

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

JOSÉ LUÍS DE OLIVEIRA CABAÇO

**MOÇAMBIQUE:
IDENTIDADES, COLONIALISMO E
LIBERTAÇÃO**

**SÃO PAULO
2007**

JOSÉ LUÍS DE OLIVEIRA CABAÇO

**MOÇAMBIQUE:
IDENTIDADES, COLONIALISMO E LIBERTAÇÃO**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Área de Concentração: Antropologia Social.
Orientador: Prof. Dr. Kabengele Munanga.

**São Paulo
2007**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

CABAÇO, José Luís de Oliveira,
Moçambique: identidades, colonialismo e libertação/ José Luís
de Oliveira Cabaço; orientador Kabengele Munanga. – São Paulo, 2007.

Tese (Doutorado – Programa de Antropologia Social)
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de
São Paulo.

1. Moçambique 2. Identidades 3. Colonialismo 4. Assimilação 5. Libertação

DEDICATÓRIA

À Rita,
pelo encontro nos céus do Rio
e a felicidade que é viver a seu lado.

Ao Danilo e ao Ricardo, saudosos camaradas,
pelos sonhos que dividimos.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	7
RESUMO	12
SIGLAS	14
INTRODUÇÃO	16
CAP. I – A CHEGADA DO CAVALO PÁLIDO	26
1.1 A essência dualista da sociedade colonial	27
1.1.1 Um poder disciplinar	53
1.2 A última colônia do velho império	59
1.2.1 Alvores da ordem colonial	67
1.3 A construção do estado colonial	73
1.3.1 A revolução mineira na África do Sul	76
1.3.2 A presença asiática	82
1.3.3 Chega o capital internacional	87
1.3.4 A organização Administrativa	97
CAP. II – ASSIMILAR PARA NÃO MUDAR	109
2.1 Colonialismos, antropologia e política indígena	110
2.2 História, Milagre e Destino	122
2.2.1 “Superioridade” e “Tolerância”	135
2.3 Produzir “não indígenas”	142
2.3.1 Definição de indígena	149
2.4 Colonização e racialização	162
2.4.1 História de Rafael Arcanjo	185
2.4.2 Os grupos sociais peri-urbanos	192
CAP. III – “REFORMAS” LUSO-TROPICAIS	210
3.1 Novos tempos	211
3.2 1961: Anúncio da crise	232
3.3 Janela de esperança para o império	242
3.2.1 Aventura e equívocos	248
3.2.2 Novas vestes para um corpo velho	257

3.4 Tropicalismo luso: uma apropriação	263
3.4.1 Uma teoria e várias leituras	272
3.4.2 O luso-tropicalismo visto das colônias	282
3.5 O hissope e a palmatória	292
3.5.1 A Concordata com a Santa Sé	296
3.5.2 Os não-católicos	300
3.5.3 Cisão na Igreja católica	308
3.6 Por detrás da cortina	312
3.6.1 A “década do silêncio”	314
3.7 Relações raciais entre não-indígenas	321
3.7.1 A paz podre	328
3.7.2 Depois do regime do indigenato	332
CAP. IV – OS ANOS DA LIBERTAÇÃO	344
4.1 A guerra colonial	345
4.1.1 Guerra subversiva e contra-subversão	347
4.1.2 “Moçambicanização” da guerra colonial.....	352
4.2 Contradições na sociedade colonial	362
4.2.1 O fator “tempo” e a persistência das estruturas mentais	365
4.2.2 Relações entre colonos e militares	369
4.2.3 As opções dos colonos	374
4.2.4 Uma solução luso-tropicalista?	378
4.3 Génese do nacionalismo moçambicano	386
4.4 Contradições e reorganização da vida	394
4.4.1 Importância da unidade	401
4.4.2 Política e cultura	405
4.4.3 O “Homem Novo”	410
4.4.4 A opção pelo socialismo	417
CONCLUSÃO	423
BIBLIOGRAFIA	433

AGRADECIMENTOS

A tese foi feita, é certo, de muitas horas de leitura, dias passados em bibliotecas e arquivos, entrevistas com testemunhas, longas conversas com colegas, professores e especialistas de vários países. Mas ela resulta também de anos de contato, em vários pontos do mundo, com amigos e simples conhecidos, bem como de situações vividas. De uns e outras se foi acumulando uma experiência de vida, recheada de certezas que se tornam dúvidas, de ilusões que se esfumam, de sucessos que gratificam. A todo esse mundo que se dilui no tempo e se confunde na memória deixo o meu reconhecimento.

Um dos responsáveis por esse trabalho foi o Prof. Kabengele Munanga que aceitou ser o orientador do projeto. Com rara sensibilidade, ele soube associar à exigência de rigor científico sua profunda africanidade e, com paciência e sabedoria, me deu, vigilante, grande espaço e liberdade. Foram de extrema importância as longas conversas sobre a nossa África, passada, presente e futura. Mais de que um orientador, foi para mim um exemplo de Professor e Amigo.

Preciosas foram também as sugestões dadas pelos Prof.s Lourenço do Rosário e Carlos Serrano em meu Exame de Qualificação. Agradeço-lhes o cuidado com que leram o trabalho até então desenvolvido e o esforço que fizeram para me abrir perspectivas muito úteis para a minha reflexão. Ao Prof. Carlos Serrano sou grato também por suas opiniões sobre África e, em especial, sobre a experiência angolana que, embora diferente em muitos aspetos, me ofereceu estimulantes subsídios para essa pesquisa.

Agradeço à Tania Macedo a leitura comentada, as muitas conversas sobre África e o colonialismo, os conselhos que me deu sobre aspectos da organização do trabalho e a ajuda na revisão do texto. Com Omar Thomaz, mantenho há anos um diálogo privilegiado sobre Moçambique, que ele tão bem tem estudado. Ele leu quase toda a minha tese e, com a amizade que nos une, teceu comentários e sugeriu-me leituras. Márcio Silva aceitou discutir comigo, em várias ocasiões, as questões antropológicas e políticas

ligadas à problemática do desenvolvimento e suas relações com o colonialismo e sua herança, proporcionando-me uma visão mais rica do tema. Com a Fernanda Peixoto tive a oportunidade de trocar impressões sobre a obra de Gilberto Freyre que me foram de grande utilidade. Todos eles, na versão final do trabalho, poderão reconhecer certamente reflexos dessas conversas e sugestões.

A maior parte do tempo despendido na sempre inquietante e tensa experiência da redação da tese, vivi-o em São Paulo, rodeado pelos cuidados dos amigos. Não posso esquecer a generosidade de Vilma. Nos meses vividos em seu apartamento, foi marcante a forma como ela e o Chico nos fizeram sentir como se ali fosse a nossa casa de sempre. Também a casa de Elza foi sempre um caloroso abrigo. Em nosso apartamento, a essas companhias, juntaram-se, muitas vezes, Benjamin, Cecília, Dimas, Ivan, Tânia e Vima, em momentos de convívio com outros amigos que ajudaram a aliviar a preocupação com que vivi principalmente os últimos tempos. Agradeço-lhes o constante encorajamento.

À Neuza, que conseguiu manter a ordem no caos da minha mesa de trabalho, o reconhecimento pelo carinho com que protegeu minha tranqüilidade.

No Rio de Janeiro foi onde tudo começou. A idéia dessa tese nasceu da experiência de pesquisa propiciada pela minha participação num seminário de três meses na UFRJ, a convite de Yvonne Maggie e Peter Fry, aos quais agradeço muito. Com Marcelo Bittencourt, desde essa época, dividi muitas preocupações e me beneficiei da viva interlocução motivada pela paixão pela África - Angola, de lá, e Moçambique, de cá - em trocas que se refletem no texto final.

Não posso esquecer o dia em que o Beluce Bellucci, em Maputo, me convidou para uma reunião da ALADAAB que a Universidade Candido Mendes organizaria em agosto de 1995. Não podia imaginar então que essa participação mudaria o curso da minha vida. A ele, e à Malu, agradeço ainda a hospitalidade na sua casa em Teresópolis, onde pude trabalhar por algumas semanas em condições privilegiadas.

Uma parte prolongada da pesquisa se realizou em Lisboa, onde recebi inúmeros apoios, como o de Aida Freudenthal e Nelson Pestana, que

me abriram portas no mundo acadêmico português e se prestaram a enviá-
me, para o Brasil, textos que lhe pedi. Dalila e Álvaro Mateus me
proporcionaram informações de grande interesse e uma inesquecível tarde
de recordações. A Fernando Magalhães estou reconhecido pelas várias
vezes que aceitou deslocar-se a Lisboa para conversas e indicações que
muito me serviram. O Tenente Coronel Pessoa do Amorim explicou-me
pacientemente a orgânica militar portuguesa em Moçambique e abriu-me sua
valiosa biblioteca. A Fernando Rosas agradeço ter concordado em discutir
comigo alguns aspectos da minha tese.

João Paulo Guerra, sempre solidário, dividiu comigo seu vasto
conhecimento dos fatos que rodearam os últimos anos do colonialismo. Foi
ele quem me garantiu o acesso à Associação 25 de Abril, a partir da qual,
pela intervenção pessoal do seu Presidente, Coronel Vasco Lourenço, pude
realizar entrevistas com alguns militares.

Ao Tenente Coronel Aniceto Afonso estou muito grato pelas
facilidades que me concedeu no acesso ao Arquivo Histórico Militar e ao
Arquivo Militar de São João da Barra. Aqui, foram inexcedíveis os seus
colaboradores António André, José Matos e Nuno Naves.

Agradeço ao Coronel Vasco Lourenço sua permanente
disponibilidade. Ao Coronel Carvalho Aparício, Tenente Coronel Pessoa de
Amorim, Álvaro Récio e João Maria Tudela, o meu reconhecimento pelo
tempo que me foi dispensado e a gentileza da acolhência bem como
entrevistas concedidas.

O apartamento dos amigos Guida e Lourenço foi fundamental para a
permanência em Lisboa, onde ainda contei, e muito, com o apoio solidário do
velho amigo José Manuel Coelho. Em Carcavelos, tínhamos um porto onde
renovávamos as energias consumidas pelo trabalho. O fraterno e alegre
convívio com Ana, Artur, Belinha, Gonçalo, Ricardo e Zé António, sob a
liderança de tia Élia, era um enorme incentivo. Com o meu primo Mário pude
recordar os anos que antecederam a independência e recriar ambientes e
vivências. O circuito se completava com Fernanda Cavacas e Aldónio
Gomes, em seus inequívocos sinais de amizade.

Em Moçambique dirijo um agradecimento especial a João Paulo
Borges Coelho, com quem mantive longas conversas e que pôs à minha

disposição fichas e documentos de seu arquivo particular. Teresa Cruz e Silva e Amélia Neves sugeriram-me textos e contatos e guiaram-me nos meandros do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane. Fernando Couto cedeu-me documentos raros com os quais está presentemente trabalhando. Fico-lhes muito grato pela amizade e pela lição de generosidade. A António Sopa, agradeço o apoio dado no excelente Arquivo Histórico de Moçambique. Também estou reconhecido a Mia Couto pela cedência de documentos históricos que recolheu para seu trabalho. Com Oscar Monteiro e Luís Honwana confrontei, fora do tempo das entrevistas, algumas das hipóteses da minha pesquisa.

Foram muito importantes para essa tese as entrevistas recolhidas em Moçambique. Sou muito grato a Alberto Chipande, Bonifácio Gruveta, Domingos Arouca, Eduardo Nihia, Tomé Eduardo, Fernando Ganhão, Graça Machel, João Munguambe, Joaquim de Carvalho, José Moiane, Lopes Tembe, Luís Honwana, Marcelino dos Santos, Mariano Matsinhe, Oscar Monteiro e Raimundo Pachinuapa pelas horas disponibilizadas transmitindo-me suas experiências de vida.

Os meus agradecimentos também a Arminda, Valentim e Constantino, pela gentileza com que preservaram minha necessidade de concentração

Devo, e tanto, agradecer a meus pais, Maria José e Guilherme, que, no decurso desses anos, respeitaram a prioridade do meu empenho, nunca se lamentando pelas longas ausências de seu único filho. Com entusiasmo, buscaram na memória colonial episódios que me pudessem ser úteis e na rica biblioteca “Moçambicana”, procuraram livros, folhetos, legislação, referências bibliográficas e até fotografias para auxiliar meu trabalho.

Tatiana e Luís viveram a experiência de ter, já na idade adulta, um pai estudante. Com ironia e carinho me devolveram os conselhos que de mim tantas vezes ouviram quando na escola estavam eles

E, finalmente, quero dizer que esse trabalho, devo-o à Rita, minha doce companheira. Foi ela quem me encorajou a meter ombros a uma tarefa que eu inicialmente avaliava para além das minhas forças, “desconstruindo”, com a capacidade de argumentação (e a memória) que todos lhe reconhecem, minhas hesitações e meus momentos de desânimo. O conhecimento que tem de África e a inteligência e sensibilidade com que

analisa as realidades desse Continente representaram uma ajuda preciosa ao meu trabalho, permitindo-me o privilégio de uma permanente e qualificada interlocução.

Khanimambo, Ritinha!

RESUMO

A presente tese define-se como uma reflexão acerca das políticas de identidade promovidas pelo estado colonial português e pela Frente de Libertação de Moçambique, com ênfase nos cem anos que antecederam a independência, proclamada em junho de 1975. Procurando uma perspectiva multidisciplinar, a análise é orientada por conceitos que procuram destacar fatores determinantes da concepção de dualismo inerente à situação colonial.

A abordagem das várias estratégias culturais a que recorreu a metrópole para sustentar sua “vocação” imperial constitui um dado significativo do trabalho que procurou compreender algumas particularidades do projeto lusitano, com a preocupação de enquadrá-lo num processo mais amplo que não poderia desconsiderar os passos da História no ocidente. Partindo do estudo das duas concepções de assimilação e sua continuidade no luso-tropicalismo (e sua instrumentalização pelo Estado Novo português), a análise focaliza a gênese do nacionalismo e a nova dinâmica que a tática de guerrilha, implementada pela luta de libertação nacional, introduz no território de Moçambique. No que se refere à política de identidade nacional proposta pela FRELIMO, foi privilegiada pela pesquisa a dialética que ela estabelece com as sociedades tradicionais.

Palavras-chave:

Moçambique; Identidade; Colonialismo; Assimilação; Libertação

ABSTRACT

The present thesis deals with the identity policies promoted by the Portuguese colonial State and the Mozambique Liberation Front (FRELIMO), with emphasis on the last hundred years before independence, proclaimed in June 1975. Aiming at a multidisciplinary approach, the analysis is oriented by concepts that put in evidence determinant factors of the dualistic nature of colonial situation.

The approach to the various cultural strategies used by Portugal to support its imperial “vocation” represents a significant part of this study. It tries to understand some details of the Portuguese project, by framing it within a wider perspective that could not neglect Western History. Starting from the study of the two conceptions of assimilation and its luso-tropicalistic development (the use of the theory carried out by the Portuguese “New State” regime) the analysis focus on the origins of nationalism as well as on the new dynamics introduced in the territory by the guerrilla tactics used during national liberation struggle. Concerning FRELIMO’s national identity policy, this research privileges the dialectics it establishes with traditional societies of Mozambique.

Key words:

Mozambique; Identities; Colonialism; Assimilation; Liberation.

SIGLAS USADAS NO TEXTO

- AEMO** (Associação dos Escritores Moçambicanos)
AHM (Arquivo Histórico de Moçambique)
AHMil.(Arquivo Histórico Militar – Lisboa)
ANM (Associação dos Naturais de Moçambique)
ANP (Acção Nacional Popular)
APISC (Acção Psicológica das Forças Armadas Portuguesas)
ASJB (Arquivo Militar de São João da Barra)
BIICM (Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique)
BGC (Biblioteca de Guilherme Cabaço)
BSEM (Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique)
CEI (Casa dos Estudantes do Império)
CONCP (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas)
DHUEM (Departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane)
EUA (Estados Unidos da América)
FA (Forças Armadas Portuguesas)
FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique)
Frelimo (Partido Frelimo)
GALM (Grémio Africano de Lourenço Marques)
GE (Grupos Especiais)
GEP (Grupos Especiais Paraquedistas)
MAE (Ministério da Administração Estatal)
MANU (Mozambique African National Union)
MFA (Movimento das Forças Armadas)
MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola)
NATO (North Atlantic Treaty Organization)
NESAM (Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique)
ONU (Organização das Nações Unidas)
OUA (Organização de Unidade Africana)
OPVDC (Organização Provincial de Voluntários e Defesa Civil)
PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde)

PCP (Partido Comunista Português)
PCUS (Partido Comunista da União Soviética)
PIDE (Polícia Internacional de Defesa do Estado)
RAU (Reforma Administrativa Ultramarina)
RDM (Regulamento de Disciplina Militar)
RGME (Repartição do Gabinete do Ministério do Exército)
RMM (Região Militar de Moçambique)
SAP (Serviços de Acção Psicossocial)
SCCIM (Serviços de Centralização e Coordenação de Informação de Moçambique)
SEII (Serviços Especiais de Informação e Intervenção)
SI (Secretariado da Informação)
SPN (Secretariado da Propaganda Nacional)
TANU (Tanganyka African National Union)
UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique)
UEM (Universidade Eduardo Mondlane)
UNAMI (União Nacional de Moçambique Independente)
UPA (União dos Povos de Angola)
URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas)
ZANU (Zimbabwe African National Union)

INTRODUÇÃO

A história dessa tese tem seu início na primeira viagem que fiz ao Brasil, em 1995, para participar de um encontro de estudos africanos, o que me permitiu retomar o contato com o ambiente acadêmico, recuperando uma ligação que havia sido interrompida com a conclusão do meu curso de graduação na Itália, em 1971. Após o V Encontro da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos do Brasil, na Universidade Candido Mendes, essa reentrada no universo da pesquisa seria consolidada pelo convite para participar de um seminário de pesquisa promovido pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, no âmbito do Programa Raça e Etnicidade.

Era a primeira vez, desde os anos de 70, que era convocado para um trabalho de pesquisa no âmbito acadêmico. A reflexão intensiva durante os três meses de trabalho e a convivência com pesquisadores do Rio de Janeiro e com o grupo de jovens moçambicanos que ali estudavam constituíram uma experiência instigante. O texto “Políticas de Identidade no Moçambique Colonial” - com os resultados da minha investigação - foi publicado em 2002 no livro *Raça como Retórica – a construção da diferença*. O desenvolvimento da pesquisa e a interlocução estreita que o tema abria com minha trajetória de vida reacenderam, na alma de sociólogo que sobrevivera aos anos de serviço público, o interesse pela leitura sistemática e organizada. O contato com o debate vivo que a integração no Seminário permitiu fez da insatisfação perante o trabalho então realizado um estímulo que, felizmente, se intensificava a cada nova leitura e eu me propus retomar o tema de uma forma diversa.

Mais tarde, em São Paulo, discuti longamente como Prof. Kabengele Munanga, que de certo modo, acompanhara aquele começo, algumas das questões que me interessavam e pedi-lhe indicações bibliográficas que me abrissem novas portas, através da Antropologia, para uma melhor compreensão do problema. Com a paciência de “mais-velho” africano que o caracteriza, ele deu atenção aos meus pedidos e me incentivou a transformar esse meu interesse num texto de pós-graduação.

Em 2001 recomecei o meu percurso de estudante. Nesses seis anos de intenso estudo, tive a inédita sensação de poder revisitar criticamente minha experiência de vida.

Quando comecei a refletir sobre o objeto da presente tese, a primeira questão que se me levantou foi a de definir em que sentido estou usando a expressão “políticas de identidade”..

O escritor norte americano Leroi Jones, citado por Amadou M'Bow (M'Bow, 1970, p.100), escreveu: “*A política dá uma forma à cultura; define as relações culturais que determinam o funcionamento social.*” Ao estabelecer uma íntima relação entre cultura e poder, a afirmação de Jones me ajudou na clarificação do conceito.

A constituição de uma identidade - fazendo-se também pela definição do que se lhe opõe, isto é, da *diferença* – incorpora em sua bipolaridade as dimensões política e social porque nela, como salienta Jacques Derrida (Derrida, 1991), um dos pólos é necessariamente privilegiado em relação ao outro e, de conseqüência, expressão de uma relação de poder. Stuart Hall retoma Derrida quando afirma que “*a constituição de uma identidade social é um ato de poder (...) pois se uma identidade consegue se afirmar é apenas por meio da repressão daquilo que a ameaça.*”(Hall, 2000, p.110)

O aparecimento, no discurso corrente, da idéia de uma identidade nacional “normal” é o resultado prático de um projeto identitário. Definindo explícita ou implicitamente essa “normalidade essencial”, as políticas de identidade buscam legitimá-la através da releitura de tradições existentes ou inventadas organizadas num sistema simbólico em torno de uma “narrativa fundante”, que, no caso dos países emergentes, se torna muitas vezes a narrativa fundante da Nação ou de uma época histórica da Nação. A identidade nacional “normal” implica *classificação, hierarquização* e uma

identificação que engloba e exclui (que estabelece “quem é” ou “quem não é”). Nas relações na comunidade, esse exercício se traduz em *poder*.

Com outra abordagem, Pierre Bourdieu, que não se ocupou diretamente da questão nacional, diz algo semelhante quando escreve que os sistemas simbólicos, sendo "*instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento (...) cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação*" (Bourdieu, 1989, p.11)

Louis Althusser não trabalha diretamente com os conceitos de cultura e identidade, mas de ideologia. Porém, ao definir a ideologia como uma "***representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência***" (Althusser, 2001, p.85) e, ao estabelecer, no mesmo texto, a relação biunívoca de "constituição" ("*a categoria de sujeito é constitutiva de toda ideologia mas, ao mesmo tempo, e imediatamente - acrescentamos que a categoria de sujeito não é constitutiva de toda ideologia, uma vez que toda ideologia tem por função 'constituir' indivíduos concretos em sujeitos*") (grifo do autor) (Althusser, 2001, p.93) , Althusser enfatiza a conexão entre política ideológica e política cultural e, portanto, com a “política de identidade” no sentido em que eu estou usando.

Para Althusser, a ideologia assume tanto a função materialista na reprodução das relações de produção (e, conseqüentemente, das relações sociais) quanto a função simbólica na constituição do sujeito (e, conseqüentemente, do sistema simbólico). Para ele, o aparelho dominante para a realização dessa dupla função é o "aparelho ideológico escolar", função que em Bourdieu se insere no “campo educacional”.

Os projetos identitários estudados nesse trabalho seguem, ainda que à distância, o modelo defendido por Castells (Castells, 2003) . As políticas de identidade promovidas pelo colonialismo tinham, com efeito, o objetivo de legitimar sua dominação e, no caso de sua última vertente luso-tropicalista, de incentivar a criação de uma sociedade civil à qual se opôs a natureza dual e antagônica do sistema. Essa ação, que desconstruiu aspectos importantes da organização do poder tradicional, estimulou respostas culturais que reforçaram identidades de resistência pela apropriação de subsídios da

“modernidade” do colonialismo no próprio patrimônio de conhecimentos e de vivências.

O movimento de libertação, pela conjuntura da guerra contra um exército europeu, fazendo uma “fuga para a frente”, elaborou um projeto de identidade no qual as diversificadas respostas culturais pudessem confluir. Só que, como refere Tadeu da Silva (Silva, 2000), a identidade, sendo, é certo, construção e produção, mas também um *ato performativo* ligado a representações, estruturas narrativas e relações de poder, não corresponde, em nenhum momento do processo, a uma **identificação** conforme com essas propostas políticas.

Nas diversas políticas de identidade estudadas vejo, portanto, algumas constantes: elas são expressão de um projeto subordinado a um poder que se pretende hegemônico; são construções formuladas por elites com o propósito de modelar e/ou manipular uma realidade que lhes é distante; organizam-se em sistemas simbólicos que, incorporando ou não o capital simbólico nacional, são impregnadas de elementos exógenos de que as elites – estrangeiras ou nacionais - são portadoras, de forma consciente ou inconsciente; estabelecem processos dialéticos entre a *ação prescritiva* e a *ação performativa* (Bhabha, 1992) que conduzem a sucessivas sínteses distintas das enunciações propostas.

A análise que procuro desenvolver é marcada pela concepção do dualismo inerente à “situação colonial” (Balandier, 1993; Mamdani, 2000; Memmi, 1967; Fanon, s d, entre outros). A natureza antitética desse dualismo se traduz na impossibilidade de soluções reformistas, como salienta Memmi (Memmi, 1967). A resolução da contradição colonial só se resolve pela eliminação da relação de poder e a extinção dos seus dois termos, o colono e o colonizado. É essa polarização que condiciona a dinâmica de todo o processo e que justifica, em minha opinião, o recurso ao materialismo histórico e dialético como instrumento de leitura da realidade analisada.

A estrutura dualista da dominação colonial, que confinou ou absorveu na lógica bipolar os “espaços intersticiais” (Bhabha, 1992) que se esboçavam, determinou a minha opção de tratar os termos “*colonialismo*” e “*colono*” como categorias de análise, sem fazer concessões às elaborações

jurídicas com que o regime de Lisboa procurou mascarar seu poder sobre os territórios africanos.

Estou consciente de que as dinâmicas implícitas nos processos identitários são intrínsecas de todas as situações em que uma cultura, através do exercício do poder, impõe ao *Outro* valores, comportamentos, rituais e mitos. A história é pródiga em exemplos de que nem sempre foi harmônica a convivência entre os grupos etno-lingüísticos, também em África e também em Moçambique. As relações de dominação que nasceram desses conflitos estão na origem da absorção de uns grupos por outros bem como de polarizações que enraizaram, no tecido social moçambicano, vectores centrífugos cuja persistência se faz ainda sentir na sociedade contemporânea em momentos de crise social e política. Dentro das fronteiras que delimitam a atual República de Moçambique, estão hoje identificados, segundo Marcelino Liphola, vinte e quatro grupos lingüísticos (Liphola, 1995, p.280), o que caracteriza a sociedade moçambicana como uma realidade multiétnica e multicultural.

Para a consolidação do poder da minoria ocupante o colonialismo sentiu a necessidade de “fixar” cultural e territorialmente as diferenças existentes entre as populações das colônias. O “mapa étnico” organizado não constituía um elemento essencialista, mas, desde o início, assumiu um carácter instrumental. Ele serviu quer no período de ocupação para dividir a resistência, quer, na luta de libertação, para combater a idéia de unidade nacional promovida pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). A penetração da economia colonial e os interesses da sua política - pelos mecanismos de adaptação das populações à nova realidade - estiveram, concomitantemente, na base de novas formações sociais e políticas como demonstra, por exemplo, Watson no seu estudo sobre os Mambwe da vizinha Zâmbia (Watson, 1958). Em Moçambique, os grandes impérios e reinos derrotados pelos portugueses foram farcionados numa multidão de “etnias”. Se algumas se justificavam sob o ponto de vista da etno-história, outras foram encorajadas pelo poder colonial. Desenhado o “mapa étnico” se passou à promoção da idéia de que ele representava aquilo que **sempre** tinha sido a sociedade moçambicana. Na realidade, o colonialismo, enfraquecendo pela divisão as populações nativas, procurou assegurar que a

estrutura bipolar que a dominação e a exploração instituíam não poria em perigo o poder, a vida, os bens e os projetos dos colonos.

No primeiro capítulo da tese procuro demonstrar a natureza dualista estrutural da ordem colonial, fundada nas múltiplas oposições colono-colonizado, cujas linhas de fronteira passaram, em primeiro lugar, pela implantação de uma relação de superioridade-inferioridade baseada no racismo implícito no próprio conceito de “missão evangelizadora”, posteriormente convertida em “missão civilizadora”. Com recurso à documentação histórica se apresenta o caráter conjuntural da miscigenação verificada nos primeiros contatos, evidenciando as relações de poder que nela já se refletiam. As elites mestiças e “assimiladas” que se criam no séc. XIX iniciam seu processo de decadência econômica e social com a penetração capitalista que se acelerou depois da Conferência de Berlim. Não existe, até finais do século XIX, uma política de identidade já que a “assimilação unificadora” era fundamentalmente uma declaração de princípios, expressa em textos legais e em pronunciamentos políticos, de inspiração liberal, mas sem conseqüências práticas.

A construção do estado colonial em Moçambique, com os fatores internos e externos que o condicionaram, acentua o dualismo da sociedade e define o poder disciplinar que vai caracterizar a ocupação estrangeira.

Um primeiro enunciado concreto de política de identidade surge com o projeto da “assimilação tendencial”, projetada no longo prazo para não colidir com as necessidades imediatas de mão-de-obra na exploração econômica e para permitir uma cuidadosa cooptação de eventuais “colaboradores” subordinados. É dessa política que se ocupa o segundo capítulo, procurando mostrar como o pensamento antropológico dialoga com o processo de expansão capitalista e com a questão do encontro de culturas em situação de dominação política. Respalado nos ideais “civilizadores” da época, Portugal busca na interpretação da própria história os mitos que vão sustentar sua “vocação” imperial. A aceitação do “destino” da Nação Portuguesa impregna o consciente nacional e alimenta a ideologia colonizadora. O dualismo da sociedade nas colônias, consagrado na divisão entre “indígenas” e “não indígenas”, não se reflete apenas nas relações sociais, na divisão do trabalho ou na distribuição dos privilégios. A penetração capitalista no tecido social de

Moçambique determina, em setores das populações nativas, contatos culturais que, não passando pelos canais estabelecidos pela administração portuguesa (as missões católicas e o ensino, principalmente), são confinados nas categorias binárias da ordem estabelecida.

O terceiro capítulo da tese situa, na correlação de forças que se define na Segunda Guerra Mundial e nos ideais de liberdade triunfantes, a abertura de novos espaços políticos que permitem o rápido crescimento do movimento anticolonial. As potências imperiais do passado vão, paulatinamente, aceitando o diálogo com as elites nacionalistas dos territórios ultramarinos adequando-se aos paradigmas da Guerra Fria. O arcaísmo do modelo colonial do Estado Novo português confronta-se, no plano internacional, com um crescente isolamento que se traduz, em 1961, numa grave crise interna do regime. No esforço de conciliar esse projeto colonial com a História vem em seu auxílio o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre com a teorização da “especificidade” da presença portuguesa nos trópicos. No capítulo, se procura analisar o “luso-tropicalismo” como ideologia e a forma como o governo português a colocou ao serviço da exploração das colônias africanas. A “assimilação” toma de Freyre os conceitos de “integração” e “espaço cultural português” e incorpora a miscigenação como proposta de síntese do dualismo colonial. Nesse contexto se analisam as relações entre colonialismo e religião, o papel da igreja católica na consolidação do sistema e a crise que essa colaboração ocasiona, assim como o questionamento suscitado por outras confissões religiosas, favorecendo dinâmicas identitárias que se tornarão subsidiárias do pensamento nacionalista moçambicano.

No quarto capítulo debruço-me sobre a guerra colonial que eclodiu no início da década de 1960 e se prolongou até 1974. A guerra de guerrilha impõe novas exigências estratégicas aos militares portugueses. À “conquista das mentes” dos moçambicanos era essencial agregar a “conquista dos corações” e isso implicava uma preocupação social que passava pelo combate às mais gritantes injustiças, a promoção das condições de vida dos marginalizados e o deslocamento “para cima” (na escala social) da fronteira da dualidade colonial. O capítulo caracteriza essa estratégia militar e seu desenvolvimento na tentativa de, recrutando contingentes locais cada vez mais numerosos, “moçambicanizar” o conflito. Entretanto, a orientação

“psico-social” aprovada pelo governo de Lisboa, sob pressão dos militares, esbarrava na resistência dos procedimentos racistas e autoritários dos administradores locais e dos colonos.

Era a *mentalidade* daqueles que “estavam no terreno” que se evidenciava já diferente da *mentalidade* metropolitana. Daqui nasceram atritos institucionais e alguma animosidade dos colonos à ação social dos militares e de autoridades que haviam compreendido o projeto de adaptação preconizado por Lisboa. As novas diretrizes políticas traduziam-se, para o colono, na perda de parte de sua “autoridade”, no aumento dos custos diretos e indiretos da mão-de-obra local, na recusa das culturas obrigatórias por parte dos camponeses, etc. O governo de Lisboa compensou abrindo a economia moçambicana aos capitais estrangeiros e à nova burguesia empresarial e promovendo regimes fiscais e de crédito extremamente favoráveis para os colonos. O crescimento rápido do setor capitalista e o fato de a luta de libertação nacional se ter confinado, durante cerca de cinco anos à região setentrional do país (a mais pobre e distante dos principais centros urbanos) conduziram a um alheamento dos colonos da situação de guerra.

Quando a luta nacionalista se começa a alargar a outras áreas do território, aproximando-se de centros econômicos importantes (e das grandes cidades) os colonos acusam os militares de incompetência e desinteresse. Um grupo ligado aos setores econômicos e à ala mais conservadora das Forças Armadas tece uma estratégia de autonomia que chega a prever a eventualidade de um golpe de estado. Esse projeto reveste-se de uma capa “lusu-tropicalista” e o presente trabalho procura identificar as referências sociais nas quais ele busca apoio.

O capítulo quarto aborda, enfim, o nascimento do nacionalismo moçambicano e as contradições principais que marcaram seu percurso. É em torno da busca de uma identidade nacional que ocorre a maior parte desses conflitos. Ensaio uma incursão pelos pontos que ocorrem a maior parte desses conflitos. Ensaio uma incursão pelos pontos que identifiquei como essenciais na elaboração ideológica da FRELIMO, associando seu projeto identitário com os condicionalismos da guerra de guerrilhas. A questão da unidade nacional comporta uma “definição do inimigo” determinante, pela negativa, do projeto de identidade moçambicano que vai ganhando contornos

definidos no seio da revolução. Analiso, de forma crítica, os conflitos culturais implícitos nessa política de identidade, mas procuro estabelecer sua coerência de propósitos: militares, econômicos, sociais, culturais e revolucionários. Optei por terminar a tese debruçando-me sobre a questão da opção socialista do movimento de libertação e ela surgiu-me, situada em seu tempo, como resultado das circunstâncias e condicionalismos que marcaram o processo emancipador.

Grande parte da tese trata de períodos da História de Moçambique e de situações de que fui testemunha direta e participante. Esse fato introduziu óbvias dificuldades na distanciamento que uma análise científica requeriria. O fato de o ter elaborado longe do meu país me ajudou nesse esforço, mas, “observador participante” que fui de muitos desses eventos, considerei material útil para o trabalho alguns elementos da minha experiência pessoal e, nesses casos, optei por sinalizá-los de forma explícita.

Realizei entrevistas em Maputo e em Lisboa com participantes na guerra, quer antigos guerrilheiros, quer militares e civis portugueses. Em Portugal encontrei-me com ex-colonos regressados de Moçambique, cuja carga emocional ainda é intensa. Decidi, por isso, não realizar entrevistas formais compreendendo que a sua interpretação dos fatos, três décadas depois, se encontra profundamente alterada por processos de auto-justificação e racionalização do passado. Considerei mais produtivos simples colóquios nos quais podia concentrar minha atenção na linguagem utilizada e nas representações sobre a “situação colonial”.

O recurso à literatura foi muito útil para complementar textos históricos e analíticos, propiciando-me a recriação de ambientes e associando um conteúdo humano a situações, problemas e representações que caracterizaram os diferentes períodos focados.

A pesquisa documental foi realizada essencialmente na capital portuguesa no Instituto dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo, no Arquivo Histórico Ultramarino, no Arquivo Histórico Militar, no Arquivo Militar de S. Julião da Barra, na Biblioteca Nacional de Portugal e na Biblioteca do Centro de Estudos Africanos do ISCTE (Instituto Superior de Ciências do Trabalho e Empresa). Tive igualmente acesso à biblioteca particular do Coronel Pessoa de Amorim que gentilmente me cedeu cópias de alguns

textos importantes da história militar portuguesa. Em Maputo, consultei o Arquivo Histórico de Moçambique, a Biblioteca do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, a Biblioteca Nacional e a biblioteca particular de Guilherme Cabaço. Trabalhei também no Rio de Janeiro no Real Gabinete Português de Leitura e na Biblioteca do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes e, para complementar leituras teóricas, socorri-me, durante todo o tempo de pesquisa, da Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Finalmente, as traduções feitas de fontes em língua estrangeira são da minha responsabilidade.

CAPÍTULO I

A CHEGADA DO CAVALO PÁLIDO

*“Olhei e vi um cavalo branco, e aquele
que o montava tinha um arco; foi-lhe dada uma coroa
e saiu vencedor, e para vencer...
E saiu outro cavalo, vermelho, e àquele que o montava
foi dado tirar a paz à Terra e fazer com que se matem
uns aos outros, e foi-lhe dada uma grande espada...
Olhei e vi um cavalo preto, e aquele
que o montava tinha na mão uma balança...
**Olhei e vi um cavalo pálido, e aquele
que o montava chamava-se Morte...**
E foi-lhe dado poder sobre a quarta parte da Terra
Para matar pela espada, pela fome e pela peste.*

Apocalipse, Capítulo 6

1.1 - ESSÊNCIA DUALISTA DA SOCIEDADE COLONIAL

“Une civilisation qui s'avère incapable de résoudre les problèmes que suscite son fonctionnement est une civilisation décadente.

Une civilisation qui choisit de fermer les yeux à ses problèmes les plus cruciaux est une civilisation atteinte.

Une civilisation qui ruse avec ses principes est une civilisation moribonde”

Aimé Césaire

Nos primeiros dias do ano de 1498 da era cristã, os habitantes da costa sul de Moçambique, em algum lugar situado entre as atuais cidades de Inharrime e Inhambane, viram chegar estranhas embarcações, enormes em relação às que até então já tinham visto. Delas desceram outros barcos menores transportando gente de pele pálida e vestida de modo insólito. Não se compreendeu o que eles diziam, mas não pareceram agressivos pelo que as gentes locais os acolheram sem animosidade. Os forasteiros recolheram água fresca, trocaram alguns objetos e regressaram às grandes embarcações que voltariam a desaparecer no mar profundo. Ninguém sabia quem eram os visitantes, muito menos podia imaginar que testemunhava um momento histórico: os primeiros contatos da África oriental com a Europa na viagem de Vasco da Gama em demanda da rota do Oriente.

A expansão comercial de países europeus para oriente e, em seguida para ocidente, marcaria o nascimento de uma hegemonia planetária, que hoje se conhece pelo nome de mundialização da economia ocidental, que proporcionou fabulosos ganhos às aristocracias dos países envolvidos e deu início ao processo de acumulação de capital pelas burguesias em ascensão naquele continente.

Embarcações de tipo novo, com outras gentes de pele clara, foram chegando sucessivamente à costa oriental de África para combater as que tradicionalmente cruzavam, ao sabor das monções, as águas índicas e para se guerrear entre si pela supremacia nos mares. No Oceano Índico, até então dominado por navegadores e mercantes *swahili*¹, árabes e indianos, novos interlocutores se inseriram na disputa por rotas marítimas vitais de acesso ao Oriente e por posições privilegiadas para o comércio de produtos locais (produtos agrícolas “exóticos”, marfim, penas de avestruz, ouro, prata, especiarias, etc.) e, mais tarde, para o tráfico humano, que se tornaria atividade dominante.

Na África oriental, a presença europeia se foi fixando, muito lentamente, ao longo da costa, de preferência em ilhas ou penínsulas que ofereciam melhores facilidades para o acesso das suas embarcações, posições mais favoráveis para se defenderem das populações hostis e de comerciantes rivais (árabes e europeus) e condições ambientais que atenuavam o choque bacteriológico. Ali se edificaram fortificações militares para garantir as rotas marítimas e entrepostos comerciais. Simples

¹ Swahili é o nome de cultura supranacional que compreende os povos desde o sul do Sudão ao norte de Moçambique que comerciavam na costa índica, realizando trocas com o Norte de África e o Oriente. Eles percorriam a atual costa de Moçambique, tendo ido além do rio Save, trazendo e levando produtos para Quíloa ou Mombassa onde faziam ligação com comerciantes do Oriente os quais raramente se aventuravam para fora da área de influência das monções. Chefes swahili ocuparam e dominaram territórios como Sofala e estabeleceram xecados na costa norte moçambicana, até à bacia do rio Zambeze, participando ativamente no tráfico de escravizados. Os reinos afro-islâmicos, alguns dos quais se mantiveram autônomos até aos fins do século XIX, eram uma curiosa configuração política, comercial e religiosa, nascida da fixação swahili na costa moçambicana, com vínculos religiosos a Zanzibar (ligado a Oman) e Comores. Os principais foram: o sultanato de Angoche e os xecados de Sangage, Sancule e Quitangonha. Ver PÉLISSIER, vol.I, 2000, p.220-244, e COSTA e SILVA, 2002, p.617. A origem dos *swahili* (“habitantes da costa”) é ainda controversa. Costa e Silva apresenta duas versões: ou seriam provenientes do reino de *Shungwaya*, “que ficaria sobre o rio Juba, ou em Port Dunford (*Bur Gayo*), ou frente a *Lamu*” ou “bantos agricultores, ligados aos que trabalhavam o ferro nos grandes Lagos e nas montanhas *Kwale*” que se estabeleceram “no litoral por volta do ano 500” (Costa e Silva, 1996, p.323.).

mercadores e aventureiros, por iniciativa própria, se fixaram em outros pontos da costa onde julgavam mais fácil e o acesso a bens e produtos que o mercado europeu demandava.

O historiador Alexandre Lobato, falando principalmente de Moçambique, explica uma situação comum a grande parte da África subsaariana:

“Os homens do sertão (...) eram desertores, homens que fugiam das naus e das fortalezas e iam servir os régulos e governar a vida”
(Lobato, 1953, p.20).

Na busca do ouro, prata e marfim, ou no esforço de estender suas redes comerciais a potentados do interior, esses aventureiros europeus (e, no caso de Moçambique, também indianos) bem como alguns missionários religiosos iniciaram a penetração dos territórios, preferencialmente subindo os rios, e esporadicamente por lá se fixavam. Eram iniciativas de natureza individual, e os europeus, isolados ou acompanhados de um punhado de homens armados a seu soldo, usavam diferentes estratégias de sobrevivência que iam de alianças com os potentados locais, muitas vezes através de casamentos com filhas de linhagens predominantes, à diplomacia, ao comércio etc. Embora com menor frequência, dada a correlação de forças desfavorável, fizeram também recurso ao uso da força, normalmente em aliança com outros chefes locais.

Os raros casos de grandes expedições bélicas para o interior, nesse período, foram de iniciativa governamental, buscando normalmente ouro ou

prata, e redundaram em desastres militares pela capacidade de resposta dos poderes locais e pela dificuldade, por parte dos invasores, de se adaptarem às condições naturais em que operavam. No que é hoje território de Moçambique, a primeira grande expedição dessa natureza, envolvendo 650 soldados portugueses e comandada por Francisco Barreto (que fora governador da Índia)², foi dizimada por doenças tropicais que vitimaram o próprio comandante. Nenhuma dessas expedições, pelo menos na costa oriental, se traduziu em fixação de colonos.

A Primeira Revolução Industrial na Europa, que ganhara impulso no decurso do século XIX e abriu as portas ao capitalismo concorrencial, determinou a urgência de expansão das fronteiras de controle, o domínio direto das fontes de matérias-primas e a transferência para os territórios periféricos de parte da produção alimentar³, beneficiando-se de trabalho não remunerado ou assalariado a baixo custo. Hobsbawm (Hobsbawm, 1998, p.96-102) explica como a natureza da produção industrial e dos processos de comunicação exigiam fontes de energia cada vez mais importantes, tanto para as máquinas (carvão e borracha, num primeiro momento, e posteriormente eletricidade, petróleo, gás etc.) como para os trabalhadores europeus (dietas mais energéticas e estimulantes como chá, café, chocolate etc.)

Hannah Arendt defende que a superprodução de capital na Europa conduziu os seus principais detentores, os *“financistas judeus”*, a se envolverem, num primeiro momento, na exportação dos excedentes

² Quando exercia as funções de governador da Índia, Barreto expulsou do território um fidalgo-poeta que lhe dedicara uma sátira em prosa intitulada “Disparates da Índia”. Era Luís de Camões.

³ Ver, mais adiante no texto, a explicação de Wesseling.

acumulados para os novos mundos que se abriam. Mas, em breve, se retraíam estimando que a falta de proteção, nos territórios de ultramar, implicava riscos que não justificavam os fabulosos benefícios (Arendt, 2006, p.164-165). Arendt conclui:

“Mesmo dispondo da benevolente assistência do Estado, os financistas não eram bastante fortes para proteger-se contra esses riscos: só a força material do Estado poderia fazê-lo.

Logo que se tornou claro que a exportação de dinheiro teria de ser seguida pela exportação da força do governo, a posição dos financistas em geral, e dos financistas judeus em particular, enfraqueceu consideravelmente, e a liderança das transações e empreendimentos comerciais imperialistas passou gradualmente aos membros da burguesia autóctone” (Arendt, 2006, p.165).

Com a intervenção da força do Estado nasceria o hiato que irá caracterizar a relação com os povos de África e Ásia e que não cessará de aumentar até nossos dias. A invenção da máquina a vapor e o processo de desenvolvimento tecnológico que se lhe seguiu revolucionou a capacidade produtiva e a velocidade da comunicação. As inovações foram preservadas em mãos europeias, mesmo quando operadas em outros continentes. Exemplos de transferência tecnológica para as colônias foram sempre marcados pela rápida obsolescência dos meios que se tornavam inviáveis em concorrência com o aperfeiçoamento dos equipamentos e procedimentos nas metrópoles.

O emergente capitalismo industrial europeu lançou uma ofensiva contra a prática da escravatura e introduziu modificações na estratégia da colonização. As elites africanas viram mudarem-se acordos e alianças e assistiram ao aliciamento de novos colaboracionistas locais que reforçavam a burocracia dos invasores. Sentindo em perigo os seus interesses e o equilíbrio institucional penosamente atingido na fase mercantilista escravista do contato com os europeus, organizaram formas de resistência à ocupação dos seus territórios e à conseqüente inserção na nova configuração da economia-mundo, reestruturando as próprias alianças quer no plano político-militar, juntando, aqui e além, forças entre si para defesa de territórios e/ou zonas de influência, quer no plano diplomático, procurando explorar com sofisticadas manobras políticas a confrontação que se intensificava entre as metrópoles coloniais. Uma tal situação, pelo custo-benefício de expedições militares tão distantes da Europa, complicou a conquista territorial. O rei Leopold II da Bélgica, arguto homem de negócios, convocou em setembro de 1876 uma conferência internacional que teve lugar em Bruxelas e congregou as principais potências coloniais em disputa pela África. Portugal não foi convidado, numa demonstração da escassa importância que o capital industrial e financeiro atribuía à argumentação da “legitimidade histórica” defendida por Portugal, em virtude da escassa ocupação nos territórios do ultramar.

Brunschwig sintetiza, do seguinte modo, os escopos da Conferência:

“O objectivo era abrir à civilização a única parte do nosso globo onde ela não tinha ainda penetrado (...) [assim como] de conferenciar com

vista a regular a marcha, combinar os esforços, tirar partido de todos os recursos, evitar repetições escusadas” (Brunschwig, s d: 33).

Esse encontro, que na realidade visava evitar as áreas de atrito entre os interesses das potências imperiais, teve como resultado mais importante a criação do território que se viria a designar por Estado Independente do Congo⁴ e que levantou o conflito do comércio sobre a bacia do Congo.

Em outubro de 1884 o representante da Alemanha na Inglaterra pediu uma audiência ao ministro de Negócios Estrangeiros britânico, Lord Granville, para entregar formalmente uma mensagem de Bismark solicitando uma reunião com a participação daqueles dois países, da França e de Portugal para discutir questões africanas e, em especial, o comércio. Era uma nova iniciativa para um acordo sobre a dominação do continente africano. Daqui surgiu a Conferência de Berlim (15 de novembro de 1884 a 26 de fevereiro de 1885) que, como é sabido, oficializou os direitos à ocupação efetiva dos territórios africanos, então sob influência desarticulada e competitiva das metrópoles europeias industriais, prevenindo situações de atrito entre europeus, definindo regras para a partilha de África e concordando as áreas para a exploração colonial.⁵ Os vestígios dos velhos impérios históricos, nomeadamente os ibéricos, foram cancelados do mapa e repartidos entre os novos parceiros coloniais. Segundo Hobsbawm, *“a permanência dos principais territórios portugueses na África (Angola e Moçambique), que*

⁴ O Estado Independente do Congo era propriedade pessoal do soberano da Bélgica Leopoldo II, o qual, em 1908, o doaria ao governo belga passando posteriormente a designar-se como Congo, juridicamente uma colônia da Bélgica

⁵ A essa partição das zonas de influência se devem as fronteiras interiores de alguns países africanos, traçadas em linha reta, indicando limites de regiões ainda desconhecidas no momento da Conferência.

sobreviveriam a outras colônias imperialistas, deveu-se basicamente à incapacidade de seus rivais modernos chegarem a um acordo quanto à maneira de dividi-los entre si” (Hobsbawm, 1998, p.89).

O capítulo I da Ata Geral da Conferência de Berlim é consagrado à liberalização do comércio na bacia do Congo, principal questão polêmica, incluindo (Art.º 6º) “*disposições relativas à proteção dos indígenas, dos missionários e dos viajantes, bem como à liberdade religiosa*”.⁶ O capítulo II determina a rigorosa interdição do comércio de escravizados. No capítulo V se regulamenta a navegação no rio Níger, outra via crucial de acesso ao interior de África e motivo de disputa. Finalmente, no capítulo VI se consagra o princípio da ocupação efetiva obrigando “*as potências signatárias*” a assegurar uma “*autoridade suficiente para fazer respeitar os direitos e, se for caso disso, a liberdade do comércio e do trânsito nas condições em que ela for estipulada*” (Brunschwig, s d, p.80).

Se a interpretação de Brunswig sobre a partilha de África incide sobre a necessidade de expansão capitalista dos Estados nacionais europeus, sobre o pano de fundo da prevenção de conflitos (não só onerosos, mas susceptíveis de serem exportados para dentro do continente europeu) autores mais recentes destacaram fatores de caráter diplomático, estratégico e até psicológico como determinantes na corrida pela divisão do continente.

Wesseling insere-se na corrente de pensamento que se opõe à interpretação marxista do imperialismo (Hobsbawm, 1998, p.93) defendendo o caráter periférico de África para as economias européias e enfatizando, de conseqüência, como fatores políticos e conjunturais teriam muitas vezes

⁶ Especificamente se determina, no artigo 6º que “os missionários, os sábios, os exploradores, as suas escoltas, haveres e coleções serão igualmente objeto de proteção especial”.

prevalecido sobre os interesses econômicos das potências coloniais, os quais estavam mais vinculados ao Novo Mundo e à Ásia.

A importância de África para os europeus, segundo Wesseling, reside, sobretudo, no seu potencial como fornecedora de alimentos a baixo custo, necessários para fazer face às tensões sociais e políticas que acompanharam a democratização das sociedades metropolitanas após a Segunda Revolução Industrial na década de 1870, assim como nos limitados encargos que o domínio do continente comportava dada a grande superioridade militar de que beneficiavam as potências europeias (Wesseling, 1998, p.403).

Antes de ter interesse para as economias metropolitanas, África entrara fundamentalmente, segundo esse autor, “*no sistema de relações internacionais europeu*” (Wesseling, 1998, p.401) e os equilíbrios diplomáticos no jogo entre as potências teriam desempenhado papel determinante nos acordos consagrados na Conferência de Berlim.

A integração colonial do continente africano na vida política interna das metrópoles e o papel que as questões africanas assumiram na dinâmica das relações de poder ligadas à afirmação dos Estados nacionais da Europa são, sem dúvida, elementos que incidiram na partilha de África. Porém, ao reduzir o papel que o continente africano assumiu na consolidação das economias imperiais do início do século XX, Wesseling minimiza a ação predatória e a violência que acompanharam a conquista territorial, índices da importância que a dominação de África tinha para as potências europeias, posição da qual o presente trabalho se distancia radicalmente:

*“Como haviam feito durante a partilha e a conquista da África, os africanos desempenharam importante papel na administração do sistema colonial. Sem sua colaboração, o governo colonial não teria sido possível. Os europeus eram e continuaram sendo dependentes dos ‘colaboradores’ africanos e em boa medida, esses homens moldaram a realidade do governo colonial. **Mesmo sob o colonialismo, os africanos continuaram sendo, portanto, os senhores do seu destino**”* (meu grifo) (Wesseling, 1998, p.405-406)

Talal Asad recorda justamente que, mesmo num campo de concentração, os prisioneiros criam e vivem as suas lógicas “mas”, acrescenta, *“temos de perdoar a quem suspeite de que eles estejam por isso fazendo a sua própria história”* (Asad, 1993, p.4).

Bem mais equilibrada me parece a posição de Pakenham o qual situa a partilha de África no contexto da depressão econômica dos finais do século XIX e da urgência de novos mercados, associando-a à necessidade de prestígio e afirmação dos Estados nacionais europeus e às vantagens diplomáticas que as metrópoles poderiam conseguir tendo como moeda de troca as questões africanas. Pakenham chama a atenção para o fato de que *“atrocidades foram um lugar-comum durante a primeira fase da ocupação pelas Potências”* (Pakenham, 1997, p.xvi-xvii).

John Reader faz uma leitura da Conferência de Berlim mais próxima da de Pakenham, identificando objetivos diplomáticos e imperativos econômicos que determinaram a importância, para as metrópoles, da conquista de África e destaca seu caráter imperial recordando que *“em 1884-*

85, os líderes africanos não foram convidados a participar na Conferência de Berlim, durante a qual África foi retalhada entre as potências coloniais; nem sequer foram consultados” (Reader, 2002, p.543).

A Conferência de Berlim constitui, qualquer que seja a interpretação histórica, pedra miliar no estabelecimento do poder colonial que viria a caracterizar a ocupação total de África no século XX.

A passagem da fase mercantil/escravista à “ocupação efetiva” das colônias marca, de fato, a necessidade do capital industrial e financeiro europeu de se apropriar diretamente das matérias-primas, do controle da produção e dos meios de produção nos territórios ultramarinos. A economia-mundo, à medida que se implanta, atribui a função subordinada e complementar ao continente africano, bem como determina o destino da riqueza produzida. A radical alteridade cultural que caracteriza o pensamento europeu, associada à urgência da racionalização de meios na empresa expansionista, determinará um crescente processo de polarização, na relação com as colônias e com os povos colonizados, que se vai traduzir num desequilíbrio econômico geograficamente definido e na transposição dessa situação dual para o interior dos territórios em África: a ordem implantada no continente vai ser a da existência, em paralelo, de duas sociedades diferenciadas, a dominadora e a dominada, a cuja relação político-econômica se sobrepõe a distinção “racial”. Essa estrutura tendencialmente dual, ao exprimir-se em todas as manifestações da vida dos territórios ocupados, formará no decurso do século XIX uma totalidade indissociável: o sistema colonialista.

Hannah Arendt diferencia o colonialismo comercial do imperialismo,

que corresponde à ocupação territorial e ao exercício do poder pelos “*administradores da violência*” sobre os povos subjugados (Arendt, 2006, p.167). Também ela situa na fase da ocupação o aparecimento de uma polarização das sociedades dominadas através da “*raça como princípio da estrutura política*” e da “*burocracia como princípio do domínio no exterior*” (Arendt, 2006, p.215)

Na sua essência, o mencionado sistema dualista se funda, no plano da arquitetura ideológica que constrói, na oposição “pureza-impureza”, de que fala Mary Douglas (1966), que se “contaminam” numa unidade de pensamento consubstanciada nas representações que cada parte tem de si e do Outro e em que os elementos estruturantes se relacionam por rituais de separação.

Na sociedade colonial em África estarão, frente a frente, bem demarcados, não só “branco e preto”, “indígena e colonizador”, mas também “civilizado e primitivo”, “tradicional e moderno”, “cultura e usos e costumes”, “oralidade e escrita”, “sociedade com história e sociedade sem história”, “superstição e religião”, “regime jurídico europeu e direito consuetudinário”, “código do trabalho indígena e lei do trabalho”, “economia de mercado e economia de subsistência” etc., todos eles conceitos marcados pela hierarquização, em que uns se apresentam como a negação dos outros e, em muitos casos, como a sua *raison d'être*.

A proposta teórica de Mary Douglas dialoga com diferentes abordagens de outros autores.

Georges Balandier, no primeiro capítulo de *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, publicado em França em 1955, caracteriza a "situação

colonial", enfatizando que *"a sociedade colonizada difere da sociedade colonial pela raça e pela civilização"* (Balandier, 1993, p.119). Essa oposição coloca *"a ação administrativa como uma das causas principais de transformação"* (Balandier, 1993, p.113). Com efeito, os procedimentos administrativos reinam sobre toda a vida da colônia, incluindo a economia.

Fanon, intelectual militante da luta de libertação da Argélia, colhe essa dualidade enfatizando seu caráter maniqueísta pela delimitação dos limites que separam a sociedade colonial da sociedade colonizada, pelas relações de poder expressas no terreno:

"O mundo colonizado é um mundo dividido em dois. A linha divisória, a fronteira, está indicada pelos quartéis e pelos postos da polícia. Nas colônias, o interlocutor válido e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o polícia e o soldado" (Fanon, s d, p.34).

Carlos Lopes, refletindo sobre os efeitos do passado na percepção atual das sociedades africanas, destaca a importância da dicotomia criada pela dominação colonial:

"Uma panóplia de dualismos regedores da extensão de marginalidade que se vai instalar como interpretação corrente das sociedades africanas" (Lopes, 1996, p.20).

A evidência dessa dualidade tendencial não pode ser negada nem por

quem, como Portugal, defende a integração colonizadora. Adriano Moreira, teórico do colonialismo português e ministro do Ultramar no início dos anos 1960, apercebe-se do conflito que está subjacente à “aparente unidade”:

“O fenómeno colonial, pondo em contacto estilos de vida assentes em vivências seculares inconciliáveis, apresenta, na sua forma mais evidente, sociedades que, pela troca de contactos impostos ou consentidos, oferecem um aspecto aparente de unidade, e que, atendendo ao teor de vida dos que intervêm nesse fenómeno complexo, oferecem por outro lado um nítido aspecto de dualidade”.
(Moreira, 1955, p.67-68).

