em suma, da existência de crescentes e imensas necessidades. Propôs-se.

tradicional-feudal", além da educação tradicional e da literatura oral; a 4ª fase, em 1982, debruçar-se-ia sobre o estudo, registro, preservação e valorização dos múltiplos aspectos relacionados com a produção na "sociedade tradicional-feudal", privilegiando a análise dos instrumentos e outros meios utilizados na produção, enfocando ainda o complexo quadro de relações sociais estabelecidas ao longo do processo produtivo, particularmente no seio da produção familiar.

A Campanha de Preservação e Valorização, no geral, concretizou algumas realizações expressivas, como o 1º Festival Nacional de Dança Popular (1978) e o 1º Festival Nacional da Canção e Música Tradicional (1980), assim como permitiu o estudo e o registro de centenas de danças, canções, instrumentos tradicionais, a produção de uma brochura sobre dança, a divulgação periódica de locais históricos e a publicação de um catálogo de instrumentos de música tradicional e da revista "Música Tradicional em Moçambique", além de outras realizações. Contudo, todos os programas, diretrizes — e toda a **praxis** — esteve continuamente refém de uma arquitetura de inúmeras dificuldades, derivadas de condições materiais, orçamentárias e humanas de difícil superação (desde a qualificação deficiente, dificuldades de organização, preparação e materialização das tarefas à permanência de comportamentos como: indisciplina, oportunismo, relaxamento, desânimo, ressentimento, imobilismo, passividade, injúria e calúnia entre dirigentes, artistas e funcionários dos setores culturais. Outros obstáculos estavam na falta de produtividade e dinamismo do trabalho cultural — aliado ao sentimento de que ser chefe era sinônimo de obtenção de privilégios e de uma carreira vitalícia — e na não correção das injustiças salariais e na ausência de perspectivas de melhorias profissionais). Este leque de problemas também interferia direta e indiretamente em toda a projeção para obter um desenvolvimento minimamente eficiente das tarefas propostas e na imposição de "uma planificação mais rigorosa".

Precisamente em 1981, identificamos em certos documentos algumas alusões à necessidade de uma reformulação das estruturas da cultura diante dos "sucessos alcançados e os fracassos sofridos" ao longo do tempo. Entretanto, as mudanças requeridas apontavam na necessidade de maior controle, centralização e acompanhamento das tarefas, procurando absorver de forma mais rígida, o funcionamento do núcleo político e administrativo das estruturas da cultura. Do ponto de vista ideológico, as linhas básicas da política cultural da Frelimo para a construção de um Estado Socialista — "fazer com que os valores profundos da nossa herança histórica e tradição de luta, os princípios científicos do marxismo-leninismo e do internacionalismo proletário e a vocação humanística da nossa revolução sejam as pedras fundamentais da sociedade nova que estamos a construir"(Honwana, 21/5/1982) —

continuavam inalteradas. A cultura permanecia sendo encarada como uma dimensão do desenvolvimento. Conseqüentemente, o combate contra o subdesenvolvimento, cujo fator decisivo é o homem, requeria transformar profundamente sua mentalidade, hábitos, concepções e atitudes diante das culturas material e imaterial. Segundo Honwana, a intervenção na globalidade da cultura significava “combater a incidência na nossa sociedade da ignorância, da superstição, do obscurantismo; temos de combater a incidência na nossa sociedade dos valores burgueses e capitalistas; temos de erradicar das nossas concepções e ações os traços da “colonização mental”; temos de lutar contra a discriminação baseada na raça, no sexo ou na origem; temos de promover a universalização do ensino, da educação física, da educação artística e da formação técnica; temos de promover o acesso generalizado aos chamados meios de cultura — o livro, o disco, o cinema, o teatro — ; temos de desenvolver as comunicações e melhorar as condições de habitação e saúde”(idem, *ibid.*).

Em função da manutenção dos seus grandes princípios, em 1981 a Frelimo procurou reforçar a direção das estruturas da cultura. A interferência no MEC, buscando racionalizar as realizações no campo cultural, levou à criação da Secretaria de Estado da Cultura (SEC), dirigida por um secretário de Estado diretamente subordinado ao Conselho de Ministros (a reavaliação desta medida ocorreu em 22 de maio de 1985, quando um outro decreto determinou que os Secretários de Estado subordinados diretamente ao Conselho de Ministros passassem a subordinar-se a seus respectivos ministros. A SEC voltou, então, a subordinar-se ao ministro da Educação. Na verdade, em meados da década de 80, a situação política, militar, econômica e social tornou-se crítica em Moçambique. O avanço da RENAMO - Resistência Nacional Moçambicana no interior do país, com o apoio maciço e altamente destrutivo da África do Sul, somados à seca, à fome e à insegurança geral, levou a Frelimo a adotar um leque de medidas para reforçar a direção, a planificação, o controle e a coordenação pelo Estado dos setores econômicos e sociais considerados estratégicos. Naquele contexto, reduziu-se os centros principais de decisão, fazendo com que os ministros coordenassem e concentrassem mais poderes nas tarefas de defesa, segurança, aumento da produção alimentar e dos bens essenciais de consumo).

De acordo com os princípios, objetivos e tarefas definidas pela Frelimo e pelos órgãos centrais do Estado, a SEC passou a ser, a partir de 1981, o órgão central do aparelho de Estado para dirigir, planificar e controlar a implementação da política cultural da República Popular de Moçambique. Aquela mudança representou de imediato uma intervenção direta nas atribuições da DNC e do MEC, uma crítica e um esvaziamento da gestão de Salomão Manhica à frente da direção da DNC e uma consciência da urgência de se racionalizar as

ações do Estado no setor cultural diante da extrema escassez de recursos materiais e humanos. Desde então, Luís Bernardo Honwana, como secretário de Estado da Cultura, se preocupou em investigar e analisar com maior profundidade a problemática da cultura, objetivando combater, segundo afirmou, “certa visão mecanicista, uma tendência voluntarista na perspectiva do trabalho cultural”. Para garantir a realização dos princípios e interesses do Estado no campo da política cultural, a Secretaria de Estado da Cultura deveria concentrar os poucos meios disponíveis e distribuí-los racionalmente entre os projetos culturais mais importantes e viáveis. Entre os merecedores de um investimento mínimo constaram: a formação de elementos da comunidade local (desenvolvedores de práticas culturais) para garantir a aplicação das “orientações corretas” das direções partidária e estatal; oferecer melhores instrumentos para qualificar o trabalho dos agentes culturais; uma melhor capacitação dos quadros que conduzem o processo cultural junto à população, para que não mais cometam “certo tipo de erro elementar, pelo perigo desses erros sofrerem um grande coeficiente de multiplicação, porque se trata de coisas sociais, de coisas muito sensíveis em que devemos evitar os erros” (Honwana, 1982); e o incentivo urgente ao ensino e à pesquisa da história de Moçambique.

A criação da SEC foi acompanhada da preocupação em realizar estudos e pesquisas. Tentou-se qualificar um pouco mais a administração e a **praxis** culturais, seja no campo das Artes Plásticas, do Artesanato e das Ciências do Homem (antropologia, história, etc.). As casas de cultura foram reorientadas na sua função dogmática de locais onde se “faz cultura” para se tornarem “centros de convívios” culturais. Outro importante reflexo da mudança recaiu sobre a criação de um Departamento das Línguas Nacionais. Desde a independência, foi a primeira vez que “a questão das línguas nacionais” passou a ser objeto de preocupação, de trabalho e de atividade de uma estrutura do aparelho de Estado da Frelimo. Previu-se que um melhor conhecimento das línguas nacionais (superando, em parte, o fantasma da **etnicidade e do regionalismo**) **poderia vir a ser útil na alfabetização e educação de adultos e na comunicação social** do Ministério da Informação (Minfo). Entretanto, os relatórios de circulação interna na SEC constataram que os Serviços Provinciais e Distritais de Cultura a nível nacional apresentavam um funcionamento deficiente, um grande número de tarefas não cumpridas, inumeráveis obstáculos burocráticos, falta de apoio e continuidade nas iniciativas locais, falta de diálogo e representatividade das estruturas de cultura com a população, a permanente necessidade de a rede de instituições culturais cobrirem toda a extensão territorial do país e, por conseguinte, a evidente inconsistência de uma política cultural programada, atuante e de cunho nacional.