A contradição fundamental da ordem colonial reside nesse dualismo insolúvel; a polarização “racial” é o aspecto principal dessa contradição. Ela se sobrepõe a todas as outras contradições (de classe, de religião, de gênero etc.) e as vicia, acentuando ou desvirtuando as dinâmicas intrínsecas de cada uma. O racismo se alimenta do recíproco desconhecimento, afirma-se e confirma-se a cada momento nos ordenamentos hierárquicos e nas relações de poder, consolida-se no fato de que as duas formações sociais se identificam e se situam na sociedade em função da oposição ao Outro. A caracterização do colonizado se faz, de forma análoga, por uma multiplicidade de episódios, incompreensões, representações, fantasias, e pelo conjunto de tudo isso, para desenhar um perfil do africano em relação ao qual o colonizador se autodefine, afirma-se, justifica-se como “ser superior”.

“O objeto do racismo, escreve Franz Fanon, já não é o homem isolado mas

uma certa forma de existir” (Fanon, 1964, p.40). No processo de polarização racial e cultural, é mínimo o espaço para dinâmicas de interação e são escassas as áreas de ambigüidade, pelo que a ação administrativa é chamada a assumir uma função predominante na vida da colônia. Ela tem de gerir, em proteção do colono e da representação que ele tem de si, a permanente confrontação, explícita ou latente.

No racismo colonial, os confins se tocam. A “terra de ninguém” é uma faixa estreitíssima e precária. Os espaços de intermediação entre os dois pólos que o colonialismo agita como exemplo da sua “missão civilizadora” têm significado marginal e não atenuam a linha de fronteira real. Os pequenos grupos e as situações pouco relevantes que se situam nesses espaços são sistematicamente interpretados em função da dicotomia dominante. O seu comportamento social é classificado por cada um dos dois lados de uma forma maniqueísta: “é nosso” ou “é deles”.

A colonização, nos séculos XIX e XX, demonstrou que a apropriação dos valores da cultura europeia por parte dos africanos se limitou a melhorar a sua prestação no mercado de trabalho sem transformar a ordem existente e sem diminuir a polarização social, confirmando o caráter de totalidade daquela sociedade. *“Colonizar, escreve Donato Gallo, significava, concretamente, fazer aprender as técnicas produtivas ligadas aos novos processos industriais”* (Gallo, 1988, p.159).

Cito ainda Fanon:

“Desenvolvendo os conhecimentos técnicos em contato com as máquinas cada vez mais aperfeiçoadas, entrando no circuito dinâmico

da produção industrial, reencontrando homens de regiões distantes no quadro da concentração dos capitais, portanto dos locais de trabalho, descobrindo a cadeia de montagem, a equipa, o 'tempo' de produção, isto é, o rendimento à hora, o oprimido constata, escandalizado, que o racismo e o desprezo se mantêm” (Fanon, 1964, p.46).

Albert Memmi põe em destaque a essência antagônica e insolúvel da ordem criada pela dominação estrangeira:

*“Ao termo de longo processo, doloroso, conflitual certamente, o colonizado ter-se-ia talvez integrado no seio dos colonizadores. Não há problema que a usura do tempo não possa resolver. É questão de tempo e de gerações. Com a condição, todavia, de não conter dados contraditórios. Ora, **no quadro colonial a assimilação revelou-se impossível** (grifo do autor) (Memmi, 1967, p.108).*

A análise de Basil Davidson se orienta na mesma direção:

*“Em contraste com os primeiros anos, todo o sistema branco multiplicou o desprezo e desrespeito pelos africanos instruídos **'visionários inúteis, funcionários detestáveis'**, tal como os designou um governador, expressando abertamente as opiniões de outros governadores coloniais”⁷ (grifo do autor) (Davidson, 2000, p.51).*

⁷ Relatório de um governador de Angola (1885) que toma de B.D. de Wheeler, *Angola* Londres, 1971, p.102.

O antropólogo português Jorge Dias, num dos seus *Relatórios* ao governo colonial sobre a pesquisa de campo que efetuou em Moçambique, na década de 1950 se confrontou com a inoperância da política de *assimilação*:

*“Para o comum dos europeus **mantem-se** a mentalidade colonialista, que considera o negro como mão de obra barata e não procura assimilá-lo. No momento em que o preto tem direito a mesmo salário que o branco, já ninguém o quer, mesmo que seja um bom operário. Daqui sucede que pretos assimilados têm de ocultar por vezes a sua situação jurídica, para conseguirem arranjar trabalho como um indígena vulgar”* (meu grifo) (Dias, 1958:61).⁸

Só se “mantém” aquilo que existe e eu, na minha vivência do tempo colonial, tive ocasião de testemunhar inúmeros exemplos de racismo. Cito dois dos casos, de meu conhecimento, passados com pessoas que conheço pessoalmente:

Joaquim Chissano, que foi presidente de Moçambique independente após a morte de Samora Machel, nasceu numa família de *assimilados*, motivo pelo qual teve a possibilidade de frequentar o ensino médio oficial. De sua boca ouvi que, quando estudante secundário na capital nos anos 1950, foi com um grupo de colegas do Liceu ao cinema Gil Vicente, um dos principais da cidade, para assistir a um filme que, na época fazia sucesso. Ele era o único negro do grupo (aliás, só havia na época três estudantes

⁸ Para além do valor elucidativo do texto, é de notar que o próprio antropólogo, não isento de críticas a aspectos da prática colonial portuguesa em África, se refere ao *“indígena vulgar”*, como uma categoria assumida também por ele.

negros no ensino liceal) e, ao apresentar o cartão de estudante na bilheteria, foi recusado, só a ele, o ingresso. Com mágoa, ele registrou que os colegas não tomaram posição perante a atitude discriminatória e despediram-se dele à porta do cinema.

A prática era comum. A pele negra, qualquer que fosse o estatuto jurídico do indivíduo, impedia o seu acesso à maioria dos locais de convívio e lazer freqüentados por “civilizados”. A sociedade dos colonos não concedia espaço nem mesmo àqueles a quem o governo pretendia cooptar como exemplo de sua “política multirracial”.

O primeiro advogado negro moçambicano graduado no pós-guerra, Dr. Domingos Arouca, casado com uma senhora portuguesa enquanto estudante universitário em Portugal, regressou a Moçambique, no início dos anos 1960, aonde veio trabalhar num cargo de direção do principal banco português. Essa nomeação, para além dos méritos do jurista, fazia parte, como disse, da política portuguesa na época: fazer da exceção o exemplo. Seus colegas de direção e alguns altos funcionários coloniais incentivaram-no a ingressar no Clube Civil de Lourenço Marques, o mais seletivo desse território ultramarino. As regras de ingresso exigiam a unanimidade do voto secreto dos membros, coisa que ele, embora altamente recomendado, nunca conseguiu.

Arouca seria preso pela polícia política (PIDE) em 1963, acusado de pertencer à organização clandestina da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e deportado para Portugal.

Constitui unanimidade, entre os críticos do colonialismo, a identificação quer do intrínseco segregacionismo da sociedade colonial, quer da impossibilidade prática de mobilidade social entre os dois pólos, quer ainda

da natureza indissociável dessa dualidade.

Roland Corbisier, no prefácio à obra de Memmi, *Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador*, recorre a Marcel Mauss e define “a situação colonial” como “um fenômeno social global” (Corbisier, 1967, p.5). Ele corrobora, assim, a análise de Memmi que recusa qualquer possibilidade reformista do sistema e sustenta que “a condição colonial não pode ser mudada senão pela **supressão da relação colonial**” (Memmi, 1967, p.110).

Em síntese, só existe colonizado porque existe o colono e esse encontra a sua razão de ser - o fundamento de seu privilégio “inato” - na existência daquele. O hipotético desaparecimento de uma dessas categorias sociopolíticas determinaria o fim da outra e a eliminação da ordem colonial. Qualquer ação “reformista” só tem algum espaço **no interior** de cada uma das categorias, mas jamais na essência do relacionamento **entre** os dois mundos.

A questão da fronteira entre as partes presentes nessa dualidade é uma preocupação dos diferentes autores.

Para Fanon, a violência que perpassa a ordem colonial, “*essa violência atmosférica, (...) essa violência à flor da pele*” (Fanon, s d, p.66) impõe como único caminho para a libertação a ruptura violenta:

“Os homens colonizados, esses escravos dos tempos modernos, estão impacientes. Sabem que apenas essa loucura os pode tirar da opressão colonial” (Fanon, s d, p.69).

Para Memmi, é a partir da compreensão do privilégio econômico que o

colonizador traça a fronteira social com o indígena:

*“Tendo descoberto o lucro, por acaso ou porque o havia procurado, o colonizador não tomou ainda consciência, apesar disso, do papel histórico que deverá desempenhar. Precisa dar mais um passo no conhecimento de sua nova situação: falta-lhe compreender igualmente a origem e a significação desse lucro. (...) Percebe que esse lucro só é tão fácil porque tirado de outros. Em suma, faz duas aquisições em uma: descobre a existência do colonizado e ao mesmo tempo seu próprio **privilégio**”* (Memmi, 1967, p.24)

A criação de impérios territoriais, que marcou a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, traduziu-se no exercício do poder numa realidade política, cultural, econômica e física diferente da existente nas metrópoles, obedecendo aos imperativos prioritários de assegurar o domínio de uma minoria estrangeira sobre uma maioria indígena e de impor uma ordem econômica subordinada aos interesses das potências européias. A ação administrativa se focalizou, assim, no **controle da terra** em favor dos empreendimentos econômicos que asseguravam a hegemonia européia e eram sua razão de ser e, de conseqüência, no **controle dos colonizados** assegurando a tranqüilidade sociopolítica e a força de trabalho indispensável. Os dois pilares que sustentaram todas as formas de colonialismo em África foram, pois, a “questão econômica” e a “questão indígena”.

Mahmood Mamdani sintetiza o problema ao advogar a importância da

organização do Estado colonial. Como Balandier, ele compreende o papel determinante da organização administrativa na vida das colônias e defende que a distinção entre governação direta e indireta se faz exclusivamente pela maior ênfase colocada numa ou noutra forma de administração do território. Para Mamdani, o Estado colonial foi sempre um "*Estado bifurcado*" que conjugava as duas formas de governação (Mamdani, 1998, p.19-22). O governo direto priorizava os objetivos da economia "libertando" a terra e confinando a mão-de-obra, assegurando a exclusão dos nativos das liberdades civis garantidas aos cidadãos; o governo indireto, "libertando" a força de trabalho, respondia com maior premência à necessidade política de organizar a maioria vivendo em áreas rurais numa ordem consuetudinária controlada pelo Estado e de garantir uma reserva de camponeses para trabalhos não qualificados e a tempo estipulado, que, embora se transformassem nesse processo, não se tornavam proletários urbanizados, como demonstra Max Gluckman (1960, p.69).

Com matizes diversos, com suas "especificidades", o aparelho estatal mantém, assim, características comuns nos vários impérios coloniais porque em todos foi "*uma resposta a um dilema central e avassalador: a questão indígena*"(Mamdani, 1998, p.19). As analogias exprimem, pois, a estrutura intrínseca do modo de produção colonial que derivava da racionalização da dominação política e da exploração econômica, conceitos prevaletentes em Berlim.

A cisão na sociedade colonial é também física. Reflete-se inclusivamente na organização do território. Em todas as possessões africanas, a "questão econômica" foi abordada compartimentando-se a

colônia em áreas úteis, as que podiam servir à economia metropolitana, e em residuais áreas não-úteis, pela inexistência de recursos naturais interessantes ou porque o custo dos investimentos financeiros e humanos se revelava excessivamente elevado. A divisão era, freqüentemente, consagrada pela legislação da colônia, em geral argumentando-se que tal definição servia para proteger terras com o fim de salvaguardar os direitos das populações “indígenas”.

Nas áreas úteis prevalecia o governo direto e nelas se concentraram os investimentos públicos em infra-estruturas de apoio à exploração do potencial existente e se foram paulatinamente criando comunidades de colonos nas quais as relações de produção, de trabalho e de consumo eram de tipo europeu e capitalista.

Nas áreas residuais se limitaram os investimentos sociais e se favoreceu uma economia familiar ou de subsistência com a criação de formas de governo indireto fomentando-se a reprodução de um “poder tradicional” monitorado pelo poder central. Em muitas colônias, as instituições e as “chefaturas” locais foram recriadas pelo poder colonial em função dos seus desígnios de dominação.

Em Moçambique, por exemplo, o colonialismo não restaurou a ordem social de nenhuma das grandes unidades políticas que se vangloriou de ter derrotado (o Império de Gaza, o Massangano, o sultanato de Angoche etc.), mas, favorecendo os fatores centrífugos, fez apelo a referências sociais anteriores a esses reinos, quando não apoiou ou fomentou novas cisões. A reconstrução da tradição deveria reconduzir a “*respostas fixadas no tempo*” (grifo do autor), usando a expressão de Memmi (Paolozzi, 1970, p.236), para

retirar o colonizado da *“cultura viva, da inserção cultural na comunidade”*. As grandes unidades políticas - e não as referências culturais cuja existência foi permitida (e até fomentada) pelo colonialismo - tinham sido os interlocutores ativos, e de que modo, da formação do futuro Moçambique.

Apresentados como um sinal de respeito pelos “usos e costumes” locais os “regedores” ou “régulos” (chefes tradicionais) foram, como adiante se verá, criteriosamente selecionados ou controlados para complementarem a administração direta dos funcionários europeus.

O debate ideológico sobre a ordem colonial se desenvolveu, com a participação de políticos, administradores, religiosos e cientistas sociais (antropólogos, em particular), a partir de meados do século XIX, em torno do problema da “questão indígena” e nas suas articulações com o interesse econômico e a diversidade cultural. A tônica foi-se deslocando de uma posição na qual prevalecia uma atitude de negociação e de relativa contemporização com as elites locais - correspondente ao período mercantilista e ainda sob o impacto do pensamento liberal das burguesias em ascensão - para uma política de domínio pela força, de discriminação, de apropriação das riquezas e de exploração do trabalho, que respondia ao “espírito do capitalismo”. Numa Europa onde crescia o sentido democrático e a consciência dos direitos humanos, o despotismo colonial criava uma fratura entre a nação política e a nação ética. Esse conflito latente se refletiu nas concepções que norteavam a relação metrópole-colônia e na conseqüente organização do Estado. O debate se manteve entre duas posições-limite que se opunham: a da integração dos domínios do ultramar na nação-império, que se traduzia numa centralização governativa na metrópole e na política

cultural da *assimilação*, e, no outro extremo, a da tutela dos territórios, com sua autonomia administrativa e com um desenvolvimento cultural separado. As soluções práticas, com predominância de um ou do outro modelo, foram invariavelmente ambíguas e de compromisso entre as duas concepções teóricas. A constante, em todas as situações, foi o exercício firme do poder das minorias ocupantes em favor dos interesses econômicos e estratégicos das metrópoles.

O poder colonial assumiu-se, na tradição filosófica do século XVIII, como um poder exercido através de sistemas jurídicos que conferiam ao Estado o monopólio da violência repressiva legalizada. Todavia, o poder se manifestava de forma diferente em função das realidades separadas que administrava. Mamdani põe em evidência como a história da sociedade civil na África colonial esteve intimamente associada à natureza racista da ordem social (Mamdani, 1998, p.22). A sociedade civil era a dos colonos, que se beneficiavam dos direitos humanos e políticos consagrados no ordenamento jurídico metropolitano, enquanto os colonizados permaneciam organizados de forma “tradicional”. Diz ele:

“A experiência colonial acabou cristalizando-se na natureza do Estado forjado através deste choque. Organizado de forma diferente nas áreas rurais e nas urbanas, esse Estado tinha a cara de Janus, estava bifurcado. Continha uma dualidade: duas formas de poder sob uma única autoridade hegemônica. O poder urbano falava a linguagem da sociedade e dos direitos civis; o poder consuetudinário prometia fazer cumprir a tradição. O primeiro estava organizado em conformidade

com o princípio da diferenciação para controlar a concentração do poder; o segundo em torno do princípio da fusão para garantir uma autoridade unitária” (Mamdani, 1998, p. 22).

A análise apresenta, dessa maneira, dois sistemas paralelos, dois rostos do mesmo poder: o que governava uma cidadania racialmente definida, balizado pelo império da Lei e dos direitos (para os colonos), e o que governava os colonizados, caracterizado por um poder coercitivo e jurídico, conduzido de forma administrativa. Retomemos as suas palavras:

“Portanto, enquanto a sociedade civil se racializou, a autoridade nativa se tribalizou. Entre os colonos portadores de direitos e o campesinato súbdito havia um terceiro grupo: os nativos com base urbana, principalmente pessoas de classe média e trabalhadores, que estavam isentos do látigo do direito consuetudinário, mas não da legislação civil moderna, racialmente discriminatória. Nem submetidos ao costume nem exaltados como cidadãos portadores de direitos, se consumiam num limbo jurídico” (Mamdani, 1998, p.23).

Nas relações com a sociedade “cidadã”, o colonialismo atuava como poder hegemônico, no sentido gramsciano, dirigindo politicamente a comunidade numa base de prevalente consenso e participação: na África do Sul e na Rodésia, exemplos expressivos do sistema colonial, vigoravam mecanismos de democracia multipartidária no seio das comunidades com direitos de cidadania, como forma de buscar o mais amplo consenso sobre o

ordenamento colonialista. Essa convergência essencial só se rompia quando a ordem estabelecida era questionada. A vigilância policial na sociedade “cidadã” tinha como objeto as associações, organizações religiosas, grupos culturais, núcleos intelectuais etc., dirigidos essencialmente por elementos das franjas minoritárias e periféricas que viviam no “limbo” – assimilados, mestiços e asiáticos –, e se tornava ação repressiva quando a reivindicação era interpretada como subversão do *status quo*. Nas fases de transição que marcaram o ocaso do sistema, as autoridades coloniais, com alguma ambigüidade, confrontaram as raras iniciativas de grupos de colonos que ofereceram resistência aos ventos de mudança. Foram os casos da Argélia, e muitos anos mais tarde, da Rodésia e da África do Sul, mas também, com menor incidência, o caso de Moçambique, depois do derrube, em 1974, do Estado Novo em Portugal.

O poder central, na administração da sociedade indígena rural, se fazia sentir fundamentalmente na supervisão da ação das “autoridades gentílicas”, na garantia das obrigações para com o Estado (controle da movimentação de pessoas, impostos, recrutamento de mão de obra etc.) e na repressão violenta das formas de resistência aberta.

O colonialismo consolidou estruturalmente uma oposição entre “civilizados” e “não civilizados” que lhe sobreviveu com a mundialização da economia e do modelo político que continua o processo hegemônico. Quando, em 1945, o presidente dos EUA Harry Truman cunhou a expressão “subdesenvolvimento” por oposição a “desenvolvimento” traduziu para o plano das relações internacionais e da nova fase de expansão capitalista do pós-guerra a dualidade construída pela Revolução Industrial e consolidada na

ordem colonialista. Francisco de Oliveira chama a atenção para o fato de que “o ‘subdesenvolvimento’ é precisamente uma ‘produção’ da expansão capitalista” (Oliveira, 2003, p.32-33). E a analogia com a situação colonial prossegue:

“(...) a oposição na maioria dos casos é tão-somente formal: de fato, o processo real mostra uma simbiose e uma organicidade, uma unidade de contrários, em que o chamado ‘moderno’ cresce e se alimenta da existência do ‘atrasado’, se se quer manter a terminologia” (Oliveira, 2003, p.32).

1.1.1- Um poder disciplinar

Em condições normais do sistema colonial, a inevitabilidade estrutural da sociedade dual conduzia a que cada colono se sentisse investido da autoridade que lhe conferia a “superioridade” propalada e assumida, representando o Estado no exercício molecular da dominação colonialista. Tratava-se de uma configuração informal de desmultiplicação do poder centralizado no qual o colono depositava a responsabilidade da proteção da sua pessoa e dos seus bens e do qual esperava a garantia do seu privilégio. Era, na realidade, uma forma peculiar daquilo a que Foucault viria a chamar o “poder disciplinar”, característico do Estado moderno europeu.

O poder disciplinar nas colônias representa, na formação da ideologia do sistema, a determinação de “*construir o ‘outro’ mediante uma lógica binária que reprimia as diferenças*” (Castro-Gomes, 2000, p.145). Mas esta

“repressão das diferenças” entre os “indígenas” centrava-se na representação que, delas, procurava dar ao colono, isto é, na representação que se deveria construir na relação **entre** os dois pólos da sociedade.

Paralelamente, no seio da população submetida, o poder desenvolvia uma ação sistemática de desestruturação⁹ das sociedades tradicionais, de fomento de rivalidades e de exasperação de diferenças com o intuito de a fragmentar no maior número possível de grupos étnico-lingüísticos distintos. “A desestruturação” defende Ruggiero Romano, “é (...) um elemento, e um elemento determinante da conquista. Mas depois da conquista torna-se um instrumento de manutenção da supremacia de certos grupos que surgem como dominadores da conquista” (Romano, 1995, p.23).

Cada colono - e posteriormente alguns colaboradores que se identificaram com a ordem colonial-capitalista - era ativo na organização do espaço dos “indígenas”, na adaptação dos seus tempos às exigências do colonialismo, na supervisão dos seus gestos e atitudes, na prevenção das intenções que lhes adivinhava. A minoria branca tinha nesse comportamento arbitrário e aleatório uma postura de defesa da sua condição de privilégio e uma reafirmação permanente da “superioridade” de que se sentia investido.

Adriano Moreira, defendendo o Estatuto do Indigenato, explicitava a delegação de autoridade na figura do colono:

*(...) é o **retorno à desigualdade** perante o dever que o Estatuto consagra, colocando a cargo do colono um dever de diligência*

⁹ A desestruturação ocorreu não apenas pela ação direta dos colonizadores, através da deslocação de estrutura das sociedades tradicionais, de transferência de populações, da introdução de trabalhos forçados (após o tráfico de escravizados), da alteração de ritmos e organização do trabalho etc., mas até por fatores indiretos como a ocorrência de patologias importadas.

excepcional. Consagra-se assim um tipo normativo de colono, que se traduz em atribuir a todo o português no ultramar uma função de interesse público” (meu grifo) (Moreira, 1960, p.324)

Na prática, a formulação se traduzia em formas bem menos elaboradas. Em Moçambique, até os primeiros anos da década de 1960, por exemplo, era corrente que os “patrões” aplicassem punições físicas aos seus empregados domésticos (os “criados”) ou que as donas-de-casa portuguesas, perante um erro, infração ou desobediência de um “criado”, o enviassem à administração ou à estação de polícia com um bilhete no qual explicavam o “delito” e solicitavam punição física ou mesmo “uns dias de calabouço”. O empregado punido devia devolver o bilhete à “patroa” com um apontamento do funcionário informando que o castigo fora aplicado.

O poeta moçambicano José Craveirinha dedica a esse exemplo um de seus poemas-denúncia, escrito em 1954:

*“Bem fardados de avental
obedientes nós até vamos a correr
depressa entregar o papelinho da patroa.
E chegamos à esquadra
ao posto
ou ao comissariado todos ofegantes
e nos ouvidos a ordem: - Vai depressa rapaz não demores ouviste -
E o polícia que veio com a terceira rudimentar
lá da aldeia talvez minhota*

*talvez transmontana tanto faz
depois de soletrar bem soletrado o papelinho
entra imediatamente no esquema
chama o sipaio e manda somar
somar bem os algarismos com força
dando-nos com uma palmatória
algumas lições de aritmética
com 20 na mão esquerda
e mais 20 na mão direita.”¹⁰*

Até o início dos anos 1960 existia de fato um recolher obrigatório, nas cidades, para os negros. Depois das 21 horas qualquer indivíduo africano que circulasse pelas ruas era parado pelos policiais e tinha de provar sua condição de *assimilado* ou justificar sua situação. Curiosamente, bastava que fosse portador de um bilhete manuscrito do “patrão”, e que o policial acreditasse na sua veracidade, para que não fosse detido. A “qualidade” da redação em português certificava a autenticidade do bilhete, tal era o abismo simbólico que separava “senhores” e “servos”...

Ao sentimento de onipotência sobre os colonizados se associava um sentido de impunidade que, não poucas vezes, se manifestou por atos de brutalidade e até por crimes. Raul Honwana, no seu livro autobiográfico, recorda, com datas e nomes, um caso de linchamento de um negro ocorrido em maio de 1924 na vila de Ressano Garcia, a uma centena de quilômetros de Lourenço Marques. A vítima encontrava-se presa pelo assassinio de um

¹⁰ Poema transcrito em MENDES, Orlando. *Sobre Literatura Moçambicana*, Maputo, INLD, 1982, p.42.

branco e, durante a noite, fora arrancado da cadeia por um grupo de brancos, de que fazia parte o próprio chefe do posto, para ser assassinado (Honwana, 1985, p.35-38).

O poder disciplinar da sociedade, exercido por cada colono sobre cada um dos colonizados, evidenciava a todo o momento da vida as relações de dominação e reforçava, assim, o poder do Estado. *“Indescritível nos termos da teoria da soberania, radicalmente heterogêneo”*, escreve Foucault, *“o poder disciplinar deveria ter causado o desaparecimento do grande edifício jurídico daquela teoria. Mas, na verdade, a teoria da soberania continuou (...)* (Foucault, 2004, p.188).

O Estado continuava, com efeito, norteado pela teoria da soberania. O poder centralizado assegurava as condições para a exploração econômica dos recursos humanos e naturais (os “indígenas” eram tratados, de fato, como parte da natureza), assumia as funções da repressão e administrava os equilíbrios entre os vários grupos étnico-lingüísticos, desmultiplicando na condição privilegiada dos colonos o controle molecular do “corpo e do espírito” dos colonizados.

Eu próprio fui protagonista de um episódio exemplar. Tinha 13 anos e freqüentava a que então era a única escola média oficial de Moçambique, o Liceu Salazar, na cidade capital. Morava longe e ia de bicicleta às aulas. Uma manhã, ainda distante do Liceu, vejo um colega, um dos três colegas negros, correndo, porque se havia atrasado. Ofereci-lhe uma carona na bicicleta. Quando regressei das aulas, o familiar em casa de quem eu vivia recebeu-me com uma punição. Alguém lhe tinha telefonado informando que eu carregara na minha bicicleta um negro o que, não sendo ilegal, constituía

uma violação dos códigos de conduta dos colonos. Era o poder disciplinar supervisionando.

Assim era, para retomar Foucault, o “*dispositivo do poder*” na ordem colonial.

Mamdani recorda que, “*para a vasta maioria dos nativos, ou seja, para os incivilizados que eram excluídos dos direitos de cidadania*”, o governo direto “*significava um despotismo sem mediação*” e o indireto “*um despotismo mediado, descentralizado*” (Mamdani, 1998, p.20-21).

Elemento marcante da estratégia estatal foi a já referida ação sistemática visando a dividir os grupos étnico-lingüísticos da colônia. Tal opção, vital para a manutenção do poder da minoria estrangeira, tinha desdobramentos múltiplos. Começara por ser a estratégia militar vencedora das chamadas “guerras de pacificação”, que, estimulando com vãs promessas rivalidades latentes e explorando disputas existentes, lograra pulverizar as resistências e minimizar custos financeiros e humanos na “ocupação efetiva” dos territórios. Transformara-se, em seguida, numa ação político-diplomática para criar balanceamentos que permitiam o controle dos territórios e sua administração com reduzidos contingentes administrativos e de segurança. Finalmente, construindo o “mapa étnico” colonial, procurava “estatisticamente” atenuar o escandaloso desequilíbrio entre “civilizados” e indígenas, apresentando esses como uma multiplicidade de comunidades diferenciadas.

O recurso aos instrumentos da antropologia, científica ou empírica, foi determinante nessa estratégia.

1.2. ÚLTIMA COLÔNIA DO VELHO IMPÉRIO

*“Que séculos de escravidão
Geraram tua voz dolente?
Quem pôs o mistério e a dor
Em cada palavra tua?
E a humilde resignação
Na tua triste canção?
E o poço da melancolia
No fundo do teu olhar”*

Noémia de Sousa

Um elefante, uma onça e um cavalo persa com o seu caçador abriam, pelas ruas de uma deslumbrada Roma papalina, um cortejo de oferendas preciosas enviadas ao Papa Leão X pelo rei de Portugal, dom Manuel I. A ostentação do cortejo ilustrava o fausto de uma corte que, pelas suas credenciais nobiliárias, era até então das menos consideradas pela aristocracia europeia. Estava-se em 1513, no apogeu da conquista do Primeiro Império Português, o do Oriente.

Na sede da cristandade, Portugal agradecia o apoio papal à “missão evangelizadora” que sustentava conduzir e, ao mesmo tempo, pela suntuosidade da embaixada, demonstrava a Leão X um esforço de expansão da fé em África e no Oriente que não desmerecia da descoberta do *Eldorado* pelos vizinhos espanhóis, vistos como gozando de especial simpatia e proteção da mais alta hierarquia da Igreja.

Em Roma, porém, desfilara um império de “pés de barro”, cuja estrutural debilidade em breve se tornaria evidente quando as grandes potências europeias, sob o ímpeto empreendedor de suas burguesias,

começaram a tomar posição nas rotas e nos mais importantes e estratégicos territórios ultramarinos.

Em 1580, o trono de Portugal foi, por direito sucessório, ocupado por Filipe II de Espanha, e os destinos do seu império ficaram ligados às guerras pelo domínio dos mares que opunha Espanha quer à Inglaterra quer, depois, aos Países Baixos. A derrota da poderosa armada hispano-lusitana em 1588 por Sir Francis Drake decidiu definitivamente a correlação de forças em desfavor dos reinos ibéricos. Paralelamente, os países que, com a Reforma religiosa, se afastaram da autoridade de Roma, deixaram de reconhecer o valor jurídico das várias bulas papais expedidas antes de 1500 garantindo direitos a Portugal e Espanha sobre os territórios “descobertos”. O direito internacional se adequava às novas exigências das burguesias comerciais européias.

Em fins do século XVIII com o influxo liberal do Marquês de Pombal, o colonialismo português se tentou reorganizar e procurou se adaptar à nova situação geopolítica e às novas idéias reinantes na Europa. Os territórios do ultramar foram legalmente equiparados ao território metropolitano e foram formalmente estendidos às populações sob domínio de Lisboa os mesmos direitos reconhecidos aos portugueses. Contudo, Portugal não tinha recursos para defender o ultramar: o sonho do império do Oriente não resistiu à voracidade do leão britânico o qual ocupou o subcontinente indiano, limitando o domínio português a Goa, Damão e Diu e pequenos enclaves anexos. Os restantes territórios, na América do Sul, na África ou no Extremo Oriente eram contendidos sobretudo pelos holandeses, mas também por corsários ao serviço da Inglaterra e da França.

Os territórios da costa Índica africana que hoje correspondem à República de Moçambique foram prioritariamente vistos por Portugal, até o século XVIII, como pontos de apoio para a rota da Índia, com exceção de Sofala, ocupada na tentativa vã de controlar o ouro do Monomotapa, que os portugueses associaram, por muitos anos, às míticas minas do rei Salomão. As notícias infundadas sobre esse hipotético *Eldorado* estão na base de algumas expedições para o interior do território e, principalmente, de iniciativas de comerciantes e aventureiros, destemidos e gananciosos, que penetraram o território, em especial pelo rio Zambeze (então chamado rio Cuama) na demanda do ouro e, sucessivamente, da prata. Se as expedições militares do reino não se traduziram numa ocupação do interior, alguns desses aventureiros, pela força e/ou por seus dotes de negociadores, acabariam por se fixar nessas regiões.

Os territórios da costa Índica haviam sido integrados na primeira das sete partes em que Faria de Sousa, no início do século XVII, dividia o espaço geográfico que designava por “*Estado ou Império português na Ásia*” e que compreendia, como extremos, “*o Cabo da Boa Esperança na Cafraria e o de Liampó na China*” (Saldanha, 2004, p.2).

Até o primeiro quartel de Setecentos, o comércio de africanos escravizados era pouco significativo, dirigido principalmente a árabes e persas ou à demanda ocasional do Estado português da Índia, com sede em Goa¹¹.

¹¹ Os territórios da África oriental dependeram do vice-rei estacionado em Goa até o Marquês de Pombal determinar, em 19 de abril de 1752, sua dependência direta de Lisboa. Apesar da descontinuidade dos territórios do atual Moçambique, eles foram sempre governados localmente por um único representante do governo central, exceto no curto período que se seguiu à decisão do rei dom Sebastião, em 1569, de dividir o território em três governos

A fonte principal do tráfico escravista era, então, a costa ocidental e José Capela destaca como os portugueses atribuíram diferente prioridade a esse comércio nas duas costas do continente africano:

“No Atlântico, os escravos constituíram o primeiro engodo para o avanço dos portugueses sobre a costa africana. Uma vez dobrado o Cabo da Boa Esperança o objectivo passou a ser a Índia. Foi o ouro, e não escravos, que levou os descobridores a explorarem o vale do Zambeze” (Capela, 2002, p.29).

A presença portuguesa nas costas do Moçambique atual limitava-se a alguns postos militares e feitorias e aos Praços da Coroa que se fixavam ao longo do vale do Zambeze. Quando, em 1641, os holandeses conquistaram Angola, os negreiros da Bahia, do Rio de Janeiro e de Lisboa ganharam maior interesse pelo resgate esporádico de escravos de Moçambique. O comércio de seres humanos começou a assumir relevância na segunda metade do século XVII, mas foi a partir dos anos 20 do século seguinte, quando os franceses iniciaram em grande escala o tráfico humano para as plantações das suas colônias no Índico, que a região se tornou objeto de visita sistemática dos navios negreiros. O incremento extraordinário do tráfico da África ocidental para as Américas, em especial para o Brasil, originara uma procura superior à oferta, com a conseqüente subida do custo de cada indivíduo escravizado o que determinou, na passagem do século XVIII para o XIX, que o nefando mercado intensificasse ulteriormente a procura nas

autônomos, nomeando um governador para a “Conquista das Minas do Reino de Monomotapa”.

costas de Moçambique, onde o preço de cada cativo era sensivelmente 1/10 do que se praticava em Mina¹². A economia escravista se foi tornando, desse modo, cada vez mais predominante no território subalternizando paulatinamente os outros produtos tradicionalmente comerciados.

Com o crescimento da produção industrial na economia-mundo nasceu o conceito do “trabalho livre” e se revelou a vantagem econômica para o capitalismo do trabalho assalariado. Essa conjuntura deu visibilidade aos genuínos ideais humanistas que se opunham ao tráfico humano e permitiu o crescimento da sua influência, facilitado pelo interesse da burguesia industrial. Em 1807 a Inglaterra proclamou a abolição do tráfico escravista e criou o “Instituto Africano” para fiscalizar, à escala internacional, os infratores. A expansão das idéias liberais repercutia-se na Europa e nas colônias americanas. Portugal, debilitado pela perda do Segundo Império, consagrada em 1822 no mito fundador do Ipiranga, e economicamente dependente da Inglaterra na seqüência das invasões napoleônicas, foi impelido, contra a vontade, a aceitar um acordo com a Inglaterra restringindo o comércio de humano ao Hemisfério Sul. Silva Cunha, jurista e várias vezes ministro do governo de Salazar, não podia ser mais explícito:

*“A Inglaterra valia-se da situação em que Portugal se encontrava, por força das invasões napoleônicas, para lhe **arrancar** a adesão à campanha anti-esclavagista que acabava de iniciar, embora esta fosse contra os interesses nacionais imediatos”* (meu grifo) (Cunha, 1949, p.33).

¹² O Forte de São Jorge de Mina, a norte do golfo da Guiné, foi o mais tristemente famoso empório de escravos dos portugueses. Daí que o preço do escravo de Mina constituísse referência no tráfico escravista.

Em 1836, dois anos após a vitória sobre o absolutismo em Portugal, o governo liberal, por iniciativa do Visconde Sá da Bandeira, decretou a proibição da exportação de seres humanos através do mar para as colônias da América. Essa medida legislativa, como enfatiza Silva Cunha, não refletia uma exigência interna da economia do país e, no concreto, representava um obstáculo aos lucros fáceis que iam permitindo e estimulando a existência das feitorias na África Oriental. Por outro lado, prescindir do tráfico e do uso da mão-de-obra escravizada nas colônias africanas era então impensável, em especial para os colonos aqui estabelecidos e seus associados no negócio, as elites crioulas e algumas “chefaturas” locais. O regime escravocrata persistiu oficialmente nas colônias portuguesas até abril de 1878, quando foi substituído por regimes laboristas especiais que incluíam o trabalho forçado. O tráfico a partir de Moçambique atingiria o seu máximo na primeira metade do século XIX beneficiando-se do fato de que a atenção dos britânicos, após a ilegalização desse comércio, concentrava-se principalmente no controle das rotas atlânticas negligenciando o Oceano Índico. Depois desse período, foi perdendo progressivamente importância, mas, apesar do tratado luso-britânico de 1840 (o qual equiparava o tráfico negreiro à pirataria e autorizava a inspeção pela marinha britânica de embarcações portuguesas), a ambigüidade legislativa permitiu que o comércio escravista nas costas de Moçambique continuasse até a alvorada do século XX, protegido e agenciado por altos funcionários, por comerciantes portugueses e asiáticos (Capela, 2002:157) e pela ação de algumas

chefaturas Yao (da atual província do Niassa)¹³ e Macua (atual região de Nampula e sul de Cabo Delgado), dos reinos afro-árabe-swahili da costa norte da colônia, bem como por obra dos senhores de Prazos, ao longo da vale do Zambeze.

O missionário indo-português Santos Sebastião da Cunha, citado num trabalho publicado no *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, dera conta desse fato ao referir, num seu livro publicado em Bassora¹⁴, que os escravizados andavam “*em luta acesa com os seus senhores, disputando a liberdade que a Lei, anos antes, lhes havia concedido, mas que os seus senhores lhes regateavam*” (1955, p.61)

A importância do prolongamento das práticas escravocratas na África oriental influenciada pelos portugueses revelou-se determinante porque se, por um lado, demonstra a incapacidade das sociedades mais ativas do território assim como dos colonos (e do colonialismo português) de reestruturar a economia fazendo face aos novos tempos, por outro lado, vai caracterizar as seqüelas sociais que sobreviveram ao seu desaparecimento: o regimento jurídico que definiu as relações de produção dos “indígenas” com os estigmas do “trabalho obrigatório” e do “xibalo”¹⁵ (que persistiria de fato até ao início da década de 1960) e as relações de dominação-servidão que o regime jurídico inculcou profundamente nos diferentes atores sociais em

¹³ Virgínia Rau, refere que em 1822, Frei Bartolomeu dos Mártires escrevia sobre uma “*nação denominada Mujão*” (Yao) que “*vêm todos os anos, nos meses de Agosto e Setembro, às praias onde habitam os Portugueses, trazendo para mais de dois mil escravos[...]*” (DHUEM, vol. I, 2000, p.109).

¹⁴ O texto citado no Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique diz respeito ao livro “*Notícias históricas dos trabalhos de evangelização nos territórios do Niassa*”, Bassora (Índia portuguesa), Tip. Rangel, 1934.

¹⁵ Com a obrigatoriedade do trabalho foi introduzido o chamado “imposto de palhota” para todos os indígenas do sexo masculino com idade produtiva. O não pagamento em dinheiro implicava uma prestação de trabalho forçado (o xibalo), sem remuneração, por tempo definido pelas autoridades coloniais.

Moçambique e das quais ainda hoje, trinta anos após a independência, permanecem vestígios¹⁶.

Já Oliveira Martins¹⁷, em 1880, alertava para o fato de que a proibição do uso de trabalho escravizado na realização das obras infra-estruturais indispensáveis à fixação do branco e à exploração econômica das colônias iria exigir, da metrópole, a busca de mecanismos para *“tornar forçado o trabalho do Negro, sem cair no velho tipo condenado da escravidão”* (Martins, 1978, p.209).

Silva Cunha é explícito a propósito da passagem do trabalho escravizado para o trabalho obrigatório.

“(...) entre o trabalho escravo e o trabalho obrigatório existe uma zona de transição por vezes tão ténue que só por exclusão de partes se pode delimitar” (Cunha, 1949, p.73).

Consciente do melindre da afirmação, o autor esclarece em nota de pé de página:

“A distinção conceitual entre trabalho escravo e trabalho obrigatório é fácil, as suas manifestações concretas por vezes é que se confundem” (Cunha, 1949, p.73).

¹⁶ Para além do exemplo, a que adiante faço referência, estudado por Conceição, nas relações sociais presentes no “trabalho doméstico” e mesmo nalguns casos de trabalho agrícola no interior mais profundo de Moçambique ainda se podem perceber vestígios dessas relações de servidão.

¹⁷ Intelectual português que introduziu em Portugal as idéias evolucionistas e o darwinismo social.

Na realidade, ambas eram a negação do “trabalho livre”. A diferença essencial residia no fato de que o escravizado constituía, para o seu proprietário, um fator de produção que era, simultaneamente, capital investido, enquanto a relação com o trabalhador forçado era **exclusivamente** de uso e de expropriação intensiva de sua capacidade produtiva. Um trabalhador forçado, uma vez exaurida sua força anímica, era facilmente substituído sem encargos adicionais para o colono.

Em meados do século XIX, segundo Pélissier, verifica-se “a ‘descoberta’ de Moçambique por Livingstone e, portanto, pela Inglaterra e pela Europa industrial”. Segundo o mesmo autor:

“De simples saguão esquecido num império moribundo, que era, Moçambique - e, especialmente, a Zambézia - ia passar a fazer parte das preocupações das chancelarias e sofrer, entre 1856 e 1864, uma pequena invasão de zelotes vitorianos que tanto e tão bem trabalharam para obscurecer o quadro que ninguém poderia já ignorar decentemente, mesmo em Lisboa, que as feitorias portuguesas eram a ‘encarnação’ da vilania, da decadência e da monstruosidade em África. Depois desta carga dos do-gooders protestantes, Moçambique nunca mais seria o mesmo” (Pélissier, vol.I, 2000, p.47).

1.2.1- Alvores da ordem colonial

Da área geográfica a que hoje se chama Moçambique os portugueses, até a primeira metade do século XIX, ocuparam efetivamente apenas uma

parte do território¹⁸ negociando, convivendo ou confrontando-se com soberanos locais, do interior, com os reinos costeiros afro-árabe-swahíli da zona a norte do delta do Zambeze e, já mais adiante no século, com os “Estados” que surgiram do relacionamento dos "senhores dos Prazos" com as linhagens reinantes locais e que se foram consolidando quer pela ajuda militar prestada pelos "senhores" quer pelos matrimônios destes com mulheres pertencentes às aristocracias locais.

As relações desses estrangeiros com as diferentes entidades políticas autóctones eram pautadas, normalmente, pelos interesses comerciais e por uma diplomacia de sobrevivência, quando a estratégia de expansão não requeria e/ou não justificava financeiramente o uso da força ou quando a ganância não exigia o esforço da conquista.

Ainda que o período pujante do escravismo organizado tenha durado menos de quatro décadas e não tenha permitido, como diz José Capela, uma "*acumulação susceptível de engendrar no terreno uma genuína burguesia*" (Capela, 2002, p.157) é legítimo falar-se da existência em Moçambique de uma escravocracia branca, goesa e mestiça, pouco numerosa mas econômica e politicamente poderosa, em que algumas das principais famílias viviam com grande suntuosidade (Capela, 1993, p.43-56). De fato, dispunham de recursos suficientes para se constituírem como pequenas unidades político-sociais, defendidas por exércitos numerosos de servidores e escravos, bem apetrechadas, com os quais, em diversas ocasiões, se opuseram com sucesso às tentativas de ingerência por parte da administração portuguesa. Tornaram-se verdadeiros "*senhores de terras, de*

¹⁸ O decreto de 1752 criou a Capitania-Geral de Moçambique, Rios de Sena e Sofala. Mais tarde, em 1838, se instituiu o governo de Inhambane, que englobava os distritos de Lourenço Marques, Inhambane e Sofala.

guerras e de escravos” (DHUEM, vol.I, 2000, p. 261), muitas vezes, como já assinalai, em estreita aliança e simbiose com as estruturas de poder tradicionais.

A mestiçagem de sangue português se constituiu nesta fase da história de Moçambique, quando estratégias de consolidação e preservação do poder, em concomitância com a escassez de população feminina provenientes de Portugal ou de Goa, favoreceram o abuso de mulheres locais ou o estabelecimento de uniões matrimoniais.

Na *História de Moçambique* elaborada pelo Departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo (DHUEM), encontramos referências às poderosas oligarquias dos Prazos da Coroa do vale do Zambeze:

“A maior parte dos potentados do vale tinha-se africanizado através de uma rede consecutiva de casamentos mistos, falava as línguas locais e muito mal a língua portuguesa, obtivera, pelos casamentos, clientelas sempre alargadas de parentes e de aliados (era geralmente polígama), comungava de cultos religiosos locais e muitos deles, tendo morrido, passavam a ser venerados como espíritos ancestrais(...)”
(DHUEM, vol.I, 2000, p. 262)

O poder das oligarquias mestiças africanizadas fundava-se em sua capacidade de negociar itinerários comerciais com os potentados do interior (e, de conseqüência, o acesso privilegiado a bens e mercados), na cobrança de rendas e impostos pelo uso das terras que dominavam, na exploração do

trabalho dos camponeses e no uso e tráfico de escravizados. Cultivando alianças e cumplicidades com as chefias tradicionais de sua conveniência e com estrangeiros fixados no território, distinguiram-se das populações comuns e, não obstante o processo de miscigenação, reproduziam as relações de dominação-servidão que caracterizavam a ordem colonial.

A figura jurídica do trabalho forçado que substituiu o regime do tráfico prolongou essas marcas sociais no tecido colonial. Para Claude Meillassoux, esse foi um fenômeno generalizado a todo o continente:

“(...) a escravatura foi abolida pelo esgotamento do tráfico e pela generalização do comércio, mas não foram abolidos imediatamente a subjugação, a alienação e os preconceitos que estavam ligados a ela”.

(Meillassoux, 1995, p.240)

Sobreviveram à escravatura relações sociais de produção ambíguas que se confundiam na forma, e muito mais na mentalidade dos grupos socioeconômicos dominantes, com o sistema anterior. As elites miscigenadas não constituíram exceção. O Outro, em termos sociais, permanecia o africano “não civilizado”.

Rafael da Conceição (2006), no seu trabalho sobre as sociedades costeiras do norte de Moçambique, apresenta alguns exemplos extremamente elucidativos das sobrevivências da ordem escravocrata nas estruturas sociais que se lhe sucederam.

No início do século XX, já depois da abolição da escravatura, a hierarquia social da ilha do Ibo, então ainda importante entreposto comercial

do norte de Moçambique, refletia a ordem criada no regime ilegalizado. Conceição refere à existência de três classes sociais, bem estratificadas: a classe dos colonos, administrativa e comercial, composta por “brancos e indianos”; a classe dos “Branco do Ibo”, constituída pelas antigas elites mestiças em decadência econômica e social, por “brancos e indianos” pobres e por alguns negros assimilados” e “*o resto da população, constituindo a componente de Negros de condição ‘livre’*” (Conceição, 2006, p.205/206).

No decurso de sua pesquisa no Ibo, em 1990, o mesmo autor entrevistou uma velha senhora - “sinhara” ou “sá” Costas. Tratava-se de uma descendente das antigas elites mestiças escravocratas que, paralisada no leito, era cuidada por outra senhora anciã, “*antiga serva da família*”, e alimentada pela esposa de um rico comerciante, “*filho de um indiano e de uma serva dos Costas*”. Quase um século depois do desaparecimento efetivo do tráfico em Moçambique, “*a velha senhora nos fala destas duas mulheres que se ocupam dela como suas ‘escravas’*” (Conceição, 2006, p.206-207).

Os trabalhadores domésticos ainda eram, aquando da pesquisa, referidos por descendentes das antigas elites do Ibo, segundo Conceição, como “*escravos*” e hierarquizados em três categorias:

- a. *a categoria mais baixa: a esta pertence aquele que só tem direito a ficar na varanda, quer dizer, fora de casa;*
- b. *a categoria intermédia: aquele que fica diante da porta de entrada e não tem o direito de penetrar no interior das outras divisões da casa; o seu papel é o de informar o escravo de categoria superior da chegada de visitas do patrão e da família;*

c. *aquele que tem o estatuto de escravo principal: podia sentar-se e penetrar na casa do patrão.*” (Conceição, 2006, p.208)

Derrotadas nas guerras de resistência à dominação portuguesa ou incapazes de competir com a internacionalização crescente da economia, essas elites mestiças se integraram na área cultural “civilizada” do sistema de opressão que se instalava. Porém, com a imigração crescente de colonos brancos elas, em breve, se revelariam concorrentes nos lugares e nas oportunidades oferecidas pela exploração da colônia. Como se verá adiante, anda tentariam, no início do século XX, uma batalha jurídica por seus direitos à igualdade. Porém, diante da essência maniqueísta da sociedade criada pela dominação estrangeira, expressa no dualismo social que se foi acentuando, tais elites, em face da transformação capitalista da sociedade, se demonstraram incapazes de se constituir como força de resistência política e impotentes para se afirmar como elemento de intermediação e, tornando-se um segmento racialmente definido pela ordem colonialista, acabariam por aceitar uma posição subordinada na hierarquia da sociedade.

A legislação colonial dividiria definitivamente os mestiços ao consagrar a cooptação jurídica dos ocidentalizados nos “*não indígenas*”, relegando para a classificação de “*indígenas*” os que o poder constituído considerava africanizados, pejorativamente designados como “*cafrealizados*”, isto é, vivendo segundo valores e comportamentos das sociedades africanas.

1.3- CONSTRUÇÃO DO ESTADO COLONIAL

*“Sou analfabeto.
A comida das livrarias
É indigerível para mim eu sei.
E sobre isso infelizmente só há duas opiniões
a tua opinião quando me bates.
A minha opinião quando apanho”*

José Craveirinha

Já na década de 1870, os produtos agrícolas tradicionais de Portugal se confrontavam no mercado com produtos semelhantes e a menor custo provenientes de longínquas paragens. A crise da agricultura em Portugal levou a burguesia nascente a tentar um esforço político e econômico no setor industrial, tendo sido obtidos os primeiros resultados positivos no ramo têxtil, na indústria corticeira e na produção vinícola. Tendo perdido posições no mercado brasileiro, em finais do século XIX, mas encorajada pelo sucesso dos investimentos na produção de açúcar em SãoTomé, a burguesia mercantil (essencialmente concentrada na cidade do Porto) adotou um novo enfoque empresarial e começou a olhar as colônias africanas como a possibilidade de fontes de produtos agrícolas e de matérias-primas do campo a baixo custo, beneficiando-se de uma mão-de-obra quase gratuita, e como mercados privilegiados que compensassem a dificuldade de concorrência com as potências industrializadas da Europa. Três quartos dos têxteis exportados por Portugal em 1870 eram destinados às colônias (Newitt, 1997:325). Os territórios de ultramar, em especial os africanos, surgiam como mercados privilegiados para o escoamento do vinho de baixa qualidade, excedentário na metrópole: era o chamado “vinho para o Preto”.

Era preciso conquistar as colônias continentais, assegurar mão-de-obra abundante e barata e integrar paulatinamente as populações autóctones num sistema de mercado. Em Moçambique, onde numerosas formações sociais independentes permaneciam fortes, a solução suscitou aceso debate na metrópole. Pélissier dá conta dess momento conturbado:

“De facto, em plena e trágica crise financeira (...) as ‘energias colonizadoras’ de Portugal fugiam à cadência de 30.000 emigrados por ano (1891)... mas para o Brasil, e até o futuro Ministro da Marinha e Ultramar, Ferreira de Almeida, apresentou de novo, em 1891, ao Parlamento, um projecto que autorizava a venda de Moçambique para desenvolver Angola” (Pélissier, vol.I, 2000, p.169).

A ocupação efetiva tornava-se problemática se faltava o interesse ao nível dos *“grupos sociais laboriosos, morigerados, robustos e acostumados às fainas agrícolas”* (Enes,1971, p.246) que, por demasiado tempo, haviam guardado de África a imagem do degredo, de uma imensa e hostil floresta infestada de feras, habitada por selvagens e aventureiros sem escrúpulos, marcada pelo mistério e pela vizinhança da morte, por doenças desconhecidas e fatais. O trabalhador português de então preferia emigrar para as Américas e, em especial, para o Brasil. António Enes¹⁹, no seu relatório sobre Moçambique, acrescentava:

¹⁹ António Enes, político e jornalista, foi secretário de Estado para a Marinha e as Colônias no governo de Lisboa no início da década de 1890, tendo sido enviado a Moçambique, logo em seguida, para uma avaliação da situação. Dessa viagem resultou o seu famoso relatório *Moçambique*, documento incontornável da colonização lusa. Nomeado Comissário Régio em Moçambique, iniciou a conquista efetiva do território. A ele se deve legislação sobre a

“Deve notar-se, porém, que se a maioria dos nossos emigrantes que demandam a América deixam a agricultura, não é a agricultura que vão procurar, e que se têm demonstrado aptidões para explorar fontes de riqueza já descobertas em países civilizados, não se sabe se também as terão para descobrir e lavrar filões de prosperidade em países selvagens. O que vão fazer ao Brasil é muito diferente do que teriam de fazer em África, se para lá se encaminhasse” (Enes, 1971, p.246).

Para África, com muito raras exceções, iam *“degradados patifes, vadios, dissolutos e mendigos contumazes exilados de Portugal”* (Boxer, 2002, p.327), homens sem profissão, missionários corruptos, aventureiros sem escrúpulos.

Era, pois, imperativo de uma política de colonização a criação de estímulos capazes de motivarem a emigração de gente qualificada, de camponeses com experiência, artesãos, operários, que dessem conteúdo à ocupação efetiva das colônias. Só com a consolidada presença de colonos se poderia criar uma base econômica que respondesse às necessidades da burguesia mercantil da metrópole.

Na crise socioeconômica que caracteriza a formação do capitalismo em Portugal, outros fatores terão influência decisiva na transformação que vai ocorrer no Moçambique da segunda metade do século XIX: a revolução

organização do exército colonial e da administração civil, impostos, regulamento do trabalho, organização da agricultura, etc.

mineira e o início da industrialização na vizinha África do Sul.²⁰ Os acontecimentos que se sucederam levariam à afirmação do domínio português sobre o território moçambicano.

1.3.1 - A revolução mineira na África do Sul

A descoberta dos jazigos de diamantes na república *boer* do Transvaal ocasionou uma profunda transformação econômico-social no sul de Moçambique ao fazer com que, como refere Harris²¹, a venda da força de trabalho se tornasse bem mais atrativa do que a comercialização de produtos do trabalho. A expansão da demanda de mão-de-obra moçambicana levou, por um lado, à conversão de importantes comerciantes em angariadores e, por outro lado, a uma nova situação política em face dos acordos diretos que o governo britânico estabeleceu com soberanos africanos, de entre os quais com o império de Gaza, no sul de Moçambique.

Hábil negociador, Ngungunhane - o imperador de Gaza - pretendia como contrapartida o estabelecimento de regulares relações econômicas e políticas e chegou a enviar, em 1891, dois emissários a Londres. A importância da iniciativa decorre da resposta da rainha Vitória, transmitida por Sir Henry B. Loch ^{14º}, secretário de Estado das Colônias, que Maria da

²⁰ Por volta de 1870 foram descobertos diamantes na zona da atual cidade de Kimberley. Uma década mais tarde, eram descobertos riquíssimos filões auríferos no Transvaal. O surgimento da indústria mineira transformou o país. De imediato, criou uma demanda de mão de obra de centenas de milhares de trabalhadores, com grande impacto regional. A política britânica foi alterada: de uma simples contenção das repúblicas *boers*, passou à tentativa de domínio das regiões mineiras que conduziria à guerra anglo-*boer* no fim do século XIX. A extraordinária acumulação de riqueza proveniente das minas atraiu uma multidão de estrangeiros, principalmente da Europa, e está na base de um processo de industrialização único no continente.

²¹ Harris, "Labour migration from Mozambique", p.214, citado por PENVENNE, Jeanne em "We are all Portuguese!", p. 261, referido na Bibliografia.

Conceição Vilhena transcreve no seu livro sobre Ngungunhane. Pela sutileza da linguagem diplomática, transcrevo o texto original:

“To Gungunhana – Chief of Gasaland – My Friend

I am desired by the Secretary of State for the colonies to inform you that whilst your Envoys Hu any formallu and Unifeti were in England, Her Majesty the Queen informed them that communications would be made to you through Her Majesty’s Ministers on the subject of your Envoys visit. I am therefore to acquaint you that as the convention with Portugal places much of your territory under the protection of that country, you have acted rightly in not making request; for her Majesty’s was pleased to receive your two representatives and to learn from them your friendly disposition towards Herself and her subjects, a feeling which she entirely reciprocates. I am your friend (assinado) Henry B. Loch 14th.

August 1891 – Governor High Commissioner-Seal of High Commissioner”. (Vilhena, 1999:104-5).

O governo de Sua Majestade Britânica procurava manter uma posição de equilíbrio entre os chefes tradicionais e a administração portuguesa local sem, contudo, renunciar ao canal de comunicação que se abria. O governo de Lisboa viu essa política dos ingleses, em especial em relação a Ngungunhane, com desgosto e extrema preocupação em virtude do evidente interesse britânico sobre os territórios meridionais da colônia em que Portugal ainda não exercia a ocupação efetiva.

A partir de 1869, os acontecimentos tinham começado a se precipitar. A vizinha república *boer* do Transvaal, em conflito crescente com o colonialismo britânico, firmou um acordo com o governo de Lisboa reconhecendo a soberania portuguesa sobre *Delagoa Bay* (mais tarde conhecida por baía do Espírito Santo ou, simplesmente, de Lourenço Marques) em troca de uma via privilegiada de acesso ao mar, sem fiscalização britânica e isenta de taxas aduaneiras. O acordo colidia frontalmente com a política de Londres na África do Sul de manter sob controle as repúblicas *afrikaner*, dominando todos os portos que serviam às suas economias. O governo inglês reagiu reclamando o domínio da baía e o diferendo foi levado à arbitragem internacional do presidente da França, marechal Mac-Mahon, que decidiu favoravelmente às pretensões de Portugal em 24 de julho de 1875.

A vitória diplomática sobre a Inglaterra, potência contemporaneamente admirada e detestada, deu novo alento aos setores que, na metrópole, se opunham à venda de Moçambique e defendiam a importância de assegurar a soberania sobre as colônias africanas. No final do mesmo ano era criada a Sociedade de Geografia de Lisboa com objetivo político de dar fundamento científico, cultural e humanístico à elaboração de uma estratégia para África. A burguesia procurava dar ao colonialismo nacional uma estrutura a par com os tempos.

Expressão desse interesse colonial renovado viria a ser o projeto do *Mapa Cor-de-Rosa*, elaborado pelo ministro português Barros Gomes. Portugal não assinara as atas de Berlim e no ano seguinte procurava relançar os seus “direitos históricos” sobre um vasto território ligando Angola, no

Oceano Atlântico, a Moçambique, no Oceano Índico. Os governantes de Lisboa buscavam, mais uma vez, a redenção da sua pequena pátria no sonho de grandeza de um império.

O projeto, que chegou a ser reconhecido pelo governo da Alemanha e aceito pela França, deveria, no imaginário lusíada, mitigar as saudades do Oriente e compensar a perda do Brasil. Os ingleses não reconheceram o acordo luso-germânico. A partir da África do Sul, os seus colonos estavam ocupando as terras altas do interior e em Westminster se sonhava com uma faixa de território da Cidade do Cabo até ao Cairo à sombra da “Union Jack”. O *casus belli* que deu aos britânicos o pretexto para se oporem frontalmente à doutrina do *Mapa Cor-de-Rosa* seria criado pelos próprios portugueses quando, em fins de 1889, iniciaram uma campanha militar para o interior contra o povo mokololo, que os ingleses anunciaram como estando sob sua proteção. A 11 de janeiro de 1890, Sua Majestade Britânica apresentou o *Ultimatum* intimando o governo português, sob a ameaça de uma retaliação militar, a ordenar a imediata retirada das suas tropas. Era a vulgarmente chamada “política das canhoneiras” do grande império...

António José Telo escreve a propósito:

“Os jornais do Cabo e a imprensa inglesa, que era invariavelmente apresentada para consumo interno como manipulada por Cecil Rhodes, chegavam a escrever que Portugal era uma vergonha para a raça branca, incapaz de se impor perante os poderes africanos, donde se concluía que os seus territórios tinham de ser administrados por quem soubesse o que fazia” (Telo, 2004, p.8).

António Enes alude a esse sentimento de frustração quando descreve um incidente em Lourenço Marques no qual um oficial às suas ordens, Paiva Couceiro, furioso com os despachos da imprensa anglófona, agrediu no mesmo dia um jornalista americano e dois correspondentes de jornais sul-africanos de nacionalidade inglesa os quais, de acordo com as informações que colheira, *“eram os correspondentes dos jornais estrangeiros mais contra os portugueses”* (Enes, 1945, p.133-137).

A capitulação perante a força britânica, que no primeiro momento provocou algum ressentimento antimonárquico fomentado por círculos republicanos, deu azo, logo em seguida, a uma onda de nacionalismo em defesa de um “território do império” que havia sido “usurpado”. A vergonha se transformou em fervor patriótico. A imprensa, clamando contra a “pérfida Albion”, e o clero católico, integralista, incitavam ao nacionalismo indignado que se tornou sentimento generalizado da população portuguesa em cortejos pelas ruas das cidades portuguesas. Os grandes vultos literários da época, conhecidos como a Geração de 1870 - que denunciavam com veemência o “atraso” de Portugal em relação à Europa e propunham a revolução burguesa como a via da “regeneração” -, aderiram, com poucas exceções, ao surto nacionalista. O próprio Antero de Quental aceitou a presidência de uma organização patriótica do norte de Portugal. Outras personalidades de relevo como Ramalho Ortigão, Oliveira Martins e Teófilo de Braga, integraram-se na exaltação do momento. Eça de Queiroz, grande amigo e companheiro de Antero, se distanciou dele, mantendo uma posição crítica à política colonial. Todavia, como escreve Costa e Silva, *“céptico das virtudes do colonialismo”* e

“adversário do imperialismo europeu”, não consegue furtar-se inteiramente à conjuntura do momento e escreve *A Ilustre Casa de Ramires*, “a resposta pessoal de Eça de Queiroz ao Ultimato britânico” (Costa e Silva, 2000, p.16)

Os sucessos alcançados na guerra de ocupação em Moçambique projetaram a elite militar em torno da figura de António Enes, a qual se tornaria símbolo do resgate do orgulho nacional dos portugueses e que daria corpo, com a derrota das forças que se opunham ao “Terceiro Império”, ao seu sonho de potência colonial. Eles ficariam conhecidos como a “geração de 95” (“os centuriões”, como lhes chama Pélissier).²² A prisão de Ngungunhane por Mouzinho de Albuquerque, em dezembro de 1895, com o conseqüente desmantelamento do Estado de Gaza, e a derrota, em 1902, de Hanga (ou Canga), o todo-poderoso chefe da coligação multiétnica do Barué, prestigiaram as forças militares portuguesas perante os seus parceiros coloniais e consolidaram o “direito” de Portugal à anexação dos territórios africanos.

O princípio proclamado pela revolução liberal de 1820 de que **cada parcela do império é uma parte de um todo nacional** se manifestou, pela primeira vez, como o sentimento de amplas camadas da sociedade portuguesa. Nesse momento histórico se enraizou a sinonímia entre “Pátria” e “Império” que o salazarismo, três décadas e meia mais tarde, exaltaria e faria coincidir com a noção de “missão civilizadora”, conseguindo que essa associação se interiorizasse como traço marcante da identidade nacional

²² A esta "geração" pertenceram outras personalidades de relevo como Mouzinho de Albuquerque (que aprisionou Ngungunhane e, depois, foi comissário régio e governador geral de Moçambique), Freire de Andrade (mais tarde Governador-Geral de Moçambique), Aires de Ornelas (futuro ministro do Ultramar), Eduardo Costa (que seria governador-geral de Moçambique e, depois, de Angola), Paiva Couceiro (que substituiria E. Costa como governador geral de Angola), entre outros.

portuguesa. Em 1963, Salazar afirmava explicitamente que *“o conceito de Nação é inseparável, no caso português, da noção de missão civilizadora”* (Salazar, 1963, p.4).

1.3.2- A presença asiática

Uma terceira variável incidu fortemente nas transformações ocorridas no território no século XIX: a chegada maciça de comerciantes indianos.

A participação no comércio com a África Oriental de navegadores e mercantes dos povos ribeirinhos do Índico, entre os quais malabares e guzerates, precedeu de séculos a chegada dos portugueses. Rita-Ferreira refere indicações de que em meados do primeiro milênio já ocorria em Moçambique *“a visita esporádica de navegadores asiáticos, nomeadamente Indonésios, Indianos, Persas e Árabes”* (Rita-Ferreira, 1982, o.48):

“Outras pesquisas (...) situam no Séc. VI d.C. a chegada dos proto-malgaches (Indonésios) já miscigenados com Africanos à grande ilha de Madagascar, provavelmente escalando a costa oriental e o arquipélago das Comores. Investigadores como R. Mauny e J.S. Trimingham manifestaram-se favoráveis à hipótese de os Waq-waq, referidos pelos autores persas e árabes, haverem alcançado simultaneamente Madagascar e Moçambique. Acrescentaremos que, em nossa opinião, esse estranho povo que Al-Masudi em 916 d.C. situou precisamente ao sul de Sofala, esclarecendo que mantinha contactos com o Sudeste da Ásia, deve ter permanecido por algum

tempo em portos e abrigos situados entre os rios Save e Limpopo.
(Rita-Ferreira, 1982, p.48-49).

Também para Costa e Silva essa relação comercial pode remontar a meados do primeiro milênio:

“Outros lugares com vestígios de atividades mercantis precoces situam-se mais ao sul, em Moçambique, na baía de Vilanculos. O mais importante é Chibuene, onde, em depósitos do século VIII e IX, se encontram faiança persa e vidro islâmico, acompanhados de cerâmica local (...). O sítio pode ser de ocupação ainda mais antiga, da metade do primeiro milênio, e, apesar de figurar tão ao sul no mapa, já receber por aquela época a visita de mercadores, pois dele se retirou um fragmento de cerâmica louçada de tipo pré-islâmico” (Silva, 1996, p.327).

A importância dos comerciantes indianos aumentaria quando, em fins do século XVII, a máxima autoridade portuguesa no chamado “império do Oriente”, o vice-rei da Índia, entregou à Companhia de Manzanes de Diu,²³ o monopólio do comércio entre Diu e a Ilha de Moçambique. Os *manzanes* disseminaram na costa moçambicana grande número de baneanes, todos seus assalariados.

Luís Dias Antunes escreve:

²³ *Manzane* (ou *mazane*) era uma entidade, individual ou coletiva, que organizava mercadores interessados numa atividade comercial. Com o volume das suas ações, estas entidades tinham-se estruturado de forma corporativa. Muitas vezes, um *manzane* era o chefe de uma rica família organizada empresarialmente.

“Uns eram ‘comissários’, que participavam na gestão dos negócios, escolhiam as mercadorias destinadas a ser compradas e vendidas, tratavam das encomendas e guardavam os livros de contas actualizados; outros eram caixeiros, que nas lojas vendiam as fazendas a retalho, fiéis de armazém, que vigiavam as fazendas e zelavam pelo seu estado de conservação; outros ainda eram simples cozinheiros ou artesãos, como os alfaiates, que arranjavam os tecidos que chegavam em más condições “ (Antunes, 1998, p.76).

Paralelamente, se foram estabelecendo pequenas sociedades de comércio, sem vínculos familiares entre os sócios, e nas quais nem era raro encontrar, associados, muçulmanos e hindus.

A filosofia da atividade econômica tanto de *baneanes* (comerciantes hindus de Diu) como de *mouros* (comerciantes islâmicos da Índia) em Moçambique se distinguiu, desde sempre, por dois aspectos: em primeiro lugar, os indianos nunca se organizaram para deter poder político, procurando, quando julgado útil aos seus interesses, estabelecer relações privilegiadas ou mesmo formas de associação com o poder instituído nas áreas da sua atuação; por outro lado, nunca se interessaram por investir na produção ou meios de produção, controlando redes comerciais e de transporte e, em condições seguras, mecanismos de usura.

Não tiveram, porém, participação direta relevante no tráfico de escravizados. Durante o período do mercantilismo escravista a sua ação foi gradualmente se intensificando no comércio de costa, intermediando com os

européus e *swahilis*, dando grande atenção às relações de troca com mercantes nativos do interior. Com o declínio do tráfico escravagista, o capital indiano concentrou seus investimentos na íntima ligação com a agricultura de subsistência das populações rurais. Substituindo o sistema europeu das grandes feiras - entrepostos para onde confluíam as caravanas e os mercantes da costa -, os indianos implantaram paulatinamente o seu tradicional comércio edificando, mesmo com materiais de circunstância, um armazém de recolha da produção dos camponeses e de bens de troca junto do seu estabelecimento comercial. Com essa infra-estrutura, penetraram no interior do território e aí se estabeleceram, criando uma teia de ligações entre si que permitia a circulação de produtos de e para o litoral, onde se articulava com os tradicionais *pangaios*²⁴ vindos da Índia, que traziam e levavam mercadorias com fretes extremamente baixos.

Em meados do século XIX já dividiam o controle do comércio moçambicano com os franceses que, mercê de um tratado firmado com Portugal, haviam, convertido a sua atividade de traficantes escravagistas ganhando uma posição de liderança na comercialização de produtos agrícolas.

Cedo os indianos se impuseram pela habilidade com que negociavam, pela capacidade de adaptação às dificuldades tropicais, pela facilidade com que aprendiam as línguas locais e pelo seu modo de vida parcimonioso.

Rita-Ferreira cita o artigo de Matheus Serrano publicado no Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa em 1894:

²⁴ Embarcação árabe de média dimensão, resistente e rápida, sem convés, com um mastro a meio com velas triangulares, que, desde longa data e até meados do século XX asseguraram ligações de longo curso, informais mas regulares, nas rotas índicas.

“As raças asiáticas no interior dos nossos distritos, logo a meio dia das suas sédes, tornam-se senhores absolutos (...)” (Rita-Ferreira, 1982, p.125)

Esse sucesso suscitou forte reação por parte dos comerciantes portugueses e dos senhores de Prazos que, na segunda metade do século XIX, reclamavam com veemência junto das autoridades coloniais, as quais viam com preocupação essa concorrência suscetível de desmotivar futuros colonos e de “desnacionalizar” o poder comercial na colônia.

António Enes não esconde a sua preocupação pela eficácia e relevância da presença indiana.

“Vivendo do nada, todos os ganhos lhes servem e sobram; por isso, vendem e trabalham mais barato do que ninguém, e juntando bagos de arroz formam capitais, que a usura multiplica. A escrituração de um comerciante índio e a do seu vizinho da Europa registam tais diferenças nas despesas do mesmo comércio, que se torna possível enriquecer um onde o outro se arruina” (Enes, 1971, p.52).

Mas Enes reconhece que essa diferença se deve ao fato de que aos comerciantes europeus faltariam, *“noventa e nove vezes em cem, a paciente tenacidade do Índio, a mansidão com que atura afrontas dos indígenas, a ductilidade com que se lhes insinua no ânimo, as gírias com que explora sem o afugentar, com que o rouba deixando-o contente. Só o asiático tem estas*

prendas, e foi ele quem abriu e conserva abertos os mercados do interior ao comércio, que não pode prescindir desse serviço” (Enes, 1971, p.55).

António Enes e, depois dele, Mouzinho de Albuquerque se esforçariam por limitar a concorrência econômica da comunidade indiana favorecendo os seus competidores europeus, especialmente nas cidades.

De qualquer modo, os investimentos asiáticos no comércio em Moçambique tiveram, como repercussões importantes, não apenas a criação de uma rede para o interior do território que favoreceu a ocupação efetiva, mas também o crescimento do comércio de produtos alimentares que gerou incentivos à criação de excedentes por parte de camponeses em diversos pontos do território, dando início ao primeiro relacionamento entre a produção tradicional e a economia capitalista.

1.3.3 - Chega o capital internacional

O investimento por parte de empresas internacionais em grandes plantações, na extração mineira, no comércio exterior, nos serviços ao *hinterland* e nas infra-estruturas necessárias para tornar rentáveis tais encargos contribuiu, igualmente, para a consolidação da ocupação portuguesa de Moçambique, para a formação do Estado colonial e para as mudanças operadas na economia do território na passagem dos séculos XIX para o XX.

Moçambique era uma colônia praticamente “não-existente” quando, em 1891, se realizaram as negociações com a Inglaterra sobre as fronteiras

sul e oeste. Oliveira Martins assim descrevia a presença portuguesa em África:

“Estar de arma – sem gatilho – ao ombro, sobre os muros de uma fortaleza arruinada, com uma alfândega e um palácio onde vegetam maus empregados mal pagos, e assistir de braços cruzados ao comércio que os estranhos fazem e nós não podemos fazer; a esperar todos os dias os ataques dos negros e a ouvir a todas as horas o escárnio e o desdém com que falam de nós todos os que viajam em África, - não vale, sinceramente, a pena” (Martins, 1978, p.257).

Tal era a situação também em Moçambique. Portugal não detinha controle da maior parte do território, ainda sob domínio dos Estados africanos, de chefaturas bantu ou de xeques *swahili*. O general Teixeira Botelho escrevia a esse propósito:

“Durante séculos a Província de Moçambique não conheceu fronteiras definidas. Os seus territórios estendiam-se até onde os levavam a sorte das armas, a actividade dos seus negociantes e a dedicação dos missionários. Chegaram por vezes a restringirem-se tanto que, conforme dizia um governador, a nossa autoridade ia só até onde alcançavam as peças assestadas nas muralhas das fortalezas” (Botelho, vol.II,1921, p.269).

No plano administrativo, Newitt refere assim o estado em que se encontrava a colônia no fim do século XIX:

“Faltava-lhe um sistema unificado de administração ou de direito, na sua grande maioria não existia planeamento, tinha pouco em matéria de rendimentos públicos ou de infra-estruturas das comunicações e quase não possuía os serviços mais elementares” (Newitt, 1997, p.321).

Mouzinho de Albuquerque, proclamado “herói nacional” português pelos seus feitos na guerra de ocupação de Moçambique, Comissário Régio e, depois, governador geral entre 1896 e 1898, lamentava no seu relatório:

“Afigura-se-me desairoso, impolítico e perigoso para a nossa soberania permitir que, em frente da capital²⁵ e sob as vistas do governador-geral, houvesse tribus e chefes aos quais não se podia dar uma única ordem, exigir o mínimo serviço e em cujo território não se podia sequer garantir segurança ao viajante isolado ou às caravanas portadoras de artigos de exportação” (Albuquerque, 1934, p.121).

A retórica dos “quinhentos anos de colonização”, que viria a ser assumida instrumentalmente pelo movimento nacionalista moçambicano na década de 1950, era, e permaneceu, uma sobrevivência do mito da

²⁵ A cidade da Ilha de Moçambique foi capital da colônia até 1998, quando foi transferida para Lourenço Marques (hoje Maputo).

“legitimidade histórica” e da ideologia imperial lusitana e, no caso de Moçambique, pura ficção.

A par da resistência nativa, o governo de Lisboa, em plena crise econômica, se via confrontado, nos anos que se sucederam à Conferência de Berlim, a uma forte pressão sobre as suas fronteiras por parte da Inglaterra e da British South African Company (BSAC), que gozava de forte autonomia na administração da Rodésia.

A conjugação desses dois fatores tornou urgente a afirmação da presença portuguesa. O debate na Metrópole sobre os encargos que derivariam de um intenso esforço militar naufragara na tempestade patriótica desencadeada pelo *Ultimatum*.

As negociações sobre fronteiras concluídas com a Inglaterra tinham como condição a obrigatoriedade da construção, por Portugal, de infra-estruturas que assegurassem o escoamento eficiente dos produtos da África do Sul e Rodésia pelos portos de Lourenço Marques e Beira. Envolvido no esforço militar, endividado, carente de recursos humanos e materiais, o governo de Lisboa não tinha capacidade para cumprir com as suas responsabilidades. A solução foi a de abdicar da sua política protecionista e abrir Moçambique ao capital internacional.

O sul do território foi considerado a grande prioridade no processo de ocupação portuguesa: ali se concentrava a principal pressão britânica; ali se controlavam os lucros do recrutamento de trabalhadores para a África do Sul; ali se cobravam as receitas provenientes das tarifas de trânsito dos produtos sul africanos pelo porto de Lourenço Marques e ali sobrevivia a memória do Império de Gaza.

O sucesso surpreendentemente rápido das campanhas contra Ngungunhane (ainda que a chamada “pacificação” do restante território se viesse a concluir só depois da I Guerra Mundial) tornou premente a questão da construção de um aparelho estatal para administrar Moçambique. Impunha-se consolidar a dominação com a exploração dos recursos e, contemporaneamente, alargar a cobrança de impostos e forçar os *indígenas* a trabalhar para o novo poder instituído.

O Estado colonial tem o seu primeiro esboço no modelo dos Prazos do vale do Zambeze, o qual contemplava a co-responsabilidade dos colonos na administração. No passado, nesse sistema de colonização, as “Terras da Coroa” eram arrendadas pelo prazo de três gerações (daí o nome) ficando o *prazeiro* senhor das terras e das populações residentes com as responsabilidades, entre outras, de assegurar a submissão destas à Coroa portuguesa, de organizar forças militarizadas para a própria defesa e a garantia da ordem interna, de administrar a justiça, de deter direitos exclusivos sobre a produção e o comércio no seu território e de cobrar o *mussoco*²⁶. Tratava-se de uma configuração inspirada no modelo feudal português e cuja estrutura de poder dialogava com formas de poder das sociedades nativas. Isso facilitou alianças (e casamentos) com as linhagens locais que vieram conferir, a vários *prazeiros*, legitimidade nas estruturas tradicionais existentes e explicam como, numa tão desigual correlação numérica, uma tal configuração, estrangeira e autoritária, pudesse sobreviver.

O colapso do sistema de Prazos, que sucedeu à extinção do comércio escravagista, ocorreu pela incapacidade, por parte dos seus arrendatários, de

²⁶ O *mussoco* era a contribuição tradicional que as famílias pagavam anualmente ao *mambo*, o chefe das terras, e que, após a ocupação, passou a designar o “imposto de palhota”, imposto de capitação pago ao *prazeiro* e, mais tarde, ao Estado colonial.

darem respostas às exigências da implantação de relações capitalistas, acomodados que estavam aos ganhos do tráfico e ao simples desfrute das contribuições e rendas que cobravam. Vários descendentes dos iniciais *prazeiros*, integrados nas linhagens tradicionais, distinguiram-se pela resistência que ofereceram à dominação direta por parte do governo português, em defesa dos velhos privilégios.

A confrontação, desencadeada no contexto das definições enunciadas em Berlim, requeria uma administração direta e forte e a mobilização de todos os recursos humanos, econômicos e fiscais, para sustentar o esforço bélico e consolidar a ocupação. *Prazeiros* leais à coroa portuguesa foram chamados a se envolver e, em diversos casos, foram-lhes atribuídas funções oficiais.

António Enes, e depois dele Mouzinho de Albuquerque, haviam imposto como condição para a aceitação da responsabilidade de governar Moçambique a sua nomeação com funções de comissário régio, isto é, com plenos poderes, e não como governador-geral, dependente das decisões do Ministério. Ambos, e com eles toda a “geração de 95”, eram acérrimos defensores da descentralização administrativa, legislativa e econômica da governação colonial. “*Quando nos convenceremos nós*”, questionava-se António Enes no relatório já citado, “*de que as leis feitas para a Metrópole são quase sempre impróprias para a África?*” (Enes, 1971:73).

Mouzinho de Albuquerque recorre a Shakespeare para denunciar o desconhecimento reinante em Lisboa sobre a realidade das colônias:

*“Os processos administrativos pelos quais se têm governado ou antes desgraçado as nossas colônias cifram-se em **convenções e ficções** (...). E nas notícias que vinham para a Europa não poucas vezes se falava em vitórias gloriosíssimas em que não havia tomado parte um único soldado português, em auxiliares de uma dedicação inabalável que no dia seguinte eram rebeldes declarados, e patriotistas beneméritos, almas de antigos heróis em corpos tismados de bandidos pretos e mulatos, enfim, os **fumos** da Índia de que falava Afonso de Albuquerque. E, sobre tudo isto, muitos majores e coronéis, bastantes comendadores, inúmeros ofícios, relatórios folhudos, muita lei, muito decreto, muita portaria, muito regulamento inexequível. **Words, words, words!**”* (grifos do autor) (Albuquerque, 1934, p.18-19).

O governo colonial decalcou, da divisão de Moçambique em comandos militares, a estrutura administrativa que deveria acompanhar o desdobramento das forças no terreno. *“Não se tratava de operações militares tão-somente [...] Procuravam-se condições de uma acção colonial sistemática”*, explica Capela (1993, p.222). Quando a ocupação superou as capacidades da metrópole empobrecida, se recorreu àquilo que hoje se chamaria a terceirização do compromisso da ocupação.

Quando ainda secretário de Estado para a Marinha e as Colônias, no início da década de 1890, António Enes tinha aproveitado a reestruturação dos Praços para estimular o interesse do capital internacional por Moçambique. As empresas envolvidas demonstravam interesse em novos territórios, adquirindo concessões e alargando os limites das áreas já

contratadas. O governo português, a exemplo do que ocorria noutros colonialismos, se decidiu então por um sistema de grandes concessões com amplos poderes de administração. Às companhias majestáticas, que deviam se reger por estatutos portugueses e ter a sua sede social em Lisboa, foi concedida a administração integral de vastas áreas, com a obrigatoriedade, por parte das sociedades concessionárias, de organizar uma força policial para assegurar sua “pacificação”, zelar por sua colonização e proceder à construção de infra-estruturas. Como contrapartida, gozavam dos direitos de cobrar impostos, negociar em sub-concessão a exploração do solo, do subsolo e das riquezas marítimas nas costas do território bem como da exclusividade no recrutamento de mão-de-obra e na emissão de moeda e selos postais nos territórios administrados. O acordo obrigava a que os funcionários “políticos” fossem de nacionalidade portuguesa e determinava que o Estado receberia uma compensação porcentual sobre lucros e dividendos, mantendo o direito à propriedade dos bens da companhia no fim do período da concessão.

O território foi dividido, praticamente, em quatro grandes zonas de influência:

a) toda a parte setentrional, a norte do rio Lúrio, foi dada em regime de concessão por 35 anos à Companhia do Niassa, em regime de companhia majestática;

b) entre o rio Ligonha e uma faixa a sul do rio Zambeze, permaneceu, até 1930, o regime dos Prazos os quais, com a nova estrutura introduzida por António Enes, foram na sua maioria adquiridos pela Companhia de Moçambique e pela Companhia da Zambézia;

c) no centro da colônia, entre o limite meridional dos Prazos e o paralelo 22, a sul do Rio Save, a concessão foi dada, até 1942, à Companhia de Moçambique, também em regime de companhia majestática;

d) finalmente, o governo português reduzia a sua responsabilidade de administração direta ao então chamado Distrito de Moçambique, entre os rios Lúrio e Ligonha, a uma pequena área, na zona de Tete, entre a margem direita do rio Zambeze e a fronteira com a Rodésia, e ao território a sul do paralelo 22.

Enquanto na região dos Prazos e na Companhia de Moçambique permaneciam funcionários administrativos portugueses, na Companhia do Niassa a presença das autoridades lusas se limitava à ilha do Ibo.

Portugal alienava, na prática, sua soberania plena sobre grande parte do território da colônia.

Cunha Leal,²⁷ citado por Capela, assim comentava, em 1960, essa decisão:

“Eram ingleses os que vinham mandar praticamente em parcelas do nosso território moçambicano (...). E - valha a verdade - souberam fazê-lo com certa elegância fidalga, fingindo discretamente apagar-se em relação a alguns portugueses de boa lei, que, no decorrer dos anos, foram com eles colaborando na administração da Companhia de Moçambique e aos quais teoricamente se reservava o papel principal”
(Capela, 1977, p.58).

²⁷ Proeminente figura de republicano que se oporia ao Estado Novo, mas sempre defendendo o Império, onde aliás tinha importantes interesses econômicos..

Se a Companhia do Niassa mostraria escasso interesse pelo cumprimento dos termos da concessão, a Companhia de Moçambique se instalou efetivamente no território, explorando os recursos que o acordo disponibilizava, mas se afirmando como instrumento efetivo da administração naquela parte da colônia.

Dois exemplos ilustram a influência poderosa da Companhia de Moçambique.

Em Dezembro de 1916, em plena Primeira Guerra Mundial, o governador-geral de Moçambique enviava ao ministro do Ultramar um ofício solicitando instruções para que a Companhia autorizasse o recrutamento de elementos da população africana local para a guerra, pois, como “*a Companhia de Moçambique não é obrigada a fornecer indígenas para a tropa*” o governo da colônia não se sentia competente para dar essas instruções.

Já depois de instaurado o Estado Novo, no prefácio ao *Álbum Comemorativo* organizado por Henrique Galvão²⁸ a propósito da Primeira Exposição Colonial Portuguesa em 1934, no Porto, o então ministro das Colônias Armindo Monteiro agradeceu nestes termos os apoios à iniciativa:

“Os governadores coloniais (e neles incluo, como é de justiça, a Companhia de Moçambique) compreendendo o esforço que se lhes pedia, souberam ser dos melhores obreiros desta linda empresa”
(Galvão, 1934, p.8).

²⁸ De Galvão falarei com mais detalhe no Cap. III.

1.3.4 - A organização administrativa

A presença do capital internacional e a perspectiva de reordenamento do modelo dos Prazos prometiam, na visão da “geração de 95”, a possibilidade de uma nova dinâmica econômica em Moçambique, tão necessária para a nascente burguesia portuguesa. Para responder a esse potencial, se tornava imperativo transferir capacidade de gestão para os governos coloniais permitindo-lhes maior autoridade de intervenção e proporcionando-lhes capacidade de decidir de forma intempestiva, pragmática e em conformidade com as “especificidades” das populações de cada território e de seu “grau de evolução”. Os modelos de administração colonial descentralizada estavam nas fronteiras do território e a pujança econômica das colônias britânicas contrastava com o burocratismo rotineiro e adormecido da administração portuguesa. Em França, animava-se o debate entre os adeptos da *assimilation* e a nova direita, que defendia uma política de tutela que, na década de 1920, viria a ser consagrada como política de *association*.

Os “centuriões”, monárquicos, teriam de esperar pela Constituição republicana de 1911 para verem escrito na lei fundamental do seu país que nas colônias “*predominará o regime de descentralização, com leis especiais adequadas ao estado de civilização de cada uma delas*” (art. 67º).

Uma política indígena “realista” era, para esses colonialistas, o problema crucial da colonização e a sua proposta rompia com a tradição monárquico-liberal que remontava às reformas pombalinas.

Com as Leis de 1761, o marquês de Pombal, após a expulsão dos jesuítas, instituiu de forma inequívoca a predominância do Estado sobre a Igreja na organização da vida das populações de Moçambique criando a orgânica municipal e fixando normas sobre o ensino e a promoção social e estabelecendo a “igualdade dos vassallos” perante o Rei. Nascia, assim, o princípio jurídico da integração dos territórios coloniais na “Nação Portuguesa” e se enunciava, ainda que sob a forma de um mero instrumento legal, uma primeira proposta política de identidade para **todos** os habitantes de Moçambique.

A Constituição liberal de 1820 veio ratificar tanto a integração das colônias (que passaram a ser designadas por “províncias”, em paridade com a divisão administrativa metropolitana) como a extensão aos seus habitantes dos direitos de cidadania. Recorde-se que os habitantes contemplados por tal medida legislativa eram os dos limitados territórios em torno dos pontos de fixação comercial e/ou militar.

Até a guerra de ocupação, a unidade administrativa era a *capitania*, chefiada por um oficial do exército ou, no caso de *Prazos* fiéis, por um *prazeiro* que comandava as suas tropas privadas, ao qual, por vezes, foi estendido o título de *capitão-mor*. Cada *capitania* dividia-se em *comandos militares*, com áreas de intervenção definidas. A estrutura militar, na qual o *capitão-mor*, na prática, decidia cumulativamente sobre todas as questões (organização das populações, direção da economia, administração da justiça etc.) acabaria por inspirar o aparelho estatal de Moçambique colonial.

A experiência das primeiras *circunscrições indígenas* - que substituíam as *capitanias* - criadas no sul do território por António Enes, logo

em 1895, foi-se estendendo a outras regiões conquistadas. Três importantes institutos para a administração da colônia se lhe seguiram: a publicação, em 1899, de um código de trabalho rural que estipulava *“a obrigação legal de procurar adquirir pelo trabalho os meios que lhes faltem”* (Cunha, 1960:100), a regulamentação da posse de terra, em 1901 - pela qual todas as terras não ocupadas passavam para a propriedade estatal - e a criação, no ano seguinte, da Curadoria dos Negócios Indígenas e Emigração, que deveria *“organizar um sistema judicial indígena, regulamentar as obrigações dos chefes, codificar as leis africanas, organizar um registo civil dos indígenas, delinear reservas, controlar a emigração e assumir a responsabilidade pela assistência”* (Newitt, 1995, p.345).

Paralelamente, a reorganização do “mapa étnico” depois da ocupação efetiva foi levada a cabo, desmembrando as configurações político-administrativas que se haviam constituído símbolos de resistência, num verdadeiro processo de “balcanização *avant la lettre*”. Foram desmanteladas as sociedades providas de autoridade centralizada e de aparelho administrativo e judiciário. Como se referiu, o Estado de Gaza e, poucos anos depois, o do Barué, o sultano afro-islâmico de Angoche e os xecados da costa, para citar os principais exemplos, nunca foram considerados pelos portugueses na sua anunciada política de preservação das instituições tradicionais. Em seu lugar, foram restauradas antigas linhagens e criadas novas, por subdivisão daquelas. Nalguns casos, nomearam-se chefes de outras comunidades. No norte de Moçambique, onde predominava a estrutura matrilinear, foram atribuídas funções de liderança comunitária a chefes de outras comunidades ou a homens da própria comunidade, de

diferentes linhagens - com desrespeito pelo princípio da matrilinearidade que legitima o exercício do poder pelos irmãos da mãe - abalando os fundamentos da vida social. Joel Serrão e Oliveira Marques, em *O Império Africano (1890-1930)*, dão notícia dessa intervenção do poder colonial :

“Com o advento da administração colonial e a implantação dos regulados, o poder das genearcas (mulheres fundadoras de grupos familiares) foi enfraquecido, pois as novas estruturas do poder tradicional impostas passaram a transmitir os seus cargos políticos e posições sociais aos seus próprios filhos, contrariando as regras costumeiras de transferência de poder e riqueza” (Serrão;Marques, 2001, p. 555/6).

Desse modo se pulverizaram sinergias político-sociais e se reacenderam rivalidades e ambições, criando e estimulando vetores centrífugos nas sociedades dominadas que, logicamente, lhes inibiram a dinâmica interna e a capacidade de resposta política e cultural à consolidação do poder estrangeiro.

A ordem colonial desapossava de seus principais instrumentos de poder e conhecimento a autoridade tradicional e definia a nova correlação de forças ao desarticular, desmultiplicando-as, as instituições locais, ao estipular a obrigatoriedade do trabalho assalariado - que forçava à migração dos varões -, ao sobrepor-se às chefaturas nos direitos sobre a terra e ao atribuir à Curadoria funções de tutela e de regulamentação das competências dos chefes autóctones.

Em 1907, considerando que uma parte substancial de Moçambique estava “pacificado”, Aires de Ornelas, ministro da Marinha e do Ultramar, inspirado na prática instituída por Enes e na proposta apresentada, em 1901, no Congresso Colonial Nacional por Eduardo Costa, um dos “centuriões” (Costa, 1946, p.81-96), faz publicar a Reforma Administrativa de Moçambique na qual se definiu a divisão administrativa do território e a orgânica do quadro dos funcionários administrativos. A concepção colonial tutelar começava a prevalecer no espírito dos governantes portugueses.

Essa estrutura viria a ser minuciosamente tratada, pelo Estado Novo, na Reforma Administrativa Ultramarina (RAU) de 1933.

Nas áreas em litígio com as chefaturas locais persistia a orgânica das *capitanias-mores*. Nas regiões conquistadas entrava em vigor nova orgânica. A colônia era dirigida por um *governador-geral*²⁹ e dividida em *distritos* em cada um dos quais a autoridade era delegada a um *governador de distrito*. Os distritos, por sua vez, subdividiam-se em *circunscrições* que representavam a unidade principal da estrutura administrativa. Estas assumiam a designação de *concelhos* se, na sua jurisdição, vivessem mais de 2.000 “civilizados” e, nesse caso, estava contemplada a eleição, entre esses, de uma *câmara municipal* para a sede administrativa. As *circunscrições* e os *concelhos* eram dirigidos por um *administrador*, coadjuvado por um *secretário*, que se ocupava das questões burocráticas e substituía o *administrador* em seu impedimento, e por *aspirantes administrativos*, que representavam o primeiro escalão do *quadro*. Ao *presidente da câmara*, que só existia formalmente nas áreas de maior

²⁹ Em períodos específicos a chefia da colônia, que exigiam maior capacidade de decisão local, a chefia da colônia foi assumida experimentalmente por um *alto-comissário*.

ocupação branca, competiam funções predominantemente administrativas na gestão urbana nas sedes dos *concelhos*. Ainda que fosse consagrado o princípio da subordinação da *câmara* à *administração do concelho*, a ambigüidade prática das competências do município (espécie de prefeitura) permitia uma sobreposição de autoridade com o *administrador* pelo que, com exceção das capitais de distrito, era invariavelmente esse último que acumulava os dois cargos.

O *administrador* concentrava em sua pessoa as funções de governo e de juiz. O território sob sua alçada se organizava em *postos administrativos*, sob a responsabilidade de um *chefe de posto*, que respondia perante ele. O processo de afunilamento das competências tinha seu vértice no *chefe de posto*. Na área sob sua responsabilidade, esse funcionário acumulava, por delegação, todos os poderes: decidia sobre a vida das populações, administrava a justiça determinando as penas a aplicar (normalmente castigos corporais ou pequenas penas de prisão já que os processos que implicavam a aplicação de penas maiores eram enviados para a *circunscrição* ou *concelho*), cobrava impostos, controlava a movimentação de pessoas, procedia ao recenseamento da população, fiscalizava e orientava o trabalho dos *régulos*, assegurava a manutenção das infra-estruturas, garantia os serviços postais, supervisava os serviços de saúde etc. Na sua ação, ele era apoiado por um intérprete, um africano conhecedor das línguas locais, e por um pequeno corpo de policiais armados, os *sipaíos*, normalmente antigos soldados africanos do exército colonial.

A área de cada *posto administrativo* englobava *regedorias* (ou *regulados*), sob a autoridade de um *regedor*, também designado por *régulo*.

Teixeira Alves, um antigo funcionário administrativo, escrevia depois da independência de Moçambique:

“Segundo o artigo 96º. da RAU, os regedores indígenas eram de sucessão hereditária, directa ou colateral, segundo os usos e costumes locais, retendo o Governo o direito de escolha entre os parentes mais próximos, quando o herdeiro não conviesse à administração. Não havendo herdeiros, seria investido como regedor quem fosse escolhido pela população e aceite pelo Governo, mas nenhum regedor (ou régulo) poderia ser investido sem que, previamente, tivesse [sic] sido ouvidos, sob a sua idoneidade, os regedores e chefes das povoações limítrofes.

Antes da investidura numa autoridade tradicional, as autoridades administrativas eram obrigadas a proceder a um conciso inquérito, para evitar que o herdeiro legítimo, se o houvesse, fosse prejudicado – parágrafo 5º. do artigo 96º. acima citado” (Alves, 1995, p.72).

O régulo/regedor podia escolher, no exercício de suas funções, um conselho de anciãos e era coadjuvado por *chefes de grupo de povoações* que, por sua vez, coordenavam a ação dos *chefes de povoação* que, na realidade eram os chefes de família e os proprietários das *palhotas*³⁰. Os *regedores* dispunham de fardamento fixado pelo governo e dele auferiam

³⁰ *Palhota* é o nome dado, em Moçambique, à habitação precária rural construída com uma estrutura de troncos e ramos preenchidos com palha, sob chão de terra batida. Estas casas são redondas ou retangulares, consoante as regiões, sendo as primeiras, como regra geral, de uma única divisão e as segundas, com frequência, de duas divisões. Em alguns pontos do país, as paredes e o chão são revestidos de argila seca. Estas são designadas por *palhotas maticadas*. O telhado é de palha e, em algumas zonas do litoral norte, de *macuti* (folhas de palmeira).

uma “gratificação” atribuída em função do volume de impostos cobrados. Na década de 1960, essa “gratificação” seria substituída por salário mensal.

Os *regedores*, que, por força do parágrafo único do artigo 94º. da RAU, tinham a sua competência limitada, sob o olhar vigilante do *chefe de posto*, às práticas e às decisões **que não colidissem com a soberania portuguesa**, eram, portanto, uma continuação da administração pública, incorporando, em sua ação, obrigações legais com o governo da colônia e funções tradicionais para com as populações da sua *regedoria*. Pelo significado da disposição legal, se transcrevem as 19 funções cometidas aos *regedores* pelo artigo 99º. da RAU:

“1º. Obedecer, pronta e fielmente, às autoridades administrativas portuguesas e fazer que os indígenas sob a sua jurisdição lhe obedecam também;

2º. Tornar públicas as determinações e avisos que lhes forem transmitidos pelos administradores e chefes dos postos, trazer ao conhecimento destes as queixas, pedidos e reclamações dos indígenas sujeitos à sua autoridade;

3º. Manter a ordem na área da sua regedoria;

4º. Fornecer, rapidamente, os homens que para a defesa ou a polícia do território nacional lhes sejam requisitados legitimamente;

5º. Participar às autoridades administrativas quaisquer ocorrências extraordinárias que se dêem na sua regedoria, tais como crimes ou tentativas de crime, falecimentos ou desaparecimentos suspeitos, doenças de caráter epidémico ou suspeito, quer nas pessoas quer nos

gados, a abertura de novos estabelecimentos comerciais ou industriais ou o comércio de quaisquer artigos em palhotas ou vendas ambulantes e as demarcações de terrenos;

6º. Participar às administrações e fazer registrar os contratos de casamento, os nascimentos e os óbitos que se derem;

7º. Impedir o comércio de venenos, de bebidas alcoólicas, tóxicas ou inebriantes;

8º. Denunciar o fabrico de bebidas alcoólicas;

9º. Opor-se à prática de bruxarias e adivinhos e muito especialmente das que representem violência contra as pessoas;

10º. Descobrir e vigiar os indígenas estranhos à sua gente, apresentando-os ao administrador, sempre que não sejam munidos de passe ou salvo-conduto;

11º. Apresentar ao administrador ou chefe de posto todos os indivíduos que desejem ir estabelecer residência na área da regedoria e aqueles que dela desejem sair;

12º. Comunicar ao administrador ou chefe de posto a passagem suspeita ou o estabelecimento de indivíduo não indígena;

13º. Apreender e isolar todo o gado que apareça nas terras da regedoria de proveniência desconhecida, suspeita ou proibida, participando imediatamente o facto ao administrador ou chefe de posto para estes providenciarem;

14º. Auxiliar a autoridade administrativa na polícia da região e prender os criminosos ou suspeitos, entregando-os de seguida ao administrador ou chefe de posto; (não têm competência para julgar);

15º Incitar os indígenas a aprender a língua portuguesa, a mandarem os seus filhos às escolas, a frequentarem as granjas e a andarem vestidos com decência;

16º Incitar os indígenas à prática das culturas que a administração aconselhe;

17º Participar à autoridade administrativa a existência de armas e pólvora, entre os indígenas e o comércio destas

18º Obrigarem os indígenas a inscreverem-se no recenseamento;

19º Isolar os indígenas que tenham doenças suspeitas”.

Os *régulos/regedores* eram, ainda, “obrigados a respeitar, tanto quanto possível, os usos, costumes ou tradições indígenas que não contrariassem as disposições legais em vigor” (Alves, 1995:75) e, em sua qualidade de *indígenas*, podiam ser punidos e até sofrer castigos corporais, após processo sumário, pelo *chefe de posto*, pelo *administrador* e pelo *governador de distrito*, consoante a gravidade da “falta”.

Na configuração portuguesa da governação indireta, aos *regedores* ficavam, em síntese, atribuídas as responsabilidades de servir aos interesses da colonização, fiscalizando “na base” tudo quanto pudesse comprometer ou ameaçar a dominação portuguesa, assegurando a “fidelidade” e a disciplina dos *indígenas* e administrando o cotidiano da esmagadora maioria da população.

O *régulo/regedor* representava, contemporaneamente, o último escalão do aparelho administrativo e o primeiro escalão da sociedade *indígena*.

A relação entre os *chefes de posto* e os *regedores* corporizava o contato entre as duas sociedades que coexistiam na colônia e entre os dois níveis de administração - a administração direta centralizada e uma forma de administração indireta controlada - para as áreas socioeconômicas periféricas. *Chefe de posto* e *régulo* constituíam as duas peças da charneira da “política indígena” permanecendo, contudo, o primeiro - que pertencia sempre ao “mundo” do colonizador – fora da estreita faixa de “contaminação” que o contato dos dois mundos inevitavelmente criava. Essa faixa de “contaminação” - a acumulação de deveres e direitos perante as duas sociedades em questão - se situava **dentro da sociedade inferiorizada**, isto é, entre os *indígenas* que deviam ser objeto do processo civilizacional, e se consubstanciava, no plano administrativo, na figura jurídica e política do *régulo* (ou *regedor*).

No elo de subordinação do *regedor* ao *chefe de posto* realizava-se a mudança qualitativa, processual e disciplinar, do aparelho administrativo colonial. Os escalões do quadro administrativo (até ao nível de *aspirante*) se subordinavam a um regulamento que disciplinava as relações e as responsabilidades de chefia, que definia as competências e os direitos de cada funcionário, bem como os trâmites a que deveria obedecer qualquer ação disciplinar. De natureza bem diferente era o relacionamento com os *regulos* que, passando através da legislação do *indigenato*, conferia ao *chefe de posto* um poder prático discricionário sobre o *régulo*, fundado em normas de caráter geral e no bom senso (ou na falta de bom senso) e que incluía a possibilidade de privação da liberdade pessoal ou de aplicação de castigos corporais, sem processo de culpa ou sem a necessidade de sanção superior.

Em síntese, um jovem *chefe de posto* tinha o poder de, por sua exclusiva decisão ou critério, mandar deter ou punir publicamente (o uso de palmatória nas mãos ou nas nádegas era o mais comum) um chefe ancião, legítimo pela tradição e legitimado nas suas funções pelo próprio poder colonial.

A implantação do colonialismo fazia-se pela institucionalização da sociedade dual e pela criação do Estado bifurcado.

A concepção descentralizadora e tutelar da “geração de 95”, ainda que em conflito com o governo monárquico-liberal de Lisboa, representou fator decisivo na transformação da filosofia colonial portuguesa.

CAPÍTULO II

ASSIMILAR PARA NÃO MUDAR

*“Vem de séculos, alma, essa orgulhosa casta,
Repudiando a dor, tripudiando a lei.
Num gesto de altivez que em onda leva, arrasta
Inteiras gerações de amaldiçoada grei.”*

Rui de Noronha

2.1. COLONIALISMOS, ANTROPOLOGIA E POLÍTICA INDÍGENA

Jirikurun men on men ji la, a te ke bama ye
(Um tronco pode ficar na água por longo tempo,
mas não se transforma em crocodilo)

Provérbio Bambara (Mali)

O dualismo da ordem colonial não começou por ser um ato de teorização por parte dos colonialistas. Ela é estrutural ao sistema e foi tomando forma ideológica pelo “senso comum” dos ocupantes, como resultado de dois fatores principais: a correlação de forças favorável ao grupo (“racial”, econômico, cultural) numericamente minoritário, que ditava os destinos do território, e a necessidade de essa minoria sobreviver e impor a sua agenda europeia. Por isso, quando a colonização da África se concretizou, na seqüência da Conferência de Berlim, os germes da desigualdade se assumiram como sistema e ideologia.

A expansão marítima, iniciada por países católicos e conservadores, buscara legitimidade e apoios na tradição das cruzadas e associara, aos interesses comerciais, a motivação e a justificação da sua “missão evangelizadora”. Logo após os iniciais contatos se verificariam profundos desajustamentos entre os ideais anunciados e a prática dos navegadores-guerreiros nas relações estabelecidas com os povos do ultramar, mas o maniqueísmo que caracterizara o espírito das cruzadas permaneceu presente. Os relatos acerca das sociedades africanas enfatizavam os seus aspectos exóticos, as características que as distinguiam da norma europeia. O encontro de culturas e civilizações se pautava pelo desconhecimento

recíproco, pela incompreensão e, freqüentemente, pela intolerância em relação a essas diferenças.

A ação missionária definiu categoricamente o modelo de civilização a impor e, identificando os africanos como pagãos, introduziu a primeira classificação binária na relação com os povos colonizados: o europeu era o sujeito do processo civilizador e o africano seu objeto. A relação estabelecida era, pois, uma relação antitética que só se poderia resolver pela supressão da condição de *selvagem*: era preciso desestruturar uma cosmogonia para a substituir por outra. Lycops ressalta que a introdução da idéia de “pecado”, fundamento da “salvação das almas”, *“revelou-se muito eficaz na destruição do equilíbrio moral e cultural africano”* (Lycops, 1976, p.24)

A passagem, nos fins do século XVIII, da economia fisiocrática ao capitalismo industrial e financeiro ocorreu como conseqüência das transformações ocorridas na Europa pelo triunfo das burguesias e do pensamento burguês na Europa, herdeiros da Reforma e da Revolução Francesa, bem como do pensamento iluminista que acompanhou a ascensão dessa classe social. As relações econômicas de tipo capitalista determinaram novo entendimento das relações sociais e da percepção da diferença. O “bom selvagem” de Rousseau foi violentamente atacado numa carta que lhe dirigiu Voltaire, defendendo o conhecimento e a erudição como a estrada a percorrer para o bem da humanidade. O caminho da salvação passava pela civilização ocidental.

Em meados do século XIX, em coincidência com as transformações econômicas e políticas que marcaram a implantação do colonialismo, surgiram as primeiras abordagens antropológicas à questão das “sociedades

primitivas” dos territórios objeto da expansão europeia. A *Origem das Espécies* de Darwin e Wallace, publicado em 1859, revolucionara a visão da vida e do homem e o conhecimento científico em geral e foi sob o signo do evolucionismo unilinear que se desenvolveu o vibrante pensamento europeu. As análises antropológicas se colocavam ainda bem distantes da ideologia colonial e alguns autores tomaram posição contra ela. Lewis Morgan inicia o seu livro *A Sociedade Primitiva*, em 1877, referindo-se a uma única “*família humana*” que abre “*caminho do estado selvagem até à civilização*” (Morgan, vol.I,1976, p.13), para em seguida censurar o pensamento dominante na época:

“Não podemos continuar a invocar a teoria da degradação humana para explicar a existência de selvagens e de bárbaros. Ela apareceu a princípio como corolário da cosmogonia mosaica e foi admitida como expressão de uma pretensa necessidade que já não existe” (Morgan, vol.I, 1976, p.18)

Os colonizados são vistos, pelos evolucionistas, como a presença dos antepassados dos colonizadores. Essa formulação implica uma abordagem historicista que todos os grandes pensadores da época, de Comte a Weber, de Durkheim a Marx, perfilharam, mesmo se com abordagens diferentes. A evolução do Homem procederia por *fases históricas* de que a civilização europeia seria o modelo superior de progresso e, portanto, o ponto de referência classificatório.

As leituras polarizadas da sociedade colonial feita pela razão econômica e pela razão política se recompunham também ao nível das ciências humanas. À medida que as economias capitalistas se afirmavam na sociedade colonial, acentuava-se sua natureza dual. Os interesses da economia e da política se apropriaram dessa cobertura teórica, e a “missão evangelizadora” deu lugar à “missão civilizadora”, *expressão que, de forma particularmente enfática, remonta a Napoleão III* (Balandier, 1977, p.29). As “sociedades primitivas”, representando o passado no presente, tendiam a ser suprimidas, para bem do progresso universal e para benefício dos povos “atrasados”.

A etnologia, buscando e fornecendo os instrumentos para uma aproximação científica da “questão indígena”, antevia com angústia a contaminação, pela economia, pela religião e pela política, do seu campo de estudo privilegiado: a penetração capitalista introduzia hábitos de consumo, exigia mão-de-obra, erodia as tradicionais relações sociais das comunidades; a ação missionária desvirtuava cosmogonias, combatia ritos, alterava estruturas simbólicas; a administração estipulava normas, reprimia práticas sociais, coagia comportamentos, impunha novos valores. As transformações dos povos colonizados eram condicionadas por relações de poder dominadas pela Europa.

A verdade européia, já não apenas religiosa, mas também cultural, científica, técnica e organizacional, “tinha” de ser levada a todos. A nova abordagem ideológica pacificava a consciência do velho continente e conciliava, no plano teórico e teológico, os imperativos da expansão econômica com os princípios éticos defendidos pelo liberalismo. O domínio

de territórios do ultramar representava-se como uma reciprocidade de benefícios: se a Europa se apoderava de “riquezas inexploradas”, os africanos se beneficiariam da “civilização” e do “progresso”. A idéia, de tão forte, ainda hoje circula, semiclandestina, nos areópagos das antigas metrópoles.

O evolucionismo, ao sistematizar a história do homem e da cultura, deu um novo sentido à questão da diferença, distinguindo cultura e biologia, afirmando a unidade do gênero humano e vibrando decisivo golpe no poligenismo reinante. A diversidade cultural sistematizada se tornou objeto de estudo. O ordenamento dos estádios de “civilização” dos povos e culturas do ultramar tinha como referência a Europa, seus modelos, valores e configurações sociais, econômicas e políticas na época.

O interesse fundamental da antropologia não era tanto o de conhecer de forma intensiva uma dada cultura, mas a percepção conjunta da evolução das culturas, na sua identificação espaço-temporal: a precedência histórica dos sistemas de filiação matrilinear em relação aos patrilineares, o processo evolutivo da magia à religião. No esforço sistemático para identificar correlações que abrissem as portas a relações de causalidade universais, Sir Edward Tylor criou o conceito de “sobrevivências” para definir as formas culturais que não haviam acompanhado a linha evolutiva e conciliou, com essa categoria teórica, a constatação de ritmos diferentes de “desenvolvimento” com o princípio da “unidade da espécie humana”, que o evolucionismo defendia. A “humanidade” do Outro, do *diferente*, é reafirmada sem colidir com os princípios fundadores da nova ordem *liberté, égalité, fraternité*. A hierarquização, consagrada pela visão da História, é

apropriada pela ideologia imperialista para justificar e legitimar a hegemonia das potências mundiais.

Essa percepção planetária tem seus fundamentos num etnocentrismo de que o *Eu* vitoriano, sempre com maiúscula, é a expressão mais saliente. O *Outro* seria uma projeção do *Eu* no passado, em *fases históricas* anteriores e num específico estágio de desenvolvimento. A sua ligação com o *Eu*, sujeito da "missão civilizadora", permanece assegurada pelo princípio de que as *potencialidades* de cada grupo em relação ao progresso são as mesmas, precisamente as da sua comum condição humana.

Gérad Leclerc escreve a esse propósito:

"(...) a antropologia pré-clássica, partindo da homogeneidade da história e da unidade do homem, chega, pela sua concepção estreita e etnocêntrica do saber, a estabelecer um corte entre cultura indígena (englobando as sobrevivências "pré-científicas" da cultura ocidental) e saber científico, de que a nova antropologia é um ramo essencial" (Leclerc, 1973, p.28).

:

O determinismo e o eurocentrismo da visão evolucionista clássica, ligados à noção de origem, assim como as elaborações para a reconstrução dos estádios evolutivos serão postos em causa, no primeiro quartel do século XX, pela escola difusionista americana. Os difusionistas conferem um certo protagonismo à imagem do *Outro*, no processo do próprio desenvolvimento cultural e civilizacional, ao defender que a transformação é resultado quer de contatos entre culturas, quer da difusão, nos limites de "áreas culturais" e a

partir de "centros difusores", de seus elementos materiais, de seus elementos institucionais e de suas crenças. Quiçá por não ter surgido nas metrópoles imperiais de então ou porque punha em causa fundamentos conservadores do poder colonial, essa linha de pensamento não teve eco na relação entre a antropologia e a política colonial para África. O difusionismo britânico, ancorado na idéia de uma civilização original egípcia, seria marginalizado como dogmático e especulativo.

Malinowski romperia com a primazia da "civilização": não é a partir desta que se olham costumes "exóticos", mas é da vivência dos valores autênticos destas sociedades não contaminadas que se reconhecem as "aberrações" da sociedade "desenvolvida". Com Malinowski, a antropologia é um encontro com culturas diferentes que existem como tal. O funcionalismo, que surge como profundamente inovador do ponto de vista científico, não põe, porém, em causa a existência do colonialismo que continua a ser visto essencialmente como "choque cultural", "mudança cultural". ou "aculturação".

Enquanto a doutrina francesa se mantinha, então, próxima dos administradores coloniais, na tradição britânica os etnólogos, ricos pela experiência do trabalho de campo, reivindicaram uma tomada de posição e um papel ativo na discussão sobre o problema colonial. O choque com os administradores foi uma realidade e produziu resultados: influenciado pela antropologia, um administrador britânico, Lord Frederick Lugard, compilou em seu *Dual Mandate in British Tropical Africa* (1927) a doutrina da "administração indireta", que ele havia ensaiado na Nigéria. O *indirect rule* defendido por Lugard visava delegar amplos poderes de administração aos chefes locais, instaurando novas relações entre colonizadores e colonizados,

conservando a essência das instituições tradicionais africanas e proporcionando-lhes meios para o seu desenvolvimento, teoricamente nos termos por eles definidos. Os chefes de fila do funcionalismo, com Malinowski, se pronunciaram a favor dessa abordagem. Ela, na realidade, tratava de forma diferenciada aquilo a que o pensamento marxista chama de “estrutura” e “superestrutura”. Gerindo de forma direta seus interesses econômicos nas colônias, a Grã-Bretanha cedia a administração das questões “superestruturais” aos autóctones a quem, no equilíbrio da própria cultura, deveria competir, como defendia Malinowski, a gestão do processo de transformação. Por isso os funcionalistas colaboraram ativamente no debate alargando o sentido e o alcance da teoria e participando no treinamento dos funcionários coloniais.

Kabengele Munanga, citando Lucy Mary (1935), refere:

“(...)a razão pela qual os especialistas da Antropologia crêem no sistema do ‘indirect rule’ não é o fato de que este sistema preserva as sociedades indígenas em sua forma original. Para os antropólogos, a questão é permitir que as mudanças que modificam as condições das sociedades africanas possam operar sem deslocação desnecessária da estrutura” (Munanga, 2000, p.367-368).

Mas na passagem à prática da gestão colonial as potências, unidas nos propósitos da empresa expansionista, fizeram opções diferenciadas. Embora, como demonstra Mamdani (1998, p.90-94), todos os sistemas coloniais tenham usado articuladamente formas de administração direta e de

administração indireta, as especificidades de cada colonialismo assentam-se na modalidade dessa articulação e no modelo de governação que foi prioritário.