A reorganização do setor cultural propunha a implantação da SEC em todo o país. Os diretores provinciais, representantes diretos da SEC, seriam os coordenadores da política de desenvolvimento cultural em cada província, auxiliados pelos responsáveis distritais. Os delegados regionais de cultura (Delegação Regional do Norte: Províncias de Nampula, Cabo Delgado e Niassa; Delegação Regional do Centro: Províncias de Manica, Sofala, Tete e Zambézia; Delegação Regional do Sul: Províncias de Maputo, Gaza e Inhambane) responderiam pelo desencadeamento de ações cuja complexidade exigisse um alto nível de orientação em termos de métodos, recursos humanos e técnicos (como, por exemplo, ações de restauro e revitalização da Ilha de Moçambique — que se achava em adiantada degradação física — recolha e arquivo de imagens culturais, o estudo das línguas nacionais entre outros). Ações dessa natureza requeriam uma grande concentração de meios materiais e humanos, além da cooperação internacional, do financiamento externo e de gestores qualificados. Todos os delegados regionais subordinavam-se diretamente ao secretário da SEC.

O projeto de reorganização da SEC objetivou impor, em todos os domínios, uma “estreita coordenação” entre as estruturas da cultura, de acordo com a realidade e os recursos nacionais, provinciais e distritais. Contudo, mesmo elegendo projetos de desenvolvimento específicos para concentrar os recursos humanos e materiais escassos, a SEC não reunia capacidade para administrar os projetos diretamente. E, o deslocamento dos escassos meios existentes produziu, constantemente, uma dispersão e uma baixa rentabilidade dos recursos. Em suma, também havia a falta de coordenação e articulação entre os diversos projetos. Portanto, a SEC encontrou muitos obstáculos para cumprir suas tarefas básicas, entre as quais: a consolidação do aparelho estatal de direção cultural nas esferas nacional, regional, provincial e distrital, a criação de bases organizadoras para um maior envolvimento das massas populares nas atividades culturais, a criação de organizações e associações artístico-culturais, o apoio constante a grupos artísticos (profissionais e amadores) e a centros de difusão cultural nos principais locais onde a população estava mais organizada, apoios à sistematização e à avaliação dos resultados da Campanha de Preservação Cultural e à formação de quadros necessários ao desenvolvimento e expansão do processo cultural. Em decorrência do leque incessantemente aberto e ampliado das dificuldades, foram prejudicadas as investigações sobre relações de parentesco em áreas restritas de algumas províncias e o levantamento, descrição e notação das línguas nacionais em todo o país. Desse modo, apesar do projeto de estruturação da SEC e da maior preocupação com a realização de estudos e pesquisas no âmbito da cultura, os relatórios produzidos pelos agentes culturais — aqueles que diariamente se deparavam com as condições concretas impostas pelo trabalho cultural —

continuavam a revelar que pouca coisa havia se modificado. As condições reais e inóspitas insistiam em demonstrar que eram mais fortes e resistentes do que os programas, as diretrizes e a própria ideologia. Além da “verdade” singular e totalitária do partido e do Estado, a população também ratificava e insistia em produzir suas resistências culturais (reafirmando outras “verdades”) frente à ofensiva oficial para enquadrá-la em regras “racional”, “científicas” e nacionais de cultura.

Ao longo daquela ofensiva, os meios de comunicação social deveriam desempenhar um papel fundamental no desenvolvimento do processo revolucionário, na consolidação da cultura e unidade nacionais, na árdua luta contra o subdesenvolvimento e no reforço do poder da “aliança operário-camponesa”. Até 1985 — diante do quadro de escassez de recursos humanos e materiais, analfabetismo, guerra, insegurança e o conseqüente aumento do descontrole partidário e estatal sobre a terra e os homens moçambicanos — o objetivo foi que a comunicação social expandisse sua cobertura por todo o país. A estratégia programada indicava que aqueles objetivos se concretizariam através da correta utilização dos vários meios de comunicação existentes, da criação de novos instrumentos de informação e de maximização do aproveitamento das precárias capacidades já instaladas, da intensificação da recolha e da difusão de informações nas zonas de maior aglomeração populacional (nos centros urbanos e suburbanos e nas aldeias comunais), incentivando o uso do cinema (móvel e revolucionário), do rádio, do livro e do disco para o desenvolvimento de uma cultura nacional, buscando a mais ampla difusão de notícias nacionais e internacionais e atenuando a frequência de emissoras estrangeiras em território nacional. Sendo que, para tanto, seria necessário priorizar a expansão e a potencialização da Rádio Moçambique (RM) e da Agência de Informação de Moçambique (AIM), assegurando as tiragens de jornais e revistas e a capacidade de produção gráfica do país, aplicando uma rigorosa austeridade e compressão de gastos na importação de meios de produção, apoiando (mesmo frente aos recursos escassos) a produção nacional de filmes, vídeos, audiovisuais, livros, discos, programas radiofônicos, televisivos e outros para sua devida divulgação e utilização como meios de ensino, de conscientização político-ideológica e de elevação da capacidade intelectual e profissional dos trabalhadores, principalmente aqueles inseridos na produção agrária.

Todo aquele movimento levou a que na Rádio Moçambique houvesse o aumento no número de programas informativos emitidos em língua portuguesa e em línguas nacionais moçambicanas. E, o Serviço Externo da emissora criou noticiários e programas em língua inglesa. Quanto à Televisão Experimental (TVE), teve início em 1981. Visou no princípio, essencialmente, a formação de técnicos e não se pautou exatamente por uma orientação



econômica, cultural ou política específicas. Alcançava um público urbano e suburbano indefinido, e apresentava também uma programação variada e sem critérios cultural e político precisos. O baixo rendimento e a baixa incidência de eletricidade entre a população periférica limitava drasticamente o público envolvido pela mensagem televisiva. De uma maneira geral, houve um significativo incremento dos meios, alcance e volume dos instrumentos de comunicação social, principalmente como veículos de divulgação política e ideológica dos princípios do partido e do Estado. Entre os quais constava a necessidade imperativa de enquadrar, orientar e apoiar todas as manifestações culturais e populares. Entretanto, as “estruturas” não chegaram a reunir as condições e os mecanismos necessários para cumprirem satisfatoriamente suas tarefas. Apesar de todos os esforços despendidos, a luta permanecia árdua.