A Grã-Bretanha privilegiou a distinção jurídica entre governo colonial britânico e as *native authorities*³¹ instituindo sistemas diferenciados de acordo com a avaliação feita sobre a organização social e política das populações. Os britânicos procuraram, sempre que conveniente, confirmar a legitimidade das instituições e das linhagens reinantes e, mediante a criação de “administrações nativas”, conferiram-lhe consideráveis poderes de governação. O governo britânico se atribuía a responsabilidade da administração dos empreendimentos econômicos dos colonos, a promoção de iniciativas locais de apoio às autoridades tradicionais para melhoria das condições de vida e a repressão dos elementos ou comunidades que não respeitassem as normas por ele estabelecidas. Por outro lado, Munanga enfatiza a importância que podia advir da legitimidade local do poder:

“O reconhecimento dos chefes tradicionais e de seus poderes podia também reforçar a autoridade do Estado colonial, na medida em que utilizava a ascendência que esses chefes possuíam sobre seus administrados e fazê-la repercutir sobre os órgãos administrativos recém-instalados (...). A obediência era facilmente adquirida, porque a pessoa que a exigia era investida de uma autoridade que não era estrangeira e não era somente a mais forte” (Munanga, 2000, p.368).

³¹ As áreas territoriais de jurisdição das autoridades tradicionais.

A descentralização administrativa desse sistema e a preservação dos privilégios de suas elites reinantes eram, pois, as garantias contra manifestações de resistência à ocupação porque, como diz Mamdani, *“um dos efeitos do governo indireto através das autoridades nativas foi a fragmentação dos governados de acordo com linhas étnicas”* (Mamdani, 1998, p.244).

O colonialismo britânico ficou associado ao *indirect rule* ainda que nas suas colônias africanas de povoamento, onde a população europeia era mais numerosa e o desenvolvimento econômico mais importante³², não tenha criado “administrações nativas” e tenha mantido um governo bem mais centralizado. A sua “missão civilizadora” consistia essencialmente em apresentar um parâmetro de sociedade eficiente, firme e, simultaneamente, atrativo do setor “moderno” das possessões africanas e na “facilitação” de meios e projetos para acelerar o “progresso” endógeno das *native administrations*.

É comum contrapor ao modelo britânico o colonialismo francês no qual prevaleceram configurações de governo fortemente centralizado, na tradição da república unitária. Anna Maria Gentili sintetiza a fundamentação dessa opção do governo de Paris:

“(...) a dominação e a exploração das colônias era legítima em nome da lei natural, justificação jurídico-filosófica de uma ordem universal da humanidade que transcende as convenções civis e legais específicas de cada sociedade. De onde o direito-dever da França de impôr, por

³² Nos casos da África do Sul, da Rodésia e do Kenya.

meio da submissão colonial, a abolição de guerras e da escravatura e as políticas de 'mise en valeur', de valorização dos recursos para fins comerciais, forçando, se necessário, as populações africanas" (Gentili, 1999, p.198).

Em relação à sociedade tradicional, a França criou o regime do "indigenato" (*indigénat*) e, até à década de 1920, não reconheceu os chefes consuetudinários. O processo de fragmentação dos povos colonizados processou-se, como regra geral, por divisões territoriais arbitrárias e pela nomeação de lideranças fiéis à metrópole.

A "missão civilizadora" deveria realizar-se pela *assimilation*. Serge Fouck explica a concepção francesa:

"A ideologia do progresso e a teoria da hierarquização das 'raças' humanas comandam as práticas da 'assimilation', que consistem em levar as populações coloniais ao abandono de suas próprias práticas sociais julgadas inferiores, em benefício de uma 'elevação' na escala das 'raças'" e de 'a civilização' " (Fouck, 2006, p.10)

Para dizer com Bastide, "(...) os colonizadores [franceses] do século XIX ou do século XX partiram, como os soldados do Ano II em guerra com os Tiranos (o 'obscurantismo' da Tradição vem a ser na verdade o inimigo comum, nos dois casos, dos exércitos republicanos, a fim de que a Razão cartesiana triunfe à ponta de baioneta)" (Bastide, 1979,p.17).

Mas a França, como a Inglaterra, não seguiu escrupulosamente o seu modelo teórico de administração direta. Em alguns casos específicos, Paris recorreu a formas de governo indireto³³.

Não obstante as formulações políticas, a realidade nas colônias foi sempre diferente dos enunciados teóricos das metrópoles. Todas as administrações se pautaram pelo pragmatismo e recorreram a soluções “excepcionais”, centralizando e descentralizando, quando estavam em causa questões vitais da dominação como os interesses econômicos, a segurança dos colonos, o controle da terra, a disponibilidade de mão-de-obra, etc. O diálogo do poder, mediado pelos administradores coloniais, estabelecia-se entre as capitais imperiais e os interesses da comunidade branca, em torno sempre do problema central: a “questão indígena”.

A distinção mais profunda entre as opções britânica e francesa reside na definição do *indígena*. Os ingleses enfatizavam a diversidade das diferentes “tribos” e “raças” e não concebiam que um africano pudesse tornar-se “inglês”; o “fardo do homem branco”, no poema que Kipling publicou em 1899, era o custo que comportava para a Grã-Bretanha (e a Europa) a “ajuda” aos povos coloniais para seguirem a sua própria via para o “progresso”. O “desenvolvimento separado”, que se tornaria lei e sistema na África do Sul do *apartheid*, constituiu o princípio inspirador da filosofia colonial britânica³⁴.

Os franceses pelo contrário, tendo como referência os ideais iluministas, defendiam, com base nas teorias evolucionistas, que *la civilisation* era o destino dos povos em *fases históricas* mais “atrasadas”. O

³³ No caso da Maurítânia usou exclusivamente uma forma indireta de administração colonial.

³⁴ Ver a este propósito a análise de Mahmood Mamdani sobre o *apartheid* (Mamdani, 1998, p.30-31)

seu “fardo” era, mais do que o econômico, o de “impor” aos povos coloniais os valores universais da civilização “superior”.

O colonialismo britânico propunha-se “civilizar a tribo”. A França pretendia “assimilar o indivíduo”.

2.2. HISTÓRIA, MILAGRE E DESTINO.

“Nem Ele te pôs onde estás, com o poder e o prestígio q. tens, senão pa. que tu O servisses e à sua Igreja, pa. O fazer reinar em Portugal. Não tenho a menor dúvida de que um dilúvio de graça e misericórdia cai sobre Portugal, e cairá enquanto nós formos fieis a Deus”.

Carta do Cardeal Cerejeira a Salazar

Se bem que a tradição assimilacionista portuguesa, por estar intimamente ligada à evangelização dos povos pagãos, seja anterior à Revolução de 1789, o liberalismo luso recolheu na experiência francesa subsídios teóricos de que carecia para enquadrar seu relacionamento com os povos e poderes dos novos territórios. Essa influência será, todavia, condicionada por uma idiosincrasia nacional portuguesa³⁵ cujo húmus Eduardo Lourenço identifica na distância -“*das mais profundas*” num povo - entre o “ser ideal” e o “ser real” (Lourenço, 1975, p.23).

A partir da segunda metade do milênio passado, Portugal transitou, enquanto metrópole colonial, na confraria das potências mundiais ao lado da Grã-Bretanha, da França, da Espanha, dos Países Baixos. No século XIX se juntaram a esses países a Bélgica e a Alemanha, esta até o fim da I Guerra Mundial. A Itália chegaria tarde e desastradamente à aventura imperial. Os

³⁵ Não confundir com o debate sobre o “caráter nacional” que se desenvolve com a antropologia física lusitana das primeiras décadas do século XX e se prolongará nos “luso-tropicalistas”.

Estados Unidos da América, potência em ascensão, colonizariam territórios na sua zona de influência, obcecados pelo seu isolacionismo. O Japão, ainda que dominando importantes colônias na Ásia, só seria considerado após a grande crise econômica de 1929.

Quando os portugueses se lançaram na construção do império, formavam uma nação pobre, acantonada no extremo ocidental da Europa e refém, no plano intelectual, de um clero ultraconservador. Sua história de “glórias militares” se limitava então às guerras com os castelhanos, defendendo a independência, e com os árabes (os *mouros*), na conquista até a costa meridional.

Com os feitos de seus navegadores, o país ganhou uma nova dimensão. As quatro esquadras que, no século XV, compunham a sua marinha de guerra dominaram os mares por oitenta anos, após a abertura da Rota das Índias. O declínio dessa talassocracia se tornou irreversível com a destruição da “Invencível Armada” ao largo de Calais.

Mas o sonho imperial sobreviveria à sua força naval. Do Oriente, Portugal se virou para o Brasil, aí concentrando suas limitadas energias num segundo império que viria a emancipar-se em 1822. A mística renasceria das cinzas do projeto brasileiro e Portugal se refaria potência colonial na África atlântica. Em vésperas do século XX, e após hesitações já referidas, alargou seu interesse para a “outra costa”, consolidando posições em Moçambique. Nos primeiros anos de 1900, a área juridicamente sob a administração dos seus funcionários só era menor do que as dominadas pela Grã-Bretanha e pela França. Os fundadores do primeiro império ultramarino do mundo moderno manteriam, até a exaustão, o último império colonialista da história

contemporânea. Tudo isso obra daquele país pequeno e escassamente povoado, depauperado pela ignorância e má governação, amarrado a uma economia atrasada que, ao contrário dos seus congêneres colonialistas, não faria a Revolução Industrial, nem construiria uma burguesia tecnológica e financeiramente a par com os tempos. Dessa contradição se alimentará a presunção de **uma especificidade** da colonização lusíada.

A resposta a essa questão não é simples. Ela tem a ver com a conjuntura internacional, que, por diversas vezes no decurso da história colonial, fez dos domínios africanos de Portugal fator de equilíbrio e compromisso entre as grandes potências; aqui a além, ela sobreviveu pela inegável habilidade diplomática por parte de chancelarias de diferentes governos de Lisboa. Todavia, para a economia do presente trabalho, interessa-nos essencialmente pôr em destaque o que nos parece ser um elemento estrutural do colonialismo português: a fraqueza da metrópole fez com que a presença portuguesa em África fosse entregue, essencialmente, à iniciativa e ao senso comum dos funcionários e dos aventureiros; o atraso econômico e social da sociedade portuguesa obstou à acumulação e reprodução dos lucros provenientes da empresa colonial, não permitindo uma presença mais incisiva nos destinos dos territórios dominados e remetendo, em grande parte, para a responsabilidade da igreja católica a ação de dominação/desestruturação cultural; assim, ao contrário de outros processos colonizadores, o português foi **dominado pela ciência jurídica**, baseada na conjugação dos interesses metropolitanos com relatos e relatórios frutos da “pesquisa de campo” empírica, normalmente eurocêntrica e preconceituosa,

de funcionários, missionários, visitantes e colonos, o que condicionou um processo *sui generis* de formação da sua ideologia nacional-imperial.

O empirismo do saber colonial lusitano está patente nas palavras do antropólogo Jorge Dias, que, num ciclo de palestras proferidas na Universidade de Witwatersrand, em Johannesburg, em 1959 referia as duas principais contribuições portuguesas para a Etnografia:

“(...) a nossa primeira contribuição, embora fundamental, foi indireta. Limitou-se à descoberta de novas terras, revelando ao mundo Ocidental as verdadeiras dimensões do nosso planeta. A curiosidade dos filósofos foi profundamente estimulada pelas notícias que se espalharam da existência de povos e costumes estranhos. (...)”

“A segunda contribuição portuguesa é mais direta, ainda que não tenha ainda sido inteiramente utilizada. Trata-se das descrições de povos e costumes que foram ocasionalmente feitas por exploradores, mercantes, missionários e outros indivíduos que, de tempos a tempos, estiveram em contato com os diferentes povos da terra, depois do início da expansão ultramarina” (Dias, 1961a, p.4-5).

A aventura dos portugueses por terras de ultramar foi governada por uma aristocracia que, associada ao capital financeiro judeu e, através deles, a financeiros europeus, vivia essencialmente da renda e da intermediação comercial. A ela se foi paulatinamente agregando uma burguesia mercantil e artesanal em ascensão política e econômica.

Na metrópole, a produção agrícola era pobre, pouco além da subsistência, como era modesto e tecnicamente limitado o estrato social dos artesãos. A mentalidade comercial, em grande parte de economia de troca, alimentada pela avidez da riqueza em curto prazo que a vida em Portugal negava, foi o impulso material à empresa ultramarina em busca de “especiarias” e na demanda do ouro, prata e marfim e, mais tarde, de seres humanos capturados e escravizados. Nos novos territórios, a classe dirigente portuguesa descobria oportunidades favoráveis de escambo fundadas na diversidade de valor que as diferenças culturais proporcionavam e facilidades de comércio que os mercados europeus lhes não permitiam e que, por sua vez, potenciavam a sua posição como “classe compradora” no velho continente.

Daí que o primeiro objetivo da coroa portuguesa fosse a edificação de fortalezas-feitorias, nas quais o feitor, protegido por uma força militar, estava para, nas palavras de um dos mais importantes ideólogos do Estado Novo português, *“estabelecer relações comerciais com os nativos promovendo a permuta entre as mercadorias europeias e as riquezas africanas”* (Caetano, 1951, p.17).

O estabelecimento de feitorias seguiu uma dupla estratégia. Os portos comerciais africanos já conhecidos pelo volume e importância das trocas internacionais ali efetuadas, ou que se vieram a revelar como tal, foram tomados pelas armas com uma violência exemplar que deveria desencorajar reações e impressionar os mercantes que os freqüentavam. Prósperas cidades africanas foram arrasadas, depois da conquista. Mombaça, por exemplo, foi destruída pelos portugueses por duas vezes. Foram casos de

ocupação violenta, na costa de Moçambique, os portos de Sofala, Ilha de Moçambique e Angoche, conquistados antes de 1530.

Nos pontos da costa que não justificavam empenho tamanho, instalaram-se entrepostos comerciais negociados com as autoridades locais *“estando, neste caso, inteiramente dependentes da autoridade régia ou tribal local, à qual eram obrigados a pagar tributo que podia constar de outras especiarias trazidas da Índia, salientando-se entre eles [sic] tecidos”* (Martins, 1975, p.21).

A importância que ganhou o tráfico humano alteraria prioridades, mas não essa dupla estratégia de presença, uma vez que os cativos, sendo freqüentemente comprados a intermediários locais, representavam apenas mais um, muito lucrativo, dos produtos de troca.

A política de feitorias, nas circunstâncias espaço-temporais em que ocorreu, era necessariamente uma política fortemente descentralizada. O governo português, é certo, estabelecia o quadro jurídico e nomeava seus capitães-mores para as feitorias principais, conferindo-lhes responsabilidade de tutela dos referidos entrepostos comerciais. Mas muitos dos entrepostos comerciais, as chamadas capitâneas das feiras, resultaram da iniciativa e ambição de mercantes, antigos soldados e marinheiros, aventureiros, desertores e degredados, os quais, pelas dificuldades de comunicação e pelas condições com que se defrontavam, geriram a seu modo, sem proteção estatal, o comércio, as relações com os locais e a própria sobrevivência.

Lobato dá uma imagem viva desse processo:

“Não houve ocupação nenhuma, não houve guerra de conquista e os Portugueses para ocupar Sena precisaram apresentar-se audaciosamente no local levando apenas *roupa de Cambaia* e *contas de Veneza*. Era a grande pólvora do mato. (...) Não acreditemos que os Portugueses eram estúpidos, pois trilharam sempre o caminho mais fácil, mais seguro e mais barato (...)” (grifos do Autor) (Lobato, 1953, p.21)

O governo de Lisboa, consolidadas as posições estratégicas e atingidos os objetivos comerciais, recomendava aos seus representantes diretos a promoção de uma *pax lusitana*, buscando localmente acordos e alianças que, garantindo as suas posições, minimizassem os encargos em meios e homens. Pela distância que separava as feitorias da coroa e pela morosidade das comunicações, os capitães-mores e os capitães das feiras dispunham de amplos espaços de poder discricionário pelo que a natureza das relações estabelecidas ficava, em grande medida, a seu critério e habilidade política e, ainda mais, aos dos comerciantes/aventureiros. Mantendo as estruturas de poder local, sempre que possível, esses deixavam nas mãos das aristocracias nativas o poder político sobre as populações, concentrando-se nos próprios interesses comerciais e na construção de dependências econômicas.

O caráter mercantil do colonialismo luso se manteve até finais do século XIX, sempre balanceado nessa dialética entre ação violenta e negociação que, como antes referido, se traduziu muitas vezes na integração

dos comerciantes portugueses (e indo-portugueses³⁶) nas comunidades e linhagens locais.

A escassez quantitativa e qualitativa de recursos humanos e materiais foi, ao longo dos séculos de colonização, mitigada por uma singular mística que se liga com o desenvolvimento da sua consciência nacional.

Dois acontecimentos, separados por escassos setenta anos, tinham marcado o imaginário português: o fausto da corte de dom Manuel I e o aniquilamento do exército expedicionário de Portugal na batalha junto de Ksar el Kebir (Alcácer-Quibir para os portugueses) na qual o rei dom Sebastião morreu às mãos das forças marroquinas comandadas por Mulei Abd al-Malik.

Foi, com efeito, no reinado de dom Manuel I que ocorreram os grandes feitos marítimos portugueses: a chegada de Vasco da Gama à Índia por via marítima e, dois anos mais tarde, de Álvares Cabral a terras do Brasil bem como o lançamento das bases do império do Oriente por Afonso de Albuquerque, temido ali pela sua ferocidade.³⁷ O poder em Lisboa viveu, nesse período, literalmente imerso em ouro e prata, esbanjando riqueza.

Sete décadas mais tarde, a morte de dom Sebastião, um monarca quase adolescente que não deixou herdeiros, conduziu, pela lógica sucessória da aristocracia europeia, à subordinação de Portugal, por sessenta anos, à coroa espanhola. O Império do Oriente, já em declínio, se consumiu na derrota do projeto de hegemonia marítima da coroa espanhola. Nasceu então o *sebastianismo*, mito popular saudosista que prometia o

³⁶ Por comodidade, se adotou a designação usada pelo colonialismo português para designar os mestiços provenientes das possessões lusas na Índia até 1960.

³⁷ Também Afonso de Albuquerque procuraria fazer suceder ao terror da conquista uma política de coexistência, incentivando casamentos entre expedicionários e mulheres locais.

regresso do rei desaparecido e, com ele, a restauração do passado de glória. De forma emblemática, o soberano deveria regressar, das brumas da imaginação popular, numa manhã de nevoeiro.

Mircea Eliade, em seu estudo sobre o “mito do eterno retorno”, atribui ao “*carácter a-histórico da memória popular*” a necessidade de transformar “*os acontecimentos e as individualidades históricas*” em arquétipos para os poder reter e com eles se relacionar na própria projeção no futuro (Eliade, 2000, p.61).

Até Fernando Pessoa, o mais conceituado poeta português do século XX, revelar-se-ia impressionado pelo mito dedicando-lhe em sua obra, *Mensagem* o poema “A Última Nau”, no qual situa, no regresso do monarca, a recuperação do “*pendão do Império*”:

“Levando a bordo El-Rei D. Sebastião

E erguendo, como um nome, alto pendão

Do Império

Foi-se a última nau, ao sol aziago

Erma, e entre choros de anciã e de presago

Mistério.

(...)

Não sei a hora, mas sei que há a hora,

Demore-a Deus, chame-lhe a alma embora

Mistério.

Surges ao sol em mim, e a névoa finda:

A mesma, e trazes o pendão ainda

Do Império.” (Pessoa, 1981,p.43)

Tão forte era essa crença dos portugueses que ela resistiu à iniciativa de Filipe II de Espanha, que assumira o trono de Portugal, o qual negociou, em 1582, a transladação dos restos mortais de dom Sebastião de Ceuta para Lisboa e ordenou que se organizassem, com grande solenidade oficial, as suas exéquias.

A epopéia da criação do império foi cantada por Luís de Camões, contemporâneo da humilhação de Ksar el Kebir e que, em 1572, publicaria seu famoso poema épico, *Os Lusíadas*. Eduardo Lourenço explica a importância que assumiria, para a idiosincrasia portuguesa, essa obra:

*“A hipertrofia da consciência nacional de que **Os Lusíadas** se tornaram Bíblia é muito menos aquela que neles se exprime ou de que eles são já expressão suma que aquela que épocas posteriores, decaídas do antigo esplendor vão projectar sobre o Poema como herdeiros empobrecidos da parentela rica. (...) O que no Poema era eco ampliado de grandeza verdadeira volve-se então fonte de heroísmo verbal em álibi imaginário e caução suspeita de nacionalismos contrários ao interesse nacional”* (Lourenço, 1976, p.27).

Todos os poderes políticos portugueses daí em diante incutirão no povo o sentimento de Davi lutando contra todos os Golias (a Espanha e os mouros, primeiro, e depois as outras potências coloniais), exaltarão a

saudade do passado grandioso, ainda que efêmero, e a vontade irrealista de o retomar.

A essas referências históricas se junta uma última: a Restauração. Em 1 de dezembro de 1640, quinhentos anos após a proclamação de Portugal como reino independente, um grupo de nobres portugueses derrubou a regência que em nome de Filipe III governava o país, e instaurou o duque da Casa de Bragança como o novo soberano. O fato ganhou, na história lusitana, um duplo simbolismo: a redenção do desastre de Alcácer-Quibir (Ksar el Kebir) e a salvação do império, o qual, em virtude das guerras que opuseram Espanha à Inglaterra e à Holanda, havia perdido para estas potências o império do Oriente e diversos territórios (incluindo parte do Brasil, posteriormente retomada: Bahia, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Sergipe).

A tensão dialética entre a pequenez da pátria e a imensidão da tarefa imperial se resolve na crença em um “Destino” sobrenatural da pátria, na convicção de ser um “Povo Escolhido” com uma missão sagrada.

Lourenço, ao referir que é com *“a palavra milagre”* que os tradicionalistas portugueses explicam o *“mistério do nosso destino”*, recorda como essa mística busca a sua gênese no próprio momento da fundação do reino, a batalha de Ourique:

“A tremenda querela que tanto desalentou Herculano (e havia de quê) não dizia respeito, como superficialmente se pensa, apenas a esse singular ‘milagre’ de Ourique mas ao milagre inteiro sob o qual é concebida a existência nacional e de que o de Ourique é justamente o

fundamento mítico. Ela encontra-se com todas as letras na historiografia de Alcobça e elevada a sistema grandioso em Antnio Vieira, para o qual o pequeno Portugal é ao mesmo tempo o Menino Jesus e o Messias das Nações” (Lourenço, 1976, p.21)³⁸

O *milagre* só adquire sentido no momento em que o pequeno Portugal se confronta com **forças que o transcendem**, sejam elas povos poderosos ou missões de grande envergadura. É nesse desafio que a consciência de si vai ganhando a dimensão mística de uma *superioridade* intrínseca. Ela se potencia nas vivências imperiais do Oriente e do Brasil, mas é na África sub-saariana, no decurso do relacionamento com seus povos e na experiência escravista, que se confirma como dimensão identitária.

O “Destino” é retomado com grande vigor pelo Estado Novo e incorporado no espírito de sua legislação colonial para fundamentar outros dogmas do regime: a missão redentora da colonização e a unidade intrínseca do império, consubstanciada na identidade entre pátria e império.

As populações dominadas das colônias que no pensamento liberal, uniformizador, tinham gozado teoricamente do mesmo estatuto jurídico dos portugueses metropolitanos passariam a ser apresentadas como “portugueses em projeto”: segundo as formulações de expoentes do regime,

³⁸ O autor refere-se à lenda que acompanha a batalha de Ourique travada por Afonso Henriques contra uma numerosa força que juntava cinco reis mouros. Segundo a lenda, na manhã do combate a imagem de Cristo crucificado surgiu no céu oferecendo a sua proteção. Henriques venceu a batalha e ali mesmo se proclamou o primeiro rei de Portugal, secessão que daria origem a uma guerra movida por Castela. A lenda, consagrada por Camões no Canto III de *Os Lusíadas*, é a narrativa fundadora da nação portuguesa. No primeiro volume da História de Portugal, publicado por Alexandre Herculano, na década de 1840, esse historiador, católico, negou a existência de um milagre em Ourique, o que originou uma violenta polêmica conduzida e incitada pelo clero português e que envolveu os setores mais tradicionalistas do país.

a colonização seria, por força da *assimilação*, o ponto de convergência que tornava **comum** o **destino** dos dois povos que a história fizera “encontrar”.

Transcrevo de Moutinho a citação de Salazar³⁹:

“No meio das convulsões presentes nós apresentamo-nos como uma irmandade de povos, cimentada por séculos de vida pacífica e compreensão cristã, comunidade de povos que sejam quais forem as suas diferenciações, se auxiliam, se cultivam e se elevam, orgulhosos do mesmo nome e qualidade de portugueses.

Esta idéia de irmandade e de sujeição a um destino comum entre os mais povos da terra não deixamos de vivê-lo um momento” (Moutinho, 2000, p.24-25)

A “unidade do Destino” encontrava a sua expressão jurídica no artigo 1º da Constituição de 1933 que, definindo como “*território de Portugal*” também os territórios do ultramar, proclamava a indissolubilidade do império.

Daí decorria a extensão dos conceitos de nação e pátria à totalidade geográfica e espiritual do império. O Estado Novo retomava o *élan* nacionalista da virada do século associando a preservação da soberania de Portugal à sua existência como potência colonizadora. Com a consagração constitucional da unicidade entre pátria e império, o regime dogmatiza a colonização.

No inciso 1 do artigo 141º do Decreto-Lei n. 39.998 de 19 de dezembro de 1954, que introduz alterações à lei dos crimes contra a segurança do

³⁹ Salazar, *Sobre Política Ultramarina*, Lisboa, Documentação Política, 1955, p.108.

Estado, se define que comete crime de traição à pátria o cidadão que “*intentar, por qualquer meio violento ou fraudulento ou com o auxílio estrangeiro, separar da mãe-Pátria ou entregar a país estrangeiro **todo ou parte** do território português, ou por qualquer destes meios **ofender** ou puser em perigo a independência do País*” (meus grifos)⁴⁰. Emitir opiniões que pusessem em causa a “legitimidade” da dominação colonial podia ser considerada uma forma de **intentar** contra a independência de Portugal, um crime de traição à pátria. Desse modo, o Estado Novo ilegalizava e clandestinizava a discussão sobre a “questão colonial”.

Descobrir, colonizar e converter são as tarefas pelas quais se realiza o Destino, como sintetizará Salazar, num dos seus discursos:

“(...) povo descobridor, povo colonizador, povo missionário - tudo é revelação do mesmo ser colectivo, demonstração ou desdobramento da mesma política nacional”. (Salazar, 1955, p.75)

2.2.1 - “Superioridade” e “tolerância”

A experiência de Portugal com a chamada África Negra não se enquadrava, inicialmente, nos referenciais xenófobos existentes (os *mouros* e os *judeus*) porque lhe faltava a componente religiosa. Os africanos negros não eram “infiéis” como os *mouros* ou “traidores” como os *judeus*, ambos encarnações do anticristo. Eles, simplesmente, eram “selvagens”, carentes da revelação divina, pelo que a ação colonizadora se projetava, e

⁴⁰ Ver o estudo de Moreira fundamentando o referido decreto. (Moreira, 1955-a; 6- 7)

moralmente se justificava, no ato cristão da caridade que incorpora uma relação de superioridade/inferioridade e uma ideologia de deveres e direitos definidos e conferidos pela Providência.

Os contatos iniciais com a civilizações da África subsaariana foram de espanto perante realidades exóticas e, muitas vezes, impressionantes. Os cronistas, os navegadores, os aventureiros descreviam, como não podia então deixar de ser, as realidades com que entravam em contato com categorias e valores de suas próprias culturas, comparando-as com a experiência e as referências de que eram portadores. Os relatos falavam até com interesse e admiração das cidades, dos seus habitantes, dos trajes insólitos, das cortes que puderam visitar, da atividade comercial e de alguns costumes que se evidenciaram na primeira observação. Eram referências suscetíveis de “tradução” em termos da cultura portuguesa. Mas falavam igualmente de rituais, de práticas, de tradições que lhes surgiam como ininteligíveis, ilógicos, se não chocantes. Passado o deslumbramento da surpresa e dissolvidos receios, a incompreensão do Outro se foi estruturando, à medida que se configuravam relações de dominação, num acumular de preconceitos fundamentados nesses aspectos que não encontravam correspondência nas próprias referências culturais. As diferenças e as divergências abriam vazios de identificação. Da descrição comparativa se passou facilmente à inventariação dos aspetos da civilização europeia que esses povos desconheciam. Sobre tal patrimônio "deficitário" se consolidaram as primeiras percepções da "superioridade" que se fundiriam, num só corpo, com a auto-justificação das posições de poder e privilégio.

Na especial relação com Deus se baseia a mística da “missão civilizadora”. Sua face terrena é a imagem que o sujeito colonizador, “o que conhece Deus”, produz acerca do indivíduo objeto da colonização: o africano negro “imerso nas trevas”, “o que vive na barbárie”, “o que não conhece Deus”⁴¹. Os “bárbaros” tornam-se, sucessivamente, “selvagens”, “raças infectas”, “ignorantes”, “crianças grandes”, “povos sem cultura e sem história”, expressões que povoavam páginas de cronistas, relatos de aventureiros e militares, relatórios de missionários e governantes, textos de filósofos e cientistas, narrativas dos que regressavam à pátria.

Daqui se construíram sucessivas representações do Outro num “*estilo de pensamento*”, parafraseando Edward Said, “*baseado numa distinção ontológica e epistemológica*” (Said, 2004, p.2) entre África e Europa. É o ponto, continuando a explicação do mesmo autor, a partir do qual se vai construindo uma cultura colonial que estigmatiza o colonizado para sempre.

O sentimento de superioridade do “povo escolhido” se exprime menos na exaltação das próprias virtudes (que se exauriam na “religião verdadeira” de que era portador) e mais na desqualificação do Outro. A “superioridade” do europeu se afirma inexoravelmente sobre a “inferioridade” do homem negro e se fixa num acúmulo de representações negativas e depreciativas que, diminuindo os povos africanos, exaltam os méritos e os predicados de quem exerce o “poder de nomeação”, de que fala Bourdieu.

A matriz católica e pia da idiosincrasia portuguesa não se coadunava, no plano dos princípios, com os excessos que a prática colonial foi acumulando. Por isso vai colher do comportamento submisso e hospitaleiro

⁴¹ Perante a “ausência de Deus”, distinta da relação com os mouros “infiéis”, a teologia chegou a discutir se os negros teriam ou não uma alma.

do “homem simples”, do camponês de Portugal, o mito da afabilidade e tolerância e projetá-lo nas relações com os africanos construindo a ponte que o liga a uma leitura mitificada dos contatos iniciais estabelecidos em África. Omitem-se da memória os “perigos e guerras” de que falam *Os Lusíadas* e se mitigam culpas apresentando como “exceções” episódios cruéis, justificados, aliás, com a exaltação do sacrifício dos que morreram “mártires às mãos dos selvagens”. Apresenta-se, em contrapartida, como testemunho da afabilidade e tolerância, o exemplo desses comerciantes e aventureiros estabelecidos “entre gentes remotas”, descontextualizando-se a correlação de forças que tiveram de enfrentar em territórios estrangeiros, desprezando a necessidade de um bom relacionamento que o exercício do comércio impõe a quem quer negociar, ignorando a realidade de homens, sem mulher, isolados em paragens longínquas. Dos condicionalismos de sua situação se traça um retrato peculiar da presença imperial que reconcilia a consciência do “bom povo português”.⁴² A auto-sugestão se sedimenta nos teóricos e nos intelectuais do regime, que repetem em cada discurso, congresso ou conferência a bondade dos portugueses, sua capacidade de compreensão dos outros, sua simpatia no tratamento dos dominados.

A fraqueza estrutural torna-se virtude e vem reforçar a *especificidade* de “uma forma de estar no mundo” que faz do português um ser “melhor” do que os outros europeus colonizadores. Na realidade, o mito da *afabilidade e tolerância* necessita do nativo para se declarar e para afirmar a “superioridade” de quem o exerce, como o ato de caridade católico necessita do pobre para que o rico possa exprimir, com a bondade, o seu privilégio.

⁴² A expressão é usada, no mesmo sentido, pelo antropólogo Omar R. Thomaz.

Mas a situação real era bem diversa. Boxer recheia o capítulo 11 do seu livro *O Império Marítimo Português 1415-1825* (Boxer, 2002, p.262-285) de transcrições de documentos oficiais e correspondência privada com referências discriminatórias em relação a negros, mestiços e indianos que se prolongam até ao primeiro quartel de 1800 e dedica o capítulo II de *Relações Raciais no Império Português 1415-1825* (Boxer, 1977, p.45-85) à discriminação em Moçambique e na Índia. Por outro lado, a legislação anti-racista do Marquês de Pombal prova, precisamente, que o problema da visão discriminatória do Outro existia e que era suficientemente importante para merecer a atenção do legislador.

Boxer chama a atenção para a contradição:

“Não faltam autoridades contemporâneas eminentes que nos asseguram de que os portugueses nunca tiveram preconceito racial digno de nota. O que essas autoridades não explicam é por que, nesse caso, os portugueses, durante séculos, deram tanta ênfase ao conceito de ‘limpeza’ ou ‘pureza de sangue’, não só de uma classe mas também de uma perspectiva racial, nem o motivo por que se encontram com tanta freqüência expressões como ‘raças infectas’ em documentos oficiais e na correspondência privada até ao último quartel do século XVIII” (Boxer, 2002, p.262).

Em confirmação do texto de Boxer, não resisto a transcrever do livro do ensaísta e político republicano Brito Camacho⁴³ *Moçambique: problemas coloniais* a seguinte passagem:

*“O preto - trata-se do **nosso** indígena de Moçambique - já não é, sob certos aspectos, o selvagem dos tempos primitivos, só guerreiro e ladrão, aqui e além tendo hábitos de canibal. Desde que entrou definitivamente na sujeição do branco, entrou a subordinar os **seus instintos de animal bravo** a prática de **animal doméstico**. Mas em pouco se modificou a sua mentalidade, isto é, o conjunto de ideias ou noções e sentimentos que formam a alma humana e são o móvel de todos os actos que o homem pratica seja qual fôr a sua raça.”*
(meus grifos) (Camacho, s d, p.220).

A revolução liberal do século XIX procurara, é certo, conciliar a existência de colônias com a filosofia que a inspirava e, sobrepondo os princípios às questões do monopólio do poder e da diversidade cultural, unificara, por decreto, todos os povos pelos parâmetros da metrópole. O conceito antecipava a conjugação de dois paradigmas do pensamento iluminista lusitano: por um lado, uma avaliação do africano a partir do “que não era” - dos elementos da *civilização* de que “carecia” - e que levava à sua classificação como povos “sem cultura” e “sem história”; por outro lado, a fé inabalável na cristianização e nos valores da vida em Portugal.

⁴³ Brito Camacho foi alto-comissário em Moçambique no início da década de 1920.

Porém, já então, os que “estavam no terreno” ou ignoraram a legislação publicada em Portugal ou a ela se opuseram. A realidade dualista que se foi formando nos territórios do ultramar em torno das relações de força não aceitava essa concepção igualitária, pelo que a “assimilação unificadora” foi um mero enunciado jurídico e não chegaria a ser pensada como uma política de identidade para os colonizados.

A erupção nacionalista do fim do século XIX, principalmente após o *Ultimatum*, começaria a cobrir, com a lava da centralização, a concepção do império que caracterizava o liberalismo envergonhado da monarquia constitucional. Quando esses ideais triunfarem com a proclamação da República, já a política colonial estará configurada em sua estrutura dualista. À descentralização jurídica promovida em Lisboa pelos republicanos da primeira hora responderão os colonos e a burocracia colonial com medidas locais que acentuarão as práticas discriminatórias. E os que “estão no terreno” representam a garantia da empresa econômica e política que representa a existência do império. O ciclo completa-se digerindo a utopia liberal de um colonialismo democrático.

Lisboa fechará os olhos à “indisciplina” dos colonos e dos administradores do ultramar. O patriotismo ligado às sortes do Império, de que a “geração de 95” foi intérprete, se casará, na metrópole, com o secular temor da reabsorção do país pela Espanha e estará na origem do mito que alimentará a ideologia imperial, juntando-se ao das riquezas das colônias e ao do “destino traçado pela Providência”: o de que só a existência do Império salvaguarda a independência e a soberania de Portugal.

2.3 - PRODUZIR “NÃO INDÍGENAS”

*Não é ainda este o meu poema
o poema da minha alma e do meu sangue
não*

António Jacinto

A colonização efetiva exigia um aparelho ideológico e uma ação legislativa que consagrassem a hierarquização da oposição dual intrínseca da situação colonial, defendendo a legitimidade da dominação e a “superioridade” dos colonizadores. Era nisso que pensava Oliveira Martins, um dos principais teóricos do darwinismo social em Portugal, quando escrevia, já em 1880, que *“com a liberdade, com a humanidade, jamais se fizeram colónias-fazendas”* (Martins, 1978, p.210)

António Enes e os militares da geração de 95, legitimados pela vivência ultramarina e pelos sucessos da guerra de ocupação, denunciaram a extensão do ordenamento político e social da metrópole a realidades tão diferentes e específicas como eram as “províncias do ultramar”. Essa política, defendiam eles, criava desfasamentos com impacto nas relações de poder, que urgia afirmar tanto perante os africanos como em relação às outras potências coloniais, e manietava a ação dos administradores coloniais. Assim, propunham com veemência uma colonização descentralizada. Na sua visão, a Lisboa competiria essencialmente definir as políticas e controlar sua implementação, assegurando os objetivos últimos do Império que eram os de servir “a metrópole”. Enes era explícito na sua posição:

*“(...) desejo, em suma, **que a província** [Moçambique] **possa ser governada e administrada na província, segundo normas***

inflexíveis estabelecidas e eficazmente fiscalizadas pela Metrópole. (...) a centralização das gerências ultramarinas precisa ser substituída por um regime em que os governos locais tenham ***muita liberdade e muita responsabilidade***” (grifos do autor) (Enes,1971, p.232)

Uma tal abordagem conduziu, necessariamente, à crítica implacável dos enunciados igualitaristas. Eduardo Costa, citado por Macagno, afirmava no Congresso Colonial Nacional, em 1901:

“(...) temos ido estendendo (...) as instituições democráticas do nosso regime político aos sítios mais longínquos das nossas colónias. Perdendo de vista o fim humanitário e justo dessas instituições, e guiando-se apenas pela aparência exterior, pela letra enganosa da sua escrita, têm-se convencido os nossos legisladores para o ultramar que aplicando a mesma lei a todos os habitantes de uma colónia se obtinha a desejada igualdade deles todos perante essa lei” (Macagno, 1996, p.19).

Enes, quase uma década antes de Costa, havia já lançado uma advertência sobre os inconvenientes do igualitarismo para o sucesso da colonização:

“(...) se a administração pública não mudar de doutrinas e de práticas relativamente aos direitos e deveres dos indígenas, dentro de poucos

*anos serão eles que pretenderão fazer trabalhar os Europeus, muito embora em países estranhos se sujeitem a andar diante do chicote. O negro **civilizado** já vai tendo essas pretensões, que não tardarão a ganhar adeptos nos sertões”* (grifo do autor) (Enes, 1971, p.69).

O pensamento de António Enes transuda admiração pelo modelo colonial britânico - sintetizado na fórmula *self-government, self-support, self-defense* - por ele temperado com a idéia de “missão” que impregna a tradição lusíada. Sua concepção colonial se formula na permeabilização da tradição ultramarina portuguesa pelo espírito da experiência britânica, em sua opinião pragmático e eficiente. Como ponto de interseção dos dois eixos da sua matriz, ele elege o trabalho: **o trabalho do indígena**.

Apropriando-se do conceito de trabalho dominante na época - valor fundamental do capitalismo industrial, exaltado como fonte de riqueza e de dignificação do ser humano, como essência da própria *civilização* -, Enes elabora-o em benefício do modelo que propõe. Para ele e, na sua esteira para todos os “centuriões”, o **trabalho do indígena**, imprescindível para a crescente auto-suficiência econômica de cada colônia (dado que as condições climáticas o tornavam muito penoso para os colonos europeus), incorporava a dimensão “humanizadora” que o tornava o único veículo sustentável do processo de *assimilação*. Assim, ele defende que:

“O trabalho é a missão mais moralizadora, a escola mais instrutiva, a autoridade mais disciplinadora, a conquista menos exposta a revoltas, o exército que pode ocupar os sertões ínvios, a única polícia que há-de

reprimir o escravismo, a religião que rebaterá o maometanismo, a educação que conseguirá metamorfosear brutos em homens. O selvagem que pegou no trabalho, rendeu-se cativo à civilização; ela que o discipline” (Enes,1971, p.75)

A “missão civilizadora” deveria, portanto, caminhar sobre dois carris: o **trabalho**, em primeiro lugar e a **ação educativa**, como esforço complementar. Na proposta de Enes, o acento tônico passava do exercício educacional para a prática produtiva; da transmissão de valores éticos, religiosos, cívicos e comportamentais para a sua aprendizagem através do esforço laboral ao serviço do colonialismo; de uma visão idealista que, na opinião dos “centuriões”, incutia nos *indígenas* “perigosas” idéias de igualdade para a prática concreta que os vinculava à condição de submetidos e à sua função de força de trabalho disponível. Essa metodologia de *assimilação* prolongada na “aprendizagem” pela participação na função produtiva, dava o tempo necessário para colocar as “províncias do ultramar” ao serviço da recuperação econômica de Portugal. Com António Enes, o objetivo fundamental da colonização africana era explicitamente a modernização da economia e a melhoria das condições de vida em Portugal. O professor Ruy Ulrich, em 1908, ensinava aos seus alunos do quarto ano Jurídico na Universidade de Coimbra, que “*ao lado do ideal civilizador, deve **dominar** toda a colonização a consideração dos interesses da metrópole*” (meu grifo) (Ulrich, 1909:, p.696).

A *assimilação*, no decurso da história colonial lusitana, nunca foi um conceito elaborado e consolidado e sempre se adequou às necessidades do

momento, dialogando com outras experiências da colonização européia. A “*assimilação* unificadora” resultara do exercício jurídico da igualdade dos homens perante o direito no quadro de uma visão liberal, inspirada no iluminismo francês. Era o princípio ao que se deveria adequar a realidade.

As exigências da ocupação efetiva dos territórios induziam a que, sob a mesma palavra, se incorporassem influências pragmáticas do capitalismo industrial anglo-saxônico e lhe fosse atribuído um sentido mais “tendencial”, subordinado ao imperativo da exploração da mão-de-obra *indígena*: os colonizados deixavam de ser “iguais” para serem “**tendencialmente passíveis de se tornarem iguais**”. Para o capitalismo era preciso que os homens fossem “diferentes” para se justificar a diferente atribuição de seus direitos.

A noção de alteridade e, com ela, o preconceito racial se radicalizaram com o novo conteúdo da palavra *assimilação*.

Enes e, depois dele, Mouzinho criticam a ineficiência da “ação civilizadora” confiada, até então, às missões e reclamam que o Estado assumia o comando de todos os aspectos da colonização:

“O catolicismo já dispôs de toda a África portuguesa durante séculos, quando também dispunha de heróis e mártires para o apostolado, quando a espada servia de haste à Cruz, quando eram de ouro as conchas dos baptisados, quando se exterminavam povos para lhes salvar as almas, quando os mosteiros eram paços tendo reinos por cercas, e, todavia, da sua propaganda e da sua tutela, servidas pelo poder civil de joelhos, impostas pelas armas quando não logravam

fazer-se aceitar pela palavra, ajudadas por todas as fascinações da riqueza, desafrontadas de competições e contrariedades pelo privilégio, só ficaram ruínas pomposas nos sertões, e nas crônicas memórias elegíacas de sacrifícios estéreis ou triunfos efêmeros!”
(Enes,1971, p.209).

A ação missionária deveria passar a ser conduzida por um novo clero, formado em Moçambique e vinculado aos interesses prioritários da metrópole, que complementasse a ação civilizadora que só o trabalho poderia realizar.

A legislação trabalhista destinada ao *indígena* ocupou, a partir de então, um lugar de destaque nas preocupações coloniais. O próprio António Enes lhe daria o impulso criando uma regulamentação do “trabalho indígena”, em 1893 (depois do seu *Relatório*) cujos princípios orientariam a promulgação da lei laboral de 1899, também de sua autoria⁴⁴. A concepção de trabalho que inspira essa lei retoma o regulamento de 21 de novembro de 1878, que substituiu o trabalho dos “libertos” pelo trabalho “contratado” sem vínculos⁴⁵ e introduz a categoria do “vadio”, por analogia com a legislação vigente na metrópole (o regulamento de 1878 estipulara que ninguém podia ser obrigado a ser contratado, com exceção dos “vadios”). Numa economia em que a maioria dos autóctones vivia em regime considerado de subsistência – trabalho não-assalariado - quase toda a população podia ser discricionariamente englobada na categoria jurídica do “vadio” e, portanto,

⁴⁴ A lei de 1899 foi aplicada apenas parcialmente em Moçambique, através de normas regulamentares do governo local decidindo, principalmente, sobre o recrutamento de trabalhadores africanos.

⁴⁵ Em 1869, abolida a escravatura, criou-se a situação jurídica dos “libertos”. Os ex-escravos passavam à situação de “contratados” mas vinculados aos antigos proprietários até 1878.

forçada ao “contrato”, de acordo com as necessidades dos colonos. Para Enes, o importante era preservar os *“hábitos de trabalho que ela impunha aos negros”* (Enes, 1946, p.69-70).

A lei de António Enes de 1899 incorpora ainda a designação de *indígenas* do decreto publicado em 1894 (que instituía a pena de trabalho correcional em substituição da pena de prisão) que os definia como aqueles que, nascidos nas colónias de pai e mãe *indígena*, *“não se distinguissem pela sua instrução e costumes do comum da sua raça”* (Cunha, 1960, vol.I, p.97).

A filosofia não seria alterada, na prática, com a proclamação da República em Portugal, em 1910. É certo que o governo republicano abolirá, em teoria, qualquer distinção assegurando aos habitantes das colónias direitos e deveres iguais. Todavia, como era já comum, essa disposição não teria efeitos na vida cotidiana em Moçambique, nem, ao que parece, o governo se empenhava na sua observância já que, em fins de 1914, publicaria um decreto laboral em que a única importante alteração ao código de 1899 era a de limitar a utilização do trabalho forçado a obras estatais ou municipais (Newitt, 1997, p.362).

A distinção entre *não indígenas* e *indígenas* - que em Moçambique ganha força jurídica a partir da publicação de uma portaria do governo da colónia em 1917 - é um instrumento decisivo no processo de institucionalização da segregação laboral.

Com aquele diploma legal, só os *assimilados*, legalmente *não indígenas* (embora socialmente discriminados), passavam a gozar do mesmo estatuto jurídico dos colonos, subordinando-se, como esses, ao regime vigente na metrópole. As elites africanas reagiram com veemência ao

conteúdo racista da portaria, que, além de inconstitucional, era vivido como uma afronta e uma humilhação.

A questão dos *assimilados* era decisiva para as sensibilidades dos colonos que com eles disputavam empregos qualificados e posições de decisão econômica e institucional. A portaria de 1917 sofreria várias alterações, expressão de pressões dos colonos e dos protestos das elites africanas, antes de o governo central, em 1927, fixar por decreto a legislação sobre o assunto, tornando-a extensiva a Angola e Guiné.

A colônia passava a dividir-se oficialmente em “cidadãos” (“portugueses de origem” e de cidadania adquirida) e em sujeitos jurídicos que **tendiam** a se transformar em “futuros cidadãos” e cujo acesso à plena cidadania seria pautado por um potencial gradualismo.

Com o golpe de Estado de 28 de maio de 1926, em Portugal, a República foi substituída pela Ditadura Nacional, que abriu o caminho à instauração, por Salazar, do Estado Novo. A ordem política instaurada retomaria o modelo da geração de 95 e sobre ele edificaria a sua política colonial.

2.3.1 - Definição de *indígena*

Logo em 1928 se publica o Decreto n. 16.199 de 6 de dezembro que cria o Código do Trabalho dos Indígenas. Silva Cunha põe em destaque que, nessa medida legislativa, o trabalho obrigatório era permitido exclusivamente para fins públicos e esclarece que, para fins privados, era permitido *“apenas transitoriamente naqueles territórios cujas condições não permitissem a sua*

supressão imediata” (Cunha, 1960, p.71). Esta ambigüidade entre o legislado e a vida real nas colônias será uma constante da ação do regime corporativo.

A primeira medida de grande repercussão tomada por Salazar em relação ao império foi a publicação em 18 de junho de 1930⁴⁶ do Acto Colonial, cuja importância o historiador Fernando Rosas sintetiza da seguinte forma:

*“O Acto Colonial define o quadro jurídico-institucional geral de uma nova política para os territórios sob dominação portuguesa. Dentro da opção colonial global do estado português, abre-se uma fase **imperial**, nacionalista e centralizadora, fruto de uma nova conjuntura externa e interna e traduzida numa diferente orientação geral para o aproveitamento das colônias”* (Rosas, 1994, p.285)

Essa medida legislativa consagra, logo no seu Título II – **Dos indígenas**, a categoria das populações coloniais, para a qual, entre outras disposições:

a) define o princípio da *“protecção e defesa”* dos povos coloniais e delibera sobre a natureza dessa tutela (art.s, 15º, 16º e 17º)

b) limita o trabalho compulsório não-remunerado a *“obras públicas de interesse geral da colectividade, em ocupações cujos resultados lhes pertençam, em execução das decisões judiciais de carácter penal, ou para cumprimento de obrigações fiscais”* (art. 20º),

⁴⁶ O Acto Colonial sofreu pequenas revisões em 1935 e 1945, mas não sobre os assuntos referidos. Trabalho com a versão de 1935.

c) remete para “*estatutos especiais*”, em função do “*estado de evolução dos povos nativos*” a definição do regime jurídico a que serão sujeitos e a “*contemporização com os seus usos e costumes individuais, domésticos e sociais, que não sejam incompatíveis com a moral e com os ditames da humanidade*” (art. 22º),

d) garante a liberdade de consciência e de culto “*com as restrições exigidas pelos direitos e interesses da soberania de Portugal, bem como pela manutenção da ordem pública*” (art. 23º)

e) reconhece “*as missões católicas portuguesas no ultramar*” como “*instrumentos de civilização e influência nacional*” concedendo-lhes proteção e auxílio estatal, “*como instituições de ensino*”⁴⁷.

A única referência à política de *assimilação* está implícita no texto do artigo 2º cujo texto se transcreve:

*“É da **essência orgânica** da Nação Portuguesa desempenhar a **função histórica de possuir e colonizar** domínios ultramarinos e de **civilizar** as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente”* (meus grifos).

Ao Ato Colonial foi dada força de Lei Fundamental pelo artigo 133º da Constituição de 1933⁴⁸ que determina que “*são matéria constitucional as disposições do Acto Colonial*”.

⁴⁷ Ratios princípios integram a Carta Orgânica do Império Colonial Português (cap. VIII) promulgada em 15 de novembro de 1933.

⁴⁸ A Constituição sofreu várias alterações menores, mas não sobre as questões mencionadas. Trabalho com a versão de 1937.

O *indígena* passaria a estar submetido a um sistema jurídico culturalmente complexo. Para ele, do ponto de vista laboral, a legislação aplicada obedecia estritamente a conceitos europeus e respondia às necessidades da metrópole; no plano do direito público e criminal, o quadro legal a que se subordinava dependia das especificidades da colônia; nas questões de direito privado, domésticas ou sociais, prevaleciam os “*usos ou costumes*” do seu “*agrupamento gentílico*” que, nos termos do artigo 36º, inciso 2 da Carta Orgânica do Império Colonial Português de 1933, “*não ofendam os direitos da soberania nacional ou não repugnem aos princípios da **humanidade***” (meu grifo)⁴⁹.

Thomaz, analisando o Congresso Colonial realizado na Sociedade de Geografia em Lisboa (novembro de 1940) mostra a ambigüidade da legislação colonial sobre o trabalho (Thomaz, 2002, p.139-141). Os enunciados humanitários, entrando em conflito com a necessidade da exploração intensiva da mão-de-obra colonial, encontraram sua formulação adequada na “necessidade” de tutelar a “natural ociosidade” dos colonizados, que presidiu a toda a legislação do Estado Novo sobre as diferentes formas de trabalho compulsivo.

Por seu lado, Mamdani, através de uma detalhada análise dos sistemas jurídicos coloniais, demonstra como em todas as legislações coloniais (francesa, belga, britânica e portuguesa) o “*Estado central estabelecia os limites do consuetudinário sob a forma de uma ‘clausula de*

⁴⁹ Dessa redação se infere que, na mente do governo que legislou, o conceito de “Humanidade” é sinônimo de “Civilização Ocidental”. O “diferente” não pertenceria, de conseqüência, ao patrimônio da “Humanidade”!

repugnância' [o que 'repugnava' à civilização ocidental]" (Mamdani, 1998, p.128).

Em 1953 é publicado o *Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique* atualizando-se toda a matéria legal anteriormente publicada e uniformizando a regulamentação do "alvará de assimilação", até então regulado por "*textos locais, falhos de homogeneidade*" (preâmbulo do Estatuto). O Decreto-Lei nº. 39666, que publica o Estatuto, é um documento digno de menção quer porque já procura contemplar "*situações especiais*" para o nativo "*no caminho da civilização*" (preâmbulo), quer porque será o último diploma legal importante sobre a matéria antes da abolição do *indigenato* em 1961, quando se põe fim, de fato, à *assimilação* como proposta política de identidade.

No citado diploma⁵⁰ se reformula a definição de *indígena* que passa a referir "*os indivíduos **de raça negra ou seus descendentes** que, tendo nascido e vivendo habitualmente nelas (em Angola, Guiné e Moçambique), não possuam **ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais** pressupostos para a **integral** aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses*" (artigo 2º).

O parágrafo 1º do artigo 3º é a "clausula da repugnância". Nela se fixam limites da "*contemporização com os usos e costumes indígenas*": a "*moral*", os "*ditames da humanidade*" e os "*interesses superiores*" da soberania.

O artigo seguinte afirma a obrigação do Estado de promover as condições de vida dos *indígenas* através de, entre outras coisas, "*a sua*

⁵⁰ Todos os grifos do texto são meus.

educação pelo **ensino** e pelo **trabalho** para a **transformação** dos seus usos e costumes primitivos". A "**aquisição** de hábitos e aptidões de **trabalho**" constitui uma das prioridades do "ensino especialmente destinado aos indígenas" (artigo 6º).

A questão da circulação dos *indígenas* dentro do território preocupa o legislador: a mudança de residência de uma para outra regedoria carece de "autorização da entidade administrativa local" (parágrafo único do artigo 9º) e a saída do régulo, sem prévia autorização, da área da circunscrição a que está vinculado é uma das sete faltas pelas quais a "autoridade gentílica" pode ser punida com a "pena de prisão ou de **trabalhos públicos** de quinze dias a dez meses" (artigo 17º) . É de notar que os *régulos* ou *regedores*, a quem se continua a reconhecer o estatuto de "autoridades gentílicas", não deixam, todavia, de ser considerados e tratados como *indígenas* para todos os efeitos.

O artigo 23º nega a concessão ao *indígena* de "direitos políticos em relação a instituições não indígenas", mas fica difícil perceber que direitos políticos o legislador lhe reconhece quando, no artigo 14º, estipulou que "as populações não podem depor (...) nem reintegrar" os "chefes gentílicos". O único direito parece ser o de participar na sua indicação, quando a tradição assim o estabeleça, uma vez que a homologação do chefe ou a sua destituição são da competência exclusiva do governador do distrito.

A novidade do Estatuto reside na "Secção III – Das relações de natureza privada", relacionadas, de forma direta ou indireta, com a vida econômica. Com efeito, com fortes restrições, o *indígena* poderá requerer a opção parcial pela lei comum em questões relacionadas com a "família,

sucessões, comércio e propriedade imobiliária". Nesses casos poderá "adquirir o **direito de propriedade**" individual. Porém, o recurso a essa "abertura" não altera o seu estatuto de *indígena*.⁵¹

Os efeitos práticos são, mais uma vez, discriminatórios. Para os pequenos comerciantes e artesãos, a "opção parcial" implica obrigações e contribuições da lei comum, que oneram a sua atividade e a torna menos competitiva no mercado.

Os pequenos camponeses são, implicitamente, excluídos do acesso à propriedade pelo parágrafo 3º do artigo 38º que estabelece que esse direito não se aplica a terrenos com menos de um hectare e a "*construções que não possam ser consideradas definitivas*", exatamente a caracterização do seu *modus vivendi*.

Para além dos ardis contidos na legislação, é preciso preservar a hierarquia social em relação aos que se atreverem a se beneficiar dessa "abertura". Isso é salvaguardado pelo texto do artigo 47º no qual se estipula que "*as relações de natureza civil ou comercial **entre indígenas e pessoas** que se regem pela lei comum **serão reguladas por esta última**, quando não houver outra especialmente aplicável*".

Finalmente, o Estatuto unifica os critérios de *assimilação* definindo os quesitos que "*cumulativamente*" o candidato deverá satisfazer:

"a) *Ter mais de 18 anos;*

b) *Falar **correctamente** a língua portuguesa,*⁵²

⁵¹ Já em 1941, Marcelo Caetano, em reunião do Conselho do Império Colonial, levantara a questão dos indígenas destribalizados das periferias urbanas (que chamou de "*semi-assimilados*"), propondo o seu aldeamento e um estatuto intermediário, aplicando-lhes os institutos legais políticos e criminais dos *indígenas* e as leis civis e comerciais do europeu.

⁵² A formulação é mais restritiva do que as regulamentações locais, para as quais era suficiente "falar a língua portuguesa"

c) *Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim;*

d) *Ter **bom comportamento** e ter adquirido a **ilustração** e os **hábitos** pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses;*

e) *Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor.”*

A cidadania jurídica não é, porém, uma aquisição definitiva uma vez que, em conformidade com o artigo 64º, pode “*ser revogada por decisão do juiz de direito da comarca, mediante justificação promovida **pela competente autoridade administrativa**”.*

O Estado Novo, instituído pela Ditadura Nacional, buscará na história da colonização os fundamentos da sua política. É exemplar a arquitetura retórica de Marcelo Caetano numa sua obra de 1951:

“Na época heróica dos descobrimentos e da descolonização Portugal contava à roda de um milhão de habitantes e foi com essa escassa população que percorreu todo o globo, ocupando e conquistando grande parte dele! Não é de estranhar que esses homens, a quem se pedia um esforço sobre-humano que passavam enormes dificuldades e perigos e morriam em todas as latitudes, julgassem inadmissível o aparente ‘far niente’ das populações africanas e americanas. Por isso, como de resto aconteceu com os restantes povos colonizadores,

forçaram-nas a trabalhar com eles. Mas nesta colaboração forçada não houve ódio, antes sempre as relações dos portugueses com os povos nativos se caracterizaram por acentuada cordialidade” (meus grifos) (Caetano, 1952, p.40)

Fica difícil compreender, em toda a doutrina colonial portuguesa, os métodos com os quais, com *cordialidade*, se conseguia *forçar* o *indígena* ao trabalho nas condições sub-humanas que lhe eram impostas!

Com a institucionalização da condição de *indígena* e a consagração constitucional da “*função histórica de civilizar as populações indígenas*”, a política de *assimilação* torna-se parte intrínseca da totalidade da dominação de Moçambique e instrumento jurídico que, na realidade, protege a comunidade *não indígena*.

Associada sempre ao trabalho como valor “civilizacional” e ao longo prazo que o método envolve - permitindo a prorrogação das formas de prestação laboral compulsiva para os *indígenas* -, a “*assimilação tendencial*” se entrelaça na economia; ela cria, em decorrência da sua “função civilizadora”, a categoria social dos *assimilados* procurando, sob a ameaça da reversibilidade de sua situação jurídica, cooptar psicológica e politicamente elementos das elites africanas; ela desqualifica oficialmente as culturas locais, incluindo os chefes que servem o sistema, e busca desenraizar dos seus fundamentos culturais as elites cooptadas; a política de *assimilação*, enfim, corporiza o sentido de “Destino” que anima a alma lusíada visando aplacar, no plano nacional, consciências inquietas e inserir-se, no plano internacional, no paradigma da “missão civilizadora”.

A concepção portuguesa de *assimilação*, não obstante sua ambigüidade conceitual, teve sempre um pendor ético-católico, no qual se insere a própria visão pragmática e funcional de Enes. A partir do Acto Colonial, “produzir *portugueses*” entre as populações de Moçambique era subtrair *indígenas* da influência dos “usos e costumes” tradicionais **ensinando-os** a viver como “bons católicos” (função das missões) e **disciplinando-os** pela experiência do trabalho (função do governo da colônia).

Para a realização de seus objetivos, o regime colonial, até à década de 1960, recorreu de forma marginal aos instrumentos das ciências sociais, privilegiando a observação empírica e estabelecendo, pela força dos instrumentos legais, os mecanismos que obrigassem o *indígena* nessas direções (função do governo central).

O contato cultural consagrou-se juridicamente como uma relação unívoca, fortemente vertical, como uma proposta política de identidade tendencial inequivocamente vinculada à cultura dominadora.

No sistema de ensino oficial, o Estado completava o projeto de extirpar o colonizado da própria história e da tradição sociocultural para o fazer assumir os valores, os comportamentos e a história de Portugal. O sistema educacional era unificado a todo o império pelo modelo em vigor na metrópole. Na escola primária, em Moçambique, estudava-se (eu estudei), até meados da década de 1960, em textos que se referiam à vida rural em Portugal, sua vegetação e fauna, sua paisagem, seus “usos e costumes”. Era a tentativa de alienação física do espaço sociocultural e da natureza que cercava a criança das colônias. As disciplinas de História e Geografia, física,

humana e econômica, que se prolongavam por todo o ensino médio, referiam-se à história e à geografia de Portugal, visando a comprometer deliberadamente o universo da imaginação e mitificar a metrópole. O passado de África remontava às "descobertas"! O sistema colonial se repetia: a história de Moçambique começava com a "resistência heróica dos nossos antepassados **lusitanos**" à ocupação do Império Romano, como em Dakar e em Argel se aprendia sobre a história de "*nos ancêtres, les gaulois*".

O colonialismo português, impotente para uma prática mais ampla e eficaz de dominação cultural, concentrava no acesso dos africanos ao mundo moderno a sua principal estratégia.

Para Alfredo Margarido "*os africanos são decididamente afastados da história: da sua história, claro, mas ainda mais da **história universal**. Só conseguem entrar nesta história de contrabando, quer dizer arrastados pelas formas de dominação existentes (...)*" (grifo do autor) (Margarido, 200, p.51-52).

As instituições costumeiras das sociedades africanas, tradicionalmente flexíveis em suas formas e orgulhosas de sua memória, cristalizaram-se pela ação da burocracia colonial. Interferindo e normalizando, sob pena de violentas sanções, a relação de poder entre as chefias tradicionais e suas comunidades e povos, o poder ocupante neutralizou, ou pelo menos inibiu, em nome da organização de uma nova ordem "civilizada", seu potencial de resistência política compensando-as, no dizer de Terence Ranger, "*com o correr do tempo com uma grossa camada de cerimonialismo*". Desse modo, a essência da intervenção dos soberanos e chefes africanos deslocou-se da função política e cultural para o "*centro cerimonial de suas sociedades*"

(Ranger, 1984, p.250). Parafrazeando Balandier, em *O Poder em Cena*, a encenação visual do poder, tornando desnecessárias as palavras⁵³, esvaziava de seu conteúdo. (Balandier, 1982, p.12) Ranger sublinha que “*os dogmas das garantias consuetudinárias e das relações fixas e imutáveis ganharam vigor nestas mesmas sociedades*” e cita Marcia Wright⁵⁴, que esclarece que “*os termos da reconstrução foram ditados (...) quando a pacificação significou a imobilização das populações, o reforço da etnicidade e uma maior rigidez da definição social*” (Ranger, 1984, p.256). Mamdani chama a atenção para o fato de que “*(...) enquanto a sociedade civil [em África] se racializou, a autoridade nativa se tribalizou*” (Mamdani, 1998, p.23).

Recorde-se que, em Moçambique, o “reforço da etnicidade” se fez pela “balcanização” dos Estados derrotados. As sociedades africanas, como escreve Ranger, **não** se caracterizavam “*pela falta de competição econômica e social, pela autoridade indiscutível dos mais velhos, pela aceitação dos costumes que dava a cada um - jovens, velhos, homens e mulheres - um lugar na sociedade, definido e protegido. A competição, o movimento e a fluidez eram características presentes tanto nas pequenas comunidades como nos agrupamentos maiores*” (Ranger, 1984, p.255-256).

Sobre o esqueleto dessas sociedades outrora dinâmicas se construiu a representação do *indígena*, não como indivíduo, mas como “membro de uma tribo”, como membro de uma comunidade sem história, sem sentido de Estado, sem valores éticos, sem economia, isto é, sem civilização. O interlocutor do colonialismo era “a tribo”, não o indivíduo. Esse só ganhava “existência” quando se assimilava ou... quando prevaricava.

⁵³ Na sociedade tradicional africana, de prevalência oral, a palavra é seu elemento dinâmico por excelência

⁵⁴ WRIGHT, Marcia . “Women in Peril”, em *African Social Research*, dez.1975, p.803.

Basil Davidson denuncia com veemência “*esta iniciativa de civilizar África através da sua própria alienação*” (Davidson, 2000, p.51). Para René Depestre, a *alienação* hegeliano-marxista não explica cabalmente a relação colonial devendo ser substituída por um novo conceito, mais profundo, mais exaustivo: o colonialismo, para Depestre, determina a *zumbificação* do colonizado. E explica:

“Não é por acaso que no Haiti existe o mito do zumbi, o morto-vivo; o homem ao qual se retirou o espírito e a razão, deixando-lhe apenas a força para trabalhar. De acordo com o mito, era proibido colocar sal na comida do zumbi, porque isso poderia despertar suas faculdades criadoras. A história da colonização é a de um processo de zumbificação generalizada do homem. Mas é também a história da busca do sal capaz de restituir a vida, de devolver ao homem o uso de sua imaginação e de sua cultura” (Depestre, 1970, p.218).

É nesse sentido que Antonio Candido, em conversa com o autor deste trabalho, definiu o colonialismo como “*um crime ontológico*”. As crenças e as práticas sociais, as idéias sobre os seres, a visão do mundo, a concepção do próprio homem como “*força vital*” (Lota, 2006, p.90) são os objetos da agressão.

A política da *assimilação tendencial* portuguesa, à semelhança da *assimilation* nas colônias francesas e belgas, propunha, em última análise, um projeto de genocídio cultural que, no muito longo prazo, eliminaria o choque de culturas intrínseco da situação colonial, incorporando os povos

subjugados na idéia do “Destino” lusitano e legitimando, assim, uma dominação não consentida.

2.4- COLONIZAÇÃO E RACIALIZAÇÃO

*Eu vivo
curvado sobre a terra
seguindo o caminho inscrito
pelo chicote
nas minhas costas nuas*

Kalungano

O processo que conduzia à condição de *assimilado* deveria assumir a representação de um ritual de passagem através do qual *um indígena*, interiorizando as tradições inventadas (no sentido dado por Hobsbawm e Ranger) trazidas de Portugal e re-elaboradas na situação colonial pela burocracia ocupante, ascenderia a um novo estatuto de maturidade.

Contudo, a *assimilação* em momento algum representou, na realidade, a integração do colonizado como membro da comunidade portuguesa da colônia. Em primeiro lugar, por fatores de natureza objetiva que se traduziam na limitada capacidade infra-estrutural da administração portuguesa para influenciar diretamente as populações em toda a área do território; também, por fatores subjetivos ligados à falta de vontade dos colonos e ao escasso empenho da burocracia e dos missionários em promover o acesso dos autóctones ao que era considerado o saber moderno; finalmente, pela dinâmica de autoproteção dos privilégios e mordomias, expressos nas barreiras racistas que se erguiam para os escalões ocupacionais mais baixos cerceando a mobilidade social que a legislação anunciava. Se, pela *assimilação*, o *indígena* ganhava o estatuto jurídico de cidadão, no plano

social ele permanecia sempre um membro subalternizado, nunca visto pelos colonos como “um de **nós**” e sempre como “o mais civilizado **deles**”, o Outro a quem, em vez do estigma da **caderneta**⁵⁵ era imposto o estigma “privilegiado” do **alvará de assimilado**. O ritual de passagem traduzia-se num duplo rito de separação: afastava o *assimilado* do *indígena* e consagrava-o objetivamente como “casta inferior” no mundo dos “cidadãos” (mas subjetivamente como a “casta superior” no mundo dos autóctones).

Memmi sintetiza essa contradição da política assimilacionista:

“Para assimilar-se, não é suficiente despedir-se de seu grupo, é preciso penetrar em outro: ora ele [o colonizado] encontra a recusa do colonizador” (grifo do autor) (Memmi, 1967, p.109).

Tal política sempre teve a simultânea preocupação de confortar as consciências dos portugueses da Europa, racionalizando a “missão” que se concretizava através da ação colonizadora, e de ajudar na imagem internacional que Lisboa procurava veicular. Ao legislar, Lisboa afirmava procurar induzir os colonos a envolverem-se no processo de nacionalização dos *indígenas*, mas, paralelamente, reforçava a mística de “missão” e a auto-representação entre os portugueses da metrópole e justificava sua ação perante a comunidade internacional.

⁵⁵ O Regulamento dos Serviços e Trabalhadores Indígenas de 1904 instituiu o registro de todos os trabalhadores africanos urbanos que, inicialmente, foram compelidos a adquirir uma **chapa** que os identificava como trabalhadores permanentes (e portanto não sujeitos aos *xibalo*). Essa **chapa** seria, pelo Estado Novo, substituída pela **caderneta indígena** (que ficou conhecida simplesmente pelo nome ignominioso de **caderneta**), documento de identidade que atestava que o seu portador estava devidamente registrado e era trabalhador contratado.

Não se procurava, em nenhum momento, a elevação de **todos** os autóctones aos patamares da ordem cultural e jurídica dos colonos portugueses. Se assim fosse, quem trabalharia nas condições subumanas que permitiam a acumulação do colonialismo? O objetivo sempre foi o de criar uma pequena elite de africanos que servisse e não competisse. Esses africanos *não indígenas* deveriam, em troca de alguns pequenos privilégios, constituir-se como **intermediários** entre dominador e dominado, se possível colaboradores “reconhecidos”⁵⁶. Rocha partilha dessa opinião:

“Na óptica do poder colonial, o resultado concreto dessa política teria sido [a formação] do grupo de assimilados, essa ‘classe superior de funcionários capazes de influenciar eficazmente as massas populares’ (...)” (Rocha, 2002, p.211).

Do *assimilado* esperava-se um Outro mais em sintonia com os valores da cultura lusa que, **entre os colonizados**, permitisse uma gestão ideológica da questão indígena e alimentasse a ilusão de que a sociedade colonial tinha espaços para a mobilidade social.

As identidades do *assimilado* - até a sua tomada de consciência social e política ou até dela se apropriar como instrumento de gestão da própria condição de colonizado e subjugado - foram contraditórias, ambíguas, muitas vezes esquizóides, dissociadas na ação e no pensamento. José Moreira, historiador moçambicano, dá conta da dramática busca de si próprio que caracterizou o *assimilado* na primeira metade do século XX:

⁵⁶ A função de intermediação era realizada, de fato, principalmente pelos mestiços e pelos asiáticos.

“(...) vítimas de uma situação contraditória, os ‘assimilados’ eram e não eram africanos e/ou europeus, pretos (selvagens) e/ou brancos (civilizados), cidadãos de primeira e/ou uma categoria inferior indefinida, moçambicanos e/ou portugueses” (Moreira, 1977, p.192)

Raul Honwana, com base em sua experiência de vida, explica o fenômeno de um diferente ponto de vista:

*“Ao assimilar, as pessoas não estavam a renegar automaticamente a sua cultura, a sua raça e as suas convicções. Estavam apenas à procura de uma vida menos insuportável. Era justo. Só que o colonialismo teve grande empenho em **controlar** os poucos assimilados que existiam, e conseguiu-o, certamente” (meu grifo) (Honwana, 1985, p.72)⁵⁷.*

A afirmação de Honwana mostra como a assimilação era uma ideologia, no sentido clássico do termo, pouco preocupada com a essência da “transformação”, acima de tudo funcional à dominação e ao controle do colonizado; uma ideologia que, para usar as palavras de Anthony Cohen, “*não se dirigia à consciência do grupo assim definido*” (Cohen, 2003, p.77).

Os assimilados deveriam ser uma prova viva, essencialmente ritual, da “missão civilizadora”. Na superestrutura jurídica e burocrática que dominava o

⁵⁷ O exemplar citado é uma cópia mimeografada que me foi oferecida pelo autor em fevereiro de 1986. O livro foi posteriormente editado em Portugal: HONWANA, Raul Bernardo. *Memórias*, Rio Tinto, Ed. Asa, 1989.

colonialismo, o alvará era o **documento** que atestava o sucesso do colonialismo. De fato, quem determinava o modelo colonial eram os britânicos, que desdenharam a ideologia “assimilacionista” porque fundaram sua estratégia de dominação e controle na idéia de “*civilizar os africanos como comunidades, não como indivíduos*” (Mamdani, 1998, p.25).

No dualismo da sociedade colonial, a representação social da categoria dos *indígenas* se apresentava como homogênea, estigmatizada como uma classificação de exclusão social evidente. Mas a exclusão social, fundada na raça - comum a todos os modelos coloniais - era expressão da forma como o colonialismo **incorporava** a população dominada no seu sistema de exploração (Mamdani; 1998, p.19).

A necessidade de fixar mão-de-obra viria, por uma portaria do governo de Moçambique publicada em setembro de 1913, a distinguir os *indígenas* registrados na administração como trabalhadores, aos quais era imposto o uso de uma **chapa**, que deveriam ostentar no braço, que provava não serem “vadios”. Desse modo, estavam a salvo das “rusgas” (batidas policiais) para o *xibalo*. A **chapa**, humilhante e ostensiva marca da discriminação nos centros urbanizados, seria substituída pelo **passse** treze meses mais tarde, com a publicação do Regulamento do Trabalho Indígena pelo governo de Lisboa. O Estado Novo o transformaria, sucessivamente, em **caderneta indígena**, documento que se manteria até 1961 quando foi abolido o *indigenato*.

Os *não indígenas*, por outro lado, ainda que juridicamente equiparados entre si, surgiam racialmente estratificados e hierarquizados salvaguardando os colonos dos perigos da competição laboral e da promiscuidade social: os *brancos* ou *européus* se sentiam distantes dos *asiáticos*, que se viam

diferentes dos *mestiços*, alguns dos quais considerando-se distintos dos *assimilados*.

Nas primeiras duas décadas do século XX, a natureza das relações com o Outro despiu as vestes de conflito social e de contraste cultural com que procurava cobrir-se para se desvelar cruamente como discriminação racial.

A segregação começou a se evidenciar, em Moçambique, no contexto do aumento do afluxo de portugueses a partir do desmantelamento dos poderes locais e da necessidade de consolidar a “ocupação efetiva” do território. A queda do império de Gaza, ainda que não constituísse o último foco de resistência, tornou-se emblemática da alteração da correlação de forças a favor da conquista colonial.

Como já mencionei, as situações de poder criadas, aliadas à escassez estatística de europeus em geral (e, em especial, de mulheres), deram origem ao aparecimento de uma elite predominantemente mestiça com laços familiares, políticos, econômicos ou militares com as linhagens locais importantes. Por herança, pelas relações estabelecidas, pela sua capacidade de mediação ou pela sua iniciativa empresarial, a elite assumira papéis de relevo no comércio (incluindo no tráfico humano), nos transportes (principalmente na organização de caravanas de comércio com o interior), na administração pública e nas forças militares de recrutamento na colônia. Dessa elite participaram também alguns africanos negros que tinham estudado em escolas missionárias ou que eram associados ou concorrentes nas atividades econômicas. A posição privilegiada - econômica e institucional - que lograram, no século XIX, dentro do território permitira que

tal grupo tivesse acesso à posse de terras, construísse boas moradias e, de uma forma geral, se beneficiasse da penetração do capitalismo mercantil em Moçambique. Em síntese, a conjuntura permitiu que as elites locais se situassem numa esfera social próxima do poder de decisão. Lobato explica que, pela sua importância social, os mestiços eram, antes de 1890, recenseados como “brancos” e chamados de *brancos da terra* (Lobato, 1970, p.12) e, com mais propriedade, *filhos da terra*, por oposição “aos que chegavam”. As elites se constituíram principalmente nos centros urbanos mais importantes como a Ilha de Moçambique, Quelimane, Tete, Inhambane, Lourenço Marques e Beira.

A transformação da economia-mundo teve, em Moçambique, como conseqüências evidentes em curto prazo, a decadência da importância econômica do comércio humano e a internacionalização da atividade ferroportuária (com o correlato desenvolvimento das redes de transporte do Estado, no sul e centro). Em concomitância com a crise que assolou a atrasada economia portuguesa a partir dos finais do século XIX, a transformação determinaria uma nova estratificação das classes predominantes e o declínio das elites locais. A abertura das primeiras estradas e a construção de ferrovias reduziram a importância do papel de intermediação privilegiada que tais indivíduos detinham no comércio com os povos do interior e com os países do *hinterland* e as novas relações comerciais que se estabeleceram exigiam contatos internacionais com os centros capitalistas de que essas elites careciam. As velhas famílias locais dos “africanos portugueses”, como se consideravam, foram passando a viver da renda das antigas propriedades ou a buscar trabalho assalariado na

burocracia estatal ou nas empresas que se instalavam no território. Foi um fenômeno, também ele, comum à colonização de África, em geral. Por todo o continente, como resultado da Conferência de Berlim, se intensificou a ocupação dos territórios com colonos vindos das metrópoles originando, nas palavras do historiador A.E. Afigbo⁵⁸, a “*destituição sistemática dos africanos educados que ocupavam cargos de responsabilidade nas primeiras décadas*” e um “*endurecimento sistemático das condições para que os africanos se pudessem tornar cidadãos franceses no Senegal e em outras partes*” (Mamdani, 1998, p.84).

Quando, na passagem para o século XX, Lisboa estimulou e favoreceu a migração de colonos e a fixação de militares expedicionários, estabeleceu-se, entre os recém-chegados e os nativos letrados, uma acesa competição pelas oportunidades de negócio, pelos melhores postos de trabalho, pelo controle da propriedade, pelo privilégio econômico e social.

Para a política imperial portuguesa era vital que Moçambique se tornasse um destino atraente para os emigrantes e tanto a administração local como o governo central se empenharam na criação de incentivos em benefício de quantos vinham da metrópole. A influência econômica das possessões britânicas que cercavam quase todo o território tornava imperativo e urgente, para Portugal, que os seus colonos (funcionários e privados) ocupassem posições que permitiam intimidade com o poder de decisão política e econômica e assumissem papel preponderante nos destinos da colônia. Os antigos *filhos da terra* e as lideranças africanas culturalmente ocidentalizadas, que tinham acolhido com entusiasmo o projeto

⁵⁸ AFIGBO, A. E. “The Establishment of Colonial Rule, 1900-1918”, em *History of West Africa*, vol. 2, J.F.A. AJAYI, J.F.A e CROWDEER, M. (orgs), Londres, Longman, 1974, p. 424-483, citado por Mamdani.

civilizacional e dado uma decisiva contribuição à consolidação do domínio de Portugal em Moçambique, representavam agora um obstáculo à afirmação hegemônica do poder lusitano. Era vital afastá-los dos centros de decisão, e a crescente coerência da exploração colonialista acentuava o dualismo que os ia relegando para posições sempre mais próximas da linha de fronteira social.

Os “africanos portugueses” se apercebiam de que sua condição de “africanos” se sobrepunha cada vez mais à de “portugueses” e, descobrindo-se como grupo socialmente marginalizado, buscaram formas de organizar a reivindicação de seus direitos. Em Moçambique, algumas personalidades da elite local dão vida, em 1906, a um movimento com vista à criação de uma associação para a defesa dos interesses da comunidade negra. Sua primeira iniciativa é a criação de órgão de informação, *O Africano*, em cujo número experimental se traçam as linhas programáticas do Grêmio Africano de Lourenço Marques (GALM), em formação. O GALM foi fundado exclusivamente por africanos da região, mas em suas atividades acabariam por confluir, segundo Aurélio Rocha, diferentes elementos da comunidade nativa urbanizada: as elites mestiças e africanas de outros pontos de Moçambique residentes em Lourenço Marques. Até alguns brancos colaboravam com o movimento. Do GALM, sempre de acordo com Rocha, faziam parte indivíduos “*de formação católica, presbiteriana e wesleyana, falantes de ronga, changane, português e inglês, funcionários públicos, trabalhadores oficinais, agricultores etc., o que mostra bem a intensidade das relações sociais que então caracterizava a comunidade nativa*” (Rocha, 202;, p.186).

As preocupações de *O Africano* concentravam-se nas medidas discriminatórias, nas injustiças que se multiplicavam e na exigência do reconhecimento dos direitos da comunidade negra e das elites locais. Embora não oficializado pelo governo, o GALM representou durante alguns anos uma força de pressão considerável e, sobretudo, um ponto de referência que acabaria por ter repercussões em todo o Moçambique, ainda que não tivesse conseguido sustentar os desígnios do poder colonial. *O Africano* acabaria vendido, em 1918, à igreja católica, e perdeu sua função combativa e mobilizadora das elites locais. Os jornalistas africanos que o haviam criado, os irmãos João e José Albasini, fundaram então um novo periódico, *O Brado Africano*.

A marginalização dos *filhos da terra* se acentuou quando o governo, aproveitando a aguda crise econômica derivada da participação de Portugal na Primeira Guerra Mundial, determinou a reestruturação dos quadros de pessoal do Estado e empresas estatais, alegando a necessidade de contenção da despesa pública, exemplo que foi seguido por algumas empresas privadas. Essa reorganização passou pela definição de setores de atividade econômica reservados exclusivamente aos “civilizados”, discriminando-se, oficialmente, o acesso ao trabalho. Os trabalhadores afetados reagiram, apoiados pela imprensa africana (e, por vezes, pela imprensa operária), mas sem resultado. O exemplo mais significativo ocorreu nos Caminhos de Ferro de Lourenço Marques (CFLM), o principal dador de trabalho da capital da colônia. Rocha descreve essa medida:

“Em 1916, foi introduzido um novo Quadro Permanente nos CFLM, do qual se viram excluídos os operários negros das Oficinas Gerais. A expressão mais evidente da desigualdade racial residia no carácter discriminatório da regulamentação da passagem ao dito quadro.

(...) um grupo de operários das Oficinas Gerais dos CFLM, cuja antiguidade ia de 10 a 21 anos de serviço, reclamaram [sic] directamente para o Governador-Geral, do seu não ingresso no Quadro Permanente do Pessoal daqueles serviços. Numa das suas exposições, os trabalhadores afirmavam ter sido responsáveis pelo ensino de outros que, ‘por serem brancos’, tiveram o privilégio de ingressar no Quadro Permanente. Os protestos e exposições dos trabalhadores atingidos não foram atendidos, e o indeferimento justificado com a falta de verbas” (Rocha, 2002, p.215).

O grupo que fazia referência ao GALM colocou-se ao lado dos operários discriminados em suas reivindicações (alguns deles aderentes ao GALM), principalmente através da imprensa. Evidenciava-se a dualidade estrutural da situação colonial e o governo da colônia reagiu a essa tomada de posição. Os dirigentes coloniais viam com preocupação o perigo de esses nativos letrados se poderem constituir como lideranças reconhecidas pelas massas africanas. Tornavam-se prementes medidas para impedir que tal ocorresse. A preservação do papel dominante da comunidade branca exigia dessa elite uma “escolha de parte” na realidade dicotômica de que faziam parte. Era inaceitável, para os colonos, que se beneficiassem dos direitos que

a legislação lhes reconhecia e se opusessem, em momento tão decisivo, aos interesses de quem, “generosamente”, lhes concedia tal estatuto.

A 9 de janeiro de 1917 o governo da colônia (então oficialmente designada com “província”), por proposta da Secretaria dos Negócios Índigenas, publicou a Portaria Provincial nº. 317, a que já fiz referência, na qual se estabelecia juridicamente, **entre os “indivíduos de raça negra”**, a diferença entre os que não se distinguiam do comum da sua raça e os **assimilados**. Os que reunissem as condições prescritas no diploma legal poderiam requerer um **alvará de assimilação** que, uma vez confirmadas as alegações e deferido o pedido, os qualificaria como tal. A portaria sancionou o que era já, de certa forma, prática social, mas sua importância reside no fato de os *brancos da terra* terem sido juridicamente classificados como “indivíduos de raça negra”. Depois da divisão entre “civilizados” e “não civilizados” determinada pela crise ferroviária, era importante distinguir, no seio dos “civilizados”, os portugueses legítimos e os de opção.

Para José Moreira, as causas de tal medida legal respondiam a três preocupações do governo: “*pôr os indígenas no devido lugar*”, “*legalizar as prepotências dos administradores e da Polícia*” e “*silenciar a voz dos ‘evoluídos’, dando-lhes um bônus que era o reconhecimento do seu papel intermediário (intermédio) [sic] na estrutura social local*” (Moreira, 1997, p.100). Rocha vê na medida legislativa “*a revelação manifesta da intenção de continuar a encarar o africano de raiz em subalternidade*” e da necessidade de precisar a interpretação da classificação de “indígena” (Rocha, 2002, p.216). Ainda que todos esses fatores tenham, indiscutivelmente, contribuído

para a elaboração da portaria, considero que o alvo principal que a legislação pretendia atingir era a elite nativa, opinião que partilho com Zamparoni:

“(...) o Governo colonial era ainda mais ardiloso e pretendia, ao criar a categoria de assimilados, com supostos direitos, isolá-los política e ideologicamente dos brancos e, principalmente, da massa de indígenas de quem se julgavam aliados e defensores e, ao mesmo tempo, pretendia ainda aprofundar os conflitos de carácter racial que já ensaiavam entre os membros da pequena burguesia filha da terra” (Zamparoni, s d, p.25).

A exigência do “alvará” foi recebida pelos africanos letrados como uma humilhação⁵⁹ porque seu estatuto social passava a ser substituído por sua condição racial. Elas apercebiam-se de que, ao remetê-los à condição de “indivíduos de raça negra”, ainda que transitoriamente, o governo colonial oficializava como critério dominante da sociedade moçambicana a cor da pele, a “raça”. O “alvará” surgia como um prolongamento das medidas discriminatórias contra o *indígena*, uma espécie de **chapa** para os africanos “civilizados”. Sua posição social passava a independe dos princípios liberais da igualdade e do mérito e a ser “marcado” pela exibição de um certificado de “civilização” cuja concessão estava sujeita à avaliação subjetiva das autoridades coloniais. Mesmo quando os seus requerimentos eram deferidos e o “alvará” concedido, eles se descobriam “cidadãos diferentes”. A barreira

⁵⁹ São freqüentes os editoriais e artigos sobre o tema nos jornais da época, em especial *O Brado Africano*. Sobre esse assunto cfr. as já citadas obras de MOREIRA, J., ROCHA, A. e os trabalhos de PENVENNE, J.M. a que faço referência no texto e mencionados na Bibliografia..

jurídica distinguia entre *indígenas* e *não indígenas*, mas a condição de cidadão por “assimilação” institucionalizava a dicotomia estrutural definida pela cor da pele. A decisão marginalizava definitivamente os *filhos da terra* do poder econômico e político e constituía um direto ataque ao capital simbólico e cultural que ainda mantinham. Paralelamente, e disso as elites da época não tomaram imediata consciência, separavam-nas definitivamente das massas africanas urbanas e peri-urbanas, deslegitimando suas pretensões de representatividade e retirando-lhes o potencial político para se constituírem como interlocutores do poder. A opção pelo “alvará” colocou as elites em declínio perante a realidade de seu “limbo” social: eles eram “os outros” tanto para os *indígenas* quanto para os colonos

É importante referir as formas como as diferentes componentes da elite se colocavam perante a situação colonial em Moçambique nas primeiras duas décadas do século XX e a fonte privilegiada para sua compreensão é a leitura de seus órgãos de imprensa.

Sua “meta ficcional”, para usar a expressão de Adler⁶⁰, era a de se preservar próxima, e de forma influente, dos centros de poder responsáveis pelos interesses da colônia de Moçambique. A identidade de *filhos da terra* pressupunha a assunção da proposta de modernidade introduzida por Portugal. E era nesse quadro que sua reivindicação primeira era a do reconhecimento dos próprios méritos e da capacidade de competir em termos de paridade com os colonos, influenciando a gestão do território a favor dos interesses locais.

⁶⁰ Citado por Leo Spitzer (2001, p.150)

O editorial do “número único” de *O Africano*⁶¹ constitui um verdadeiro manifesto do projeto do Grêmio e do nativismo moçambicano: não é posta em discussão a tutela portuguesa e o uso do português como língua, mas contesta-se a falta de realizações que atestem e justifiquem essa tutela (falta de estradas, de água canalizada, de fábricas, de escolas); afirma-se com orgulho que o GALM é uma organização exclusivamente de africanos, mas anuncia-se o projeto de uma escola primária para a qual se convidam todos a contribuir, sem distinção da cor da pele; denuncia-se a corrupção moral dos colonos e a venda do “vinho para os pretos”, fator da sua degradação e morte, e convidam-se “os civilizadores” a reverem sua atitude e ação.

O programa nativista anunciado, por quanto possa hoje parecer moderado, contém elementos que subvertiam, na época, a ordem colonial. A promoção educacional do negro e sua integração social, o investimento prioritário em infra-estruturas econômicas e sociais ao serviço dos mais desfavorecidos, o empenho dos colonos e autoridades no progresso econômico-social do território, a moralização da ação governativa e do comportamento dos “brancos” minavam os alicerces do sistema de acumulação e dos privilégios que os portugueses procuravam consolidar. A proposta conduziria ao aceleração da mobilidade social e à eliminação da barreira racial, pondo em perigo a hierarquia sobre a qual se fundava uma ordem que pretendia consolidar o grupo demográfico estatisticamente minoritário como maioria sociológica.

A luta do GALM, principalmente através da pena de João Albasini, incidia, segundo Penvenne, sobre *“a questão da cidadania e seu*

⁶¹ Antes de surgir como publicação periódica em 3 de janeiro de 1909, com o número 1, *O Africano* editou, em 25 de dezembro de 1908, um “número único” que aparentemente foi de caráter experimental.

relacionamento com a questão racial” porque Albasini compreendia a estratégia colonial de as ligar para assegurar a hegemonia social, política e econômica dos colonos. A mesma autora indica, como preocupações centrais desse notável jornalista, *“os temas da cidadania, trabalho e oportunidades na educação, todos eles tratados em relação com o problema do indigenato”* (Penvenne, 1996, p.439). Também a apropriação abusiva da terra e dos bens da colônia por parte dos brancos e o comércio do “vinho para os pretos” foram objeto de freqüentes e vibrantes denúncias. A contestação dos *filhos da terra* era marcada, com firmeza e extrema dignidade, pela defesa de princípios e de valores éticos que a “missão civilizadora” proclamava, mas que não respeitava nem punha em prática nas relações com os colonizados.

A resistência ao “alvará” conduziu o governo a responder com posteriores pressões econômicas e sociais. A que se viria a revelar mais eficaz teve a ver, de novo, com a crise econômica. Para fazer face à inflação galopante e à conseqüente desvalorização do escudo, o governo institui duas unidades monetárias: introduziu a circulação da libra esterlina, moeda vinculada ao valor do ouro, e manteve o escudo, que acompanhava a desvalorização. Para incentivar e proteger os colonos, os salários dos empregos qualificados reservados aos *não indígenas* (incluindo os funcionários públicos) eram pagos em libras esterlinas - as quais, pela sua vinculação ficaram conhecidas como “libras-ouro” - enquanto as tarefas reservadas a *indígenas* tinham estipêndios fixados em escudos. Ora, os *assimilados* que recusavam o “alvará”, sendo juridicamente *indígenas* (mesmo os que, num primeiro momento, mantinham o seu capital simbólico), viam o valor dos seus salários definhando de forma galopante e crescer a

ameaça da indigência econômica. Penvenne chama a atenção para o fato de tal medida se agravar com a obrigatoriedade de os impostos serem cobrados em “libras-ouro”⁶² o que forçava os *indígenas* ao ônus agregado de terem de comprar, com os escudos dos salários, esterlinas cada vez mais caras (Penvenne, 1994, p.68). O não cumprimento das obrigações fiscais era penalmente ressarcido, como se viu, com trabalho forçado...

A “consciência de si” das elites locais não era homogênea e a forma como reagiram à pressão econômica acabou semeando a divisão entre elas. “Quase todas as pessoas que requereram o estatuto de assimilação entre 1917 e 1919 eram africanos [negros] ou afro-asiáticos”, nota Penvenne, que identifica nesse período “a primeira importante cisão na classe média africana”, embora já houvesse indicações de tensões internas de base racial (Penvenne, 1994, p.68). O capital financeiro e o capital simbólico de cada grupo que integrava tais elites, determinando expectativas econômicas, sociais e políticas diferentes, acabariam por condicionar opções individuais ou familiares na tentativa de preservar os escombros dos privilégios acumulados do passado.

Raul Honwana relata como no seio do Grêmio “*havia (...) participação intelectual, se posso dizer assim, mas não integração social*”, o que levou grande número de sócios negros a criar o Instituto Negrófilo, em 1923. O mesmo autor reconhece, em seu livro *Memórias*, o efeito debilitante da cisão no movimento nativista e recorda o entusiástico apoio dado à iniciativa pelas autoridades coloniais, incluindo o próprio governador geral que,

⁶² A cobrança dos impostos em libras era então “justificada” pelo governo com a necessidade de pagar os funcionários em “libras-ouro” o que significa que o governo mantinha as suas cobranças estáveis e pagava uma parte dos incentivos aos colonos à custa do empobrecimento progressivo dos *indígenas*

inclusivamente, *“iam às nossas festas no Instituto Negrófilo, comiam, bebiam e dançavam com as nossas mulheres comportando-se com todo o respeito, é certo, embora não me lembre de que eles lá tivessem alguma vez levado as suas mulheres”* (Honwana, 1985, p.64).

A análise de Leo Spitzer (2001, p.50-151) sobre a dialética implícita no processo de assimilação, entre mobilidade sociocultural e hierarquia, ajuda a compreender a dinâmica social em Moçambique no início do século XX. Spitzer identifica um aspecto *estrutural* e outro *psicológico*. O primeiro implica *“a existência de pelo menos duas camadas sociais – uma subalterna e outra superior ou dominante”*, cujo relacionamento é marcado quer pelo fato de a camada superior deter o **“poder de regular o acesso às esferas situadas no âmbito de seu controle”**, quer pela *“existência de algum tipo de **barreira**, que mantém a natureza hierárquica da situação”* (grifos do autor). No aspecto psicológico, Spitzer recorre à concepção de Adler segundo o qual predomina, na força dinâmica da atividade humana, a vontade de *“sair de uma situação ‘excluída’ e ‘menor’ para uma situação ‘inserida’ e ‘maior’* “. Spitzer não despreza, nessa mobilidade desejada, a importância de fatores “objetivos” precedentes como raça, religião, sexo, antecedentes culturais, instrução, situação econômica (2001, p.152) e o fato de a idéia de assimilação ocorrer no *“interior de contextos sociais em que a ideologia de uma burguesia dominante estava-se tornando – ou já se havia tornado – hegemônica”* (2001, p.153).

Os fatores *estrutural* e *psicológico* que o autor identifica agudizam-se na onda de indignação provocada pela “portaria do assimilado”. A geração de nativistas, tendo à frente os jornalistas João e José Albasini e figuras

proeminentes da comunidade mestiça e africana, através de *O Brado Africano*, lançou então a luta pela legalização do Grémio, procurando reforçá-lo como interlocutor social, na tentativa de compensar o declínio de poder dos *filhos da terra* organizando-os e unindo-os. João Albasini buscou contatos internacionais, principalmente com a África do Sul e com os africanos residentes em Portugal. Representando o GALM, participou, no ano sucessivo⁶³, na criação da Liga Africana em Lisboa. O movimento associativo ganhara um ímpeto que, desprovido de uma consistente base social e de um poder real, se revelaria voluntarista e efêmero. Associações das elites locais surgiram em Inhambane (1921), Tete (em data imprecisa na década de 1920), Ilha de Moçambique (1924), Quelimane (1925), Beira (1932) e em núcleos urbanos de menor relevo. Mas a ação governativa, com o desaparecimento da figura carismática de Albasini e em especial depois da instalação do regime corporativista de Salazar, iria paulatinamente enfraquecendo o movimento e acentuando sua marginalização.

A política de nacionalismo econômico do Estado Novo, ao intensificar as medidas protecionistas em favor dos colonos chegados de Portugal, daria, com efeito, o golpe de misericórdia nas aspirações desses grupos sociais a uma integração social paritária.

A pobreza da metrópole fez da questão da colonização branca um dos calcanhares-de-Aquiles do Império. Os fluxos migratórios portugueses estavam encaminhados para o Brasil de onde provinham remessas de dinheiro dos emigrantes que Lisboa não podia, nem queria, desprezar.

⁶³ Em sua única deslocação a Portugal, para tratar a tuberculose que o vitimaria no ano seguinte.

As representações de África, no princípio do século XX, eram tenebrosas, pelo impacto da resistência africana, pela hostilidade do clima à fixação europeia, pelos relatos fantásticos que de lá chegavam ecoando numa memória sedimentada em tragédias passadas e em lendas demonizadas. Essa situação, e a alternativa – bem reputada - da emigração para o Brasil, desencorajava a criação de um movimento de portugueses para as colônias.

Na virada do século, quando o governo incentivou soldados das tropas de ocupação a permanecerem nos territórios africanos - um regulamento de 1899 oferecia terras às famílias estabelecidas, subsídios diários por cada membro do agregado e mesmo um subsídio diário para “serviçais indígenas” até um máximo de cinco por família (Gaspar, 1958, p.35) - houve um relativo aumento do afluxo de brancos, ainda que ineficaz no que concerne o povoamento agrário, com as implicações já descritas na estrutura social e política de Moçambique. Porém, o movimento migratório sofreria um novo abrandamento que nem as medidas legislativas da República conseguiram dinamizar. Nesse período, Lisboa, se bem que incapaz de povoar os territórios africanos com europeus, opõe-se a propostas de colonização avançadas pela Itália e Alemanha, por *boers* e até pelas organizações hebraicas em busca de uma “pátria”, receosa da sua “desnacionalização”. Com a queda da república, a situação não se alterou. A crise mundial de 1929 criara escassez de emprego nos territórios ultramarinos; a austeridade imposta pela política de equilíbrio financeiro de Salazar restringia fortemente os investimentos nas colônias; o Brasil e a América do Sul em geral

continuavam, pois, a ser os destinos mais aliciantes para os fluxos migratórios portugueses.

Seria preciso esperar pela II Guerra Mundial para se verificar uma mudança de tendência. As oportunidades de riqueza surgiram com a elevação dos preços internacionais das matérias-primas durante o conflito e nos anos que imediatamente se lhe seguiram. O número de colonos que começou então a embarcar para as colônias, principalmente Angola e Moçambique, aumentou visivelmente. Neste último território, mesmo assim, a população “branca” em 1955, pouco mais de 48 mil indivíduos, representava apenas 0,0085% dos africanos recenseados. No mesmo período, em Angola, com menor população nativa devido ao mais intenso tráfico de escravizados, os quase 79 mil brancos representavam 0,0195% da população negra⁶⁴.

Os colonos que chegavam a Moçambique vinham imbuídos da “mística do império”, arraigada pela propaganda do regime e reforçada quer por sua natureza pequeno-burguesa (os que provinham dos minifúndios das Beiras, centro de Portugal, ou das camadas baixas do terciário), quer pela influência do catolicismo mais retrógrado e salazarista (os que chegavam de Trás-os-Montes). O culto a Salazar, o estadista que organizara as finanças nacionais e mantivera Portugal fora do conflito mundial, estava então em seu apogeu.

A desproporção numérica e a perspectiva de lucro fácil não faziam, da esmagadora maioria desses novos colonos, ativistas entusiastas da *assimilação*. O espírito que os animava não era o de “missão”, mas o do enriquecimento fácil e rápido. No seio dos colonos e funcionários criou-se

⁶⁴ Esses números, referentes ao censo de 1955, são também citados por GASPAR (1958, p.48)

uma pragmática racionalização da “questão indígena”, que poderia sintetizar-se do seguinte modo: era preferível manter os *indígenas* na “ignorância” e no seu estado “tradicional” para assegurar o *status quo* da situação colonial (dominação, privilégio, segurança e trabalho barato); a *assimilação* deveria ser reduzida à evangelização dos autóctones e ao seu acesso ao “ensino rudimentar”, preparando-os para o respeito, o temor e a resignação e para o desempenho de tarefas elementares. E isso era função das missões católicas⁶⁵. O que os *indígenas* “precisavam de saber”, para benefício dos colonos, aprenderiam, **individualmente**, “obedecendo e fazendo”, isto é, executando os trabalhos específicos para os quais eram convocados. Perdurava a lógica dualista dos administradores e colonos “no terreno” que defendera António Enes.

Com o declínio da elite africana histórica e a intensificação das relações sociais de produção decorrentes da crescente implantação do capitalismo em Moçambique, novas elites africanas se começaram lentamente a estruturar. Elas surgiam com a transformação da natureza das relações de escambo e das relações sociais de produção, mas também com a educação missionária (católica e principalmente protestante), com as seitas religiosas sincréticas - muitas delas com vocação africanista -, com a expansão islâmica, com a formação algumas cooperativas e associações, com a constituição de agrupamentos culturais e recreativos etc. Havia

⁶⁵ O “ensino rudimentar”, designado comumente como “escola indígena”, ensinava, durante uma parte do dia, o catecismo, a ler, escrever e contar. No tempo restante, as crianças eram ensinadas a “trabalhar”, cultivando os terrenos da missão. Ao fim de três anos de escolaridade, os alunos podiam, teoricamente, aceder à terceira classe do ensino regular. As estatísticas até 1960 mostram que o acesso era de apenas 1% dos alunos da “escola indígena”. Ver adiante a história de Rafael Arcanjo.

igualmente uma elite cultivada e protegida pelos organismos estatais, com escassa representação entre as populações.

No que concerne às *elites tradicionais*, o acadêmico José Júlio Gonçalves assim as analisa:

“Abaladas psicologicamente, as ‘elites tradicionais’ negro-africanas foram em parte ‘decapitadas’ - pois por todo o lado a administração europeia começou a substituir-se à negra - ou então viram-se obrigadas a acatar os ‘padrões de cultura’ dos europeus” (Gonçalves, 1958, p.95).

Não é legítimo falar, nesse caso, em “acatar padrões de cultura dos europeus”, porque os casos em que tal ocorreu foram raríssimos, mas se pode falar que os chefes tradicionais aceitaram, em sua grande maioria, submeter-se à ordem administrativa europeia imposta pela colonização portuguesa.

Para além disso, o abalo dessas elites foi bem mais do que “psicológico”. Raul Honwana recorda ter visitado as terras do chefe Mahubane em 1922, então uma área muito povoada. *“Quando em 1936 fui para a Moamba como intérprete”,* escreve o autor, *aquelas terras tinham sido todas cedidas a colonos por concessão administrativa. Uma parte das terras era do colono João Cristóvão, outra do Pina Cabral e outra ainda de uns alemães, os Requardt. Os pretos que lá tinham estado, tinham sido varridos para muito longe do rio Incomati, para as montanhas ou para Hlanzini, junto*

*dos Libombos*⁶⁶. Até o próprio Mahubane tinha sido afastado para longe com sua família, e seu gado” (Honwana, 1985, p.80).

Em Moçambique, a política de *assimilação* produziu escassos resultados estatísticos, revelou limitada eficácia política (muitos dirigentes do movimento de libertação que se constituiu na década de 1960 eram de famílias *assimiladas*) e, principalmente, mostrou-se incapaz de incorporar e/ou conter o surgimento de novos grupos sociais que se formavam à revelia da ação das autoridades ou de instituições formalizadas.

2.4.1 - História de Rafael Arcanjo

Estava-se em 1961, eu tinha 20 anos. Começara no meu primeiro emprego, vivendo ainda em casa de familiares, onde trabalhava Rafael Arcanjo, empregado doméstico, designado na linguagem local por “criado”. Era um jovem de 27 anos, de estatura mediana, forte de compleição, a pele bem escura, os ombros largos e um rosto redondo e sisudo. Na casa onde eu vivia, Rafael tinha seu primeiro trabalho na “cidade de cimento”. Dormia nas dependências da residência, porque isso lhe dava a oportunidade de freqüentar, à noite, o ensino primário.

Apesar da distância que caracterizava as relações raciais e sociais do colonialismo, fui tentando vencer seu retraimento e estabelecer um canal de comunicação que não passasse pelas relações hierárquicas que decorriam da minha condição de “branco” e da sua de “criado”. Eu estava em processo de maturação política: repugnava-me a ordem colonial e queria compreender

⁶⁶ Cadeia montanhosa junto à fronteira com a Suazilândia.

o outro lado da terra de que me considerava parte e da qual, contemporaneamente, sabia estar tão distante. Estava consciente de que, se não conseguisse vencer a barreira colonial, nunca poderia sentir-me “moçambicano”, nem ser reconhecido como tal.

A muito custo, de parte a parte, o diálogo foi-se estabelecendo. Descobrimos ser adeptos do mesmo clube desportivo e, um domingo, convidei-o a irmos, juntos, ver uma partida de futebol. Quando comprei os ingressos, ele não me quis acompanhar na bancada dos “civilizados”. Ele sabia que, na minha companhia, poderia sentar-se naqueles lugares, mas preferiu a bancada dos “indígenas”, do outro lado do estádio. “*Então vamos os dois para lá*”, disse eu. Rafael olhou-me assustado e quase me implorou que o não fizesse. Fiquei muito perturbado, mas compreendi que contrariá-lo seria uma posição arrogante e autoritária da minha parte e, provavelmente, o fim de uma possível amizade. No fim do jogo, voltamos a encontrar-nos para regressarmos a casa e só comentamos a partida. Dias depois, enchi-me de coragem e decidi discutir com Rafael o incidente. Foi a primeira tentativa de uma conversa “séria” sobre as regras do colonialismo.

Ele olhava-me com suspeita e timidez quando abordei o problema e não quis responder às minhas questões. Foi na realidade um monólogo, a nossa conversa daquela noite. Mas aquele convite para o futebol abriu a primeira “janela” de comunicação efetiva.

Com o decorrer das semanas, estabeleceu-se entre nós uma relação de maior confiança. Nos seus tempos livres sentávamo-nos na garagem da casa para nosso “bate-papo”. Nos primeiros tempos, a conversa era sobre

questões fúteis e eu era sempre forçado a conduzi-la: o grande tema era o desporto, sobre o qual o sentia mais livre para emitir opinião.

Uma noite, recordo bem, fiz um comentário sobre um dos vizinhos do bairro. Foi uma revelação. Rafael empolgou-se a me dar notícias da vida dos meus vizinhos. E ria com vontade das histórias mais ridículas e picantes. Foi o nosso segundo tema de conversa. Apercebi-me de algo extremamente importante: na relação doméstica, o “criado” era “invisível” aos olhos dos colonos; fazia parte da casa como as paredes e o mobiliário. As conversas dos “patrões”, e seus comportamentos, decorriam sem quaisquer inibições perante aquele “objeto” que, sendo parte do ambiente, deslizava silenciosamente entre os membros da família realizando as tarefas da casa. Através de seus colegas, Rafael sabia (e contava obviamente sobre a casa onde trabalhava) da vida de cada vizinho, dos hábitos de todos eles, de quem maltratava os empregados, dos “patrões” que insultavam e até batiam nas mulheres. Até casos de infidelidade conjugal no bairro Rafael me relatava entre gostosas gargalhadas de ambos. O tema criou cumplicidade entre nós. Eu sentia-me entrando num novo mundo, que sempre estivera ali sob meus olhos e que eu nunca fora capaz de ver.

Mas a intimidade que eu pretendia demorava a estabelecer-se. Sempre que abordava questões relacionadas com a ordem colonial, ele retraía-se, dava-me respostas vagas, por vezes sorria complacente, desviava o olhar ou, simplesmente, emudecia.

Um incidente desagradabilíssimo viria a desbloquear a situação. Numa noite, regressando da escola, Rafael fora interpelado pela polícia. O bilhete dos meus familiares, que lhe permitia circular depois das 21 horas, não foi

aceito pelo policial que o levou preso. Soube do caso, por outros trabalhadores domésticos da vizinhança, só na manhã seguinte. Logo me dirigi ao posto policial da área para indagar dele. Quando entrei, vi-o, de esfregão na mão, lavando o posto. Fiquei furioso. Pedi para falar com o chefe com o qual protestei veementemente, não só contra a prisão arbitrária como contra o fato de que lhe tivessem sido cometidos quaisquer trabalhos. Devo dizer que não percebi quem estava mais espantado: se o policial, a quem o problema aparentemente se punha pela primeira vez, se Rafael, pela minha desabrida intervenção.

Regressei a casa com um Rafael diferente. Disse-me muito mais tarde que, no momento em que me “zanguiei” com o policial para o defender, ele compreendeu que eu era “um branco diferente” e que as perguntas “inconvenientes” que por vezes lhe fazia talvez não fossem uma provocação, mas motivadas por genuína curiosidade.

O certo é que, a partir daquele incidente, foi-me abrindo sua vida e seus problemas, desvelando-me horizontes realistas sobre esse Moçambique rural e peri-urbano que eu intuía mas não conhecia.

E foi aí que soube que Rafael Arcanjo, como constava de seus documentos, era o nome imposto pelo missionário que o batizou. A partir de então, seu pai ordenara à família que esse seria o nome pelo qual todos o deveriam chamar, mesmo no trato íntimo, para não “haver problemas com os brancos”. Contou-me de sua infância numa aldeia do Chongoene (200km a norte da capital) apascentando cabritos e ajudando sua mãe nas lides diárias. Aos oito anos, seu pai mandara-o para a “escola rudimentar” da missão católica. De manhã, depois de uma aula de catecismo, “aprendia” a fazer

trabalhos agrícolas, cuidando da “*machamba*”⁶⁷ do senhor padre”. À tarde, havia mais catecismo e aí umas duas horas, segundo seus cálculos, de aulas com um monitor “indígena” que ensinava a falar português e a ler, escrever e fazer contas. Em quatro anos, completou a “terceira classe rudimentar” e regressou a casa.

Fora sua mãe quem então lhe contara do Império de Gaza e da bravura dos guerreiros que tinham enfrentado os portugueses no tempo do pai de seu pai. Ela lhe falou de Mouzinho, “um homem mau”, que queria fazer ajoelhar Ngungunhane e da forma como este se recusou a fazê-lo. Era a primeira vez que me confrontava com duas versões da história. O monumento a Mouzinho, na principal praça de Lourenço Marques, ostentava um baixo-relevo no qual o imperador de Gaza se ajoelhava perante o vencedor⁶⁸.

Tinha quinze anos, quando seu pai o mandou para casa de um tio (a que Rafael, segundo a tradição, sempre se referia como “meu pai”) que vivia próximo do aeroporto (hoje bairro do Aeroporto) nos arredores de Lourenço Marques (hoje Maputo). Encontrou trabalho numa cantina⁶⁹, como servente. O salário era de miséria e a fome muita, porque o “patrão” lhe dava apenas um púcaro de chá açucarado à hora do almoço e ele só comia ao fim do dia, quando voltava para casa.

Dessa sua primeira experiência de trabalho me explicou as dificuldades de adaptação que sentiu. Não entendia muitas vezes as ordens

⁶⁷ Termo usado em Moçambique para designar terreno de produção agrícola, que pode também ser de grande dimensão.

⁶⁸ O monumento encontra-se, hoje, no átrio interno do Museu de História Colonial, em Maputo.

⁶⁹ Estabelecimento de comércio geral destinado ao abastecimento das populações africanas no campo ou nas periferias urbanas. Normalmente de propriedade de portugueses ou indianos.

que lhe davam, quer porque não percebia o sotaque do “patrão”, quer porque desconhecia o significado de muitas palavras que ele usava. Nunca antes vira muitos dos objetos e produtos com que lidava! Por esse motivo, várias vezes lhe bateram e os insultos e humilhações eram quotidianos.

O “pai” não queria ouvir suas lamentações: *“a vida é assim: nós somos pretos e eles são brancos e a gente precisa de trabalhar”*, era a resposta zangada.

Era com os outros jovens que ele conseguia discutir os problemas. Todos os que trabalhavam tinham (ou tinham tido) experiências análogas. Trocavam mágoas e, em grupo, insultavam os respectivos “patrões”. *“Às vezes, gritávamos os nomes feios que lhes chamávamos. Dizíamos, a brincar, que o vento ia levar a nossa raiva aos seus ouvidos”*, recordo-me de o ouvir dizer. Nas conversas com os companheiros, se debatiam formas de evitar problemas e de enganar o “patrão” em pequenas coisas. À noite, na roda de amigos, narravam os pequenos sucessos, exibindo-os como troféus de batalha. Foi naquela cantina da periferia da grande cidade que Rafael começou a saber como se relacionar com o “mundo dos brancos”. Aos poucos, dizia-me, fora aprendendo a apropriar-se dos comportamentos, a dominar os gestos, a usar as palavras que lhe serviam para atenuar conflitos. Contava-me como cada nova coisa aprendida o ajudava na gestão do quotidiano da vida da periferia de Lourenço Marques. E quanta admiração isso lhe granjeava quando, em curtas férias na sua aldeia, falava sobre os hábitos da “cidade grande!”.

Com o tempo e a confiança recíproca criada, Rafael me deixava entrever (eu era, apesar da intimidade, um “branco”!) seus sentimentos em

relação à dominação portuguesa. Quase sempre se referia a seus amigos e falava na terceira pessoa das coisas que diziam, das iras mal contidas, do medo das retaliações, da revolta reprimida pelo sentimento de impotência perante um poder que os esmagava. Eu sempre soube que aquela era uma forma de me transmitir seus próprios sentimentos. Porém, ele não gostava de falar de si e recusava qualquer comentário à possibilidade da independência de Moçambique. Chegou a admitir que, com seus amigos, acompanhava os acontecimentos do Congo e de Angola, mas que o que ele sabia era o que vinha no *Notícias* e diziam no *Rádio Clube*⁷⁰. Ouvia-me com atenção quando trazia novidades e lhe dava as minhas opiniões, mas, invariavelmente, fechava a conversa com um “*Toda a gente diz que isso é muito perigoso e eu não sei nada!*”.

Cerca de um ano mais tarde, viajei e perdi a grande escola que tinha sido o convívio humano com Rafael. Não o voltei a encontrar durante cerca de uma década e meia.

Encontramo-nos uns dois ou três anos após a independência. Ele me localizou. Rafael concluíra o “primeiro ciclo” do ensino secundário e trabalhava como escriturário de uma empresa numa cidade do centro do país. Estava de passagem por Maputo “para ver amigos e seguir para o Chongone”. Jantamos em minha casa. Era a primeira vez que nos sentávamos juntos para comer. Falamos dos novos tempos que se viviam. Era outro homem. Seguro de si e de suas opiniões: entusiasta da independência, mas não isento de críticas a alguns aspectos da nova situação política. Brindamos aos velhos tempos. Expliquei-lhe o quanto

⁷⁰ Notícias era o principal jornal diário e Rádio Clube a emissora com maior cobertura no território. Ambas as mídias refletiam as opiniões do governo colonial.

aprendera das nossas noites de conversa e ele retribuiu-me o agradecimento: também para ele as nossas conversas haviam aberto novos horizontes. Confirmou intuições que eu tivera a propósito de seu comportamento e, em particular, seu espanto perante o incidente na polícia. *“Você se recorda que, quando falava ao polícia, se referia a mim como ‘este senhor’? Sempre os brancos me trataram por ‘rapaz’! Nunca antes um branco me tratara por ‘senhor’, e isso nunca mais esqueci”*. E concluiu: *“Ali, percebi que você era sincero quando falava comigo”*. Contou-me como viveu, sempre com algum receio, o nosso relacionamento. Temia que uma amizade tão transgressiva na ordem colonial pudesse chegar aos ouvidos da polícia. E sabia que seria ele, preto, a pagar pela transgressão. Explicou como sua aprendizagem, e a de todos os seus amigos e companheiros da época, se fez “estudando o branco” e organizando-se, cada dia, para o confrontar com quanto sobre ele tinha aprendido. *“Antes de a Frelimo nos ter ensinado”, disse-me com malícia, “já a gente naquela altura, sem saber, dava um passo atrás para poder dar dois passos em frente!”*.