Entre 19-20 de agosto de 1983, realizou-se um Seminário do Círculo do MEC, evento que estudou as decisões do IV Congresso (1983) para o campo da cultura. O “estado das coisas” foi analisado criticamente. Durante o seminário, constatou-se que os agentes culturais ainda manifestavam preconceitos ou tabus frente a algumas tradições culturais da população; permanecia o “dilema” entre a escola oficial (onde os professores exigiam dos alunos o rígido cumprimento dos princípios estabelecidos pelo Sistema Nacional de Educação) e a educação tradicional (em casa os pais exigiam dos filhos um comportamento condizente com as regras, costumes e tradições ancestrais); questionou-se o papel do Estado no apoio ao desenvolvimento cultural, ou seja, até que ponto o Estado deveria dirigir a ação cultural?; abordou-se com clareza a inexistência de uma articulação sistemática entre as estruturas de informação e as estruturas da cultura; questionou-se a melhor maneira de articular as iniciativas individuais com os princípios orientadores da política cultural oficial e, ainda, como estimular a maior participação popular nas várias manifestações culturais. Ratificou-se a necessidade de aproveitar melhor os poucos recursos materiais existentes, assim como de estimular os hábitos de leitura da juventude e de se ampliar o conhecimento das culturas moçambicanas nas escolas (entre alunos e professores). Revelou-se ainda que, apesar de toda a retórica oficial, havia uma grande falta de atividades culturais nos bairros, reflexo da existência fictícia de estruturas partidárias e estatais para dinamizar as manifestações populares no âmbito da cultura. Dentro deste quadro, nas datas comemorativas podia-se observar algumas atividades em alguns locais. Todavia, era notório o decréscimo da mobilização ou do envolvimento geral da população urbana e rural com a **praxis** cultural oficial.



A percepção crescente de que retrocedia o controle partidário e estatal sobre a população e a participação das massas populares nos projetos culturais, além do aumento dos problemas administrativos e dos amplos obstáculos materiais e humanos culminou, gradativamente, no questionamento do próprio núcleo teórico oficial, repetidamente transmitido à política cultural global e setorial. A conjuntura crítica levou à realização de mais uma reunião interna da SEC. Na ocasião, no final de 1985, as preocupações colocadas sobre a mesa foram as seguintes: definir os objetivos do setor estatal na área da cultura, áreas de intervenção, organização e articulação; analisar criticamente a estrutura montada à época e os seus métodos de funcionamento; definir a estrutura da SEC, seus métodos de funcionamento e os quadros capazes de a colocarem em prática e; definir as áreas de intervenção prioritária e suas perspectivas de desenvolvimento a curto, médio e longo prazos.

A rediscussão do tratamento dispensado à cultura e a validade ou não das conceituações e políticas praticadas até então, tornaram-se prioridades porque se acentuavam as mudanças sociais e as desestabilizações e agressões armadas da RENAMO e da África do Sul. O território de Moçambique, como um todo, já se encontrava bastante dilacerado. As redes de infra-estruturas, a segurança, os modos de vida e reprodução sociais, o acesso à educação e à cultura estavam fortemente afetados. Aquele contexto acelerou a produção de uma reflexão crítica sobre o conjunto dos fundamentos e da prática desenvolvida no (e para o) setor da cultura. Questionou-se as perspectivas para o desenvolvimento, além das propostas concretas e imediatas de ação no campo cultural. O balanço crítico possibilitou estender a análise do conceito e da formulação da palavra cultura desde a independência, enfocando a sua validade ou operacionalidade no contexto que envolveu a crise de meados dos anos 80. Afinal, o papel que o aparelho de Estado central, provincial, distrital e local desempenhou até então, e a maneira voluntarista e autoritária como incidiu ou agiu na sociedade, conduziu à proposta de delimitar a competência do Estado para propor e concretizar políticas culturais para a sociedade. Por outro lado, constatou-se que as definições restritivas e as práticas totalitárias dos integrantes e defensores do partido e do Estado primeiro, não se impuseram sobre as relações e estruturas seculares que pretendiam superar e, segundo, em parte, acabarem auxiliando a solidificação ou a maior inersão das práticas sociais da maioria da população moçambicana nos “valores tradicionais” ou semi-tradicionais, pois são preservadores das expressões da identidade cultural e da própria reprodução e redes de proteção sociais, os quais estão preenchidos pela incessante dinâmica histórica.

No seio das intensas discussões dos grupos de trabalho verificamos uma autêntica liberdade de posições sobre diversos assuntos. A questão da identidade cultural, por exemplo.

foi enfocada em oposição à evidente diversidade das manifestações culturais moçambicanas. Este tipo de abordagem apontou para o reconhecimento da existência e inter-relação dos grupos étnicos, raciais, lingüísticos e sociais moçambicanos, todos portadores de valores específicos, fruto de inumeráveis influências oriundas de outras culturas, de outros processos históricos, sociais, econômicos, além de fatores geográficos. Portanto, acima de tudo, a identidade cultural ou a cultura nacional moçambicana deveria ser construída se fundamentando não na luta de classes como sinônimo de combate cultural, mas no reconhecimento de sua dinâmica histórica própria, movimento que determinou sua diversidade, preenchida por valores culturais locais, étnicos, nacionais, regionais e da humanidade. Esta concepção conduziu à crítica de determinados princípios disseminados após a independência. Entre eles, constou a produção de alguns adjetivos pejorativos (ou negativos) a determinados valores herdados do colonialismo e das “sociedades tradicionais-feudais” (no sentido extremo, a concepção mais ortodoxa da Frelimo, chegava a admitir que o colonialismo, a burguesia e o capitalismo não produziam cultura. Esta atribuição seria uma característica singular do “Povo”).

Os grupos de trabalho constaram que, no extremo, vigorava a tentativa de fazer incidir uma ética do comportamento individual e social extremamente rigorosa. Os reflexos da política de combate cultural incidiram sobre os valores burgueses ou “decadentes”, impondo a negação e a destruição de objetos dos cultos tradicionais, a negação do lobolo, dos curandeiros e dos ritos de iniciação, a negação do uso do lenço e do desfrisar dos cabelos, da mini-saia, das calças apertadas, a negação da cultura europeia (dança, música, teatro, etc.). Nos primeiros anos após a independência, o fervor revolucionário chegou a impor à Biblioteca Nacional (BN) a proibição de que os leitores consultassem livros de literatura policial. Outro exemplo foi a enfática, pura e simples contraposição dos pares “homem novo”/“sociedade velha”. Estes e outros princípios pejorativos bloquearam à partida o desenvolvimento de ações mais sistemáticas de estudo, investigação e difusão, instrumentalizando, em contrapartida, formas de análise histórica, antropológica, econômica, política e sociológica extremamente simples. O resultado e o conteúdo finais comprometeram profundamente a concepção e aplicação da política cultural do partido Frelimo e do Estado, também devidamente temperadas com uma série de medidas repressivas.

A continuidade dos trabalhos e a natureza das críticas apontaram ainda para a “centralização absurda” do Departamento de Administração e Finanças (DAFs) da SEC, que absorvia e direcionava todos os trabalhadores e os recursos materiais e financeiros existentes. A administração e as finanças extremamente centralizadas foram apontadas como as

responsáveis diretas pela morosidade e ineficácia da gestão dos recursos. Consequentemente, não restava outro caminho, senão a defesa da descentralização. A crítica à centralização também se apoiava no fato de — após alguns anos — na Direção Nacional do Patrimônio Cultural (DNPC) muitos departamentos e serviços inexistirem (devido à falta de pessoas e de recursos financeiros), apesar de denominados nos organogramas. Estava extremamente claro que, entre a teoria e a prática, haviam desajustamentos flagrantes. Quanto à Direção Nacional de Ação Cultural (DNAC) criticou-se a sua atribuição de organizar artistas e espetáculos e a falta de relações orgânicas e funcionais entre a DNAC e as demais províncias. Esta característica era geral, pois a desarticulação das estruturas provinciais e locais da cultura, a apatia do trabalho cultural, o não cumprimento das orientações (ou o ato de não se enviar respostas às informações solicitadas) eram vícios disseminados por todo o aparelho estatal, especialmente nas estruturas direcionadas para o campo cultural. A reestruturação imposta pela SEC não superou estes e outros obstáculos estruturais.

O conjunto das críticas aos métodos errados aplicados pelo bisturi revolucionário da Frelimo reconheceu que a base da cultura moçambicana estava nos valores tradicionais. Portanto, qualquer política de rejeição e posterior substituição por “novos valores da cultura revolucionária” — e devemos nos perguntar se esta operação, factível em teoria, é possível na prática — nunca poderia ser alcançada de forma mecânica, linear e através de instrumentos jurídicos, repressivos, proibitivos e administrativos. Por outro lado, perguntamos: até que ponto os “novos valores culturais revolucionários” se coadunavam com as complexas raízes culturais moçambicanas?

No extremo, as críticas às atuações do partido Frelimo e do Estado chegaram a propor que algumas funções (por exemplo: as ações de restauro e conservação de monumentos) fossem entregues à iniciativa privada. Propostas desta natureza surgiram em grupos de trabalho da DNPC, às quais, se levadas em consideração, retirariam do Estado suas atribuições, tendendo para a privatização de certas instituições culturais. Entretanto, naquele contexto este tipo de heresia ou orientação chocava-se frontalmente com a ideologia ainda defendida pelo Estado. Mas, de uma maneira geral, estas e outras críticas ou manifestações punham em causa o funcionamento das instituições existentes e a falta de coordenação das estruturas da cultura. E, aproximando-se do limite, questionavam o próprio núcleo orgânico e teórico dos programas e projetos do partido e do Estado para o campo da cultura em particular, e para a transformação do país como um todo.

Enfim, a desestabilização sul-africana, a guerra, a fome, a migração volumosa da população, os graves problemas econômicos e o conseqüente agravamento da baixa

incidência das ações do Estado nos campos da segurança, saúde, educação e cultura revelavam que a crise era profunda. Tornava irremediável a desorganização das estruturas de gestão governamental, revelando-se mais assídua e cruel a gerência da escassez num contexto de agravamento implacável dos níveis de “indesenvolvimento”. Entretanto, todo o balanço crítico realizado no decorrer a 1ª Reunião Geral da SEC (2-9 de dezembro de 1985) estava ainda preso a limites institucionais e ideológicos. O evento foi marcado pela tentativa de definir, elaborar e sugerir mudanças básicas no âmbito das estruturas administrativas e político-ideológicas da cultura. As deliberações — ou recomendações produzidas pelos integrantes dos diversos grupos de trabalho não podiam pôr em causa as prerrogativas e as atribuições da SEC diante do MEC e dos demais órgãos do aparelho de Estado e do partido Frelimo. Ou seja, as instâncias decisórias estavam nas mãos de grupos específicos do partido e do governo. A transformação daquelas recomendações em leis factíveis de serem implementadas dependia da intervenção e decisão de órgãos superiores. Desse modo, em linhas gerais, procurou-se definir melhor as responsabilidades do Estado no trabalho cultural, propondo-se um pouco mais de flexibilidade em sua atuação. Porém, permaneceram alguns princípios basilares, como a competência do Estado e de suas instituições culturais em impor o caráter de classe da política cultural, conduzida pelo partido Frelimo no sentido de uma opção ou orientação socialistas.

O quadro crítico traçado acima não era peculiar às estruturas da cultura. Desde 1983 a economia moçambicana entrara em colapso. No campo, a fome tornou-se generalizada e nas cidades a penúria alimentar ampliou-se, o comércio paralelo cresceu, assim como a corrupção, o contrabando, o desânimo, a desorientação e a desconfiança coletivas. Ocorreram e sucederam calamidades naturais, como a incidência da seca em várias províncias, agressões do regime de **apartheid** da África do Sul e o avanço interno da RENAMO. A economia estava desestruturada e, do ponto de vista sócio-político, o país estava desgastado. A crise econômica e a desestruturação social levou à necessidade de reformulação da estratégia de desenvolvimento rural implantada desde o 3º Congresso (1977). Consequentemente, o 4º Congresso do partido Frelimo (1983) debruçou-se sobre aquele contexto de crise, decidindo adotar ritmos de crescimento mais curtos e adiar a realização de alguns projetos (principalmente dos grandes projetos de cooperativa e das fazendas estatais) a favor do apoio à realização de pequenos empreendimentos, principalmente aqueles que reestruturassem a pequena e média propriedade (*machamba* familiar). Para Casal (1991) o 4º Congresso realizou um balanço geral e crítico buscando operar algumas correções e a superação dos erros e desvios cometidos até então. No entanto, não se tratou “de questionar, nem a

concepção política da economia, nem a estratégia do desenvolvimento”. O objetivo foi o de salvar o modelo e a ideologia. O discurso e as justificativas do IV Congresso foram geradas no interior do aparelho de Estado que procurava “formalizar-se e renovar-se, sem, no entanto, se modificar”. A necessidade era a “de perpetuar a linha político-ideológica — suporte do poder — e as limitações da capacidade do Estado e do partido em desenvolver as bases sociais desse poder”.

Contudo, a dimensão e a profundidade da crise do país desencadeou um doloroso e contínuo processo de mudanças, que culminou na posterior renúncia à referência ao marxismo-leninismo nos programas e diretrizes econômicas, políticas, sociais e culturais das esferas nacional e internacional do país. O desfecho de toda aquela experiência histórica — após a morte do presidente Samora Machel (1986) e, em 1987, da implantação do Programa de Reajustamento Estrutural - PRE (posteriormente acrescentado de preocupações sociais) sob as rédeas firmes do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional, e após a realização do 5º Congresso (1989), da promulgação da nova Constituição (1990), da assinatura do Acordo Geral de Paz (1992) e das eleições multipartidárias (1994) — culminou na realização, no primeiro semestre de 1993, da 1ª Conferência Nacional sobre Cultura. Promovida e organizada pelo Estado, mas em um outro contexto histórico nacional, austral e mundial, o evento procurou refletir sobre as experiências passadas e sobre as perspectivas futuras do objeto da cultura na construção coletiva do espaço econômico, político, social e internacional de Moçambique.

Em termos mundiais, o contexto dos anos 80 foi palco de diversos encontros que enfocaram a complexa “dimensão cultural do desenvolvimento”, o “direito à diferença” ou as identidades culturais dos diversos povos e países. A cultura readquiriu o caráter de importância e de instrumento fundamental nas estratégias de construção nacional, de desenvolvimento, de democratização das sociedades e da integração em uma comunidade internacional cada vez mais pautada por uma espécie de “cultura global”. Então, quando se realizou a 1ª Conferência Nacional sobre Cultura (Maputo, 12-16 de julho de 1993) o Estado já não se comportava como o ator principal (ou único) na proposição e **praxis** das políticas cultural e de desenvolvimento. E, a independência da Namíbia e a deterioração (e próxima superação da política do **apartheid** da África do Sul) também foram elementos que contextualizaram e envolveram a realização daquele evento dentro de um clima mais flexível. Desta forma, aquela conferência partiu da necessidade de se adotar uma abordagem “rigorosa e flexível da noção de cultura”. Do ponto de vista teórico e político (pois, o evento venceu fortes resistências impostas pôr círculos do poder remanescentes do período anterior e ainda

influentes nos aparelhos do partido e do Estado frelimistas) propôs romper com certos dogmas vigentes sobre a “questão cultural”. Entre eles constavam a visão sobre cultura herdada da colonização portuguesa, a teoria marxista-leninista que serviu de suporte ao governo da Frelimo de 1977 a 1983, e o rompimento com os modelos, querelas ou escolas de pensamento “de ocasião”.