Abracei-o pela última vez quando nos despedimos. Em meados de 1984 trouxeram-me a notícia de que Rafael Arcanjo morrera, de doença, em abril, prestes a completar 50 anos.

2.4.2 - Os grupos sociais peri-urbanos

O crescimento da economia colonial estimulava a urbanização de contingentes cada vez mais numerosos de camponeses que o governo colonial, não obstante as restrições administrativas e a repressão, era

impotente para conter. Essa migração de gente do campo tradicionalista para um habitat urbano onde era forte a presença da modernidade ocidental foi dando origem a um novo tipo sociocultural que o maniqueísmo estreito da colonização em Moçambique insistia em continuar remetendo para a classificação residual de *indígena*: era o africano da periferia dos centros urbanos, que, mantendo suas cosmogonias e falando quase que exclusivamente a própria língua, se encontrava distante de sua comunidade, desenquadrado das relações hierárquicas, dos vínculos tradicionais, das práticas consuetudinárias, dos espaços rurais. Ele vivia solicitado por hábitos e comportamentos diferentes, tinha de gerir diferentes espaços, era compelido a desenvolver aptidões técnicas e educacionais da sociedade urbana, recebia o influxo de novos conhecimentos. Nesse parcial desenraizamento, ele não rompia, contudo, com suas origens e era sobre tais referências que construía suas várias identidades na nova situação: nos subúrbios urbanos, reestruturava-se em sistemas de organização da vida que refletiam a simbiose dos dois universos culturais em que orbitava⁷¹.

Carlos Serra, sociólogo moçambicano, identifica sete fenômenos que marcam essa transição: o *“abandono das fronteiras da aldeia”*, que *“inicia a subversão dos protocolos cognitivos e referenciais”* e cria *“a apetência continuada do diferente”*; a *“transfronteiralização”* e mestiçamento *“dos horizontes epistemológicos”* pela *“multiplicação comparativa dos campos de alteridade”*; a *“fragmentação do tempo unificado”*; a tomada de consciência da diferença e das desigualdades; a multiplicação dos campos de gestão individual; a *“pulverização da ontologia”* (deixa-se *“de ser”*, para se passar *“a*

⁷¹ Philip Mayer explica este processo em *Socialization: the approach from social anthropology*, Londres, Tavstock, 1970, sobre a urbanização dos “Red Xhosa” na África do Sul.

ser, comparando, hierarquizando, conflituando) e, finalmente, a substituição dos *“antigos centros sagrados de produção de representação social e de verdade”* por *“entidades seculares”* (Serra, 2000, p.10-11).

Aqui se realiza a gestação do “Terceiro Espaço” de que fala Homi Bhabha, o qual, nas palavras do autor, *“embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo”* (Bhabha, 2001, p.68).

A “reestruturação” sociocultural e psicológica que o indivíduo peri-urbano vivia traduzia-se em diversificadas estratégias de sobrevivência, procurando retirar o melhor - e o mais útil para si - do contraditório cotidiano em que se encontrava inserido. A hostilidade do meio e das condições com que se confrontava estimulava a identificação com outros indivíduos em situação análoga e o surgimento de laços de solidariedade de novo tipo.

Porém, fator determinante do fenômeno, esses colonizados, e muito em especial as gerações mais jovens, não respondiam passivamente aos modelos e comportamentos propostos pela *assimilação* oficial, nem tinham de responder diretamente perante a hierarquia e as regras costumeiras, embora elas, reinterpretadas, permanecessem referências importantes. As novas solidariedades, que criavam códigos básicos e ensaiavam os primeiros ritos, careciam, todavia, de mitos aglutinadores de comportamento, o que deixava ao indivíduo grande flexibilidade de interpretação e de adaptação às circunstâncias de cada momento. Colhendo de um e do outro mundo o que

melhor lhe servia em cada momento, esse “peri-urbano” inovava, improvisava⁷². Não se trata do “homem marginal” a que se refere Bastide, um homem (ou mulher) que vive “dentro de cada uma dos dois universos [em que está inserido] sem os fazer comunicar”(Cucho, 1999, p.96). Esse “peri-urbano” aprendia a mimetizar-se nos comportamentos da sociedade branca quando disso podia tirar vantagem e teatralizava a “ingenuidade camponesa” sempre que precisava de se defender. Em síntese, ele se ia apropriando, num único corpo cultural, de seu destino, tornava-se sujeito de um processo, o de sobrevivência, fazia cultura e começava a retomar, das mãos do colono, a iniciativa do próprio futuro como indivíduo e como grupo. Sem disso ter consciência, ele se constituía objetivamente parte de um processo de subversão dos mecanismos através dos quais o colonialismo incorporava o colonizado, excluído da cidadania e racialmente discriminado, na totalidade colonial.

Fanon identificou, nesse grupo social que qualificou como *lumpen-proletariat*, um setor da população colonizada com grande capacidade de transformação, precisamente porque não subordinado a qualquer dos dois sistemas, o colonial e o tradicional. Colheu os eclipses de referências com que esse grupo social se debatia e a desestruturação cultural que condicionava seu comportamento quando o definiu como “*coorte de esfomeados, destribalizados, descolonizados*”, compreendendo, porém, que ele representava “*uma das forças mais espontâneas e radicalmente revolucionárias de um povo colonizado*” (Fanon, s d, p.126). Identificando sua enorme disponibilidade psicológica e cultural, a “*apetência do diferente*” de

⁷² A expressão ainda hoje usada em Moçambique para este comportamento é “desenrascar a vida”.

que fala Serra, bem como a violência comprimida por aspirações que esse *“lumpen proletariat”* tinha dificuldade em formular, Fanon alertou o movimento de libertação de que *“se a insurreição faz por os ignorar, essa massa de esfomeados e desclassificados lançar-se-á na luta armada, participará no conflito, mas ao lado do opressor”* porque este *“utilizará com singular alegria a inconsciência e a ignorância que são os defeitos do **lumpen-proletariat**”* (grifo do autor) (Fanon, s.d., p.132-133).

É interessante notar como as conclusões de Oscar Lewis, sobre a “cultura da pobreza” - numa pesquisa na periferia da cidade do México, realizada em finais dos anos 1940 e princípios de 1950 - convergem com as de Fanon:

“A atitude crítica em relação a valores e instituições das classes dominantes, o ódio à polícia, a desconfiança perante o governo e todos os que ocupam posições importantes, e um cinismo que se estende até à igreja, conferem à cultura da pobreza uma qualidade e um potencial que pode ser utilizado em movimentos políticos interessados em destruir a ordem social existente” (Lewis, 1979, p.27).

A história da libertação africana confirmaria, em grande medida, a intuição fanoniana. Vivendo no “limbo jurídico e cultural”, parafraseando Mamdani (1998, p.23), do dualismo colonial, esse estrato peri-urbano viria a ganhar cada vez mais importância na vida do território e dele sairiam não só agentes e informadores das forças repressivas coloniais, mas também muitos militantes nacionalistas.

As populações peri-urbanas da colônia, juridicamente *indígenas*, são a evidência de que, a par da política de *assimilação* decorria um processo espontâneo de mudança cultural, no qual os subsídios de “modernidade” da sociedade colonizadora eram menos **imitados** e mais **apropriados**. Eram os colonizados que tomavam a iniciativa do diálogo com essa nova realidade partindo, para dizer com Paulo Freire, do “*conhecimento do conhecimento anterior*” para “*um novo conhecimento*” (Freire, 1984, p.29). As populações utilizavam os influxos da sociedade urbana incorporando-os no próprio patrimônio cultural, muitas vezes potenciando seu sentimento de *africanidade*, o que gerava um processo de inculturação a que a ação da política direta dos colonizadores era alheia. As autoridades portuguesas, não controlando esse fenômeno social, não o compreendiam e, portanto, temiam-no, relacionando-se com ele através da repressão.

Essas populações tinham características idênticas às de outras realidades suburbanas de países da periferia. É possível reconhecê-las na descrição que Oscar Lewis faz da vida das populações que foram seu campo de pesquisa: condições econômicas difíceis; subemprego, ocupações ocasionais ou desemprego; ausência de poupança; alimentação pobre e escassa; o sistema de comprar alimentos várias vezes ao dia; associações informais de poupança e crédito⁷³; hábitos de consumo ligados ao mercado informal ou de segunda mão (Lewis, 1979, p.26-27). Porém, a segregação racial e a discriminação cultural que caracterizam o dualismo da situação

⁷³ Em Moçambique é prática comum de “poupança forçada” e de “crédito de emergência” o sistema em que um grupo de pessoas bem identificado concorda em pagar uma contribuição mensal que, de forma rotativa, é entregue cada mês a um membro. Em caso de emergência (doença grave, falecimento, festa de casamento ou consumo considerado justificado pela associação) a ordem pode ser alterada e a poupança coletiva ser entregue à família necessitada. No sul do país, a esse sistema de poupança e crédito é dado o nome de *xitique*.

colonial adicionam variáveis à exclusão social e à marginalização econômica⁷⁴.

O processo de aprendizagem se fazia habitualmente em grupos, na maioria dos casos informais, no seio dos quais trocavam-se experiências de vida, imaginavam-se expedientes de autodefesa, traçavam-se planos de entre-ajuda. Dessas discussões despontava um primeiro esboço de interpretação da realidade em que eles se encontravam imersos, a consciência da diferença e das desigualdades, e se forjavam estratégias identitárias sedimentadas na própria condição de africanos, de dominados politicamente, de segregados racialmente e de marginalizados economicamente. Tal sentimento de autodefesa esteve na base da constituição de formas elementares de organização coletiva estruturadas que iam desde os temidos grupos de *mabandidos*⁷⁵, até a associações de mútuo-auxílio⁷⁶ e a agremiações religiosas.

As primeiras, pela violência ou pela solidariedade, representavam formas de defesa e proteção. Nas últimas - que a administração colonial designava por “seitas protestantes”, “sociedades secretas”, “seitas religiosas gentílicas” ou “igrejas africanistas” - estruturava-se um sentimento de africanidade, buscando na Bíblia e/ou num “pan-africanismo” rudimentar - inspirado na diáspora americana - suas referências míticas. Muitas vezes

⁷⁴ Existe, porém, uma diferença importante entre a análise de Lewis sobre a América Latina e a situação africana, em geral: enquanto para Lewis prevalece uma continuidade da periferia *quase* rural para a cidade, nas colônias africanas prevalece uma ruptura, definida pela dualidade estrutural da sociedade e pelo racismo.

⁷⁵ Os *mabandidos* eram grupos organizados na periferia das cidades que, inicialmente, exerciam violência sobre as populações periurbanas para se tornarem temidos e “respeitados”. Muitos desses grupos tornaram-se quadrilhas de criminosos, assaltando, assassinando ou simplesmente aterrorizando predominantemente as populações dos bairros suburbanos. A polícia colonial raramente os reprimia porque a sua existência era garantia de um quase “recolher obrigatório” nesses bairros.

⁷⁶ Principalmente associações de ajuda mútua em funerais ou como as já referidas associações de financiamento recíproco.

com conexões internacionais, elas eram objeto de grande preocupação e de cerrada vigilância por parte das autoridades coloniais, que lhes dedicaram vários estudos. Silva Cunha apresentou, em 1956, no Centro de Estudos Políticos e Sociais em Lisboa, um primeiro estudo sobre *Os Movimentos Associativos na África Negra*. Porém, a pesquisa mais detalhada sobre as “seitas”, a que mais aprofundou as origens, os conteúdos e as ligações internas e internacionais dessas organizações em Moçambique, foi conduzida por um administrador colonial, Afonso Ferraz de Freitas, que, no relatório, explica as motivações e objetivos do trabalho:

“(...) há anos que se vinham pressentindo sintomas indicativos da possibilidade da existência futura de forças ocultas tendentes a enfileirar Moçambique ao lado dos territórios africanos que se debatem com graves problemas nativistas e onde predominam as perturbações políticas e sociais entre os povos de côr (...)” (Freitas, 1957)⁷⁷

O espectro dos “Mau-mau” pairava sobre os colonos. A revolta no Kenya, conduzida, de acordo com a propaganda britânica, segundo parâmetros alheios à cultura ocidental, aterrorizava a imaginação dos brancos e incendiava a dos negros que dela tinham conhecimento.

O relatório denuncia a “infiltração” de que está sendo alvo a Igreja Católica, fazendo menção de destacados elementos das organizações ligadas às missões que, clandestinamente, pertenciam e até dirigiam algumas dessas “seitas”.

⁷⁷ O documento não tem numeradas as páginas. A citação encontra-se na segunda página das “Considerações Gerais” do volume IV.

Os teóricos do colonialismo português tiveram a premonição de um fenômeno que fugia ao seu controle. Porém, condicionados por preconceitos sobre a realidade africana, manietados pela visão dualista da sociedade, não foram capazes de identificar quanto se passava à sua volta.

Marcelo Caetano, na reunião do Conselho do Império Colonial de 1941, alertara para a formação de um grupo sociocultural, entre os *indígenas* que ele classificou de “semi-assimilados”, propondo seu aldeamento e um estatuto jurídico intermediário, aplicando-lhe as leis civis e comerciais “do europeu” e o estatuto político e criminal “dos *indígenas*”. Em *Os Nativos na Economia Africana*, publicado em 1954, ele tenta uma tipologia usando dois critérios: segundo o “*grau do desenvolvimento das necessidades*”, define os “*indígenas em evolução*” subdivididos de acordo com “*o número e a espécie de novas necessidades que o contacto com o europeu foi fazendo nascer*”; segundo o “*modo de procura dos bens*”, fala dos “*nativos que em parte produzem o que consomem e em parte recorrem ao mercado em procura de bens*” (Caetano, 1954, p.19).

Em Moçambique, o governador José Bettencourt criara, em julho de 1941, a “Missão Etnográfica de Moçambique” para proceder a um estudo etnográfico das populações com vista à elaboração dos códigos penal e civil dos *indígenas*. A direção dos trabalhos foi confiada a um jurista residente na colônia, José Gonçalves Cota. Cota apresentou em 1946 o relatório final no qual elabora sobre a doutrina da *assimilação* diferenciando a *assimilação evolutiva* da *legal*. A primeira seria feita, para a *massa populacional*, através da escola, das missões religiosas, da propaganda, do trabalho, da sua introdução em novas formas de organização. A segunda seria a jurídica, que

individualmente atribuía a qualificação a quem reunisse as condições legais (Cota, 1946, p.64-65). Macagno nota que essa classificação distingue, de fato, o ato jurídico **para quem já é civilizado** do processo pelo qual a “massa” **não civilizada** se integra ao modelo de sociedade imposto pela colonização (Macagno, 1996, p.107-110). O relatório admite, portanto, a existência de um *indígena* que, embora se mantendo na esfera cultural de seus “usos e costumes”, se diferencia da massa dos outros *indígenas* pela sua inserção em formas mais complexas de relacionamento econômico e de organização do trabalho. A interpretação de Cota será contemplada, como se disse antes, no Estatuto dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique de 1953, mas se aplica essencialmente à população rural. De notar que o quadro de referências teóricas de Gonçalves Cota era evolucionista. Ele citava Morgan, Comte e Spencer, nos anos 1940. Sua referência mais recente era Lévy-Bruhl, que usa para desenvolver o conceito de *assimilação evolutiva*, no qual coexistem, no mesmo indivíduo, elementos de “civilização” num contexto “não civilizado”.

Em 1958, nos “Colóquios de política ultramarina internacionalmente relevante”, realizado em Lisboa, José Júlio Gonçalves, acima referido, apresentou um estudo sobre *As “elites” no ultramar português*. Ele trabalha o conceito segundo a definição de Adriano Moreira de “*grupos minoritários ou majoritários que se tenham revelado uma força assimiladora, isto é, como fontes divulgadoras de modelos de conduta socialmente relevantes*” (Gonçalves, 1958, p.89). Para o caso de Moçambique, Gonçalves define a existência de apenas três elites:

- “1. Uma **élite europeia**, análoga à das restantes províncias ultramarinas;
2. Uma **élite tradicional**, em desagregação;
3. Uma **élite intermédia**, que engloba assimilados, islamizados, evoluídos, etc. O chamado **Islão Negro** é aqui chefiado por uma **élite religiosa**.” (grifos do autor) (Gonçalves, 1958, p.103-104)

Da leitura do estudo não se divisa qualquer atenção especial dada a esse estrato social que se vai formando nas periferias urbanas, o qual não podendo ser incorporado na designação genérica de “*assimilado*” (por não o ser juridicamente), não cabe, como definição, no grupo dos “*islamizados*” (grupo que não tem uma conotação de natureza social), nem, finalmente, entre os “*evoluídos*”, que é uma expressão habitualmente conotada com populações rurais. A falta de percepção do fenómeno remete, na melhor das hipóteses, o grupo social em questão para a categoria residual do “etc.” contido na definição.

Em *Questões Ultramarinas e Internacionais*, publicado em 1960, Silva Cunha fala dos *indígenas* destribalizados, que considera “*um dos problemas mais graves com que actualmente depara a acção europeia em África*”. E prossegue:

“A sua libertação da disciplina tribal, sem que esta seja substituída por outra, prejudica aquele resultado [a assimilação], transformando-o num **elemento perigoso** para a paz social” (meu grifo) (Cunha, 1960, p.125).

O “saber colonial” concentrava sua atenção nas transformações que ocorriam nos setores rurais, por definição os setores dos *indígenas* e onde residia a reserva de mão-de-obra para a economia das colônias. O surgimento de uma “cultura peri-urbana” estranha ao desenho da política portuguesa acabaria, porém, por se repercutir, num segundo momento, nas áreas rurais de origem dos emigrantes, mas só indiretamente disso se aperceberam os estudiosos do regime.

As variáveis que incidiram sobre esse processo de transformação do campesinato não se esgotam na influência dos peri-urbanos. Outros fatores, uns decorrentes diretamente da ação do aparelho de dominação colonial e outras fruto indiretamente de estratégias de resistência e adaptação a esse mesmo domínio, influenciaram as dinâmicas da sociedade rural.

Entre os primeiros, destaca-se a prática de culturas forçadas a qual introduzia, necessariamente, relações econômicas que rompiam com a subsistência e o escambo e gerava a produção de excedentes convertíveis em moeda; a penetração das redes comerciais das “cantinas do mato”⁷⁸ e a criação dos “mercados”⁷⁹ induziam igualmente à produção, mesmo se pequena, de bens para o mercado oficial; as contribuições dos trabalhadores do “contrato” no seu regresso eram fator de outros subsídios para a sociedade rural, embora limitadas pelas parcas poupanças conseguidas nas

⁷⁸ As “cantinas do mato” (ver nota 67), além da venda de bens de consumo essenciais (especialmente utensílios de uso comum, vestuário e cobertores, meios de produção, bens alimentares básicos, “vinho para p Preto”, etc.), eram também locais de compra de produtos da população e do seu armazenamento para posterior colocação no mercado da colônia ou internacional.

⁷⁹ Os “mercados” eram feiras periódicas especialmente dos produtos de cultura obrigatória onde o camponês vinha entregar ao Estado (por vezes também a comerciantes) seus produtos e pelos quais era pago em dinheiro.

plantações e por uma experiência do trabalho contratado que era marcada pela violência e pela negação da criatividade; também o sistema fiscal colonial, proibindo o pagamento em espécie, forçava as famílias camponesas a vender uma parte de sua produção para pagar o imposto e evitar o “xibalo” ou a vender sua própria força de trabalho. O “imposto de palhota” - como era conhecida a contribuição - dada a sua natureza compulsiva e burocrática, não incentivava, porém, a criação de um espírito de “excedente econômico” porque suscitava essencialmente a criação de um “excedente fiscal”.

Outro elemento, referido também por Silva Cunha, era o da incorporação de camponeses no serviço militar obrigatório, em que entravam em contato, durante 18 meses ⁸⁰, com influências da sociedade moderna presentes na instituição militar, incluindo a freqüência de “escolas regimentais”⁸¹, bem como com os centros urbanos onde estacionavam, normalmente, as unidades.

Bem mais importante eram as motivações internas à sociedade camponesa. Procurando melhores condições de vida ou simplesmente fugindo à produção obrigatória ou ao perigo do trabalho compulsivo (e também ao recrutamento militar, que, no campo, era totalmente discricionário) ou, ainda, para permitir um aforro rápido para efeitos da compensação matrimonial exigida pela tradição, muitos jovens emigravam para os países vizinhos ou para as cidades em busca de trabalho, em contratos de recrutamento ou simplesmente por iniciativa própria.

⁸⁰ O período do serviço militar foi, com o início da guerra, prorrogado para 24 meses e, mais tarde, para dois anos e meio.

⁸¹ Era o nome dado na estrutura militar às escolas primárias que ensinavam a ler, escrever, contar e a melhorar o uso da língua portuguesa. Nalgumas unidades centrais, as escolas tinham as quatro casses (séries) do ensino fundamental.

Os que emigravam para países vizinhos - onde as economias eram, de norma, mais complexas no plano técnico, no da organização do trabalho e nas estruturas sociais, sindicais e políticas - sofriam o impacto da diferença. Os contratados eram forçados a regressar após o período de trabalho e faziam-no trazendo quantidades incomuns de bens utilitários (também de bens não tão utilitários, mas que lhes traziam prestígio em seu local de origem), poupanças acima do que poderiam ter conseguido em Moçambique e conhecimentos técnicos que os tornavam, por vezes, prestigiados entre suas gentes. Os migrantes por iniciativa própria (normalmente clandestinos) ficavam no destino por períodos bem mais longos e, muitas vezes, regularizada sua situação, fixavam-se naqueles territórios, participando ativamente na vida social e política. A grande maioria mantinha vínculos com sua comunidade em visitas periódicas ou através de terceiros, enviando informações e ajuda a seus familiares. Nos territórios vizinhos, organizavam-se habitualmente em associações de ajuda mútua, muitas vezes encorajados pelas autoridades locais, e, através dessas formas organizativas, mantinham estreito contato com a vida sindical e política dos territórios. Esses trabalhadores, em suas visitas a familiares ou através de emissários, constituíram um dos principais veículos de penetração das idéias pan-africanistas e nacionalistas.

Os que rumavam para as cidades engrossavam o grupo dos “peri-urbanos”. Como a história de Rafael Arcanjo ilustra, os indivíduos desse grupo social mantinham laços com suas famílias no campo e suas aldeias de proveniência, sendo portadores de conhecimentos, de objetos e de hábitos

adquiridos na experiência urbana que faziam deles veículo de penetração de modelos culturais novos, muitas vezes contagiantes.

Finalmente, as próprias estruturas da sociedade linhageira se renovavam, desenvolvendo mecanismos de adaptação e sobrevivência, no duplo diálogo com o poder e com seus membros que regressavam de experiências exteriores, buscando processos e mecanismos de integração do “moderno” na totalidade cosmogônica de que eram garantes.

A circulação de informação e de experiências, mais do que a ação educativa ou de fomento agrário do governo colonial (que muitas vezes teve de responder a solicitações das comunidades), introduziu novas dinâmicas no campo e criou aquilo a que José Fialho Feliciano chama, retomando a expressão de Dalton⁸², de “um campesinato híbrido”, não uniforme, que *“combina as formas do anterior modelo linhageiro de produção para autoconsumo, cobrindo as suas necessidades básicas e as novas formas de integração na produção para o mercado, produzindo culturas de rendimento e vendendo mesmo produtos de subsistência”*. A dinâmica era irrefreável e, como Feliciano conclui, fora desse sistema de produção, o camponês “híbrido” *“teria já dificuldades em subsistir”*. (Feliciano, 1998, p.14).

Paralelamente, os ideais pan-africanistas e protonacionalistas, que davam corpo aos ressentimentos por humilhações e sofrimentos padecidos nas engrenagens da máquina colonial (institucional ou civil) ou que perfilavam na imaginação dos camponeses como desejos e ambições até aí impossíveis de realizar, chegavam-lhes igualmente de uma outra fonte (que nutria também a consciência dos “peri-urbanos”): as igrejas protestantes,

⁸² G. Dalton, *Peasantries in Anthropology and History*, New York, Basic Books, 1972

esporadicamente qualquer congregação ou sacerdote católico, as igrejas pentecostais e messiânicas, os enviados do Islão, as chamadas seitas religiosas africanistas e messiânicas e as “igrejas locais”. É esse último o vetor de interação entre a sociedade rural e a periferia urbana que o já referido Afonso de Freitas identifica, alertando, em seu relatório, para o fato de que alguns “*destes indígenas*” não conseguem, em longo prazo, resistir ao afastamento da família e, assim, “*reintegram-se na estrutura primitiva (...). Como possuem alguma instrução [sic], passam a ser intensamente aproveitados pelas seitas (...) transformando-se em elementos perigosos*” (Freitas, 1957).

Em Moçambique, será o encontro político dos “peri-urbanos” e dos emigrantes com os “camponeses híbridos” - ao qual se juntarão quadros *assimilados* da chamada “pequena burguesia africana” e intelectuais - que vai permitir a luta de libertação nacional que conduzirá à independência.

Os “peri-urbanos” não mereceram, como se disse, especial atenção por parte do pensamento colonialista lusitano. Tanto para Caetano como para Cota, a conotação de *indígena* estava associada ao meio rural e os *semi-assimilados* ou *evoluídos* eram identificados, conforme o “Estatuto” consagrou, **entre os camponeses**, sem qualquer referência aos habitantes das periferias urbanas. Para Gonçalves, a *elite intermédia* surge com um conceito residual, que se dissolve, como se viu, na *elite tradicional*, nas *elites religiosas* e numa pouco precisa categoria de *assimilados*. Todavia, para todos esses autores coloniais, o sujeito da dinâmica dos *evoluídos*, rurais ou camponeses urbanizados, era sempre o colono, o funcionário estatal ou o missionário, isto é, o branco e, em última análise, o poder colonizador. Uma

tal interpretação segue na esteira da teorização de António Enes acerca da *assimilação* lenta pelo trabalho sob o comando dos brancos, minimizando a importância do *indígena urbano* e defendendo como agente de transformação do colonizado a ação formadora premeditada do Estado, do colono e da igreja católica.

Dos textos que tive possibilidade de compulsar, só a Adriano Moreira não passará despercebida a existência dessa *aculturação* “informal”. Em seu estudo sobre *As elites das províncias portuguesas de indigenato (Guiné, Angola, Moçambique)* (1956), ele refere, em sua hierarquização das elites, “os assalariados urbanos, já aculturados”, que se seguem aos “colonos” e aos “assimilados”. Leitor do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, Moreira se afasta da noção de *assimilação*, que representava uma vontade de mudança cultural autoritária, unidirecional e - as estatísticas o demonstravam - sem sucesso⁸³, e adota, em seus trabalhos teóricos (e em seus discursos políticos), a categoria gilbertiana da *integração cultural*, respaldado nos princípios da integração política e territorial consagrados na reforma constitucional de 1951. Ele é menos peremptório em identificar o colono, o Estado ou a religião como os **únicos** agentes do processo e defende que o contato de culturas se traduz, cada vez mais, numa relação biunívoca.

No horizonte do Império anunciava-se um novo projeto de identidade para os moçambicanos e, em geral, para os povos das colônias africanas. O objetivo já não seria “fazer portugueses”, cópias de brancos, mas, sim, integrar “lusu-tropicais”, mestiços biológicos e/ou culturais imbuídos do

⁸³ O “Relatório da Aplicação do Estatuto dos Indígenas Portugueses referente aos anos de 1955, 1956, 1957 e 1958, Província de Moçambique”, apresentado pela Direcção dos Serviços de Negócios Indígenas de Moçambique (1960), refere que apenas 442 africanos (de uma população de mais de seis milhões) tinham sido “assimilados” nesses quatro anos.

espírito da “lusitanidade”, pensar, parafraseando Mamdani, as instituições sociais e políticas futuras como basicamente semelhantes às dos portugueses (Mamdani, 1998, p.9).

Em 1961, já ministro do Ultramar, Adriano Moreira dá os primeiros passos nessa direção, abolindo o *indigenato*, reformando a legislação laboral, definindo finalmente os princípios da *integração* e reformulando o léxico oficial sobre tais questões, procurando, com o apoio do *luso-tropicalismo* de Freyre, abrir diferentes propostas de solução e criar um novo quadro jurídico e ideológico capazes de assegurarem, perante a pressão dos movimentos de libertação e o isolamento internacional, o domínio sobre as colônias.

CAPÍTULO III

“REFORMAS” LUSO-TROPICAIS

*Tu não conheces a ilha mestiça,
dos filhos sem pais
que as negras da ilha passeiam nas ruas?*

Tomás Medeiros

3.1- NOVOS TEMPOS

*Darbatani jinfu hinqabatani
(Depois que atiraste a lança,
não podes mais segurar seu cabo).*

Provérbio Oromo (Etiópia)

Aos primeiros minutos do dia 25 de abril de 1974, Leite de Vasconcelos, um jornalista moçambicano trabalhando então na Rádio Renascença em Lisboa, colocou no ar “Grândola, vila morena”, uma das canções de Zeca Afonso⁸⁴ proibidas pela censura do Estado Novo. Era a contra-senha⁸⁵ para o golpe militar que derrubaria um regime instaurado em Portugal há quase meio século.

Marcelo Caetano, o Primeiro Ministro, refugiado no quartel do Carmo, no centro da capital, se entregaria à nova autoridade instituída, na tarde do mesmo dia. Enquanto nas ruas a população festejava a liberdade e pedia o regresso das tropas que lutavam nas guerras coloniais, os militares revoltosos decidiam o destino dos governantes depostos.

Marcelo Caetano escolheu o Brasil como destino de seu exílio, retomando a vida acadêmica na Universidade Gama Filho, do Rio de Janeiro. *Testemunho* foi o livro de memórias e de justificação que publicou logo em 1975 e no qual dedica seu primeiro capítulo ao “Ultramar” porque, como explica, “*toda a minha atuação de governante esteve condicionada pela questão ultramarina*” (Caetano, 1975, p.21). Depois de ter sido eleito, ainda jovem político, diretor cultural do Primeiro Cruzeiro de Férias às Colônias em 1934, fora no ano seguinte nomeado vogal do Conselho do Império e, em

⁸⁴ Zeca Afonso, o mais popular cantor de protesto de Portugal, foi várias vezes detido pela PIDE e teve muitas músicas censuradas ou proibidas pelo regime.

⁸⁵ Às 23.00 horas do dia 24, fora difundida pela rádio a música “E depois do adeus”, de Paulo de Carvalho, que foi a senha para se iniciarem os preparativos da ação militar. .

1944, ministro das Colônias, projetando-se por década e meia como o delfim de Salazar.

No referido capítulo, onde transparece sua percepção paternalista dos povos africanos, ele retoma os mitos do regime e se esforça por apresentá-los numa linha de continuidade com as teorias luso-tropicalistas do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre:

“(...) fomos criticados inclusivamente na literatura estrangeira pela facilidade com que convivíamos com os nativos (...). Severos escritores britânicos, sobretudo, se referiam com desprezo a esta, para eles, degradante condescendência que, com maior incidência, seria depois exaltada por Gilberto Freire como uma das características do luso-tropicalismo mais sob acusa” (Caetano, 1975, p. 36).

No entanto, o mesmo político, na “Comunicação à Colônia” que pronunciara aos microfones do Rádio Clube de Moçambique, em 7 de setembro de 1945, no término da visita ao território como ministro das Colônias, depois de reafirmar a inexistência de barreiras de cor na política portuguesa, tinha dito:

*“Não pode negar-se que o homem europeu, herdeiro de uma admirável civilização, tem sido o transformador do orbe, com as suas concepções, os seus descobrimentos e os seus inventos – facto de que resulta uma **superioridade evidente**.*

*Mas essa superioridade tem de ser generosa, traduzir-se no apelo às outras raças para que nos acompanhem **até onde possam** (...). Bem exprimiu certo eminente colonialista belga esta função dos europeus em África, ao dar a um seu livro o título sugestivo de 'Dominar, para Servir' ” (meus grifos) (Caetano, 1946, p. 44).*

Para, logo adiante, continuar:

*“Num só ponto deveremos ser rigorosos quanto à separação racial: no respeitante aos cruzamentos familiares ou ocasionais entre pretos e brancos, **fonte de perturbações graves** na vida social de europeus e de indígenas, e origem do **grave problema do mestiçamento**, grave, digo, senão sob o aspecto biológico, tão controvertido e sobre o qual me não cabe tomar posição, ao menos sob o aspecto sociológico. Mas se convém **evitar ou reprimir** esses cruzamentos raciais, o que se não justifica é qualquer hostilidade contra os mestiços, só por o serem, pois não lhes cabe **culpa de terem nascido**, e **se erro paterno houve** não é justo que o paguem como vítimas inocentes.*

*Há que responsabilizar os pais que abandonem os filhos mestiços a um destino incerto; e não pode a sociedade desinteressar-se da sorte desses elementos que poderão ser, quando **educados, elementos úteis na obra colonizadora**, assim como, **abandonados e miseráveis**, se poderiam tornar em **perigosos agentes perturbadores**.”(meus grifos) (Caetano,1946, p. 44-45) .*

O itinerário histórico e político que une estas declarações ao seu livro *Testemunho* passa pela adequação da retórica colonial a que Lisboa foi forçada por via da crescente resistência nacionalista nos territórios africanos que dominava e da transformação operada na arena internacional após a Segunda Guerra Mundial.

Ao contrário do conflito “mundial” de 1914-1918, que definiu supremacias ideologicamente homogêneas nos impérios coloniais, o conflito de 1939-45 teve como vencedoras duas potências divididas por uma diferença ideológica cujas propostas se excluía mutuamente, mas ambas sem interesses coloniais diretos. A Europa ocidental, destroçada, perdera definitivamente o controle e a iniciativa no plano internacional em favor dos Estados Unidos da América e da União Soviética.

A derrota dos regimes racistas do Eixo, o impulso das duas potências mundiais triunfantes, bem como o conteúdo libertário da Europa renascida da resistência e da luta antifascista deram visibilidade internacional aos movimentos emancipacionistas dos povos colonizados e permitiram a consolidação de uma consciência anticolonialista.

Portugal via crescer a pressão internacional contra a ordem colonial e, paralelamente, o suceder-se das independências africanas: Ghana e Guiné-Conakri nos finais da década de 1950 e outros dezessete países só no ano de 1960, entre os quais o Senegal e o Congo (ex-Congo Belga). Guiné-Conakri e Senegal confinavam com sua colônia da Guiné. O Congo tinha uma longa fronteira com Angola e, em comum, uma formação etno-política de grande peso histórico, o Reino do Congo, que a dominação colonial não fora capaz de cancelar.

Face à conjuntura saída da Segunda Guerra Mundial, o capitalismo iniciou sua reestruturação logo em 1945. Os Estados Unidos da América, que saíram da guerra como líderes do mundo capitalista e como o porta-voz da liberdade e democracia, sem tradição nem vínculos coloniais, concebiam uma hegemonia internacional que prescindia da dominação direta das áreas de influência.

O movimento comunista internacional se reforçara no decurso do conflito. Lideranças marxista-leninistas estavam no poder na Europa Oriental e a militância dos partidos comunistas se prestigiara nas lutas de resistência à ocupação nazista. Grandes vultos da intelectualidade e do mundo artístico do Ocidente aderiam aos ideais do “socialismo científico” ou se apresentavam como *compagnons de route*. A União Soviética proclamava o direito dos povos à independência, animando e apoiando líderes nacionalistas que se opunham ao sistema colonial. Seus desígnios hegemônicos eram de natureza ideológica e passavam pelo anticolonialismo, coerente com os ideais que defendia, mas também opção estratégica para debilitar as economias capitalistas européias ainda ligadas às sortes de seus Impérios.

A Guerra Fria, que cedo se declarou entre as duas potências, fazia da hegemonia econômica e ideológica do chamado “terceiro mundo” um dos elementos cruciais da confrontação entre os blocos. Ganhar a simpatia dos combatentes da liberdade das colônias da Europa era uma prioridade para as diplomacias das duas partes. Daí que, na Carta Orgânica da Organização das Nações Unidas tivesse havido fácil unanimidade na inscrição do artigo 73º. sobre o direito à autodeterminação dos territórios administrados pelas

metrópoles imperiais. Os Impérios territoriais ultramarinos eram sobrevivências de uma ordem internacional que era urgente ultrapassar, evitando encargos desnecessário e radicalizações indesejáveis.

Nos territórios africanos, embora a resistência dos povos ao colonialismo nunca tenha cessado, ela carecia de unidade, de organização e de objetivos estratégicos. O desequilíbrio na correlação de forças ofuscava os meios a utilizar e inibia a adesão ativa das populações. A tecnologia militar e as configurações sociopolíticas e organizacionais mais estruturadas das sociedades africanas - os grandes reinos e os impérios - haviam sucumbido ao poderoso armamento e articulada organização das forças expedicionárias européias e, sucessivamente, à política de “dividir para reinar”. Os protestos e reivindicações dos ativistas e dos intelectuais africanos que clamavam contra as injustiças e por uma maior participação nos governos dos próprios territórios tinham sido, até então, confinados ou sufocados pelos poderes coloniais.

Importante contribuição para a ruptura desse círculo vicioso viria, no último quartel do século XIX e início do século XX, da diáspora africana, de intelectuais e ativistas negros da América do Norte e Caraíbas como Martin Delany, W. E. B. Du Bois, Henry Sylvester-Williams, Edward Blyden, Alexandre Crummel, Marcus Garvey, Booker Washington, para só citar os mais conhecidos, que, lutando pela dignificação da própria identidade em seus países, individuando na “questão racial” a contradição principal de sua existência, proclamaram a unidade da “raça”⁸⁶ e a identificação nas raízes africanas. Du Bois, em seu livro *The Conservation of Races*, defende mesmo

⁸⁶ Conceito herdado do pensamento então vigente na Europa e Norte-América.

que a história da humanidade não é a história de indivíduos, de grupos ou de nações, mas a história das raças⁸⁷. Em outra obra, escrevia:

“O problema do século XX é o problema da barreira racial – a relação das raças mais escuras com as raças mais claras na Ásia e na África, na América e nas ilhas oceânicas” (Du Bois, 1999, p. 64).

As opiniões sobre a questão racial não eram, porém, coincidentes. Para Du Bois, as raças deviam ser iguais perante a lei americana; Washington, por seu lado, via a necessidade de um desenvolvimento separado das raças nos Estados Unidos e Marcus Garvey tornava-se o apóstolo do retorno dos negros ao continente-mãe, chegando a organizar o primeiro navio de repatriamento para a Libéria.

Em 1900, Sylvester-Williams, radicado em Londres, convocara um Congresso Africano, no qual se reuniram, fato inédito, delegados negros de três continentes. Aí, ele usará pela primeira vez o termo “Pan-africanismo”. Esse encontro viria a ser precursor do I Congresso Pan-africano realizado só em 1919, em Paris, sob a liderança de Du Bois e que pediu a descolonização das colônias alemãs, já sob mandato da Sociedade das Nações. Na seqüência do Congresso, emigrados das colônias portuguesas fundavam em Lisboa a Liga Africana que participaria no II Congresso que, em 1921, decorreu paralelamente em Londres, Paris e Bruxelas. As reivindicações expressas nesse Congresso não se alteraram, na sua essência, das da

⁸⁷ O conceito era antagônico ao de Gobineau quando este referia a “raça” como motor da História concebendo o papel de liderança da “raça branca”. Du Bois, com fundamento em sua vivência na sociedade norte americana, deslocava a ênfase marxista sobre a luta de classes para a confrontação racial pela igualdade de direitos.

primeira reunião: mais **ampla participação** dos africanos na governação dos seus territórios e descolonização para as colônias sob mandato. Em 1923, no III Congresso, que teve lugar em Londres e Lisboa, as resoluções referem os direitos dos povos africanos a **formas de autogoverno** e a beneficiarem-se de suas terras e recursos, bem como de programas educacionais. Pedia-se a abolição radical de todas as formas de escravatura e do tráfico de bebidas alcoólicas e a formulação de programas de desenvolvimento que deveriam servir **tanto os africanos como os europeus**.

Só no V Congresso Pan-Africano, ocorrido em Manchester em 1945, cerca de seis meses após o fim do conflito mundial, se exigiu a **independência imediata e total para todas as colônias**.

A consciência anticolonial africana ganhara nova dimensão com a Segunda Guerra Mundial. Soldados africanos haviam combatido, integrados nos exércitos das grandes potências aliadas, contra o racismo alemão e italiano em nome da liberdade. Na guerra, iguais aos europeus perante o risco e a morte, tinham experimentado a revolta por um tratamento discriminado e, na bagagem de regresso aos seus territórios de origem, transportavam uma mais apurada consciência da segregação e da opressão, mas também da legitimidade de lutar pela liberdade. Estudantes e intelectuais das colônias viveram, na Europa (e não só), a brutalidade do nazi-fascismo. *“Era fácil para qualquer um, na era do após-guerra”, escreve Appiah, “ver os malefícios potenciais da raça como princípio organizador da solidariedade política”* (Appiah, 1997, p.23). O conflito na Europa, de que haviam sido testemunhas, e sua participação direta na guerra tinham-lhes demonstrado *“a falsidade da oposição entre uma ‘modernidade’ europeia*

humana e o 'barbarismo' do mundo não branco" (Appiah, 1997, p.24). O paradigma da "superioridade" do europeu, forjado na supremacia militar da conquista de África, desmoronava-se nos escombros de uma Europa, ela própria cenário de horríveis barbarismos.

De regresso a seus países, mesmo os que traziam "*lembranças calorosas de amigos europeus*" (Appiah, 1997, p.24) tiveram de se confrontar com as desigualdades da sociedade colonial e com a repressão dos seus projetos de emancipação política. Nos territórios de ultramar, a tensão cresceu e, com ela, a tomada de consciência de importantes setores das sociedades traduzida em ações de protesto espontâneas por parte de trabalhadores e nas primeiras tentativas de constituição de organizações políticas e de debate teórico sobre o pan-africanismo e o anticolonialismo.

Em Paris, mais do que em Londres, fervilhava, no após-guerra, o debate nacionalista africano. O ímpeto democrático da Resistência abriu espaços de liberdade privilegiados. Alioune Diop, intelectual senegalês, fundara, em novembro de 1947, a *Présence Africaine* que se tornou rapidamente o órgão de debate político, cultural, artístico e científico do pensamento africano (e sobre África) da época. Nos primeiros anos da década de 1950, nele trabalhará como colaborador e secretário da redação, um jovem intelectual angolano, militante do nacionalismo africano que se tornará, mais tarde, dirigente do MPLA. Chamava-se Mário de Andrade.

Em Lisboa, na Casa dos Estudantes do Império, uma associação organizada pelo Estado Novo para enquadrar os estudantes das colônias, fervilhavam as discussões sobre o colonialismo. Alguns dos futuros dirigentes

nacionalistas ali se conheceram e ali se questionaram, em conjunto, sobre o futuro de seus países.

O governo de Lisboa sentia as velas da história enfunarem-se com os “ventos da mudança” e procurou preparar-se para a inevitável confrontação através de uma revisão de seu quadro jurídico. Logo em 1951 procede à revisão da lei fundamental retomando a formulação já adotada pela monarquia constitucional, voltando a designar as colônias como “províncias ultramarinas”, “*parte integrante do estado português, solidárias entre si e solidárias com a metrópole*” (artigo 135º) . Com este artifício jurídico, Portugal vai contestar, nas Nações Unidas - onde será aceite como membro em 1955 - as acusações de violação do artigo 73º. da Carta, alegando que as “províncias do ultramar” não eram juridicamente “*non-self-governing territories*”, porque a falta de contigüidade geográfica não constituía óbice jurídico à sua plena integração na “Nação Portuguesa”. O falacioso argumento que Lisboa brandia era de que, sendo parte integrante da nação portuguesa, elas eram independentes com a independência de Portugal.

No contexto dessa reformulação legal, recorde-se, promulgaram-se em 1953 a Carta Orgânica do Ultramar, que definia a integração política e econômica do “espaço português”, e o Estatuto dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique. Era a nova “política de integração” com que se iria ensaiar um novo conteúdo para a “política de assimilação”.

Procurando antecipar o isolamento internacional e reforçar laços de solidariedade que o sociólogo Gilberto Freyre sugerira nos seus estudos, celebrou-se, ainda em 1953, um tratado de amizade entre o Portugal de Salazar e o Brasil de Getúlio Vargas.

Entretanto, a ação política e diplomática anticolonial conduziria à Conferência de Bandung em abril de 1955 - reunindo vinte e cinco estados asiáticos, quatro africanos e movimentos nacionalistas das colônias nos dois continentes – que acelerou transformações profundas no pensamento colonialista internacional. Nasceram em Bandung dois novos conceitos nas relações entre as nações: o dos “países do sul”, como interlocutores dos países mais ricos, e o de seu “não alinhamento”, isto é, de sua autonomia dos blocos da Guerra Fria. O racismo e o imperialismo foram considerados como crimes e o direito à liberdade e independência dos povos foi proclamado de forma inequívoca.

O ímpeto de Bandung faria de 1956 um ano decisivo para a política mundial. O Partido Comunista da União Soviética realizava em fevereiro seu 20º Congresso que, denunciando o autoritarismo stalinista, reconhecendo especificidades nacionais nas “vias ao socialismo” e colocando-se ostensivamente ao lado dos movimentos de libertação, introduzia uma nova componente na luta antiimperialista.

A correlação de forças pareceu favorável a Gamal Nasser, presidente do Egito, para retomar da Grã-Bretanha o controle do canal de Suez que, em julho, era nacionalizado. O arrojo do desafio “ao norte” e a resistência às pressões internacionais granjeou ao líder egípcio grande prestígio no mundo árabe e em África questionando o domínio britânico no médio oriente e os interesses franceses na África do norte em luta (e, de conseqüência, surgindo como uma ameaça ao Estado de Israel criado em 1948).

No último trimestre do ano, os acontecimentos precipitaram-se. Beneficiando dos espaços concedidos pelo XX Congresso, a Hungria

rebelou-se contra a tutela soviética em busca de sua via ao socialismo. Os tanques do Exército Vermelho silenciaram a ousadia húngara, sem outra resposta além dos protestos diplomáticos. Quase no mesmo momento, Grã-Bretanha, França e Israel, atacaram o Egito e reocuparam militarmente o controle do canal de Suez. Sob a pressão dos países do chamado “Terceiro Mundo” e do bloco liderado pela União soviética, a ONU determinou a retirada dos invasores com o voto favorável dos Estados Unidos da América. Washington impunha seus interesses estratégicos.

Segundo o historiador Fernando Rosas⁸⁸ este foi o momento culminante da afirmação das novas regras internacionais: os novos Impérios, definindo e defendendo suas áreas de influência, contendiam-se pelo aliciamento dos “países do sul”. Os Impérios territoriais europeus já não respondiam à nova fase, econômica e ideológica, de controle hegemônico. As metrópoles coloniais compreenderam a mensagem da história e aceleraram a criação de um mercado comum, em defesa do espaço europeu. A 25 de março do ano seguinte nascia a CEE.

África, que estava assumindo a responsabilidade de seu destino político, tirou vantagem desta conjuntura. Em dezembro de 1958, realizava-se em Acra, capital da recentemente proclamada República do Ghana, a Conferência Geral dos Povos Africanos, juntando os chefes de Estado dos países independentes e movimentos políticos que se opunham à dominação colonialista em territórios ainda dominados⁸⁹. O presidente Kwame Nkrumah afirmou na ocasião que o problema de África não estava em saber se os

⁸⁸ Conversa tida em Lisboa em 13 de abril de 2007 e que fui autorizado a citar.

⁸⁹ A África do Sul, como um dos países africanos signatários da Carta das Nações Unidas foi convidada, mas pôs como condição da sua aceitação a presença das potências coloniais como “representantes” dos territórios que ocupavam, o que logicamente não foi aceite. Foi um momento decisivo para o isolamento africano do Governo de Pretoria.

africanos queriam a independência, mas em como a conquistar. O recurso à violência libertadora, ainda que não auspiciado como método prioritário, foi legitimado perante eventuais posições intransigentes da potência colonizadora. Dois anos mais tarde, em Addis-Abeba, capital da Etiópia, reunia-se a Segunda Conferência dos Estados Africanos na qual o discurso anticolonial se radicalizou.

Não obstante as medidas preventivas tomadas, esses fatos não podiam deixar de repercutir em Portugal. Os tempos mudavam contra uma metrópole imperial que, temerosa das inovações, não se adequava à nova ordem internacional. Ancorado no passado, o regime via com desespero a passagem da liderança mundial para as novas potências e a imposição de suas estratégias planetárias. Cada vez mais, Salazar se sentia isolado entre as antigas metrópoles coloniais que se transformavam e crescia sua obsessão pelo “perigo comunista” que, em sua análise, inspirava a libertação dos povos dominados. Falava em progresso, mas fazia uma política que favorecia a estagnação. O lema de Salazar continuava a ser “devagar, mas em segurança”.

Kenneth Maxwell faz uma síntese elucidativa sobre o Portugal da época:

“O regime (...) era movido por uma engrenagem composta de intelectuais conservadores e semifascistas, uma brutal polícia política e um punhado de grandes empresas familiares monopolistas. Num país como um todo [sic], o regime buscava o apoio da Igreja católica, dos pequenos camponeses do Norte rural, dos grandes proprietários

de terra do Sul e dos funcionários subalternos que dominavam a burocracia (...). Arcaico, isolado e puritano, rejeitando a industrialização por considerá-la um arauto de conflito de classe e problemas trabalhistas, o Portugal salazarista estava firmemente escorado contra o século XX” (Maxwell, 2006, p.35-36).

Consagrado na Constituição de 1951, o enunciado de uma nação una, pluricontinental e multirracial, na qual Pátria e Império se identificavam, tornou-se, como se referiu, princípio fundamental e imutável da política colonial do Estado Novo. O esforço de propaganda do regime concentrava-se em apresentá-lo como uma continuidade histórica coerente, como algo que transcendia os tempos e as opiniões. A existência do Império e sua identificação com a Nação eram, então, quase uma unanimidade na opinião expressa dos portugueses. O mito do “destino” imperial e o paradigma da “missão civilizadora” que a alimentavam contaminavam as próprias forças portuguesas que se opunham ao sistema.

A chamada “oposição democrática” (com existência política reconhecida apenas em períodos eleitorais), dominada por velhos republicanos, por liberais, cristãos democratas e socialistas moderados, não questionava a existência e legitimidade do Império ou da mística que o suportava e centrava sua ação na discussão das formas de administração das colônias e do seu relacionamento com a metrópole. Freire Antunes lembra que *“alguns dos mentores da oposição clássica”* detinham ou dirigiam *“importantes interesses econômicos”* nas colônias (Antunes, 1991, p.84). Esta diversidade social e de inserção na sociedade portuguesa traduzia-se

numa profunda diferença de opiniões sobre as estratégias a seguir. O Capitão Henrique Galvão, já adversário do regime, assim a caracterizava, em 1960, numa carta a um correligionário à qual Antunes teve acesso:

“(...) uma oposição de horas vagas, de erupções esporádicas com duas castas uma de jarrões⁹⁰ e outra mesclada em que cada um queria uma coisa (que não era capaz de realizar) e todos juntos não sabiam o que queriam” (Antunes, 1961, p.123).

Em nome do “patriotismo”, os candidatos da oposição à Presidência da República, nos períodos eleitorais⁹¹, foram todos militares de alta patente e apresentaram, sobre a questão colonial, plataformas de continuidade.

João Paulo Guerra, comentando o Programa para a Democratização da República apresentado pela “oposição tradicional” em 31 de Janeiro de 1961, escreve:

“A única referência à questão colonial era a afirmação da ‘estrita adesão aos princípios da Carta das Nações Unidas’. A oposição tradicional mantinha as posições da Primeira República quanto à questão colonial e à presença em África, ou como assinalou o investigador José Freire Antunes⁹², ‘uma homologia essencial ligava

⁹⁰ “Jarrões” é uma expressão usada na linguagem comum em Portugal para designar coisas ou pessoas antiquadas, com mero valor “decorativo”.

⁹¹ O General Norton de Matos, em 1949, antigo governador geral em Angola, o Almirante Quintão Meireles, em 1951, antigo Ministro da República e o General Humberto Delgado, em 1958, cujas posições, contudo, se viriam mais tarde a radicalizar.

⁹² Em seu livro *O Império de pés de Barro* (1980).

as ideologias coloniais do Estado Novo e da oposição tradicional' (...)
(Guerra, 1994, p. 362).

O início da luta de libertação em Angola, apenas quatro dias após tornar-se público esse Programa, desencadeou uma reação de histeria nacionalista em Portugal. Personalidades oposicionistas relevantes retrocederam de imediato para posições ainda mais contidas sobre o Império entrincheirando-se numa genérica exigência de revisão da “política ultramarina”. Só em 1964 a oposição tradicional levantaria a questão de “uma solução política” no caminho da “autodeterminação”, mas a ser conduzida pelo governo português. Seriam necessários ainda três anos de guerra para que os socialistas portugueses, no número 1 do seu jornal, *Portugal Socialista*, falassem da necessidade de “*abertura imediata de negociações*” com os movimentos de libertação com observância do “*princípio da autodeterminação e de todas as suas conseqüências (incluindo a independência)*”, ***sem prejuízo da defesa dos legítimos interesses das populações portuguesas estabelecidas nas colônias*** (meu grifo) (Guerra, 1994, p. 363).

Em Moçambique, os portugueses que se afirmavam adversários do salazarismo repetiam, substancialmente, as posições dos oposicionistas metropolitanos e seu relativo prestígio se fundava em certo mal-estar dos setores mais dinâmicos da economia que pretendiam uma maior independência de decisão dos poderes locais e menor protecionismo aos interesses dos grupos sediados em Portugal. O desejo de autonomia não se traduzia, porém, em posições separatistas.

As posições políticas desta oposição incidiam essencialmente na “democratização do regime” criticando aspetos “fascistas” e autoritários do sistema. Sobre a colônia onde viviam, concentravam-se em questões institucionais e na urgência de descentralização da governação, em defesa dos interesses da burguesia colonial face à metrópole. Ninguém, então, punha publicamente em discussão a unidade com Portugal, testemunho do seu “patriotismo” (Souto, 2002, p. 3).

Com um pequeno grupo de colegas do ensino secundário⁹³, eu assisti aos comícios da oposição nas eleições de presidenciais de 1958, em favor de Humberto Delgado, em plena fase de crescimento do movimento internacional anticolonial. Os teatros onde estes atos políticos se realizaram regurgitavam de gente, atestando o interesse pela candidatura de Humberto Delgado, o qual, é bom recordar, defendia então a continuidade do Império. Sobre a “questão ultramarina”, se discutiram invariavelmente as formas de relacionamento da “província” com a metrópole e as questões da descentralização e autonomia de decisão, ilustrando a natureza do regime e, em alguns casos, denunciando aspetos legais mais chocantes da discriminação. Os oradores, reafirmando quase unanimemente o patriotismo da oposição, nenhuma ênfase davam à extensão dos princípios democráticos ao conjunto da população de Moçambique ou, muito menos, ao direito do povo moçambicano à independência.

Augusto Viana Rebello recorda de suas conversas, na época colonial, com os “meios oposicionista” no ultramar o mesmo sentimento que eu, em

⁹³ Éramos uns seis ou sete, entre os quais Oscar Monteiro e Álvaro Mateus, referidos no texto.

Moçambique, ouvi vezes sem conta de personalidades que se afirmavam adversários do regime de Lisboa:

“O autor contactou os meios oposicionistas em Angola - principalmente – e em Moçambique e, já em plena guerra, na Guiné (...) e, nesses círculos o que encontrou sempre foi um incómodo transparente pelo ‘espartilho’ do Terreiro do Paço⁹⁴ – o que pretendiam era autonomia e liberdade de movimentos económicos, financeiros e cambiais. [Em Angola] todos se queixavam das dificuldades cambiais e transferências mas não se queixavam do ‘cordão umbilical’ a Lisboa, e até diziam, com frequência, que o território não estava preparado para uma independência e separação - viu-se, infelizmente bem, que não - mas ansiavam por mais liberdade de acção que o Ministério do Ultramar não dava” (Rebello, 2003, p.144-145).

Esta “profunda homologia” que “ligava as doutrinas coloniais do regime salazarista e da oposição herdeira do republicanismo” (Antunes, 1980, p.65) contagiava setores académicos e intelectuais. Nas universidades portuguesas o problema colonial não era equacionado e Guerra recorda que a crise académica de 1962, “apesar de todo o seu radicalismo nas formas de actuação, passou ao lado da questão colonial” (Guerra, 1994, p. 363).

Nem mesmo a atividade literária, com sua tendência ao exercício crítico, tinha a questão colonial como um problema. Os escritores neo-realistas, que revelavam um grande empenho na denúncia dos problemas

⁹⁴ Uma praça de Lisboa onde se localizavam Ministérios e que simbolizava o governo central.

sociais e políticos da sociedade metropolitana, foram omissos no que se refere às iniquidades que se multiplicavam nas colônias. E a chamada literatura colonial, sem prestígio nem ressonância nos ambientes metropolitanos, limitava-se, na verdade, a projetar o ponto de vista do colono, exaltando quase sempre, a ideologia do regime, como ressalta Rita Chaves:

“A identidade entre o colono e a terra colonizada aparece como um mito que a ideologia procura criar. Denunciados pela linguagem, porém, os limites apresentam-se. Em muitos textos o que vemos é precisamente a incapacidade de ultrapassar determinadas barreiras e de superar o lugar de origem, dados que dificultam em muito o próprio trabalho de promover o conhecimento que era, afinal, uma das razões de ser dessa literatura” (Chaves, 2005, p.293).