Consequentemente, os participantes do evento deveriam se guiar pela busca de uma construção teórica mais elaborada (e presa às manifestações concretas) de um conceito de cultura convergente com o novo contexto histórico vivido por Moçambique. Assim como o país, a concepção de cultura “apropriada” foi apresentada como uma realidade e um projeto (simultaneamente) abertos, plurais e não abstratos. Suas esferas de atuação (ou determinação) não se circunscreviam restritivamente ao passado, já que demarcava as naturezas dos domínios material, político, institucional, intelectual, religioso, social e artístico presente no país. Portanto, encarada como um processo contínuo, reconhecia as contribuições diversas e fruto de iniciativas individuais e coletivas, da relação entre tradição (ou do semi-tradicional) e a modernidade, assim como a unidade e a diversidade que cimentam a cultura nacional, composta de culturas de classes sociais diferentes e da dialética dos enraizamentos internos e das influências externas.

Em suma, como o país, as dinâmicas histórica e cultural foram sintetizadas como preenchidas e movidas por diferenças (temporais, antropológicas e espaciais) e por complexas contradições. Fatores que requeriam uma concepção alargada, plural e dinâmica da cultura. Mas, o país, considerado entre os mais pobres do mundo, permanece refém de agravados níveis de “indesenvolvimento” e de escassez de recursos materiais, humanos, técnicos e orçamentários. O aumento do grau de dependência externa acentuou a perda de sua débil soberania. Consequentemente, todo o leque de problemas ou obstáculos apontados por esta dissertação continuam incidindo (talvez, mais profundamente) como uma oniforme e onipresente lâmina cortante sobre todas as políticas públicas, incluindo as culturais.

### 13 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A UNIVERSIDADE e o desenvolvimento de Moçambique. Tempo, Maputo, (295):6-7, 30 de maio de 1976.

ABRAHAMSSON, Hans, NILSON, Anders. De um mundo bipolar a um mundo em caos; alguns reflexões sobre a governação moçambicana e o espaço de manobra no contexto internacional e local. Gotemburgo (Suécia): Padrigu, 1994.

ABRAHAMSSON, Hans, NILSON, Anders. Moçambique em transição; um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992. Maputo: Padrigu/CEEI-ISRI, 1994.

ABREU, Alcinda, VILANCULOS, Cecília, LUNDIN, Iraê Baptista. "A mulher no processo de democratização". In: Seminário sobre a transição política em Moçambique. Instituto Superior de Relações Internacionais, Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais. Maputo, 19-21 de abril de 1995.

AGOSTI, Héctor. Ideologia e cultura. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.

AINDA sobre o obscurantismo: o perigo das explicações lineares. Tempo, Maputo, (363):14-6, 18 de set. 1977.

AMIN, Samir. "Aux origines de la catastrophe économique de l'Afrique". Africa Development, Dakar, 20(3):5-21, 1995.

ANDERSON, Benedict. Nação e consciência nacional. São Paulo: Ática, 1989.

ANDERSON, Perry. Portugal e o Fim do Ultracolonialismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

ANDRADE, Mário de. "A libertação é um ato cultural. Por que?". Tempo, Maputo, (502):52-7, 25 de maio de 1980.

ANDRADE, Mário de. "O projeto cultural". Tempo, Maputo (405), julho de 1978.

- ANDRADE, Mário de. Amílcar Cabral; ensayo de biografía política. México: Siglo Veintiuno, 1981.
- ARNFRED, Signe. "Femmes et modernisation au Mozambique". Politique Africaine. Paris, (38):142-147, jun. 1990.
- ARRIGHI, Giovanni. O longo século XX. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: UNESP, 1996.
- BALANDIER, Georges. "Antropologia Política". In: LE GOFF, J., CHARTIER, R., REVEL, J. (dirs.). A nova história. Coimbra: Almedina, 1990.
- BALANDIER, Georges. Anthopo-Lógicas. São Paulo: Cultrix/USP, 1976a.
- BALANDIER, Georges. Antropologia Política. São Paulo: Difel/USP, 1969.
- BALANDIER, Georges. As dinâmicas sociais; sentido e poder. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1976.
- BALANDIER, Georges. Sociologie actuelle de l'Afrique Noire; dynamique sociale en Afrique Centrale. Paris: PUF, 1971.
- BALOI, Obebe. "Gestão de conflitos e transição democrática", p. 502-25. In: MAZULA, Brazão, org. Moçambique: eleições democracia e desenvolvimento. Maputo: Emb. do Reino dos Países Baixo, 1995.
- BARRACLOUGH, Geoffrey. Introdução à história contemporânea. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- BARRETO, Arcília Lima. "A África e o Estado Gestor". Jornal Expresso. Lisboa, 3 de agosto de 1991.
- BARRETO, Arcília Lima. "Problemas do desenvolvimento africano". s.l.n.d. (mimeografado).
- BARRETO, Luis Felipe. Caminhos do saber no renascimento português; estudos de história e teoria da cultura. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986.
- BENDER, Gerald J. Angola sob o domínio português; mito e realidade. Lisboa: Sá da Costa, 1980.
- BENOT, Ives. Ideologias das Independências Africanas. Lisboa: Sá da Costa, 1981, v. 1.
- BLACKING, John. Re-inventing tradition: the future of cultural studies in Africa, p. 311-329, s.l.n., 1985 (mimeografado).
- BURGUIÈRE, André. "A antropologia histórica". In: LE GOFF, J., CHARTIER, R., REVEL, J. (dirs.). A nova história. Coimbra: Almedina, 1990.
- CABAÇO, José Luis. A longa estrada da democracia em Moçambique. Maputo, 1 ago. 1995 (mimeografado).
- CABRAL, Amílcar. A arma da teoria; unidade e luta. 2 ed. Lisboa: Seara Nova, 1978, v. 1.



- CABRAL, Amílcar. Guiné-Bissau; nação africana forjada na luta. Lisboa: Nova Aurora, 1974.
- CADA aldeia comunal será o resultado do trabalho coletivo. Tempo. Maputo, (295):23-5, 30 de maio de 1976.
- CAHEN, Michel. Mozambique la révolution implosée; études sur 12 ans d'indépendance (1975-1987). Paris: L'Harmattan, 1987.
- CAPELA, José. Donas, Senhores e Escravos. Porto: Afrontamento, 1995.
- CAPELA, José. O escravismo colonial em Moçambique. Porto: Afrontamento, 1993.
- CARVALHO, Sol de. "Folklore ou cultura popular tradicional?". Tempo. Maputo, (492):54-7, 16 mar. 1980.
- CASIMIRO, Isabel Maria. Movimento Associativo como foco de nacionalismo — movimento estudantil: NESAM e AAM". Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras, Dep. de História. Maputo, 24 de outubro de 1979.
- CASTANHEIRA, Narciso. "Criminosos com capa de curandeiros". Tempo. Maputo, (662):53-4, 19 de junho de 1983.
- CATORZE, José. "Independência abre o caminho a um cinema popular em Moçambique: a nova cultura moçambicana e o papel que nela cabe ao cinema". Tempo. Maputo, 1974.
- CHABAL, Patrick. "Entender la política del África negra post colonial". Studia Africana. Barcelona, (1):37-43, julho de 1995.
- CHABAL, Patrick. Vozes Moçambicanas; literatura e nacionalidade. Lisboa: Vega, 1994.
- CHISSANO, Joaquim. "A nossa luta foi desde sempre uma revolução cultural". Tempo. Maputo, (302):10-11, 18 de julho de 1976.
- CHISSANO, Joaquim. "Na cultura reside a nossa personalidade". Jornal Notícias. Maputo, 12 de agosto de 1977.
- CHRISTIE, Ian. Samora; uma biografia. Maputo: Ndjira, 1996.
- CLARENCE-SMITH, Gervase. O Terceiro-Império Português (1825-1975). Lisboa: Teorema, 1990.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. 5 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- CONDÉ, Sidi Mahomed. Dança tradicional e moderna; resumo geral sobre a dança em África. Ministério da Educação e Cultura, 1ª Reunião Nacional de Cultura. Maputo, 25-30 de julho de 1977.
- COPANS, Jean. Críticas e Políticas da Antropologia. Lisboa: Edições 70, 1981.
- COPANS, Jean. La longue marche de la modernité africaine; savoirs, intellectuels, démocratie. Paris: Karthala, 1990.

- CRUZ E SILVA, Tereza. "Zedequias Manganhela: notas para uma releitura das relações Estado-Igrejas Protestantes na década de 70". Estudos Moçambicanos. Maputo, (13):27-49, maio 1993.
- CULTURES; la culture, la société et l'économie dans um monde nouveau. Paris: UNESCO, v. III, n. 4, 1976.
- DAVIDSON, A.B., ISAACMAN, Allen F. e PÉLISSIER, René. "Política e nacionalismo nas Áfricas central e meridional (1919-1935)". In: BOAHEN, A. Adu (Coord.). História Geral da África. VII: A África sob dominação colonial (1889-1935). São Paulo: Ática, 1991.
- DAVIDSON, Basil. Os Africanos; introdução a sua história cultural. Lisboa: Edições 70, 1981.
- DEBERT, Guita G. "Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral". In: CARDOSO, Ruth (org.). A aventura antropológica; teoria e pesquisa. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- DIOP, Cheikh Anta. L'unité culturelle de l'Áfrique noire. Paris: Presence Africaine, 1959.
- DIOP, Cheikh Anta. Nations Nègres et Culture. Paris: Presence Africaine, 1954.
- DOUTRELOUX, Albert. "Tradition et modernité dans le développement". Cultures et Développement; Louvain. 2(1):3-19. 1969-1970.
- EMANCIPAÇÃO e libertação da mulher. V Parte: o que o lobolo não é". Tempo. Maputo. (295):26-31, 30 de maio de 1976.
- ENRIQUEZ, Eugène Da horda ao Estado; psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FURET, François, OZOUF, Mona. Dicionário crítico da Revolução Francesa. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- FURET, François. A oficina da história. Lisboa: Gradiva, s.d.
- FURET, François. Pensar a Revolução Francesa. Lisboa: Edições 70, 1988.
- GALLO, Donato. Antropologia e colonialismo; o saber português. Lisboa: Editores Reunidos, 1988.
- GARRIDO, Ivo. "Sobre o campesinato, a aristocracia camponesa e as Forças Armadas", p. 149-54. In: MENDES, João. A nossa situação, o nosso futuro e o multipartidarismo. Maputo: Ed. do Autor, 1994.
- GEFFRAY, Christian, PEDERSON, Mogens. "Sobre a guerra na província de Nampula. Elementos de análise e hipóteses sobre as determinações e conseqüências sócio-econômicas locais". Revista Internacional de Estudos Africanos; Lisboa. (4-5):303-318. jan.-dez. 1986.

- GEFFRAY, Christian. A causa das armas; antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: Afrontamento, 1991.
- GIDDENS, Anthony. As conseqüências da modernidade. São Paulo: UNESP, 1991.
- GODINHO, Maria Luisa, ROSÁRIO, Lourenço do (orgs.). O conto moçambicano; da oralidade à escrita. Rio de Janeiro: Te Corá, 1994.
- GUEBUZA, Armando, VIEIRA, Sérgio. "As flores crescem das balas". Tempo. Maputo, 28 mar. 1978.
- HAMILTON, Russell G. Literatura Africana, Literatura Necessária. II - Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe. Lisboa: Edições 70, 1984.
- HELL, Victor. A idéia de cultura. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE. Moçambique no auge do colonialismo (1930-1961). Vol. III. Maputo, Departamento de História/Universidade Eduardo Mondlane, 1993.
- HOBSBAWM, Eric. Era dos extremos; o breve século XX (1914-1991). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HONWANA, Luis Bernardo. "A locução do Secretário de Estado da Cultura na Reunião do Conselho Consultivo do MEC". Maputo, 21 de maio de 1982 (mimeografado).
- HONWANA, Luis Bernardo. "Contribuição para a análise crítica da informação na R.P.M.". Tempo. Maputo, (359):16-9, 21 de ago. de 1977.
- HUNT, Lynn. "História, cultura e texto". In: A nova história cultural. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- IANNI, Octavio. A sociedade global. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.
- ISAACMAN, A., ISAACMAN, B. A tradição de resistência em Moçambique; o Vale do Zambêze (1850-1921). Porto: Afrontamento, 1979.
- JAVALI-JAVALISMO: teatro ao serviço da crítica. Tempo. Maputo, (281):18-22, 22 de fevereiro de 1976.
- JOÃO, Domingos. "Curandeirismo — um saber desconhecido aos nossos dias". Tempo. Maputo, (674):48-9, 11/09/1983.
- KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra. Lisboa: Europa-América, 1972.
- KURZ, Robert. O colapso da modernização; da derrota do socialismo de caserna à crise da economia mundial. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- LARANJEIRAS, Pires. A negritude africana de língua portuguesa. Porto: Afrontamento, 1995.
- LEÃO, Roxo. "Acerca da arte e da cultura". Tempo. Maputo, (394):48, março de 1978.
- LECLERC, Gérard. Crítica da Antropologia. Lisboa: Estampa, 1971.

- LOFORTE, Ana Maria J. "A persistência dos valores "tradicionais" nas comunidades urbanas e a etnicidade". In: Arqueologia e Antropologia: Unidade Nacional. Departamento de Arqueologia e Antropologia. Universidade Eduardo Mondlane. Maputo, (6):21-7, junho de 1989.
- LOPES, Carlos. "Basta! Para um diagnóstico alternativa da crise africana". Soronda, Bissau. (20):99-141, jul. 1995.
- LOPES, Carlos. "La erosion del ideal socialista en los movimientos de liberacion nacional en Africa". Africa Internacional, Madrid, (5-6):41-61, 1988.
- LOPES, Carlos. A transição histórica na Guiné-Bissau. Bissau: INEP, 1987.
- LUNDIN, Iraê Baptista. "Algumas reflexões sobre o conceito de religião". Trabalhos de Arqueologia e Antropologia, Maputo, (6):35-50, junho de 1989.
- LUNDIN, Iraê Baptista. "Modelos sócio-culturais". Seminário "Moçambique no pós-guerra — desafios e realidades". Maputo, 14-18 de dezembro de 1992. Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais. Instituto Superior de Relações Internacionais.
- LUNDIN, Iraê Baptista. "O perfil sócio-político, sócio-econômico e sócio-cultural da transição democrática em Moçambique". In: Seminário sobre a transição democrática em Moçambique. Maputo, 19-21 abril 1995. Instituto Superior de Relações Internacionais, Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais.
- MACHEL, Graça. "Abertura"; "Reunião Nacional de Cultura". Tempo. Maputo, (356):54-6, 31 de julho de 1977.
- MACHEL, Graça. "Discurso na Associação Internacional para o Desenvolvimento da Documentação, Bibliotecas, Arquivos e Museus em África". 8º Congresso da AIDBA e Conferência. Maputo, 1979.
- MACHEL, Graça. "O homem novo tem de partir de nós". Tempo. Maputo, (424):12, 19 nov. 1978.
- MACHEL, Graça. "O papel da cultura para o desenvolvimento do Homem e da Sociedade". Tempo. Maputo, (s/n), 1980.
- MACHEL, Samora. "A classe trabalhadora deve conquistar e exercer o poder na frente de ciência e da cultura". Discurso (Maputo), 1º de maio de 1976.
- MACHEL, Samora. "A cultura é a questão central da revolução". Tempo. Maputo, (431):1-16, 7 de jan. 1979.
- MACHILL, Carlos. "Contribuição das instituições de ensino e de investigação para o desenvolvimento cultural. Parte 1: A cultura nas ideologias e na praxis africana e moçambicana". República de Moçambique. Ministério da Educação e Juventude. 1ª Conferência Nacional sobre Cultura (Maputo, 12-16 de julho de 1993).
- MAIR, Lucy. Introdução à antropologia social. 6 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