A oposição revolucionária residia no Partido Comunista Português, estreitamente vinculado à III Internacional. O PCP, ilegalizado pelo Estado Novo, que nos últimos anos da República chegara a preconizar a venda das colônias para desenvolver a economia de Portugal, assumiu como objetivo secundário, a partir dos anos 1930, “ajudar” os povos das colônias a se libertarem. O relatório do 3º. Congresso do Partido, em 1943, afirma:

*“Nós, os comunistas, reconhecemos aos povos coloniais o direito a constituírem-se em estados independentes, **embora os povos das colónias portuguesas, pouco desenvolvidos sob todos os***

aspectos, não possam, por si sós, nas circunstâncias presentes, assegurar a sua independência” (meu grifo) (Guerra, 1994, p. 366).

No espírito do “socialismo num só país”, a estratégia do PCP passou a incluir a extensão da sua atividade às colônias, decidindo a formação aí de núcleos partidários com o fim de *“além da organização e mobilização dos portugueses residentes, [organizarem os] povos indígenas e sua movimentação na defesa dos seus interesses vitais”*⁹⁵ (Mateus, 1999, p.81). A observação dos princípios da III Internacional eram, nessa formulação, caldeados por uma síndrome de tutela que, em última análise, representava o prolongamento “de esquerda” da “missão civilizadora”: uma espécie de “missão redentora”. Assinale-se que essa síndrome de tutela, que se associava à aversão por qualquer forma de “nacionalismo” e à desconfiança da “natureza de classe” das elites africanas, caracterizou, de uma maneira geral, embora com nuances diversas, a posição dos Partidos da III Internacional nas metrópoles imperiais.

O angolano Mário de Andrade conta sua experiência quando, estudante em Lisboa⁹⁶:

“A idéia que os comunistas tinham na altura era a de uma especificidade – a especificidade colonial portuguesa - , muito

⁹⁵ Em 1948, seis jovens intelectuais brancos e mestiços, foram presos em Moçambique, acusados de tentarem criar uma célula do PCP. Eram eles, Noémia de Sousa, Gualter Soares, Ricardo Rangel, João Mendes, Sobral de Campos e Henrique Beirão. (Laranjeira, 2000, p. 260)

⁹⁶ Em Lisboa, então, um grupo de estudantes das colônias - entre os quais futuros dirigentes dos movimentos nacionalistas como Agostinho Neto e Mário de Andrade (Angola), Amílcar Cabral (Guiné-Cabo Verde), Marcelino dos Santos (Moçambique) – debatiam e militavam em busca dos caminhos da libertação do jugo colonial.

diferente da colonização francesa ou inglesa. (...) o que era necessário – do seu ponto de vista era criar um vasto movimento antifascista, unir todas as forças, africanas e europeias, para o derrube do regime. Era o derrube do fascismo que ia abrir perspectivas à libertação das colônias” (meu grifo) (Laban, 1997, p.107).

Na Declaração do V Congresso do PCP, em 1957⁹⁷, depois da Conferência de Bandung e do XX Congresso do PCUS, se reconheceu enfim a existência de um *“movimento libertador dos povos coloniais”* e a complementaridade entre a libertação das colônias e a do *“povo de Portugal”*. A análise da União Soviética sobre a conjuntura mundial identificava, então, a essência antiimperialista e progressista das organizações que lutavam pela emancipação dos seus países no “terceiro mundo” e preconizava uma ampla aliança estratégica com o “movimento anticolonialista mundial”.

Mas será a constituição dos Movimentos de Libertação e o início da Luta Armada de Libertação Nacional nas colônias africanas de Portugal a cancelar definitivamente na oposição de esquerda portuguesa (principalmente entre comunistas e socialistas) a referida síndrome de tutela. No diálogo com interlocutores autônomos do processo político metropolitano e perante uma situação no terreno que evoluía com sua dinâmica própria, a militância radical anti-salazarista foi paulatinamente encontrando os caminhos da solidariedade política e as formas de uma efetiva ação anticolonialista. O anacronismo do império se evidenciava a um número sempre crescente de portugueses.

⁹⁷ No V Congresso, o dirigente do PCP, Aboim Inglês, fez a autocrítica das posições descritas por Mário de Andrade.

3.2 - 1961: ANÚNCIO DA CRISE

Politicamente o que parece é.

Salazar

Durante e depois da Segunda Guerra Mundial, quando outras potências se interrogavam sobre o destino das colônias, Lisboa acentuou em seus territórios ultramarinos, com especial incidência na década de 1950, os mecanismos administrativos e repressivos, a discriminação racial e o intervencionismo direto do Estado nos processos produtivos, do qual as culturas forçadas são o exemplo mais saliente⁹⁸. A burguesia conservadora de latifundiários ou com os interesses industriais prioritariamente ligados aos têxteis, cortiça e produção vinícola tinha necessidade imperiosa das colônias como produtoras de matérias-primas a preços controlados, com mão-de-obra a baixo custo, e como mercados protegidos para tecidos, vinho e para a modesta indústria de bens de consumo.

A crescente ação reivindicativa dos povos das colônias subia, entretanto, de intensidade e verificavam-se os primeiros massacres depois da ocupação: o massacre de Batepà em São Tomé e o de Pindjiguiti em Bissau. Em Moçambique, depois de importantes greves nos caminhos de ferro (1947) e nos porto da capital (1949), ocorreram protestos em diversos pontos do território, com destaque para os incidentes na plantação açucareira em Xinavane (1954) e na pedreira de Goba (1954). Tratava-se, fundamentalmente, de explosões de raiva e desespero, sem organização, sem objetivos políticos. A primeira manifestação reivindicativa de autonomia

⁹⁸ São aumentados os efetivos policiais; cria-se o Departamento do Ultramar no Ministério da Defesa; a polícia política é tornada extensiva ao ultramar.

ocorreria em Cabo Delgado, norte de Moçambique, e seria afogada em sangue, em 16 de junho de 1960, em frente do edifício da administração de Mueda.

Em 1958, realizam-se eleições presidenciais em Portugal. Pelo carisma demonstrado pelo candidato da oposição, general Humberto Delgado, o ato eleitoral transformou-se num vibrante questionamento do salazarismo e o apuramento dos resultados, grosseiramente viciado, indignou amplos setores da população portuguesa. O regime sairia enfraquecido desse exercício eleitoral desacreditado. Humberto Delgado, “o general sem medo”, foi forçado a abandonar o país e, no exílio, considerando esgotados os mecanismos legais, reagrupou grupos anti-salazaristas, dentro e fora de Portugal, num movimento de oposição frontal que em breve optaria pelo recurso à ação exemplar e armada.

Em 1961, os acontecimentos políticos se precipitaram obrigando o regime a sair de seu imobilismo. Em 21 de janeiro, um grupo de oposicionistas luso-espanhol tomou de assalto o mais luxuoso navio de cruzeiro português, o “Santa Maria”, procurando chamar a atenção da opinião pública internacional para as ditaduras no poder na península Ibérica. O episódio tornou-se manchete de todos os jornais do mundo. Do triunvirato que comandava a operação fazia parte o capitão Henrique Galvão, antigo militar e inspetor colonial do regime que, depois de, em 22 de janeiro de 1947, ter denunciado perante a Assembléia Nacional de Portugal a brutalidade da situação nas colônias africanas⁹⁹, fora afastado e, mais tarde,

⁹⁹ Galvão denunciou, entre outros aspetos, o trabalho forçado, os salários injustos, os maus tratos, as péssimas condições de alojamento e saúde, o comportamento dos agentes de recrutamento e “os vestígios de um espírito de extermínio” escrevendo que, “sob certos

preso, tornando-se ativo opositor do regime e aproximando-se de Humberto Delgado. A ação foi realizada em nome do DRIL (Diretório Revolucionário Ibérico de Libertação) ao qual se associara o movimento de Delgado, o MNI (Movimento Nacional Independente), que o capitão representava. Em concomitância com a operação, o “general sem medo”, então em São Paulo, assumiu a responsabilidade da participação de sua organização e anunciou o projeto de uma “República Federal dos Estados Unidos de Portugal” (Antunes, 1961, p.129), que nunca chegou a ser especificado.

De bordo do “Santa Maria”, rebatizado “Santa Liberdade”, Galvão fizera constar que o destino do navio podia ser Luanda, o que fizera afluir à capital de Angola, nos últimos dias de janeiro, grande número de jornalistas internacionais. Entretanto corria a notícia, nessa cidade, de que o governo se preparava para deportar lideranças nacionalistas para a prisão do Tarrafal em Cabo Verde. O território vivia em grande tensão porque, enquanto as atenções do mundo convergiam sobre o “Santa Liberdade”, ocorrera uma revolta dos trabalhadores do algodão na Baixa do Cassange, província de Malanje, no centro-leste de Angola, afogada numa horrível ação repressiva que causara, dizia-se, milhares de mortos¹⁰⁰. A conjugação desses fatores - o sentimento de revolta e indignação, a iminência do desterro dos líderes nacionalistas e a presença dos *media* internacionais - determinou que patriotas angolanos de diversas tendências decidissem tomar a iniciativa atacando, na madrugada de 4 de fevereiro, a Cadeia de São Paulo, a Casa de Reclusão Militar e a Esquadra de Polícia Móvel na capital da colônia. Os

aspetos” a situação social (...) era “*mais grave do que a criada pela escravatura pura*” (Guerra, 1993, p.29).

¹⁰⁰ O número de mortos nunca foi apurado. Aida Freudenthal realizou uma pesquisa sobre essa revolta publicada na Revista Internacional de Estudos Africanos, do Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, no.s 18-22 (1995-99).

ataques não tiveram sucesso, mas nacionalistas e policiais portugueses morreram na ação. O MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) reivindicaria, depois, a autoria da operação¹⁰¹. Os ataques desencadearam uma violenta *vendetta* por parte de colonos armados e forças locais contra as populações negras da periferia da cidade.

A 20 de fevereiro a Libéria pedia uma reunião urgente do Conselho de Segurança da ONU para discutir a situação. A votação foi marcada para 15 de março. A UPA (União dos Povos de Angola), um grupo nacionalista com raízes no antigo Reino do Congo, fez coincidir com essa data o início de um levantamento da população *bakongo* atacando e chacinando autoridades portuguesas, colonos das fazendas de café, suas famílias e seus servidores, e ocupando o norte de Angola. Foi a explosão da violência camponesa que Franz Fanon previra no seu livro-testamento, “*Os Condenados da Terra*”.

O governo de Lisboa hesitava sobre o que fazer (Caetano, 1975, p.29) e um grupo de militares de alta patente, liderados pelo ministro da Defesa Nacional, general Botelho Moniz, com o apoio do ex-presidente da República marechal Craveiro Lopes e o acordo do embaixador de Kennedy em Lisboa. C. Burke Elbrick (Antunes, 1961, p.153-4), tentou, em fins do mês de março, forçar a demissão de Salazar. Não estava em causa, para esses militares, a independência imediata das colônias, mas apenas uma revisão da estratégia colonial. O Embaixador Burke, segundo Costa Gomes, teria negociado uma formulação prevendo uma descolonização em longo prazo com “*uma consulta às populações*” (Souto, 2004, p. 128).

¹⁰¹ Historiadores questionam que a ação tenha sido organizada pelo MPLA, mas é indiscutível que o grosso dos rebeldes era constituído por simpatizantes do Movimento.

Controlada a situação interna, o chefe de governo retomou a iniciativa optando pela manutenção das colônias e iniciando uma remodelação do executivo, assumindo, ele próprio, o Ministério da Defesa. No discurso de tomada de posse do novo governo o primeiro ministro português definiu a decisão do governo colonial de avançar *“para Angola rapidamente e em força”*.

Na segunda metade de abril embarcavam os primeiros contingentes militares. Em julho já estavam em Angola 18.000 soldados chegados da metrópole.

Começara a guerra colonial para os portugueses.

O ambiente que se criou em Portugal favoreceu uma radicalização nos meios estudantis universitários que se questionavam sobre o regime desde as eleições de 1958. A repressão policial se fazia sentir cada vez mais, unindo o movimento estudantil e estimulando sua organização. A agitação, iniciada em 1961, viria a desaguar na generalizada crise acadêmica do ano seguinte com repercussões posteriores na agonia do Império. Com a mobilização compulsiva de estudantes universitários para as fileiras militares, a questão colonial entraria gradualmente na agenda do movimento.

O ano encerraria ainda com graves perturbações para o regime de Salazar. A “pátria una e pluricontinental” perdia o primeiro território ultramarino. Culminando um longo processo de reivindicação da libertação de Goa, o exército da União Indiana invadiu o “Estado da Índia” na noite de 17 para 18 de dezembro forçando a guarnição portuguesa à rendição dois dias mais tarde. Já em 1 de agosto desse ano, o governo da então República de Daomé (hoje Benin) havia anexado o Forte de S. João Baptista de Ajudá,

mas o carácter meramente simbólico desta histórica fortificação não representara, ao contrário do “Estado da Índia”, um sério precedente.

No plano nacional, Delgado e Galvão, já em rota de colisão, concordaram numa ação concertada. A 10 de novembro, o grupo de Henrique Galvão organizou o seqüestro de um *Superconstelation* da TAP, a companhia aérea portuguesa, no vôo de Tanger para Lisboa, do qual lançou sobre a capital portuguesa e outras cidades, em plena campanha eleitoral para a Assembléia Nacional, milhares de panfletos exortando à rebelião e provocando grande emoção política no país e no estrangeiro. Entretanto, a organização de Delgado se infiltrara no país para contatar grupos de militares e civis tendo em vista uma revolta armada que deveria se seguir à “ação exemplar” do seqüestro do avião. A concertação de forças revelou-se mais difícil do que o esperado e a operação militar que deveria dar início à rebelião só se realizaria na noite de 31 de dezembro com o assalto ao quartel de Beja. Apesar do fracasso da operação, o envolvimento de militares de carreira na intentona demonstrou, pela segunda vez nesse ano, que a fidelidade das forças armadas ao regime não era unânime.

A pressão internacional crescera significativamente em 1961. A moção do Conselho de Segurança, que condenava a situação em Angola, mereceu a aprovação conjunta dos Estados Unidos e União Soviética: no dia da revolta da UPA! Sucederam-se as deliberações na ONU e outros organismos internacionais pela autodeterminação de Angola e contra a repressão por parte de Portugal e, a 27 de novembro, a Assembléia Geral criava o Comitê de Descolonização.

O regime sentiu a urgência de reformar a imagem de sua política colonial e respondeu quer através de uma intensa atividade legislativa, quer no plano ideológico.

As primeiras medidas legislativas contemplaram a urgência da repressão: isenção da responsabilidade criminal para os funcionários administrativos, a subordinação de todos os servidores públicos ao RDM (Regulamento de Disciplina Militar), aumento dos quadros de efetivos policiais, alargamento da censura prévia à correspondência (Guerra, 1994, p.46) e criação de milícias armadas no quadro da reorganização das regedorias rurais (Moreira, 1961, p. 6-17).

Salazar, em busca de soluções e de apoio, concedeu espaço político aos setores emergentes da nova burguesia industrial e, na remodelação de 13 de abril, nomeou Adriano Moreira - um dos chefes-de-fila do lusotropicalismo dentro do regime - para a pasta do Ultramar, com poderes para reformar aspetos da política ultramarina. Este ministro promoveu, ainda nesse ano, um quadro de medidas legais tendentes a dar um curso “lusotropicalista” ao “modo português de estar em África” e a potenciar a diplomacia do regime. As mais sonantes decisões foram, sem dúvida, a abolição do estatuto do indigenato, as medidas relacionadas com o regime de trabalho e salários (uniformização dos critérios de fixação de salários mínimos, instituição de acordos coletivos de trabalho, criação da inspeção de trabalho) e o anúncio da abolição das culturas obrigatórias.

Os territórios do ultramar, designados como “Províncias”, passaram a constituir pessoas coletivas de direito público, com autonomia administrativa e financeira e com poder legislativo em matérias do exclusivo interesse

“provincial”. A definição jurídica de “povo português” assumiu, teoricamente, uma nova conotação multiétnica e multicultural que deslocava o princípio da “unidade nacional” para o plano meramente institucional. Se era possível invocar a “unidade de sentimentos” gilbertiana, tornava-se difícil harmonizá-la - sem ferir a retórica de “respeito pelo Outro” subjacente aos textos - com a uniformização cultural preconizada pela *assimilação*. Finalmente, nos textos explicativos da “política de integração” são freqüentes, para não dizer constantes, as referências à ONU e à comunidade internacional, deixando bem claro quem era o destinatário privilegiado das referidas medidas.

O “reformismo” de Moreira, funcional ao colonialismo que servia as aspirações da burguesia emergente portuguesa, foi objeto de um ataque político por parte dos poderosos círculos da extrema direita do regime, sustentados pelo *lobby* dos meios monopolistas tradicionais com importantes interesses nas colônias. No ultramar, a resistência às mudanças tinha causas análogas: os colonos e as burocracias locais, da mesma forma que os gestores dos grandes grupos metropolitanos, mostraram descontentamento pelo fim do sistema do indigenato e pelas medidas laborais do novo ministro do Ultramar e, nos primeiros anos, obstruíram passivamente a sua aplicação prática.

A economia de Moçambique fundava-se na exploração intensiva da mão-de-obra nativa que essas medidas tornavam mais onerosa e que, de certa forma, faziam depender muito mais do mercado de trabalho. O nacionalismo econômico tradicionalmente protegido, que favorecia os velhos monopólios e os colonos mais poderosos, ficava ameaçado pelo novo empresariado metropolitano, mais ousado e empreendedor e associado ao

capital internacional. Para se manterem competitivas, as entidades empresariais, individuais ou coletivas, ligadas à exploração do solo e subsolo viam-se forçadas a um grande esforço de investimento, de renovação tecnológica e de reorganização dos métodos de trabalho para o qual não estavam preparadas.

As “reformas” não alteraram a natureza das relações sociais em Moçambique. Pelo contrário, na primeira metade da década de 1960, os colonos, aterrorizados com a “revolta dos negros”, acentuaram sua desconfiança e intensificaram a segregação¹⁰². As novas leis promulgadas pareciam ameaçar as fronteiras do dualismo da ordem colonial, garantia de privilégios “inatos”.

Seus receios se mostrariam em breve fundamentados: o anúncio do direito à cidadania abriu possíveis espaços nos horizontes das populações, especialmente as urbanizadas e peri-urbanas, e fez crescer expectativas. Respaldados pelo anúncio da lei, os mais corajosos começaram a contestar situações decorrentes da prepotência em que, até então, se fundava o poder dos ocupantes. Reivindicações reprimidas iam ganhando lentamente forma: pretendia-se acesso à educação, liberdade de movimento, mobilidade laboral, acesso a espaços até então interditos. Com algumas exceções, eram ainda reivindicações tímidas, medindo os riscos e as reações. Mas os colonos sentiam-nas.

Por outro lado, as “reformas”, as quais miravam uma imagem internacional “aceitável” do colonialismo, permitiram aos juristas e diplomatas

¹⁰² Os empregados domésticos – recordando a história de Rafael Arcanjo – deixaram de ser “transparentes”. O governo apelava insistentemente à vigilância: “os olhos e os ouvidos do inimigo estão entre nós”. O africano, “descoberto” como ameaça concreta à vida e bens dos colonos, ganhava, aos olhos desses, sua dimensão humana. Depois de meio século, tornava-se, pelo temor, um **interlocutor** na vida colonial..

do regime formulações mais articuladas, logrando prolongar os debates sobre a independência das colônias e postergar uma solução política. O regime conseguia mascarar seu imobilismo e, com isso, ganhar tempo e alguns apoios discretos, embora a falta de resposta às resoluções políticas contra o colonialismo na OUA (Organização da Unidade Africana), Movimento dos Não-Alinhados e ONU, impedisse que o apoio militar concedido diretamente ou através da NATO se traduzisse em novos alinhamentos diplomáticos explícitos. O Brasil, a partir de Jânio Quadros, alterara sua política sobre as colônias portuguesas. Só a Espanha e a África do Sul continuavam ostensivamente alinhados com a política de Salazar. As metrópoles européias eram reticentes, sensíveis aos equilíbrios com as nações africanas de sua influência e com os movimentos nacionalistas com que negociavam as independências. Os Estados Unidos da América, apoiando o fim do colonialismo, condicionavam suas posições diplomáticas à confrontação com a União Soviética.

As reações por parte do capital monopolista português, da ala mais conservadora do regime e dos colonos contra a “ousadia” de Adriano Moreira levariam à sua demissão um ano e meio depois de ter ocupado o cargo: radicalizada no dualismo estrutural, a ordem colonial demonstrava, mais uma vez, a impossibilidade de reformar a sua essência.

Com o início da rebelião armada, a iniciativa da história passava para os povos das colônias africanas. A partir de 1962, o regime se limitará a procurar “respostas” às situações que se precipitam. A luta de libertação nacional vai erodir paulatinamente, na consciência dos portugueses, a

“mística colonial” construída nos anos 1930/40, em que se fundava a consistência ideológica do salazarismo.

É este o contexto no qual se deve entender a adoção pelo regime português, acossado e na defensiva, de uma nova retórica colhida das idéias do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre.

3.3 - JANELA DE ESPERANÇA PARA O IMPÉRIO

“No charco onde a noite se espelha, o sapo acredita voar entre as estrelas”.

Mia Couto

Roger Bastide escreveu que *“o que Gilberto Freyre chamou ‘luso-tropicalismo’ é, ao mesmo tempo, uma ideologia política e uma ‘ciência’ propriamente dita”* (Bastide, 1979;78). Ao contrário do que fez Bastide, não se pretende, aqui, discutir a “ciência” desenvolvida por Gilberto Freyre, mas simplesmente analisar a “ideologia do luso-tropicalismo” de que o regime colonial português se apropriou face ao crescimento do movimento anticolonialista.

Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal, aparece a público em 1933 criando, de forma crescente, profundo impacto. Seu autor, o sociólogo Gilberto Freyre, debruça-se sobre a sociedade patriarcal do período colonial-escravocrata, buscando as raízes da cultura brasileira na especificidade do relacionamento dos senhores portugueses com seus escravizados. Num período em que o Brasil buscava a afirmação da própria identidade - de que é exemplo o movimento modernista (e sua componente regionalista), que se desenvolve

principalmente na década de 1930 - Gilberto Freyre faz a apologia da mistura racial e sustenta-a com base na história nacional: partindo da envolvente e fascinante descrição da vida cotidiana (culinária, vestuário, comportamento, língua, natureza, etc.) na qual se reconheciam os brasileiros, ele defende com grande erudição e refinado estilo que a bipolaridade estrutural que representavam a casa grande e a senzala se resolvera, pela interpenetração cultural, na sociedade brasileira mestiça e na gradual construção de uma “democracia racial”. Fernando Henrique Cardoso sintetiza o sucesso determinante da obra:

“(...) criou uma identidade que fez com que o leitor, ao lê-la, não a rejeitasse. Não se trata de um espelho horroroso, para mostrar uma cara que nós não gostaríamos de ter. Será um espelho narcisista, como o próprio autor, aliás, sempre foi. Quem o mirar achará que a nossa cara é bela e gostosa de ser vista” (Cardoso, 1993, p. 25).

A grande novidade da obra consistia no diferente tratamento que o autor dava à relação entre raça e cultura. Benzaquen de Araújo (Araújo, 1994) faz notar que, ao longo de sua obra, ele nunca deixa de operar com o conceito de raça e enfatiza, na aparente ambigüidade com que Gilberto Freyre parece tratar as duas categorias, a importância conferida à ecologia. Para Benzaquen Araújo, porém, a categoria “*meio físico*” não deve ser percebida, no pensamento de Freyre, como “*um terceiro elemento isolado*”:

*“(...) esta noção deve ser compreendida como uma espécie de **intermediária** entre os conceitos de raça e cultura, relativizando-os, modificando o seu sentido mais freqüente e tornando-os relativamente **compatíveis** entre si. Isto só é possível porque Gilberto trabalha com uma definição fundamentalmente neolamarckiana de raça, isto é, uma definição que baseando-se na ilimitada aptidão dos seres humanos para se **adaptar** às mais diferentes condições ambientais, enfatiza acima de tudo a sua capacidade de incorporar, transmitir e herdar as características adquiridas na sua – variada, discreta e localizada – interação com o meio físico (...)”* (grifos do autor) (Araújo, 1994, p.39).

A capacidade de interação e adaptação traduzia-se, segundo Freyre, numa **especial vocação dos portugueses para os trópicos** de que a sociedade brasileira era resultado. A “especial vocação” revelava-se na capacidade e disponibilidade dos lusos para a incorporação, na matriz de que eram portadores, de valores culturais dos negros e dos índios com que tinham entrado em contato, na sua adaptabilidade às condições ecológicas do novo território e na facilidade com que, como resultado de uma pressuposta **ausência de preconceito racial**, se relacionaram sexualmente com **mulheres** locais dando lugar a um povoamento mestiço.

Freyre identifica dois aspetos fundamentais que justificariam tal vocação. Por um lado, essa predisposição teria sua explicação na ancestralidade “mestiça”, biológica e cultural, do povo português após a longa ocupação por parte dos árabes, a forte imigração judia do passado e, na seqüência dos primeiros contatos com a África sub-sahariana, pela presença

de grande número de escravizados trazidos para Portugal para suprirem a falta de mão-de-obra na agricultura, muitos deles ali se fixando quando libertos. Dos árabes, os lusos teriam herdado certos traços de tolerância e convívio fácil com o Outro que, fundidos no espírito cristão, teriam plasmado uma original *"praxis"* de colonização. Por outro lado, a **plasticidade** do português se deveria atribuir ao fato de a sua colonização ser pré-industrial e pré-burguesa, levada a cabo pela gente simples e analfabeta que habitava Portugal, e cujo patrimônio dominante, no plano da civilização, era a mensagem cristã-católica-romana. Por oposição aos povos nórdicos que, protestantes e individualistas, leitores e intérpretes da Bíblia, teriam privilegiado a própria identidade, promovendo uma colonização **etnocêntrica**, impulsionada pelo interesse econômico, os portugueses (e os ibéricos em geral) teriam estabelecido, com os povos do ultramar, um relacionamento eminentemente **crístocêntrico**, relegando para plano subordinado os interesses da economia.

O sociólogo de Santo António de Apipucos, que se considerava discípulo de Franz Boas¹⁰³, rompia de forma corajosa e inovadora com o pensamento racial preconceituoso que caracterizava seu tempo, evidenciando, com o recurso a exemplos do cotidiano brasileiro, a importância da contribuição do índio e do negro na formação da sociedade e fazendo a apologia da mestiçagem como síntese do **homem novo nos trópicos**.

O contato sexual e a interpenetração cultural, como resultado de uma relação voluptuosa dos portugueses com os territórios tropicais ocupados,

¹⁰³ Berzaquen Araújo sustenta que esse relacionamento é *"um tanto ambíguo"* (Araújo, 1994, p.40).

teriam atenuado a polaridade da escravatura nas colônias ibéricas abrindo o caminho para uma **democracia racial**, sem paralelo.

“Para a minha geração”, escreve Antonio Cândido, “ele funcionou nos anos de 1930 e 1940 como um mestre da radicalidade”, mas, “no correr dos anos, mudou bastante. Mudou demais”. (Candido, 1993, p. 82).

A “mudança” em Gilberto Freyre coincide, em sua obra, com o esforço de generalização da interpretação do Brasil a toda a experiência colonial portuguesa. Aliás, o próprio Roger Bastide – que sofreu o fascínio da interpretação gilbertiana da formação da sociedade brasileira – se juntaria, nos finais dos anos de 1960, aos que criticaram essa generalização. Numa conferência que viria a ser publicada por Ronald Chilcote, ele dizia que a nova sociedade negava a abordagem de Freyre, *“o que faz com que (...) a lusotropicologia passe de uma descrição ‘cultural’, mas não sociológica, dos fatos, a uma ideologia sentimental do sub-desenvolvimento, pela valorização das sobrevivências duma época arcaica”* (Bastide, 1972, p.226).

Foi em 1940 que Freyre escreveu *O Mundo que o Português Criou*. Com prefácio do intelectual democrata português António Sérgio, este é seu primeiro ensaio na direção de uma teoria geral das experiências tropicais lusitanas. Retomando o conceito difusionista de **áreas culturais**, procura definir uma **área cultural luso-tropical** que viria a coincidir com o império colonial português. Ao generalizar a interpretação da história de seu país, proporá para toda a “área cultural luso-tropical”, o mestiço como síntese do “novo homem nos trópicos” capaz de incorporar elementos da modernidade, trazidos pela colonização, com o equilíbrio cultural, biológico e ecológico do indígena. Este conceito será detalhado em 1961, em *O Luso e o Trópico*:

“É, assim, pelo estudo científico, embora até hoje desconexo, de populações e culturas que se têm desenvolvido naquelas diferentes regiões ou sub-regiões marcadas pela presença lusitana, que se tem tornado não só possível como conveniente, do próprio ponto de vista cientificamente metodológico ou sistemático de unificação de material semelhante de estudo, considerar partes de um todo transregional, regiões e culturas geograficamente descontínuas que ecológica e sociològicamente formam uma área” (Freyre, 1961, p. 29). .

A afirmação da especial vocação dos portugueses para os trópicos, contida em *O Mundo que o português criou*, foi recolhida por alguns intelectuais e dirigentes do regime. Nas fileiras do salazarismo, estava-se formando um grupo de pressão, representando setores emergentes da burguesia industrial, que buscavam uma outra face e, possivelmente, soluções políticas que, sem renunciar à tradição lusa, se revelassem mais conformes com a pressão que as grandes potências exerciam sobre Portugal no sentido de se alinhar com os tempos. O aval de tão reputado cientista ia enriquecer e permitir novo conteúdo teórico ao paradigma da “nação una e pluricontinental”. Os luso-tropicalistas afetos ao regime iniciaram a divulgação e discussão dos estudos sobre Gilberto Freyre e sua obra ainda durante a década de 1940 e, no início dos anos '50, o ministro do Ultramar, Sarmiento Rodrigues, também ele sensível às idéias de Freyre, obtém permissão de Salazar para convidar o sociólogo brasileiro a visitar Portugal e suas colônias africanas e asiáticas, isto é, a “área cultural luso-tropical”.

A viagem, que decorreu entre agosto de 1951 e fevereiro de 1952, constituirá o tema do livro intitulado *Aventura e Rotina*, um diário de viagem publicado em 1953.

3.3.1- Aventura e equívocos.

Cuidadosamente organizada pelo governo, a visita privilegiou o contato com situações em que Gilberto Freyre poderia reconhecer suas teorias. Ainda que a organização lhe proporcionasse encontros “*com elementos opositoristas*”, essas entrevistas só vieram favorecer os objetivos dos promotores da viagem e os interesses da corrente “luso-tropicalista” do regime. A doutrina de Freyre podia limar arestas que feriam o tecido harmônico da nação, uma vez que a maioria dos expoentes intelectuais críticos do regime fazia, então, uma leitura progressista das idéias gilbertianas, entusiasmados com sua postura anti-racial, vista como alternativa à dicotomia racial que chocava seus princípios humanistas. Para esses, Freyre abria possíveis soluções reformistas para a questão colonial, sem deixar de preservar o vínculo com Portugal.

Aventura e Rotina é um livro importante para se compreender a forma como o colonialismo se apropriou de Gilberto Freyre, bem como a forma como este se deixou apropriar pelo regime português.

Em sua obra sobre a história do Brasil, construíra a premissa de uma especial vocação do “Luso” para viver no trópico. E é o “Luso” de agora que ele vai visitar no trópico; percorre os territórios ocupados por Portugal (e alguns pontos que Portugal dominara no passado) em busca de elementos

que comprovem suas teorias, com sua atenção virada especialmente para as realizações dos portugueses, seus comportamentos, sua “*plasticidade*”, estabelecendo paralelos com o Brasil, referência central de seu modelo, bem como oposições com outras formas de colonialismo, especialmente o anglo-saxônico e, em menor escala, o francês e o belga.

Concentrando o foco de sua abordagem nas trocas culturais, não toma em consideração a dominação colonial, a ocupação de territórios que pertenciam a outros povos, as tensões sociais latentes e a correlação de forças presente. Alberto Costa e Silva, em belo prefácio a esse livro, explica que “*não era a política, no entanto, que interessava a Gilberto Freyre em seu percurso pelas terras sob domínio português* (Freyre, 2001, p.22). Mas à política do regime ocupante e colonial interessou, e muito, a visita do eminente sociólogo brasileiro.

José Maria Pereira chama a atenção para o fato de que o protagonista deste diário de viagem por África é o português - não os povos dos territórios visitados - e justamente estranha que o autor de *Casa Grande & Senzala*, que com tamanha generosidade e ousadia confrontara sua época destacando o papel do africano na formação do Brasil, tenha, em sua passagem por África, visto apenas o papel do português na “*formação*” daqueles territórios relegando a esmagadora maioria da sua população para a posição de “*coadjuvante, quase somente um figurante chamado à cena para comprovar a ação lusitana no palco do complexo lusotropical*” “. (Pereira, 2000, p. 3).

Rémy Lucas, outro crítico da obra, salienta que o Brasil “*surge constantemente como uma referência(...) para a África*” e que, nos mestiços

que vai encontrando, transparece sistematicamente “a presença lusitana”.(Lucas, 1997, p. 238) Da análise de Lucas, retomo o método que seguiu - analisando separadamente as colônias africanas visitadas - para breve comentário acerca das notas de Freyre sobre cada um delas:

a) Na Guiné (hoje Guiné-Bissau), o autor de *Aventura e Rotina* registra a escassa presença de brancos. A ocupação, nas palavras de Freyre, “foi uma aventura (...) superficial”, bem diferente da do Brasil feita por “portugueses decididos a se fixarem em terras tropicais”. (Freyre, 2001, p.247). Ele nota, preocupado, a crescente influência do islamismo e reconhece que é essa influência “que vem principalmente seduzindo as gerações moças (2001, p.250)”. Fica-lhe, porém, “a impressão de que, nesta parte de África, se esboça novo triunfo português embora às vezes surpreenda atos de imitação, por portugueses, de outras técnicas européias de colonização dos trópicos que podem anular estes triunfos”. (2001, p.255)¹⁰⁴. Não resulta claro se esta “impressão” de um novo “triumfo” decorre do fato de que “é com olhos de brasileiro que não sabe separar o destino do Brasil do de Portugal que [vê] a Guiné Portuguesa” (2001, p.258) ou se de ter descoberto uma Bissau, pequena cidade capital, “já caracteristicamente lusotropical” onde “um número já considerável de residências (...) repetem essa feliz combinação do antigo com o moderno” ou ainda do encontro com um jardineiro português feliz porque aqui “sua arte pode fazer florir de português, de africano ou de **mestiço**” (meu grifo) (2001, p.245). Lucas

¹⁰⁴ Já nos estudos sobre o Brasil, Freyre prestara atenção às influências inglesa e francesa na cultura brasileira, a que fizera referência em *Sobrados e Mucambos* (1936) e que aprofundaria depois em *Ingleses no Brasil* (1948), associando a essa influência modernizadora as perturbações ocorridas no modelo que os portugueses haviam implantado. Atribuindo o que não se conformava com sua visão do “luso-tropicalismo” à influência de “outras colonizações”, Freyre não colhe (ou não quer colher) a natureza real do colonialismo português.

interroga-se, justamente, se no uso da palavra “mestiço” na floricultura, e não “híbrido” como é de rigor (vocábulo que usará mais adiante no livro), não transparecerá a vontade de Freyre de *“fazer a todo o custo colar sua teoria da miscigenação a uma realidade que ele é o único a ver”*.(Lucas, 1997, p.239).

b) Cabo Verde, país onde a grande maioria da população é mestiça, foi, curiosamente, uma desilusão que o autor não consegue dissimular: a população, *“predominantemente africana na cor no aspecto e nos costumes, com salpicos, apenas, de influência européia, sobre essa predominância étnica e social”* (Freyre, 2001, p.266), recordou-lhe mais a *“afro-francesa”* Martinica ou a *“afro-britânica”* Trinidad do que o “lusotropical” Brasil. Lamenta a impossibilidade de visitar a ilha Brava, *“que me dizem ser a população branca mais numerosa: talvez aí se surpreenda maior semelhança com o Brasil”* (2001, p.270-271). Repugna-lhe o uso da língua crioula falada no arquipélago (2001, p.274) e sente no caboverdiano uma *“incharacterização cultural”* (2001, p.277). O lusotropicalismo surge ao autor na *“confraternização de governantes brancos com governados mulatos”* (2001, p.269), na produção literária onde *“se encontra a mais viva literatura lusotropical, depois da do Brasil”* e em um pianista, *“mulato bem lusotropical”* (2001, p. 280) que lhe recorda Mário de Andrade, o brasileiro.

c) À sua chegada a S. Tomé e Príncipe é recebido pelo governador, comandante Carlos Gorgulho, *“bravo governador”, “campeão dos negros – que têm nele o seu Getúlio, o seu ‘pai dos pobres’ “* (2001, p. 348)¹⁰⁵, o

¹⁰⁵ É certo que, com as primeiras medidas tomadas à sua chegada ao arquipélago em 1945, o governador se havia tornado popular e criado boas relações com os locais, mas, como escreve Seibert (v. Bibliografia), a situação se alterara a partir das eleições presidenciais de 1949, quando, face à pouca aderência das populações, ele iniciara uma política de

mesmo que dois anos e três meses mais tarde armará a população branca (e alguns mestiços) para reprimir a tiro e pelo terror um protesto da população local contra a obrigatoriedade do “contrato” que pretendia impor-lhes. Foi o tristemente famoso “massacre de Batepá”, já mencionado, de que resultaram mais de mil mortos entre a população santomense. Nas escassas páginas que dedica à colônia, Freyre fala do passado do arquipélago, da delícia “*em ver danças de pretos*” que “*aqui são também da Angola e de Moçambique*” (Freyre, 2001, p.350) sem um momento de reflexão sobre as duras condições de vida nas *roças* ou sobre o drama desses *contratados* arrancados a suas famílias noutras colônias ¹⁰⁶, práticas que, se delas se tivesse apercebido, não poderia ter incorporado na tolerância do luso-tropicalismo e dificilmente poderia imputar a influências estrangeiras.

d) Em Angola, Freyre sente-se mais próximo de seu modelo. Entre as populações assimiladas de Luanda (justamente os negros e mestiços que começarão a luta de libertação nacional dez anos mais tarde) ele vai “confirmar” que os assimilados das colônias portuguesas se sentem plenamente “portugueses”. No porte altivo das mulheres de Luanda, “*que se apresentam com o ar de donas da terra*”, não vê o orgulho de um povo que se quer afirmar, mas simplesmente “*senal de que as [mulheres] de Angola não se sentem cruamente oprimidas pelo português que aqui, como no Brasil, tem sabido encontrar na mulher preta companheira às vezes ideal(...)*”

repesálias (Seibert, 1997, p.170-171). Quando da visita de Freyre, o governador estava bem longe de ser considerado pela população como “*campeão dos negros*”.

¹⁰⁶ A revolta das populações nativas - os *forros* e os *angolares* – que levou à repressão sangrenta, deve-se ao fato de elas se recusarem a trabalhar nas *roças*, que consideravam nova forma de escravatura. Daí que o regime tivesse de recorrer a *contratados* (trabalhadores forçados) e degredados enviados de Cabo Verde, Angola e Moçambique. Augusto Nascimento (2003) fez um estudo sobre os contratados moçambicanos entre 1940 e 1960, período da visita de Freyre (v. Bibliografia).

(Freyre, 2001, p.353). Mais adiante no texto refere que “a filha mestiça (...), quando filha de pai rico e bem-educada, é valorizadíssima em Angola” e conclui, sugerindo uma conotação de classe ao seu conceito: “É a lusotropical completa” (Freyre, 2001, p.361). Da mulher branca louvará seu papel como elemento mitigador da “degradação conhecida por cafrealização”, termo que explica como o processo de “dissolução do europeu em subtropical, a que o indivíduo sem esposa, ou desgarrado de todo da rotina familiar, facilmente deixa-se arrastar” (Freyre, 2001, p.359).

O principal senão é a situação encontrada na Diamang (Companhia de Diamantes de Angola) de que apreciou a eficiência, a limpeza e a ordem, de um lado, em contraste com as condições laborais e de vida dos trabalhadores africanos, sujeitos a evidente discriminação racial e marginalização. À Diamang reprova, sem hesitação, “seu **aspecto capitalista e não patriarcal** que desenraiza o trabalhador negro dos seus costumes” (meu grifo) (Lucas, 1997, p.242). Mas a explicação da realidade, segundo Freyre, está na influência perniciosa do estrangeiro - dos belgas do vizinho Congo - ainda que o administrador geral, um português de nome Vilhena, tenha enfatizado em seu discurso que a política indígena da Companhia refletia a tradicional orientação portuguesa.

e) Logo que desce do avião que o levara a Moçambique, ele percebe uma multidão simpática “mas anglicizada nos seus gestos e modos”. No hotel em que se hospeda (Hotel Polana), estranha que o governo português “permita” que o local seja vedado a “pessoas de cor, nem como hóspedes nem como visitantes” (Freyre, 2001, p. 428). Para o sociólogo, o racismo diretamente constatado não é algo inerente à relação colonialista, mas

simplesmente influência dos holandeses e ingleses da África do Sul! Preocupa-se e critica o separatismo de que se apercebe no movimento associativo, organizado segundo critérios “raciais”, e define os limites aceitáveis:

*“Que se considere o problema do indígena à parte do preto assimilado ou da gente de cor já culturalmente branca, **compreende-se**: o indígena, vivendo ainda numa cultura pré-nacional, só futuramente será cidadão e só em potencial é politicamente português. Precisa de ser considerado pessoa ou ser pré-nacional e não ainda nacional”* (meu grifo) (Freyre, 2001, p.434).

Se não aceita a discriminação racial, Freyre “compreende” a segregação cultural e sanciona, *ipso facto*, a distinção entre *indígenas* e *não indígenas*.

Malgrado as precauções que os colonos e administradores tomavam perante estrangeiros em visita organizada por Lisboa, Gilberto Freyre sente a presença do racismo em algumas respostas, mas são “*casos raros*” que só confirmam a influência anglo-saxônica e holandesa. A propósito de um jantar com os jornalistas moçambicanos, “*boemiamente jornalístico*” e de “ambiente luso-tropical”, o Autor escreve:

*“Neste ambiente não se sentiriam bem **os raros** portugueses que em Moçambique, **influenciados por ingleses e boers**, consideram errada a política lusitana de mistura de raças e de culturas; chegam a*

repelir a experiência brasileira (...) como um fracasso. Não compreendem sequer que 'brasileiro' hoje signifique principalmente português(...)" (meus grifos) (Freyre, 2001, p.454-455).

Foi, porém, nessa colônia - na Zambézia, na ilha do Ibo e, principalmente, na ilha de Moçambique - onde Gilberto Freyre se entusiasmou com os mais acabados exemplos de luso-tropicalismo de seu percurso africano. Encontrou evidências da “tolerância” que caracterizaria os portugueses ali, no norte de Moçambique das grandes plantações de sisal, em que os africanos trabalhavam doze horas por dia a troco de salários de fome e com elevada taxa de mortalidade devida às feridas e mordeduras das *mambas*¹⁰⁷; naquele norte, onde existiam então os maiores palmares do mundo com o mais alto índice de acidentes de trabalho no território¹⁰⁸; no norte da colônia, islamizado e pobre, onde se situavam as grandes plantações de algodão e predominavam as culturas forçadas; na região de onde, há meio século, ainda saíam, clandestinamente, contingentes de homens e mulheres escravizadas para o Oriente e a América Latina, e, naqueles dias, os *contratados* para São Tomé e Príncipe!

Gilberto Freyre dá destaque ao fato de ter dialogado, dentro e fora dos territórios visitados, com africanos que se identificaram, perante ele, como “portugueses”. Uma permanência um pouco mais demorada no terreno teria permitido que ele compreendesse os aspetos multifacetados das identidades

¹⁰⁷ As feridas eram causadas pelas folhas duras e laminadas do sisal e a *mamba* é um cobra de veneno mortal que se protege do sol em sombras úmidas como as das plantações de sisal.

¹⁰⁸ Os “apanhadores” de coco, que trabalhavam sem qualquer proteção, caíam das altas palmeiras por desequilíbrio durante a operação ou por ação das cobras que ali se refugiavam (Freyre descreve, sem emitir opinião, idêntica situação nos palmares de São Tomé e Príncipe).

numa sociedade tão complexa. Não seria imaginável que o mineiro com que falou em Johannesburg se definisse como “português” na aldeia para onde regressou após o contrato. A resposta que deu - ele e a maioria, se não a totalidade, dos casos relatados – tinha em consideração o fato de que se estava dirigindo a um “branco”, para mais um não português, e que era aquela a referência identitária - tinha aprendido de sua experiência - que os “brancos” esperavam dele. No caso do mineiro, nem se tratava de um *assimilado* porque esses não iam trabalhar “nas minas do John”¹⁰⁹!

Um outro equívoco derivado da observação superficial (e da muita vontade de adaptar a realidade à doutrina) ocorreu na Ilha de Moçambique. Já falei do mestiçamento em Moçambique e, sem ignorar a efetiva miscigenação secular da costa norte daquela região (anterior à chegada dos portugueses ao território), não posso deixar de anotar que Freyre ali viu, **em cada mulher bonita**, uma mestiça, desconhecendo que as mulheres do povo *Makua* são conhecidas em Moçambique por sua beleza.

Como nota final a *Aventura e Rotina*, não seria correto desprezar a influência da África do Sul e da Rodésia em Moçambique. A modernização da economia colonial que Freyre observou, motivada pelo aumento do custo das matérias primas em decorrência da Segunda Guerra Mundial, foi dinamizada pela expansão dessas duas fortes economias: elas participaram com investimentos na indústria e nos setores mineiro e agrícola; proporcionaram mercados exigentes para a produção moçambicana; transferiram tecnologia e conhecimentos etc. Muitos filhos de colonos tinham prosseguido seus estudos em “colleges” e universidades daqueles países e dali traziam a

¹⁰⁹ Nome que a população africana dava às minas na África do Sul.

admiração pelo seu “desenvolvimento”. Mas havia em geral, entre os colonos portugueses, um sentimento de superioridade em relação à segregação legal¹¹⁰: o de que a solução portuguesa era melhor e mais flexível dado que “mantinha os pretos no seu lugar”, simplesmente porque “o **nosso preto** é melhor” e porque “**eles** aceitam a superioridade dos brancos”. Para a grande maioria da burguesia colonial de Lourenço Marques (hoje, Maputo) a imposição legal do *apartheid* era um reconhecimento de que a reivindicação de um estatuto de igualdade por parte dos africanos poderia ocorrer, coisa inadmissível em Moçambique.

Como se explicou, a passagem da economia mercantil à economia de exploração dos recursos humanos e materiais da colônia, isto é, a introdução em Moçambique de relações - muitas vezes primárias - de tipo capitalista tornou indispensável, para os colonos, uma afirmação da correlação de forças no terreno, que só se podia efetivar pelo combate a qualquer manifestação de promiscuidade inter-racial com reflexo na vida social. A forte pressão da comunidade branca era o principal elemento inibitório dessa promiscuidade. As relações entre as “raças” passavam essencialmente pela hierarquia do trabalho.

3.3.2- Novas vestes para corpo velho

Da viagem de Gilberto Freyre, surgiram mais três livros: *Um brasileiro em terras portuguesas. Introdução a uma possível Luso-tropicologia*,

¹¹⁰ Esse sentimento era menos enfático, no país, nos últimos anos da guerra colonial. Com avanço da luta de libertação e o desmoronamento crescente das barreiras de proteção do colono não poucos sonhavam com uma “solução sul-africana”. De fato, depois da independência, foi naquele país racista que muitos procuraram reorganizar suas vidas.

acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, África e do Atlântico (1953), *Integração portuguesa nos trópicos* (1958) e *O Luso e o Trópico. Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num contexto novo de civilização: o luso-tropical*” (1961). As últimas duas obras foram já produzidas a convite do governo português tendo a primeira sido editada pela Junta de Investigações do Ultramar e a segunda pela Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique.

Um brasileiro em terras portuguesas, que, conforme refere em *Aventura e Rotina*, começou a escrever durante a viagem, é uma reflexão sobre quanto observou nas colônias e na qual busca estabelecer as constantes que caracterizariam sua teoria:

“Na verdade, creio ter encontrado nesta viagem a expressão que me faltava para caracterizar aquele tipo de civilização lusitana que, vitoriosa nos trópicos, constitui hoje toda uma civilização em fase ainda de expansão; (...) Essa expressão - luso-tropical - parece corresponder ao facto de vir a expansão lusitana na África, na Ásia, na América manifestando evidente pendor, da parte do português, pela aclimação como que voluptuosa e não apenas interessada em áreas tropicais ou em terras quentes. De onde não se poder falar em tropicalismo moderno sem se destacar a acção do português como pioneiro de modernas civilizações tropicais: aquelas em que a valores

e sangues tropicais se juntam, em novas combinações, valores e sangues europeus” (Freyre, 1955, p.134).

Integração portuguesa nos trópicos é já um resultado do entusiasmo de Freyre pela adoção, se bem que seletiva, do discurso “lusu-tropical” pelo salazarismo. O discurso gilbertiano passa a assumir um caráter explicitamente ideológico: nessa obra, ele defende a criação de um “corpus” político lusu-tropical que cubra o conjunto da ação portuguesa nas colônias, desde a cultura à economia, e a assunção, por todos os colonos, de uma prática de “*democracia racial*” como afirmação do seu nacionalismo.

O regime chama Gilberto Freyre a pronunciar a conferência mais importante das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, em 1960. José Caeiro da Matta, presidente da Comissão Organizadora explica, na “Nota Introdutória” à edição de *O Luso e o Trópico*, que convidara Gilberto Freyre ao Congresso para pronunciar uma conferência subordinada ao tema “Integração das raças autóctones na Economia Portuguesa”. Com esse tema, a Comissão pretendia que “*servisse para a todos mostrar que não há problemas fundamentais, de ordem social, entre os portugueses do Continente e os portugueses dos Territórios Ultramarinos, visto todos nos sentirmos da mesma comunidade*”. E, quase a terminar, augura-se que as palavras de Freyre “*concorram para que todos, sem distinção de raças, religiões ou credos políticos, possam melhor apreciar os graves problemas da hora presente, em que a solidariedade ocidental se mostra tão gravemente comprometida e em que a Europa parece ter perdido a sua personalidade política, assistindo, sem reacção, às perigosas atitudes*

de dois mundos, coincidindo com as múltiplas experiências africanas!". (Freyre, 1961, p.X-XI).

O Luso e o Trópico é um livro de consagração do sucesso político das idéias de Gilberto Freyre. Não acrescenta novos elementos de análise, mas detalha e reafirma a atualidade da "praxis" lusitana em territórios do ultramar. Em seu *Prefácio*, o autor explica:

"(...) estes ensaios têm o seu sentido comemorativo: o de recordarem o infante D. Henrique (...) que concorreu decisivamente para dar às relações de europeus com não-europeus, de brancos com povos de cor, um rumo peculiarmente luso-cristão. A esse rumo não falta actualidade: a política portuguesa de contacto de europeus com não-europeus é evidentemente a que hoje mais se impõe à simpatia dos que acreditam ser possível, necessário e essencial ao mundo que se reorganize o encontro, sob a forma de um encontro entre iguais do Ocidente e do Oriente. Encontro só realizável, ao que parece, através da miscigenação e da interpenetração de culturas" (Freyre, 1961, p.3-4).

A proposição é implícita: as relações de poder devem ser preservadas. Os povos das colônias de Portugal devem perder suas identidades para ganhar uma identidade "mestiça", "lusu-cristã". Não é esse o destino de quem vive em Portugal continental, de quem Freyre exalta, por diversas

vezes em seus escritos, a capacidade de preservar sua própria identidade perante a ameaça de outras culturas.

Contraditoriamente, defendendo uma teoria que surge do estudo da “*formação da família brasileira **sob o regime de economia patriarcal***”, bem situado no tempo e no modo de produção, Freyre generaliza-a sem tomar em consideração o **tempo** e o **modo de produção** de cada situação que visita, nem tão pouco os diferentes tempos da colonização e a natureza das economias de cada território. A modernidade expressa nas condições de vida dos colonos que encontrou em Moçambique (ou na Diamang, em Angola), o comportamento segregacionista que teve a oportunidade de constatar e as situações de tensão de que alguns lhe falaram não são, para ele, endógenas da colonização lusa. O sociólogo pernambucano não vê, nas manifestações de racismo e despotismo, de que tomou conhecimento no decurso da viagem, expressão das relações sociais inerentes à fusão da penetração capitalista com a dualidade intrínseca da situação colonial. Nem quando para isso é alertado por “artistas” moçambicanos (o poeta Virgílio de Lemos foi um deles) que o procuraram (Freyre, 2001, p.454). Para ele, são simplesmente “*modismos*” e a perigosa influência de outras colonizações e não comprometem a “especificidade” do modelo português.

Antonio Candido, em entrevista citada por Carlos Mota, já havia criticado o funcionalismo nos estudos culturais, exatamente por menosprezarem as situações de conflitualidade. Sobre Gilberto Freyre, dizia nessa entrevista:

“Enamorado de seu ciclo cultural luso-brasileiro, é levado a arquitetar um mundo próprio, em que se combine o progresso com a conservação dos traços anteriores. Tudo estará justificado se trazer a marca do mundo que o português criou (...)” (Mota, 1991, p.38).

A historiadora angolana Conceição Neto critica a abstração do modelo usado na caracterização dessa “especificidade”:

“(...) as especificidades existem, mas terão de ser procuradas para cada lugar e momento da colonização e, sobretudo, reconhecer que as dinâmicas sociais que acompanharam essa colonização não resultaram simplesmente do impacto de um ‘Luso’ abstracto e idealizado sobre um ‘Trópico’ ainda mais abstracto e sempre subalternizado, objecto e não sujeito, confundindo natureza e cultura” (Neto, 1996, p.117).

Omar Thomaz, depois de ter trabalhado na Guiné Bissau e Moçambique, experiência que detalha em uma de suas conferências, faz notar os perigos e equívocos de uma percepção sensorial e fortuita de realidades geográfica e culturalmente distantes:

“Só muito depois percebi que o colonialismo português só ganha significado nos diferentes contextos locais por onde ele se estendeu e se implantou, que a identidade, tomada como ponto de partida, é um equívoco e que a eficácia do luso-tropicalismo repousa, em grande

medida, nas sensações de um investigador proveniente do Brasil ou de Portugal, mas, muito dificilmente, de um interlocutor dos Países Africanos de Língua Portuguesa. Enfim, só muito tempo depois percebi que não há um colonialismo português, mas muitos, e que talvez, entre os sucessos e equívocos de Freyre, aquele que mais chame a atenção seja justamente o de ter esquecido a participação ativa de ‘colonizados’ tão diferentes como os do sul, centro e norte de Moçambique, dos sertões de Angola ou do distante Timor” (Thomaz, 2001, p.10-11).

3.4 – TROPICALISMO LUSO: UMA APROPRIAÇÃO

(...) uma teoria que não permitiu esclarecer o caminho do futuro,(...) se replicava às condições modernas das relações inter-raciais com um discurso (...) enterrado na sócio-história”.

Alfredo Margarido

Com a instituição do Estado Novo, em 1933, Salazar entregou a pasta das Colônias a Armindo Monteiro que fora, no breve interregno da Ditadura Militar, seu subsecretário no Ministério das Finanças. Sua incumbência era a de centralizar a administração do império e de proceder ao saneamento financeiro dos territórios do ultramar. No mesmo ano, criou o Secretariado de Propaganda Nacional (SPN), que confiou a um intelectual de direita, António Ferro, ligado ao movimento do chamado modernismo português. Estes dois homens tinham em comum a convicção de que o regime e o Império precisavam de uma forte motivação psicológica popular para que os

sacrifícios, que a indispensável austeridade econômica impunha, pudessem ser compreendidos e aceites e para que os portugueses se sentissem efetivamente orgulhosos do seu estatuto de metrópole imperial e assumissem as colônias como herança histórica e parte da própria pátria. Armindo Monteiro iniciou uma forte campanha de doutrinação colonial para a criação de uma “mística do Império”, com o objetivo de criar uma “consciência colonial” em Portugal, uma consciência fundada na “bondade” e no “paternalismo” que caracterizavam a família portuguesa cuja representação, ao nível da nação, se materializava na figura tutelar de Salazar, personalização do Estado, da História pátria, do Destino. Na Conferência sobre a Alta Cultura Colonial Alfredo Pimenta dizia, em 1936:

“Para os portugueses dos Descobrimentos, para os que fizeram o Império, o Estado era a imagem ampliada da Família. Nesta, não eram os filhos, os parentes, os servos quem escolhia o pai, o chefe, aquele que vai ao leme: era a Natureza, instrumento de Deus” (Pimenta, 1936, p.65-66).

Wilhelm Reich, analisando a Alemanha totalitária de seu tempo, aborda este fenômeno:

“Para a psicologia de massa, o chefe (Führer) nacionalista representa a encarnação da nação. É apenas na medida em que esse chefe encarna a nação, em conformidade com os sentimentos da massa, que pode instaurar-se em relação a ele um laço pessoal. Na medida

em que ele consegue despertar nos indivíduos de massa laços afectivos familiares historicamente preponderantes, fica a ser do mesmo lance uma figura paterna, ou seja que concentra em si todas as posições afectivas primitivamente adoptadas em relação ao pai, severo, mas também protector e representativo (...) (Reich, 1974, p.61) .