- MANHIÇA, Salomão Júlio. "Popular Culture and Revolution in Mozambique; the Cultural Dynamics of a Political Process". University of Washington, 1991.
- MATUSSE, Hilário. "Uma destriça necessária". Tempo. Maputo, (669):52-3, 07/08/1983.
- MAUSS, Marcel. Oeuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Paris: Minuit, 1969.
- MAZRUI, Ali A. A condição africana. Brasília: UnB, s/d (Mimeografado)
- MAZRUI, Ali A., WAGAW, T. "Vers une décolonisation de la modernité: éducation et conflits culturels en Afrique de l'Est". In: Le processus d'éducation et l'historiographie en Afrique; Documents de travail et compte rendu de Colloque organisé par l'UNESCO à Dakar (Sénégal) du 25 au 29 janvier 1982. Histoire Générale de l'Afrique. Études et Documents 9, UNESCO.
- MAZULA, Brazão. Educação, cultura e ideologia em Moçambique, 1975-1985 (em busca de fundamentos filosófico-antropológicos). Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 1993.
- MENDES, João. A nossa situação, o nosso futuro e o multipartidarismo. Maputo: Ed. do Autor, 1994.
- MENDES, Orlando. "1º Festival Nacional de Música e Canção Tradicionais; falam artistas". Tempo. Maputo. (536):52-7, 18 de jan. de 1981.
- MENDES, Orlando. "Medicina tradicional; conhecer os pontos positivos". Tempo. Maputo, (553):52-61, 17 de maio de 1981.
- MONDLANE, Eduardo. "Tribos ou Grupos Étnicos Moçambicanos (seu significado na Luta de Libertação Nacional)", p. 73-9, 1967. In: REIS, João, MUIUANE, Armando Pedro (orgs.). Datas e documentos da história da FRELIMO. 2 ed. Maputo: Imprensa Nacional, 1975.
- MONDLANE, Eduardo. Lutar por Moçambique. Lisboa: Sá da Costa, 1975.
- MOURÃO, Fernando A.A. "O continente africano: utopia e realidade ao nível dos modelos de explicação — uma questão de método". África. São Paulo, 16-17(1):3-22, 1993/1994.
- MUIANGA, Calisto. "Um caso exemplar". Tempo. Maputo, (672):24-5, 28/08/1983.
- NDOBE, Gideon. "O papel da cultura no processo revolucionário". Tempo. Maputo, (357):62-64, 7 de ago. de 1977.
- NGOENHA, Severino Elias. Das independências às liberdades. Maputo: Paulistas-África, 1993.
- NGOENHA, Severino Elias. Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica. Porto: Salesianas, 1992.
- NNOLI, Okwudiba. "Conflitos étnicos em África". In: Ciências Sociais em África; alguns projetos de investigação. Dakar: Codesria, 1992.

- NYERERE, Julius. "UJAMAA": the basis of african socialism". Présence Africaine, Paris, 18(47):9-18, 1963.
- O'LAUGHLIN, Bridget. "A base social da guerra em Moçambique; análise de "A causa das armas em Moçambique; Antropologia de uma guerra civil", de C. Geffray. Estudos Moçambicanos, Maputo, (10):107-142, dez. 1992.
- O'LAUGHLIN, Bridget. "A questão agrária em Moçambique". Estudos Moçambicanos, Maputo, (3):9-32, 1981.
- OLIVEN, Rubem George. "Nação e tradição na virada do milênio". Resgate, Campinas, (5):77-87, 1993.
- ORTIZ, Renato. "Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual". Idéias, Campinas, 2(1):05-28, jan./jun. 1995.
- PAPAGNO, Guiuseppe. Colonialismo e feudalismo; a questão dos prazos da Coroa em Moçambique nos finais do século XIX. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.
- PARA UMA definição de cultura moçambicana. Tempo, Maputo, (266):24-5, 9 novembro 1975.
- PARQUER, Cristian. Otra lógica en America Latina; religión popular y modernización capitalista. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- PÉLISSIER, René. História de Moçambique; I. Formação e oposição (1854-1918). Lisboa: Estampa, 1987.
- PENA, Areosa, PATEL, Haroon. "Mestra de feitiçaria expulsa espíritos, ensina alunos e ganha dinheiro". Tempo, Maputo, (505):23-8, 15 de jun. de 1980.
- PEREIRA, Inocêncio. "Moçambique: desenvolvimento desigual". In: Arqueologia e Antropologia; Unidade Nacional. Departamento de Arqueologia e Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, (6):5-11, junho de 1989.
- PETRAS, James. Ensaio contra a ordem. São Paulo: Scritta, 1995.
- PÔR DE lado a psicose de "Doutor". Tempo, Maputo, (389):10, 19 de mar. 1978.
- POR QUE ainda o lobo. Tempo, Maputo, (273):17-23, 28 dezembro 1975.
- QUE MÉDICO necessitamos; debate ideológico na escola superior de medicina". Tempo, Maputo, (356):36-41, 31 de julho de 1977.
- REIS, João, MUIUANE, Armando Pedro (orgs.). Datas e documentos da história da FRELIMO. 2 ed. Maputo: Imprensa Nacional, 1975.
- REUNIÃO Nacional de Cultura; o papel da cultura no processo revolucionário. Tempo, Maputo, (357):58-9, 7 de ago. de 1977.
- RITA-FERREIRA, A. "Moçambique pós-25 de abril: Causas do êxodo da população de origem europeia e asiática. In: Moçambique: cultura e história de um país. Actas da V

- Semana de Cultura Africana. Coimbra: Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1988.
- SAMOFF, Joel. "A durabilidade da modernização". Revista Internacional de Estudos Africanos. Lisboa, (12-13):331-353, jan.-dez. 1990.
- SARDAN, J.P. Olivier de. "Para uma abordagem antropológica das ideologias e práticas de desenvolvimento". Revista Internacional de Estudos Africanos. Lisboa, (12-13):189-198, jan.-dez. 1990.
- SARTORI, Giovanni. Partidos e sistemas partidários. Rio de Janeiro: Zahar; Brasília: UnB, 1982.
- SAUL, John. "Na Frelimo a aplicação do marxismo está ligada às experiências da luta". Tempo. Maputo, (412): 336-42, 27 de ago. de 1978.
- SAUL, John. "O Estado da Frelimo: da revolução à recolonização". Arquivo. Maputo, (15):5-42, abril de 1994.
- SCHWARZ, Alf. Colonialistes, africanistes et africains. Paris: Nuovelle Optique, 1979.
- SEMBENE, Ousman. "Homem é cultura". Tempo. Maputo, (502):47-51, 25 de maio de 1980.
- SENGHOR, Léopold S. Liberté 3; Négritude et Civilisation de l'Universel. Paris: Seuil, 1977.
- SERRA, Carlos. "O capitalismo colonial na Zambézia (1855-1930)". Estudos Moçambicanos. Maputo, (1):33-52, 1980.
- SERRANO, Carlos M.H. Os senhores da terra e os homens do mar; antropologia política de um reino africano. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.
- SIDAWAY, James Derrick. "Moçambique: desestabilização, Estado, sociedade e espaço". Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro, (24):121-42, julho de 1993.
- SILIA, Carlos Jorge. "A dança em Moçambique". Ministério da Educação e Cultura. 1ª Reunião Nacional de Cultura. Maputo, 25-30 de julho de 1977.
- SILVA, Calane da. "Por que o aborto e não os anticonceptivos?". Tempo. Maputo, (389):47-53, 19 de mar. de 1978.
- SIMBINE, Graça. "A verdadeira cultura é a revolução". Tempo. Maputo, (303):49-53, 25 de julho de 1976.
- SODRÉ, Muniz. A verdade seduzida; por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.
- SOW, Alpha I. et alii. Introdução à cultura africana. Lisboa: Edições 70, 1980.
- TACÃO ALTO: modernismo e mania de andar em cima de dinheiro. Tempo. Maputo, (288):33-7, abril 1976.
- TELO, António José. Economia e Império no Portugal Contemporâneo. Lisboa: Cosmos, 1994.

- TOMÉ, Bartolomeu. "Medicina Tradicional: estudar as plantas que curam". Tempo. Maputo, (460):13-7, agosto de 1979.
- VALADE, Bernard. "Cultura". In: BOUDON, Raymond (dir.). Tratado de Sociologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- VERHELST, Thierry G. O direito à diferença: identidades culturais e desenvolvimento. Petrópolis: Vozes. Rio de Janeiro: Iser, 1992.
- VIEIRA, Sérgio. "O homem novo é um processo". Tempo. Maputo, (398):27-48, maio 1989.
- VILAR, Pierre. Iniciação ao vocabulário da análise histórica. Lisboa: João Sá da Costa, 1985.
- VOVELLE, Michel. A mentalidade revolucionária: sociedade e mentalidades na Revolução Francesa. Lisboa: Salamandra, 1987.
- VOVELLE, Michel. Ideologias e mentalidades. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- WALLERSTEIN, Immanuel. "A cultura como campo de batalha ideológico do sistema mundial moderno". In: FEATHERSTONE, Mike (coord.). Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994.
- WALLERSTEIN, Immanuel. "As agonias do liberalismo: as esperanças para o progresso". In: SADER, Emir (org.). O mundo depois da queda, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- WALLERSTEIN, Immanuel. "Los movimientos de liberacion nacional en el marco de la liberacion internacional". Africa Internacional. Madrid, (5-6), 1988.
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. 7 ed. São Paulo: Pioneira, 1992.
- WILLIAMS, Raymond. Cultura e sociedade (1780-1950). São Paulo: Nacional, 1969.
- YANEZ CASAL, Adolfo "Discurso socialista e camponeses africanos: legitimação política-ideológica da socialização rural em Moçambique (FRELIMO, 1965-1984)". Revista Internacional de Estudos Africanos. Lisboa, (14-15):35-75, jan.-dez. 1991.
- YANEZ CASAL, Adolfo. "Para uma antropologia da violência; a sociedade contra o Estado e o Estado contra a sociedade em Moçambique". Studia Africana. Barcelona, (5):59-72, março 1994.
- YANEZ CASAL, Adolfo. "Políticas agrícolas e processos de desenvolvimento na África ao sul do Saara". Revista Internacional de Estudos Africanos. Lisboa, (10-11):163-178, jan.-dez. 1989.



## FONTES PRIMÁRIAS

- 1ª REUNIÃO NACIONAL DE MUSEUS E ANTIGÜIDADES; Relatórios e Conclusões. Ilha de Moçambique, Nampula. 15-24 de julho de 1978.
- III REUNIÃO NACIONAL DO MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. Funcionamento da Direção Nacional de Cultura (COLETIVO). República Popular de Moçambique. Ministério da Educação e Cultura. Direção Nacional de Cultura. Maputo, 22 de maio de 1979.
- CAMPANHA DE RECOLHA E VALORIZAÇÃO DE INSTRUMENTOS MUSICAIS TRADICIONAIS. Inquérito de Terreno. República Popular de Moçambique. Ministério da Educação e Cultura. Direção Nacional de Cultura, 1979.
- CAPÃO, José Armando Vidal. "Relatório da Campanha de Recolha dos Instrumentos Musicais". República Popular de Moçambique. Ministério da Educação e Cultura. Direção Nacional de Cultura, Museu Nacional de Arte Popular. Maputo, 27 de junho de 1979.
- COMISSÃO DE MUSEUS. 8º Congresso e Conferência da AIDBA. República Popular de Moçambique. Direção Nacional de Cultura. Serviço Nacional de Museus e Antigüidades. Maputo, 30 de novembro de 1979.
- ENCONTRO NACIONAL DE CULTURA. Maputo, 27 de nov. a 1º de dez. de 1979. República Popular de Moçambique. Ministério da Educação e Cultura. Direção Nacional de Cultura. Maputo, 27 de novembro a 1º de dezembro de 1979.
- INTRODUÇÃO À SÍNTESE DOS RELATÓRIOS DOS SERVIÇOS PROVINCIAIS DE CULTURA. República Popular de Moçambique. Ministério da Educação e Cultura. Direção Nacional de Cultura. Maputo, junho de 1979.
- LUTERO, Martinho. "Relatório da Viagem de Pesquisa à Província de Inhambane". Direção Nacional de Cultura. Maputo, 10 de novembro de 1978.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. Direção Nacional de Cultura. Serviço Nacional de Museus. República Popular de Moçambique. Relatório do 1º Curso de Agentes de Preservação Cultural. Maputo, 23 de jan. a 13 de fev. de 1978.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. Direção Nacional de Educação. Comissão de Formação de Quadros. Curso de Formação de Professores Primários. Programa de História, 1978.
- MUNGWAMBE, Amandio Dide. "Relatório do trabalho de recolha de material de música feito na Província de Inhambane". Direção Nacional de Cultura. Maputo, 10 de novembro de 1978.
- OBJETIVOS DO PLANO DE ORGANIZAÇÃO E DINAMIZAÇÃO DA CULTURA POPULAR E METODOLOGIA GERAL DO TRABALHO CULTURAL. República

Popular de Moçambique. Ministério da Educação e Cultura. Direção Nacional de Cultura. Maputo, janeiro de 1979.

PROJETO ARQUIVOS DO PATRIMÔNIO CULTURAL. República Popular de Moçambique. Ministério da Educação e Cultura. Direção Nacional de Cultura. Maputo, 1979.

PROJETO DE DIPLOMA MINISTERIAL PARA A REESTRUTURAÇÃO DA DIREÇÃO NACIONAL DE CULTURA. República Popular de Moçambique. Ministério da Educação e Cultura. Direção Nacional de Cultura. Maputo, julho de 1979.

RELATÓRIO SOBRE A SITUAÇÃO ATUAL DO TRABALHO CULTURAL: SUAS DIFICULDADES E PERSPECTIVAS. República Popular de Moçambique. Ministério da Educação e Cultura. Direção Nacional de Cultura. Maputo, 16 de junho de 1979.

SERVIÇO NACIONAL DE MUSEUS. República Popular de Moçambique, 1979. "O que é a Campanha de Preservação e Valorização Cultural". Maputo, 1979.

SÍNTESE DAS ATIVIDADES DA DIREÇÃO NACIONAL DE CULTURA DESDE 1975 ATÉ 1978. República Popular de Moçambique. Ministério da Educação e Cultura. Direção Nacional de Cultura. Maputo, maio de 1979.

SÍNTESE PARA O DEBATE SOBRE A SITUAÇÃO ATUAL DO TRABALHO NA FRENTE DA CULTURA. República Popular de Moçambique. Ministério da Educação e Cultura. Direção Nacional de Cultura. Maputo, 21 de maio de 1979.

SOARES, Paulo. "Relatório das Atividades Desenvolvidas no Âmbito do Cumprimento do Programa de Atividades para 1978". Direção Nacional de Cultura, Serviço Nacional de Museus e Antigüidades. Maputo, 15 de setembro de 1978.