António Ferro complementou esta campanha em torno da “mística” e do “chefe-personificação da nação”, desenvolvendo a “política do espírito”, na qual a cultura erudita, inspirada em suas raízes populares, se deveria fundir com a propaganda proporcionando ao regime uma imagem que associasse a continuidade histórica e a modernização da sociedade, aspiração profunda do povo.

Na conjugação dessas estratégias, o SPN institui o dia 10 de Junho, aniversário da morte de Camões, como o “Dia da Raça”¹¹¹. Não podendo assumir-se como “raça ariana”, então em voga na Europa como expoente da “pureza”, o regime procura, associando-a à figura do poeta-herói, agregar uma conotação de especificidade e de eleição que faria do povo português uma “raça” distinta, cuja peculiaridade e vocação imperial eram consagradas pela história, sintetizada nos dez cantos do poema épico. “(...) *O mito do herói*”, escreve Balandier, “(...) *acentua com mais freqüência a teatralidade política; ele engendra uma autoridade mais espetacular do que a rotineira, que não oferece surpresas*”.(Balandier, 1982, p.7).

¹¹¹ A Revolução de 25 de Abril de 1974 eliminou a data, mas a identificação Camões/Pátria tornara-se tão forte e arraigada no imaginário lusíada que a “ação de normalização” que se seguiu ao “contra-golpe” moderado 1977, reinstalou a efeméride que até aos nossos dias é celebrada como “Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas”.

Para dar corpo a essa representação da **portugalidade**, o Estado Novo sentiu a necessidade de lhe associar a noção de “grandeza” da pátria – retomando o mito sebastianista do regresso às glórias de quinhentos - que só a incorporação psicológica do Império poderia restituir ao inconsciente coletivo português. Nestes pressupostos assentou a decisão de, no ano seguinte à instauração do Estado Novo, se organizar a Exposição Colonial do Mundo Português, na cidade do Porto, sede da nascente burguesia industrial e onde florescia então a indústria têxtil e a produção vinícola. A Exposição visava “trazer o Império” aos portugueses para que estes pudessem “percorrê-lo” e inteirar-se da “missão” que fora confiada à sua pátria¹¹². Na introdução conjunta a *Zoos Humains*, os cinco autores da obra¹¹³ escrevem, referindo-se à “moda” das exposições universais da virada do século, que, *“se o fato colonial - primeiro contato de massa entre a Europa e o resto do mundo - induz ainda hoje a uma relação complexa entre Nós e os Outros”* as exposições representam seu negativo e complemento, apresentando *“um Outro importado, exibido, medido, mostrado, dissecado, espetacularizado, cenografado, segundo as expectativas de um Ocidente em busca de certezas sobre seu papel de ‘guia do mundo’, de ‘civilização superior’ ”* (Bancel et al., 2002, p.5).

A Exposição constituía, com efeito, o salto de qualidade para a “mística” que se pretendia fomentar. De forma didática, o Estado Novo apresentava, no Porto, ao povo português, a vastidão e diversidade de seus

¹¹² Omar Thomaz dedica o capítulo 4 do seu livro (Thomaz, 2002) à descrição dessa Exposição e da Exposição do Mundo Português, de que se fala em seguida.

¹¹³ Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Eric Deroo e Sandrine Lemaire (2002) (v. bibliografia)..

domínios, nos aspectos e com o enfoque que sustentariam a campanha nacional-imperialista que se lhe seguiria: da continuidade histórica que o justificava (desde a conquista de Ceuta em 1415); das realizações coloniais (empreendimentos realizados, povoamento europeu, assistência médica, educação, missionarização); dos povos que Portugal “trazia para a civilização” (e ali estavam expostos, em “aldeias típicas” gentes de todas as colônias, com seus “usos e costumes”, seus trajes, suas artes e ofícios, seu exotismo, seu “atraso”), etc. O Império deixava de ser uma coisa distante, contada por terceiros ou descrita pelos *media*. A unidade do Império se consubstanciava num espaço físico limitado e perceptível, onde os representantes dos diferentes povos que nele habitavam, separados em suas especificidades (e pavilhões), coexistiam na paz portuguesa do Porto. Visitando a Exposição – e o Estado Novo, com o apoio da Igreja Católica fez vir excursões de todo o país – o português percorria, pelos pavilhões, os espaços dos domínios imperiais. Na feliz formulação de Thomaz, “o viajante no **espaço** viajava também entre diversos **tempos**” pois “na perspectiva dos organizadores da Exposição e no senso comum da época, os nativos e os seus costumes, embora ‘verdadeiros portugueses’, se encontravam, em sua grande maioria, em estágios anteriores de desenvolvimento, em momentos do passado do próprio Ocidente” (Thomaz, 2002, p.228). A distribuição profusa de postais, catálogos e panfletos fazia de cada visitante um promotor da mensagem e prolongava o alcance e a memória do acontecimento. Assim, o povo português devia ver e tomar consciência da dimensão do Império, da obra monumental que realizava, de sua “superioridade” como “raça”, da “missão” que o destino **lhe** confiara. E ao inteirar-se disso, deveria assumir a

“grandeza da nação”, não apenas na importância das realizações distantes, mas também na extensão física dos territórios. Na Exposição, e depois dela nos próprios livros escolares, se sobrepunha o mapa do Império lusitano ao mapa da Europa, cobrindo-a até à fronteira da União Soviética, ou ao mapa da América do Norte, salpicando-o, de leste a oeste, com as silhuetas dos “territórios portugueses”. *Especificidade da Nação e grandeza da Pátria*, fundações do grande edifício ideológico que o regime propunha, estavam ali patentes. A dimensão espiritual e física de Portugal sintetizava-se no slogan lançado por Salazar, que eu ainda li, na década de 1950, no cabeçalho do jornal monárquico *O Debate*, que alguém enviava de Portugal a um familiar meu: “*Portugal não é um país pequeno*” e numa linha por baixo “*tende cada vez mais a sê-lo cada vez menos*”.

Mais uma vez, recorro a Balandier:

“O mito da unidade, expresso pela raça, pelo povo ou pelas massas torna-se o cenário da teatralização política. Ele mobiliza e recebe sua aplicação mais espetacular na festa que põe a nação inteira em situação cerimonial. Durante um curto período, uma sociedade imaginária, [que], conforme a ideologia dominante, pode ver e viver. O imaginário “oficial” mascara a realidade e faz sua metamorfose”.
(Balandier, 1982, p.8).

Após a Exposição do Porto, o governo continuou organizando uma série de iniciativas de pendor científico e de promoção ideológica sobre a história nacional e a expansão lusíada buscando substância teórica e apoio

internacional para as teses da propaganda do regime e sedimentando a memória da exposição do Porto. É neste período que se realizam, entre outros eventos, a Exposição do Ano X da Revolução Nacional e o Congresso de Alta Cultura Colonial, ambos em 1936, e a Exposição Histórica da Ocupação no Século XIX, no ano seguinte. O Congresso da Expansão Portuguesa no Mundo, no qual participa Gilberto Freyre, faz parte deste período de intensa propaganda político-ideológica e da necessidade de solicitar, para além dos teóricos e intelectuais do regime, vozes prestigiadas que exaltassem aspetos da *especificidade* de Portugal.

Em janeiro de 1935, Salazar, num acontecimento único em sua carreira de chefe do governo, reuniu-se com artistas e intelectuais no edifício da SPN, por ocasião da distribuição dos primeiros prêmios literários instituídos por esse órgão. Os objetivos eram dois: preparar a participação prestigiosa dos artistas nas comemorações previstas para 1940 e, paralelamente, explicar que em sua concepção não cabiam os vanguardismos daqueles que *“tendiam a formar da literatura e da arte mundos à parte, bastando-se a si próprios, tendo em si mesmos a sua finalidade e razão de ser”* (Do Ó, 1992, p.409). O ditador controlava os riscos possíveis da iniciativa de António Ferro em envolver intelectuais e artistas, sempre pouco confiáveis, na propaganda do regime e traçava os limites aceitáveis de sua participação.

O Estado Novo preparava a apoteose da “mística imperial” para 1940, efeméride de datas fundamentais da mitologia do regime: a fundação da nacionalidade, que celebrava oito séculos, e a restauração da soberania nacional, que completava trezentos anos.

Das festividades, que tiveram início a 2 de junho, constavam inúmeras iniciativas, entre conferências, congressos, exposições, etc. Gilberto Freyre proferiu uma das conferências mais importantes. Porém, a realização central das comemorações foi a Exposição do Mundo Português, na capital do Império, patente ao público de 23 de junho a 2 de dezembro. A empolgação dos portugueses com a grande realização era quase unânime. Salazar dedicou atenção pessoal aos seus conteúdos e era claro em seus objetivos como se pode ler em Franco Nogueira:

*“Desde 1938, os **Centenários** constituem uma das suas preocupações fundamentais. (...) No seu espírito, as **Comemorações Centenárias** devem abrir e animar a consciência nacional dos portugueses, tornando viva e fisicamente presente no espírito das gerações actuais a noção de que são responsáveis perante as gerações idas, e de que têm o dever de respeitar e conservar o património moral e material acumulado (...) Salazar quer arrear nos portugueses a ideia de que são um **grande povo numa grande nação**”* (grifos do autor) (Nogueira, 2000, p.276).

A Exposição do Mundo Português, bem mais do que uma exposição colonial, era a consagração da grandiosidade de Portugal, a exaltação de uma história de glórias e de realizações de que o Estado Novo se assumia como o legítimo continuador. Salazar a ela se referiria como *“uma síntese da nossa acção civilizadora, da nossa acção na história do mundo”* (Salazar,

1943, p.52). Como salienta Thomaz, *“tratava-se de celebrar a pátria lusitana, de enaltecer – e formar – o seu espírito”* (Thomaz, 2002, p.254).

As colônias, é evidente, marcaram presença importante na Exposição. Foram edificados ambientes da Índia e Macau; reconstruiu-se uma comunidade timorense; ergueram-se réplicas de aldeias de diversas etnias africanas onde se instalaram indivíduos e famílias trazidas das colônias para ali viverem de acordo com os seus “usos e costumes”. Repropôs-se a metodologia dos “zôos humanos”.

Em entrevista feita em Maputo, em 29 de julho de 2005, com Alberto Joaquim Chipande, comandante da luta de libertação nacional e o primeiro ministro da Defesa após a independência, tive conhecimento de alguns dos representantes das comunidades moçambicanas no evento:

“(...) [meu pai] Foi chefe da povoação e na qualidade de chefe da povoação o meu pai, em 1940, depois de ser nomeado chefe da povoação, foi para Portugal. (...) Eu tinha um ano, quando ele foi com uma parte da família para participar da exposição exploração do mundo português [sic]. Nessa sua viagem foram também representantes de vários moçambicanos provenientes de outros pontos do país. Em Nampula, por exemplo, foi o velho Nampula, e aqui, em Lourenço Marques, eram o velho Machatine, o Libombo entre outros. (...) [De Cabo Delgado] era meu pai com a família só.(...) ele é que chefiava.” (Chipande, 2005, p.1)

A exposição, pela forma como estava concebida, era a aplicação integral da “política do espírito” promovida por António Ferro e aprovada por Salazar. Com efeito, o âmbito de sua temática procurava englobar todos os recantos onde se manifestava a presença de Portugal mesmo os territórios que já tinham deixado de estar sob o seu domínio. O Brasil estava representado por um pavilhão oficial. Na arquitetura e decoração da Exposição, participaram os maiores nomes do chamado movimento modernista português, materializando a idéia de Ferro de usar a cultura para construir a “fachada da nação”. Privilegiou-se, ao lado da evocação histórica, a apresentação da cultura popular portuguesa fato que, com a presença dos modernistas, estabelecia o elo entre o legado traçado pelo “destino”, a legitimidade conferida pelo respeito à tradição do povo português e o projeto modernizador que o regime anunciava.

Augusto de Castro, o comissário geral da Exposição, lembrou, no discurso de inauguração, que *“é a primeira vez, no Mundo, que se expõe, em imagens e símbolos, uma Civilização”*. A história de Portugal era, pois, “uma **Civilização**” e isso corroborava a existência da **Raça**, a “raça portuguesa”.

3.4.1- Uma teoria e várias leituras

A obra de Gilberto Freyre, como já acenado, pela sua abordagem inovadora e pela proposta anti-racista que a enformava, tinha suscitado, desde os anos '30, o interesse de alguns intelectuais e acadêmicos, com predominância de opositoristas do regime. Eles acolheram com interesse a publicação de *Casa-grande & Senzala*, que resguardava a “grandeza” de

Portugal, condenava o racismo e exaltava a miscigenação. A empresa colonial era um ato de cultura e a contradição racial se resolveria numa síntese, o mestiço.

As idéias de Gilberto Freyre, um democrata afirmado, proporcionavam a harmonização de dois valores que coexistiam em muitos desses intelectuais: um nacionalismo português conservador e os ideais humanistas que rejeitavam as doutrinas racistas que explodiam então na Europa. António Sérgio, embora se interrogando sobre a interpretação que Freyre faz do povo português e enfatizando a importância das condições naturais, dos trópicos exuberantes, nos empreendimentos realizados nos territórios de ultramar, não esconde seu entusiasmo pelas idéias do luso-tropicalismo no seu prefácio à 1^a. edição de *O Mundo que o Português Criou* (Freyre, 1940). De entre outras personalidades da vida cultural portuguesa - cito de uma lista de Gilberto Freyre em *Um Brasileiro em Terras Portuguesas* -, se destacavam os nomes de Fidelino Figueiredo, Jaime Cortezão, João Gaspar Simões, Vitorino Nemésio, Hernâni Cidade, dos quais Freyre afirma ter ouvido “*palavras de reconhecimento do facto de que (...) sou livre de interesses e talvez até de vaidades no modo claro e independente de ser amigo de Portugal e no de compreender as relações tanto entre o Brasil e Portugal como entre o Brasil e os grupos já quase-nacionais ou, ainda, subnacionais, de Língua ou cultura portuguesa*” (Freyre, 1955, p.111).

De entre os discípulos do sociólogo brasileiro - os que primeiro viram o luso-tropicalismo como interpretação do “modo português de estar no mundo” - o destaque principal vai para José Osório de Oliveira que, logo em abril de 1934, publica no periódico *Mundo Português* um artigo, “O Negro.

Contribuição brasileira para o seu estudo”, no qual faz referência a *Casa-grande & Senzala* e convida a “acompanhar de perto” os estudos em curso no Brasil (Castelo, 1999, p.70). Foi este escritor, que vivera como funcionário público em Moçambique e Cabo Verde, quem, mais tarde, sugeriu a Sarmiento Rodrigues o convite para a viagem de Freyre. Nos anos em que as teorias do mestre de Apipucos eram ainda fortemente contestadas pelo poder oficial, os nomes de Malheiro Dias, com artigos no *Boletim Geral das Colônias*, e Maria Arsher (que distinguia entre a formação da sociedade brasileira e a situação que se vivia em África), escrevendo na prestigiada revista *Seara Nova*, destacam-se na publicação de textos na senda do “lusotropicalismo”.

Embora a exaltação da “especificidade” lusitana nos trópicos, no Congresso da Expansão Portuguesa no Mundo de 1937, tenha valido a Gilberto Freyre, no ano seguinte, a concordância de Salazar para sua nomeação como membro da Academia Portuguesa de História, e apesar de, nessa qualidade, ter sido convidado para a participar nas Comemorações dos “Centenários”, sua doutrina é, em princípio, recebida com desconfiança nos círculos conservadores próximos do poder, até à década de 1950. A afirmação da mística nacional-imperial partia da “**superioridade da raça**” cuja “pureza” a leitura de Freyre punha em questão.

A presença de um pavilhão oficial do Brasil na Exposição do Mundo Português, a exibição de suas realizações e projetos e a apresentação da cultura material afro-brasileira suscitaram, porém, a curiosidade popular e algumas inquietações em círculos intelectuais e políticos afetos ao regime.

Ali, a cultura africana deixava de ser objeto passivo de contemplação exótica e passava a elemento dinâmico de uma nova realidade.

No imediato pós-guerra, as estatísticas que chegavam das colônias mostravam que a política de *assimilação* - com toda a boa vontade dos administradores em apresentar números - demonstravam resultados demasiado escassos para responder à aceleração do revisionismo da “questão colonial” que já se prospectava no horizonte da nova ordem internacional. Alguns articulistas e ensaístas portugueses começavam a fazer-se ouvir, enfatizando a diversidade dos povos do Império como uma realidade e sugerindo uma diferente abordagem da “questão indígena” na política ultramarina. Defendiam, em geral, que se partisse dessa diversidade, compreendendo seus tempos e seus espaços, para a potenciar no sentido de uma modernidade unificadora, fundada na consciência gradual de uma pátria que os povos coloniais não tinham, e na construção de identidades específicas, moldadas pela matriz lusitana. Entreabriam-se as portas de uma antropologia cultural portuguesa.

A eles, se contrapunham os que consideravam que essa visão descaracterizava o poder e enfraquecia a “ordem” e a hierarquia, política e racial, na qual o Império se fundava: o *indígena*, na representação que dele davam as Exposições de 1934 e de 1940, só o deixava de ser quando assimilava os valores e a cultura lusa. A tradição antropológica portuguesa, que privilegiava os estudos de antropométricos, especializara-se em enfatizar e interpretar as diferenças e dava aval científico às correntes políticas conservadoras. Para tal faixa de opinião, dominante politicamente, o uso de “raça” (que integrava os valores em voga na Europa central), em substituição

de “nação”, pressupunha idéias de “pureza” que não se conformavam com a apologia da mestiçagem e, ainda menos, com a qualificação do português como “povo mestiço”. A valorização do mestiço - então considerado pelo regime como “contaminação da raça”, degeneração da *portugalidade*, ameaça à “superioridade” - era um dos temas freirianos que lhes repugnavam. Também se considerava perigoso o co-protagonismo que Freyre reconhecia ao *indígena* para, em conjunto com o colonizador português adaptado cultural e ecologicamente, gerar um sentimento de identidade próprio, ainda que num quadro cristianizado e sem fugir à matriz metropolitana. O medo atávico do “exemplo brasileiro”, onde os descendentes dos colonos tinham desenvolvido sinergias autônomas que os conduziram à independência da metrópole, era uma constante do regime e uma preocupação de Salazar que favorecia o predomínio da corrente centralizadora do regime. David Martelo, transcrevendo Orlando Ribeiro¹¹⁴, conta que o empresário Manuel Vinha, numa audiência com Armindo Monteiro em 1945, ouviu do ministro, ao anunciar sua intenção de construir uma fábrica de cerveja em Angola, que Salazar “*não era, em princípio, partidário de que se criassem interesses nas colónias*” (Martelo, 1998, p.137-138). E Martelo conclui:

*“Para o ditador, prosperidade nas colónias lembrava **Brasil**, e este, por sua vez, recordava a separação que Salazar, a todo o custo, pretendia evitar”* (grifo do autor) (Martelo, 1998, p.138).

¹¹⁴ De seu livro *A Colonização de Angola e o Seu Fracasso*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981.

Os raros portugueses que se integravam profundamente nas realidades das colônias, assimilando o modo de viver *indígena* e falando suas línguas, eram marginalizados com o epíteto depreciativo de “cafrealizados”. Eram os que tinham “traído” a tradição histórica e transgredido o paradigma da “superioridade da civilização portuguesa”. Recorde-se que o próprio Freyre se insurgira em Angola contra esta “degeneração” definindo-a como “*degradação*”, “*dissolução do europeu em subtropical*” (Freyre, 2001, p.359), mas ele fazia-o por motivos bem diferentes, preocupado com a inversão da relação da casa grande com a senzala.

O repúdio pela valorização da mestiçagem está bem patente na citação que Cláudia Castelo faz de Vicente Ferreira, um colonialista republicano que aderira ao Estado Novo. Num estudo apresentado ao II Congresso da União Nacional, o partido único do regime corporativo, em maio de 1944, ele criticava violentamente Gilberto Freyre e seus seguidores no país:

“Em Portugal há quem considere [o mestiçamento] uma característica da raça. Gabamo-nos, até, da facilidade com que os portugueses se acasalam com as mulheres de cor, demonstração evidente – segundo os tais – das superiores aptidões colonizadoras portuguesas.

*Erro grave, segundo me parece! Porventura erro necessário **nos primeiros tempos da colonização do Brasil**; mas não deve, nas condições actuais de civilização de Angola e Moçambique merecer aplausos e, ainda menos, incitamentos oficiais ou oficiosos. Pelo contrário!” (meu grifo) (Castelo, 1999, p.84).*

É no mesmo contexto que Marcelo Caetano tinha falado, aos microfones da rádio de Moçambique em 1945, do “grave problema do mestiçamento”.

O debate entre conservadores e renovadores, que se realizava em surdina para os ouvidos da opinião pública portuguesa, pouco atenta aos *fora* congressuais, foi se acentuando, no decurso da década de 1950, com os sintomas de inconformismo de assalariados autóctones traduzido nas greves e revoltas, com a produção literária e artística de intelectuais das colônias, com o impulso que ganhavam os ideais pan-africanistas e anticolonialistas e com as pressões exercidas pelas grandes potências ocidentais e pelas Nações Unidas.

Políticos atentos como Marcelo Caetano e uma nova geração de acadêmicos,¹¹⁵ com relevo para Adriano Moreira, se interessam pelas teorias de Gilberto Freyre e compreendem a importância para Portugal da “noção de uma **democracia racial** que prescindiria de instituições políticas democráticas” (Thomaz, 2002, p.260). Começam, então, a incorporar a terminologia “lusotropicalista” e seus conceitos nas próprias intervenções públicas. Moreira, que dirigia a Escola Superior Colonial, introduz no 2º. Ano do Curso de Administração Colonial o estudo do “lusotropicalismo”. Salazar, pressionado pelos ventos de mudança e pelos *lobbies* nacionais da burguesia emergente, colhe estes subsídios dos seus seguidores e, na

¹¹⁵ Os expoentes do lusotropicalismo em Portugal são mencionados pelo sociólogo brasileiro no seu “Prefácio” a *O Luso e o Trópico*: Orlando Ribeiro, em estudos de Ecologia e Geografia tropical, Henrique de Barros, na Agronomia, Marcelo Caetano e Adriano Moreira, no campo do Direito e Ciência Política, Jorge Dias, na Antropologia, e Mário Chico, na área da História da Arte.

década de 1950, reestrutura a sua política: nasce a chamada “política de integração” que encerra uma revisão da doutrina da *assimilação* que se pretende aproximar de Freyre. Sempre de forma comedida, vai introduzindo em seus discursos referências a aspetos do “lusotropicalismo” que lhe são mais convenientes, referindo aqui e além, o nome do sociólogo pernambucano.

Da doutrina de Gilberto Freyre, o regime capitalizava, sobretudo, alguns temas que reforçavam, e davam novo vulto, a idéias-força que já faziam parte da ideologia colonial:

a) a transcendência e intemporalidade do “modo português de estar no mundo” e da “vocação para os trópicos” se casavam com o “gênio lusitano”, imutável no tempo e no espaço, justificando quer o Império de uma metrópole pobre, quer a interpretação de Portugal como uma “civilização” (a civilização lusotropical) e do português como uma “raça”;

b) a “tolerância” e “a plasticidade” no discurso freiriano permitiam uma leitura política da história reduzindo à gesta épica de um punhado de heróis vitoriosos as centenas de expedições militares destroçadas nos sertões africanos¹¹⁶ e encobriam tanto os massacres perpetrados para sufocar protestos populares nas colônias como o reforço em curso do aparelho repressivo;

c) a “unidade de sentimentos e de cultura” era o corolário lógico da “unidade do Império”, sob a hegemonia da língua portuguesa defendida por

¹¹⁶ A história da ocupação de terras do interior em Moçambique, Angola e, em menor escala, na Guiné foi marcada por centenas de expedições, por pequenos contingentes e por grandes forças expedicionárias que, desconhecendo o terreno, dizimados pelas doenças e menosprezando a capacidade militar dos africanos, foram incapazes de impor sua superioridade em armamento. Pélissier refere, só em Angola, mais de 180 expedições entre meados de século XIX e 1920 (Pélissier, 1987, p.80-88)

Freyre (recorde-se a repugnância com que recebeu o uso do “crioulo” em Cabo Verde);

d) a apologia da sociedade patriarcal grudava-se ao princípio da continuidade histórica (esse passado que explicava o presente e determinava o futuro) trazendo com ela a “brandura” lusitana e servindo como uma luva à “política de espírito” e a seu enunciado de fusão de tradição e progresso;

e) a experiência do Brasil, reinterpretado como um produto da especificidade colonial lusa, permitia “compreender” que a *assimilação*, tão ardentemente usada no passado como mecanismo de estigmatização social, fora sempre e afinal a aplicação pelos portugueses de “*métodos de integração*”;

f) a “colonização cristocêntrica”, incorporando na visão nacionalista de “civilização” e “raça” o valor universal da mensagem cristã, enriquecia o velho paradigma da “missão” que agora se tornava “missão civilizadora universalista”;

g) também a asserção de Freyre de que o interesse econômico sempre fora secundário na colonização ocultava sob o manto diáfano da “generosidade” a avidez da conquista¹¹⁷;

h) finalmente, mas não último, a doutrina do sociólogo brasileiro é convergente e dá novo ímpeto à dimensão espaço-temporal defendida pela teoria colonial portuguesa: a sociedade patriarcal que sustenta a ideologia “luso-tropical” no século XX se insere no tempo histórico que os colonialistas

¹¹⁷ Este último enunciado não impedia, porém, que a Lei Orgânica do Ultramar de 1953, na sua base LXX, a-e, definisse como principais objetivos da política econômica o aproveitamento dos recursos dos territórios do ultramar em benefício da metrópole e a transferência para eles dos excedentes de mão-de-obra portuguesa.

portugueses exaltam e a comunidade luso-tropical que Freyre propõe decalca o espaço geográfico da “política de integração”

A ênfase “luso-tropical” do salazarismo estava nas características do povo português, descritas por Gilberto Freyre, que se conformavam com a legitimação histórica buscada pelo regime, rejeitando (ou omitindo), contudo, quanto contrariasse os mitos e as idéias-força em que este se sustentava.

Ver sua doutrina transformada em ideologia de uma “área cultural” transcontinental acariciava de forma inequívoca o “ego” narcisista do sociólogo de Apipucos. O fascínio pela dinâmica cultural que insistia em ver na experiência do Império lusitano transparece em cada momento de seu trabalho sobre o “mundo que o português criou”.

Os danos cometidos aos povos colonizados pelos portugueses foram imensos, mas disso ele se apercebe só marginalmente, defendendo-se com o pressuposto metodológico de uma abordagem cultural que, pela sua transversalidade temporal e geográfica, menosprezava juízos de valor sobre questões conjunturais como eram o regime político ou o sistema econômico de exploração.

Freyre resolve a contradição de sua postura de uma forma que só é possível decifrar no quadro do “antagonismo em equilíbrio” que marcou sua interpretação da formação do Brasil, nos “cruzamentos de sins e não”, na ambigüidade de que fala Benzaquen de Araújo. Por um lado, ele juntaria sua voz, mais de uma vez, ao coro dos colonialistas de Lisboa, condenando a decisão dos nacionalistas africanos de se oporem, até ao limite da luta armada, à ocupação de suas pátrias, e ecoando a propaganda oficial, ao atribuir tal opção à influência de cobiças estrangeiras e a interesses

estranhos à dialética da colonização lusa, reiterando que o racismo, os abusos cometidos, a violência da exploração não passavam de lamentáveis e inevitáveis exceções num universo de harmonia “lusotropical” que edificava, a longo termo, uma democracia racial. Não poupou palavras de elogio às qualidades e méritos de governantes do regime (Salazar, Sarmiento Rodrigues, os governadores gerais das colônias visitadas, etc.) e elogios às suas realizações nas colônias. Porém, reafirmando sua postura democrática, ele tomou posição, distanciando-se criticamente, sobre alguns aspetos do regime de Lisboa ¹¹⁸ que não respondiam aos princípios da convivência democrática na metrópole e evitou de forma sistemática identificar com as políticas dos regimes coloniais lusitanos, as virtudes intrínsecas do “lusotropicalismo”, que via como idiossincráticas do povo português.

3.4.2- O lusotropicalismo visto das colônias

A “política de integração” distinguia-se também da abordagem cultural de Freyre pela opção metodológica. Ao contrário do sociólogo do Recife, a “política de integração”, mais preocupada com a forma do que com a essência, se centrava num enfoque jurídico institucional que seguia a tradição colonial lusitana e não punha em discussão, como Gilberto Freyre, o ordenamento social e a hierarquia do poder intrínseca do dualismo colonial. Por um golpe de mágica legal os territórios geograficamente separados se unificavam num único território e seus habitantes se transformavam em

¹¹⁸ A existência da censura prévia, a operação da polícia política, a proibição de uma oposição formal, etc.

cidadãos portugueses¹¹⁹. É claro que a teoria da “fachada do regime” defendida por António Ferro continuava latejando nas artérias do salazarismo. A preocupação do regime incidia na imagem que Portugal dava de si (e para si), e bem menos numa revisão profunda da “questão indígena” ou no interesse das populações das colônias.

De fato, a visão racista que Salazar tinha de África não mudara. Em 1965, comentando com Franco Nogueira o encontro com Moisés Tchombé¹²⁰, Salazar terminou sua exposição dizendo: “*Gostei do homem. Olhe, **promovi-o a branco***” (meu grifo) (Nogueira, 1987, p.133)

Mais uma vez, é nas colônias que se desnuda a verdade colonial. O discurso gilbertiano, que começa a emergir na linguagem oficial em Lisboa, é, para a maioria dos que o usam, uma nova retórica do sistema, uma nova diretriz política que é preciso repetir. Em Moçambique, por exemplo, o discurso se choca frontalmente com um consciente colonial no qual penetram os alicerces do exercício do poder, de um modo de vida de mordomias e privilégios. Mesmo para aqueles que dizem perfilhar as idéias de Freyre, o “lusu-tropicalismo” ricocheteia na “condição superior” a que os colonos não podem e não querem renunciar.

¹¹⁹ Embora os novos “bilhetes de identidade” dos “*ex-indígenas*” tivessem diferenças dos documentos de identificação dos “*ex-não indígenas*” permitindo, deste modo, identificar os “novos cidadãos”.

¹²⁰ Governador da Província do Katanga, a região mais rica em minério do país, Moisés Tschombé (sobrinho de Mwat Yav, o soberano Lunda) proclamou a secessão da província, logo após a independência do Congo, dando azo a uma guerra civil que conduziu com o apoio de mercenários internacionais. A guerra terminou em 1963 e Tschombé exilou-se na Europa. No ano seguinte, sob pressão da Bélgica, foi convidado pelo presidente Kasavubu a ocupar o cargo de primeiro ministro do Congo. Com o golpe de estado de Mobutu, exilou-se na Espanha franquista de onde conspirou, com o apoio de Salazar, contra o novo governo. Banido pela OUA como “inimigo de África”, o governo argelino interceptou seu avião particular quando sobrevoava aquele país. Permaneceu como “prisioneiro de África” na Argélia até a sua morte.

Isso está bem patente na conferência proferida por J. A. Carvalho, um assumido e entusiasta “luso-tropicalista”, na Sociedade de Estudos de Moçambique, em janeiro de 1952, numa sessão solene dedicada a Gilberto Freyre. Algumas passagens são reveladoras:

*“(...) depois que terminou a escravidão, o negro continuou na África Portuguesa a ser **o mesmo** elemento de trabalho e de coragem.*

*De trabalho - e é vê-lo, do Rovuma ao Maputo, a ser o agente da **nossa** produção. (...) empregando-se nas **nossas** cozinhas, lavando e passando as **nossas** roupas, **percorrendo quilômetros** para ir ao bazar ou aviar recados.(...)*

*Como **carpinteiros, pedreiros, mecânicos, motoristas, empregados comerciais**, os negros são exemplo de trabalho e de serviço feito com prontidão e mestria” (meus grifos) (Freyre, 1955, p.193).*

Em síntese: os portugueses “luso-tropicalistas” das colônias apoiavam as doutrinas de Freyre porque o “luso-tropicalismo” iria mostrar ao mundo, aos africanos, aos portugueses da metrópole e aos próprios colonos (quiçá aos africanos) quanto Portugal tivesse sabido interagir com os colonizados, quanto se tivesse demonstrado *bondoso* e *tolerante*, quanto sua *especificidade* fosse legitimada pela *história*. Porém, queriam um “luso tropicalismo” que não se tornasse fonte de convulsão social, sem desordem, sem subversão das regras que a casa grande ensinara a senzala a respeitar. Sentiam-se à vontade para o afirmar perante o notável brasileiro porque este,

visitando Moçambique, *compreendia* que o *indígena* devia ser considerado “à parte do preto assimilado ou da gente de cor já culturalmente branca”.

Num primeiro momento, muitos africanos das colônias portuguesas, impressionados pela envergadura intelectual de Gilberto Freyre, julgaram que a extensão de sua doutrina às colônias ainda existentes se devia a desinformação, à sua manipulação pela retórica das autoridades lusas, e procuraram alertá-lo para o fato. Ele próprio, em *Aventura e Rotina*, dá notícia de tais avisos e de reações adversas num colóquio com estudantes angolanos em Lisboa e no encontro, já referido, com um grupo de intelectuais e artistas moçambicanos que o procurou em Lourenço Marques.

Perante os fatos alguns intelectuais e nacionalistas africanos, apercebendo-se do perigoso aval que o prestígio internacional de Freyre trazia ao regime colonial, decidiram tomar posição.

Nas páginas de *Présence Africaine* (em fins de 1955), o angolano Mário de Andrade¹²¹, então exilado em Paris, criticou, em artigo assinado com o pseudônimo de Buanga Fele, as teses de Gilberto Freyre¹²². O artigo era incisivo na denúncia do “lusotropicalismo”:

“Não sendo o ‘lusotropicalismo’ válido para explicar a formação do Brasil, é inteiramente falso para as circunstâncias coloniais da África”
(Fele/Andrade, 2002, p.41).

¹²¹ Foi dirigente do MPLA. Seu artigo tem como título *Qu’est-ce que le ‘tropicalismo’?* (*Présence Africaine*, vol. 9, n. 5, out-nov. 1955).

¹²² O artigo voltou a ser publicado, em 2002, no número de 165/166 de *Présence Africaine* intitulado *Penser l’Afrique au XX siècle: une anthologie*, edição que utilizo.

Fele / Andrade enfatizava a inevitabilidade do racismo (*“assimilação e segregação”*), indispensável para impedir *“que a direção político-econômica seja disputada ao elemento europeu”* (Fele/Andrade, 2002, p.37).

O autor do artigo, de família mestiça, se insurge contra a mitificação do amor do português pela mulher de cor e atribui a mestiçagem, que no Brasil foi *“largamente praticada”* (implicando com esta formulação que em África a prática não era tão evidente) à escassez da população feminina entre os colonos (Fele/Andrade, 2002, p.40). Andrade liga o uso que Portugal faz do luso-tropicalismo à crise da assimilação e da miscigenação:

“Quanto à mestiçagem, vista como uma política desejada e determinada pelo poder colonial, a evolução demográfica de certas colônias desmente-a: de 1940 a 1950 a população branca de Angola, por exemplo, aumentou de 79% enquanto a indígena cresceu apenas 10%. Era preciso, portanto, definir de outra forma as características específicas da colonização portuguesa” (Fele/Andrade, 2002, p.38).

E Fele/ Andrade prossegue:

“Nunca houve, nos países tropicais sob dominação portuguesa, muito menos em África, um ato de casamento de duas culturas, um contato que seria, de resto, desejável, mas sim uma relação de cultura dominantes, com culturas dominadas” (Fele/Andrade, 2002, p.44-45).

E, a concluir cita, sobre a natureza do colonialismo português, o historiador Magalhães Godinho que assim definia o Império comercial lusitano do séc.XVI: a “*alma eram as especiarias; a sua razão, a pirataria e o saque; os seus nervos, os canhões*” (Fele/Andrade, 2002, p.45).

Andrade voltará ao tema três anos mais tarde, na introdução aos *Cadernos de Poesia Negra de Expressão Portuguesa*¹²³ referindo esse “*movimento de **integração de valores tropicais na cultura lusitana** ou de circulação de bens em áreas de influência portuguesa*”. E termina negando, de forma peremptória, que o chamado “lusotropicalismo” pudesse ser visto como “*uma **harmonização de valores europeus (lusos) com os africanos ou orientais***”, porque a *assimilação* visava fundamentalmente **desestruturar** a constituição de elites negro-africanas. (meus grifos) (Andrade, 1958, p. X-XI)

A partir destes textos, Mário de Andrade dará pouca importância ao debate. Na entrevista a Laban, em 1984, perguntado se *Casa Grande & Senzala* estava entre os livros brasileiros estudados pelo grupo de estudantes africanos em Lisboa (ele havia citado a leitura coletiva de Jorge Amado, José Lins do Rego, Graciliano de Ramos) ele responde laconicamente: “*Sim, mas não colectivamente*” (Laban, 1997, p.78). Pela mesma altura, numa conversa comigo em Maputo, instado sobre as dificuldades que o “lusotropicalismo” teria criado aos movimentos de libertação, ele me explicou que a doutrina de Freyre nunca foi tema importante de debate a partir dos primeiros anos da década de 1960. Ela estava de tal forma “colada” à ideologia colonial portuguesa que, com o desencadeamento da luta armada, deixara de merecer debate entre os

¹²³ Organizado com Francisco José Tenreiro e editado com a referência *Poesia Negra de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Gráfica Portuguesa, 1953.

nacionalistas. A única preocupação residia, segundo Andrade, nas repercussões no plano internacional, que era afinal a principal preocupação dos portugueses ao adotarem a doutrina gilbertiana. E isso, segundo ele, se combatia, não com tomadas de posição acadêmicas, mas através dos contatos diplomáticos diretos que os nacionalistas efetuavam com os vários setores da comunidade internacional. Acrescentou, porém, que a importância que a literatura brasileira tivera na formação do pensamento nacional angolano se reduzira substancialmente com a antipatia que se gerara em torno da generalização à situação africana feita por Freyre.

Posição idêntica é a de Amílcar Cabral, líder do Partido Africano da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) e um dos intelectuais mais prestigiados do nacionalismo africano. Também ele, no Prefácio ao livro de Basil Davidson sobre a luta de libertação da Guiné, faz uma referência ao “luso-tropicalismo” na ideologia colonial portuguesa, enquadrando-o no esforço de propaganda do regime:

*“Uma poderosa máquina de propaganda foi posta a trabalhar no sentido de convencer a opinião pública mundial de que os nossos povos viviam no melhor dos mundos possíveis (...). E assim se foi construindo toda uma mitologia. E, como acontece com tantos mitos, especialmente os que dizem respeito à sujeição e exploração das gentes, não faltaram ‘homens de ciência’, incluindo um sociólogo de nomeada, para lhe garantir uma base teórica – neste caso, o **luso-tropicalismo**.”*

“Confundindo, talvez inconscientemente, certas realidades, que são biológicas ou fatais, com outras realidades, que são sócio-económicas e históricas, Gilberto Freire transformou-nos a todos os que vivemos nas províncias-colónias de Portugal em felizes habitantes de um paraíso luso-tropical” (grifo do autor) (Cabral, 1975, p.3-4).

E Cabral dá um exemplo dos efeitos desta propaganda quando em 1960 um delegado à Conferência dos Povos Africanos, em Túnis, lhe disse: *“Oh, mas para vocês é diferente. Vocês não têm problemas – com os Portugueses vocês estão bem”*. (...) *“Por isso”,* conclui Cabral, *“intensificámos os nossos esforços para denunciar o colonialismo português, para abrir uma brecha nessa parede de silêncio e de mentira que cercava os nossos povos”*. (Cabral, 1975, p.4)

Também os movimentos de libertação das colônias portuguesas, em seus documentos, não fazem referências diretas ao “luso-tropicalismo”. Elas surgem implícitas nas análises do colonialismo lusíada e muitas vezes traduzidas nos efeitos refletidos nas “reformas” do início da década de 1960. Tomo como exemplo uma passagem do documento preparado para a Segunda Conferência da CONCP (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas) que se realizou em Dar es Salaam em outubro de 1965:

*“A penetração de capitais em Portugal e colónias a partir de 1961, promulgação de **novas leis orgânicas**, esforço empreendido para*

promoção de novas elites africanas, constituem tentativas de mistificação das populações dos nossos países, da opinião pública africana e internacional” (meus grifos) (Bragança/Wallerstein-vol.I, 1978, p.47)

De um quadrante bem diferente, vieram as críticas de alguns dos mais importantes intelectuais de Cabo Verde. Sendo o arquipélago um território de população mestiça, intelectuais do grupo ligado à revista *Clareza*, fundada em 1936, se preocupavam, como disse Baltasar Lopes no mesmo texto que abaixo se transcreve, com “o processo de formação social destas ilhas, o estudo das raízes de Cabo Verde”. Neste esforço de reflexão, o Brasil ocupou um papel relevante¹²⁴:

*“Ora aconteceu que por aquelas alturas nos caíram nas mãos, fraternalmente juntas em sistema de empréstimo, alguns livros que considerámos essenciais **pro domo nostra**. Na ficção, o José Lins do Rego do **Menino do Engenho** e do **Bangüê**; o Jorge Amado do **Jubiabá** e do **Mar Morto**; o Armando Fontes d’**Os Corumbas**; o Marques Rebelo do **Caso de Mentira**, que conhecemos por Ribeiro Couto; em poesia foi um ‘alumbramento’ a **Evocação do Recife**, de Manuel Bandeira (...).*

*Nisto (melhor: simultaneamente no tempo, mas não simultaneamente no assimilar) deu-se a revelação. Da revelação era grandemente responsável um livro magnífico - a **Casa Grande & Senzala**, de*

¹²⁴ LOPES, Baltasar. *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre: apontamentos lidos ao microfone da rádio Barlavento*. Praia: Imprensa Nacional, 1956, pp.5-6

Gilberto Freyre, ao lado dos volumes, densos de investigação e interpretação, do malogrado Artur Ramos” (grifos do autor) (Castelo, 1999, p. 80-81).

Estes entusiastas dos primeiros textos do sociólogo brasileiro, entre os quais se destaca, além de Lopes, o escritor e ensaísta Manuel Ferreira, não deixaram, porém, de protestar contra a visão impressionista e superficial sobre Cabo Verde que Freyre transmitiu em *Aventura e Rotina*. Em busca das raízes e do processo de formação das identidades caboverdianas indignaram-se com o fato de Freyre lamentar que a sociedade fosse demasiado negra (“*com salpicos, apenas, de influência européia*”), com sua “*repugnância*” pela língua crioula e com sua qualificação de “*incanização cultural*” do caboverdiano.

E se é certo que o “luso-tropicalismo” influenciou a literatura caboverdiana em busca de uma identidade, o mesmo não sucedeu nas outras colônias portuguesas, igualmente influenciadas pela produção literária brasileira, mas, com muito raras exceções¹²⁵, ignorando ou contrapondo-se à visão harmônica e à democracia racial de Gilberto Freyre.

¹²⁵ Entre os escritores mais conhecidos: em Moçambique, alguns prosadores como Eduardo Paixão, Agostinho Caramelo, Rodrigues Júnior e alguns poemas de Guilherme de Melo e Cartaxo e Trindade e, em Angola, Mário António e Geraldo Bessa Victor.

3.5 - O HISSOPE E A PALMATÓRIA

*O passado ajuda a compor as aparências do presente,
mas é o presente que escolhe na arca velha as roupas
velhas ou novas.*

Alfredo Bosi

Quando Gilberto Freyre qualificava o colonialismo luso como “cristocêntrico”, ele colhia a ideologia do “espírito de cruzada” que acompanhou as primeiras viagens ultramarinas de Portugal.

O Estado Novo foi “escolher na arca velha” esta referência para incorporar sua estrutura ideológica colonial, que a interpretação gilbertiana viria a reforçar. Era, na realidade, uma aliança “natural” porque o regime legitimava a “mística imperial” numa história que vira as primeiras “descobertas” serem abençoadas pelo Papado romano.

Ainda em 1455, foi instituído por Nicolau V o Padroado Régio que concedia ao rei de Portugal o direito de “expandir a fé” e fundar igrejas nos territórios conquistados. Quando os Reis Católicos de Espanha Fernando e Isabel começaram a contender o espaço marítimo com Portugal, o então Papa Alexandre VI limitou o Padroado concedido à coroa portuguesa ao meridiano das ilhas Canárias. Portugal, beneficiando da superioridade de seu conhecimento geográfico logrou, em discussão bilateral com a Espanha, um acordo, conhecido como o Tratado de Tordesilhas (assinado em 1494), transferindo o meridiano para Leste e englobando a atual costa brasileira, que Cabral viria a “descobrir por acaso” seis anos mais tarde. O novo espaço do poder espiritual régio ficou conhecido como o Padroado do Oriente.

Essa promiscuidade entre poder político e poder religioso prolongou-se pela idade moderna nas empresas marítimas, atravessou o expansionismo mercantil e o tráfico humano e chegou aos inícios da ocupação dos territórios africanos por Portugal.

Os primeiros missionários se estabeleceram em Moçambique na em meados do século XVI, na sua maioria, também eles, sob a proteção das feitorias. Sua atividade era, porém, reduzida à tentativa de evangelização de alguns soberanos locais e, mais tarde, ao batismo de escravizados antes de seu embarque o qual, como denuncia Frei Bartolomé de las Casas, era pago aos eclesiásticos oficiantes.

Os missionários envolveram-se diretamente nas primeiras tentativas de conquista de Moçambique. Em carta de 3 de fevereiro de 1630, o dominicano Frei Luís do Espírito Santo conta como comandou 15.000 homens a Luange, depois a Massapa e, finalmente, ao Zimbabwe onde construiu a igreja da Virgem do Rosário e de onde conspirou a favor da entronização de seu aliado Filipe Marvura contra o herdeiro legítimo Capramzine, hostil à tutela portuguesa. (IEPALA, 1979, p. 30)

Com a separação entre Estado e Igreja que acompanhou a ascensão das idéias liberais e, sobretudo, com as medidas tomadas pelo marquês de Pombal que conduziram à extinção das ordens religiosas em Portugal, a atividade da Igreja desagregou-se. Os apoios do erário público não bastavam às necessidades das paróquias e os eclesiásticos buscaram receitas alternativas que não passavam pelas contribuições dos fieis, quase inexistentes, mas pelo seu envolvimento em atividades rentáveis, comerciando, usando trabalho cativo em suas plantações ou oficinas

artesanais e, nalguns casos, participando diretamente no tráfico (Botelho, 1921, p. 415). Pela dependência administrativa do vice-rei da Índia e pela dificuldade de convocar missionários de Portugal, foi aumentando a presença de religiosos provenientes do seminário de Goa aos quais, com insofismável preconceito, foi em grande parte atribuída, na época, o pouco empenho e a deterioração dos costumes da comunidade religiosa. Como na doutrina colonial da época existia uma sinonímia entre “evangelizar” e “civilizar”, era aos missionários que estava confiada a tarefa de “assimilação”, que se deveria realizar pela conversão dos pagãos e por sua submissão à coroa portuguesa. António Enes, em seu *Relatório*, questiona a eficácia dos missionários católicos na realização destes objetivos:

“Vergonhas têm sido, por exemplo, as paródias de culto e de instrução pública, exibidas em Moçambique perante estrangeiros como amostras dos meios de acção civilizadora do domínio português, e aos olhos dos indígenas como representações da superioridade moral e intelectual da raça branca” (Enes, 1971, p.200).

E mais adiante:

“Desses poucos eclesiásticos [que havia], alguns seriam exemplares; mas deram-me na vista um preto, que em cada noite era levado pela polícia das ruas da capital em estado comatoso de embriaguez, um Europeu crapuloso, bufarinheiro de sacramentos, que encontrei em visita à freguesia baptizando crianças pelas palhotas a 1\$000 réis o

copo de água, alguns índios devassos e pecaminosos que vendiam sura ¹²⁶ *às portas das sacristias e em casa catequisavam concubinas; e, a par destes sacrilégios, pareciam modelos de virtudes cristãs os que exerciam o sacerdócio como um modo de vida que obrigava à decência, embora não tivessem zelo de propaganda nem espírito de sacrifício”* (Enes, 1971, p.201-202).

O historiador militar José Justino Botelho escrevia em 1921 que “o território que hoje constitui a nossa colônia de Moçambique não teve, durante os primeiros quarenta anos de ocupação, outros agentes religiosos a não ser os capelães dos principais postos militares e comerciais” (Botelho, 1921, p.161). As missões que algum serviço prestavam às populações “*poucas, dispersas, pobríssimas, apenas representavam dedicações individuais mais nos intuitos do que pelos resultados, [e] não constituíam*”, segundo Enes, “*um sistema conexo de propaganda religiosa, nem o seu influxo prometia actuar sensivelmente no estado intelectual e moral das multidões indígenas*” (Enes, 1971, p.203).

A República tentaria substituir as missões religiosas por “missões laicas”, mas os resultados não foram melhores. O governo republicano anticlerical acabou por reconhecer as dificuldades do novo projeto e admitir a necessidade dos eclesiásticos na educação dos indígenas, decidindo a manutenção dos subsídios. Porém, só com advento do Estado Novo a Igreja católica viria a ocupar um papel constitucionalmente reconhecido na colonização.

¹²⁶ Bebida local feita de seiva de palmeira fermentada. Os “índios” referidos são os missionários provenientes do Estado da Índia.

Se a Constituição de 1933 definia a separação do Estado e da Igreja e, no seu artigo 45º. reconhecia a liberdade de culto de todas as religiões, a verdade é que o Ato Colonial, três anos antes, referia, no artigo 2º., que fazia parte da “essência orgânica da nação portuguesa” exercer “também a influência moral que lhe é concedida de ‘padroado’ do Oriente”. Se re-estabelecia formalmente o elo com a história e com a vocação evangélica da “missão civilizadora”.

3.5.1 – A Concordata com a Santa Sé

Em 1940, depois de doze anos de negociações diplomáticas, Salazar conseguia que fosse assinado, nos termos por ele definidos, a Concordata com a Santa Sé. Portugal reassumia plenamente, na ótica do regime, o seu Destino. O documento consagrava a personalidade jurídica da Igreja católica, seus direitos patrimoniais, garantias do clero, nomeação de bispos, sua atividade no ensino, os efeitos civis do casamento canônico e o reconhecimento de sua indissolubilidade e, naturalmente, o padroado. O texto preservava, porém, o princípio constitucional da separação formal entre Estado e Igreja.

Com a Concordata se assinou o Acordo Missionário ¹²⁷ no qual, depois do reconhecimento das missões como “instituições de utilidade imperial e de alcance eminentemente civilizador”, se regulamentava, entre outros aspetos, a sujeição da nomeação de bispos à aprovação governamental, os subsídios aos eclesiásticos e missões e a submissão dos missionários estrangeiros às

¹²⁷ No ano seguinte, O Governo completaria o pacote de medidas fundamentais sobre a questão elaborando, em conformidade com a Concordata e o Acordo, o Estatuto Missionário.

autoridades portuguesas. A Igreja aceitava, implicitamente, não só o ensino segregado, responsabilizando-se pelo ensino dos *indígenas*, como a política de “nacionalização” das colônias, subordinando as missões e os missionários, incluindo os de outras nacionalidades, à hierarquia portuguesa (aprovada pelo regime) e não, como era de sua orgânica interna, à congregação *Propaganda Fides*.

O acordo com o Vaticano fundamenta, nas palavras de Franco Nogueira, “*um estado de espírito que, por pressupor a aprovação do governo pela Igreja, torna difícil aos católicos hostilizarem um regime político de que a Santa Sé aparece como aliada*” (grifo do Autor) (Nogueira, 2000, p.272).

A Concordata e o Acordo culminam, com chave de ouro para o regime, o paroxismo nacionalista da década de 1930, a década da mística imperial. Aliada do regime, a Igreja católica se solidariza formalmente com a nação-império, onde, subordinada à hierarquia lusitana, lhe cabe um papel primordial na tarefa de cristianizar e de “portugalizar”, pela assimilação, os povos das colônias.

A partir de 1940, podem ser encontradas inúmeras citações de expoentes da hierarquia eclesiástica de teor patrioteiro, colonialista ou abertamente racista. Refiro apenas três exemplos, em diferentes momentos da colonização.

Em 1960, antes da deflagração da revolta nacionalista nas colônias, o patriarca de Lisboa, Cardeal Cerejeira, o mais alto dignitário da Igreja portuguesa, dizia em carta pastoral:

“Tentamos atingir a população nativa em extensão e profundidade para os ensinar a ler, escrever e contar, não para os fazer ‘doutores’. (...) As escolas são necessárias, sim, mas escolas onde ensinemos ao nativo o caminho da dignidade humana e a grandeza da nação que os protege” (Mondlane, 1976, p.59).

Em princípios de 1964, quando a guerra colonial só eclodira ainda em Angola e na Guiné, o bispo auxiliar de Lourenço Marques, Custódio Alvim Pereira, fizera ler em todas as igrejas e seminários de Moçambique uma circular de sua autoria, de que cito as passagens mais significativas:

“I. A independência é uma coisa indiferente para o bem-estar dos homens. Só é boa quando se verificam as condições geográficas e culturais que a pressupõem. Estas últimas ainda não estão realizadas em Moçambique. (...)

III. Mesmo quando se tiverem verificado, a Mãe Pátria tem o direito de se opôr à independência, desde que assegure o respeito da liberdade e bem-estar civil e religioso.(...)

*V. Quando o movimento [de independência] é **terrorista**, o clero tem a obrigação não só de se abster, mas até de se opor.(...)*

*VII. Os povos africanos **têm a obrigação de agradecer aos ditos povos colonialistas** pelos benefícios que receberam deles (...).*

*X. O slogan ‘África para os africanos’ é uma **monstruosidade filosófica** e um **desafio à civilização cristã**, porque os acontecimentos actuais mostram-nos que é o comunismo e o*

islamismo que querem impor a sua civilização aos africanos” (meus grifos) (Bertulli, 1974, p. 67-68 e Bragança/Wallerstein, 1978 vol.1; p.265-266)¹²⁸.

O missionário Lobiano do Rego, citado por Bertulli como *“um dos mais ortodoxos e entusiásticos missionários portugueses”*, escrevia em 1969:

“A obrigação de consciência de todos os missionários do Evangelho, de todos os católicos e de todos os amantes do bem e do direito - quer sejam portugueses ou estrangeiros - é, antes de tudo, de aceitar com disciplina a definição constitucional de interesse nacional. (...) Em segundo lugar, devem colaborar com o governo na extinção dos focos de terrorismo e de outros processos de subversão social, pois que a Igreja é portadora de paz e de harmonia fraterna” (Bertulli, 1974, p.141).

Os dignitários da hierarquia católica tinham lugar protocolar privilegiado em todas as cerimônias oficiais do regime¹²⁹, tanto na metrópole como nas colônias, simbolizando a identidade entre a Igreja católica e o corporativismo colonialista de Salazar.

¹²⁸ O parágrafo X não consta da transcrição de Bertulli. Porém, eu me recordo de o ter lido na época com os dez parágrafos, pelo que tive de me socorrer, para este último, do texto de Bragança/ Wallerstein que foi traduzido do inglês, de uma comunicação apresentada, em 1964, por Eduardo Mondlane, presidente da FRELIMO, ao Congresso Mediterrânico de Cultura.

¹²⁹ Normalmente ficavam sentados à direita da autoridade que presidia à cerimônia.

3.5.2 – Os não-católicos.

Outro dos efeitos da aliança entre o Estado e a Igreja, traduziu-se na forte repressão exercida sobre outras denominações cristãs e diferentes credos ou formas religiosas. Dom Teodósio Clemente de Gouveia, Cardeal-Arcebispo de Lourenço Marques nos anos '50, definira quatro *“terríveis perigos pairando sobre África e, portanto, sobre Moçambique: o maometanismo, o protestantismo, o comunismo e o nacionalismo indígena”* (Alpers, 199, p.165). Sobre estes quatro objetivos se concentrou a ação conjunta da Igreja católica e do Estado colonial.

Os governos coloniais viram, desde o século XIX, um forte perigo “desnacionalizador” na presença de missionários protestantes.

Apologistas de um desenvolvimento paralelo das culturas africanas e da cultura europeia, que havia de ter sua expressão política no modelo do “colonialismo indireto” britânico, as igrejas protestantes valorizavam, em seu apostolado, as línguas africanas e as culturas locais. Os missionários protestantes, recorde-se, eram igualmente portadores de uma mensagem de “civilização”. Como os católicos, eles traziam para os africanos *“um cristianismo dos povos europeus, um cristianismo muito ocidentalizado, helenizado”*, nas palavras de Severino Ngoenha (2000, p.133). Porém, enquanto os católicos interpretavam a sua “missão civilizadora” como a erradicação da cultura local e sua substituição pela cultura portuguesa, os protestantes buscavam o “acesso” dos africanos à “modernidade” ocidental inculcando novos valores, no quadro, tanto quanto possível, da estrutura cultural nativa. Essa contradição no método missionário foi visto, no início do

século XX, como expressão da cobiça britânica e sul-africana sobre Moçambique e, depois da Primeira Guerra Mundial (e principalmente depois da ditadura em 1928) como uma ação que contrariava os objetivos assimilacionistas da política portuguesa.

O Estado Novo, embora consagrando na Constituição de 1933 a liberdade de culto, exerceu uma política hostil e discriminatória em relação às missões protestantes que, na sua esmagadora maioria, integravam pessoal de nacionalidade não-portuguesa. Eram criadas dificuldades burocráticas na concessão de terrenos; as missões eram obrigadas a construir suas escolas em alvenaria; reprimiam-se os professores nativos selecionando-os para o trabalho forçado e o serviço militar; proibia-se o ensino em línguas locais tornando obrigatório o uso da língua portuguesa; destruíam-se as bíblias e outro material religioso escrito nas línguas vernáculas; exercia-se pressão psicológica e física sobre as crianças e seus pais para que freqüentassem as missões católicas; o elenco das restrições prolongava-se ao extremo da intempestiva entrada nos templos de padres católicos (que oficiavam em latim, em suas igrejas) interrompendo as cerimônias de culto celebradas nas línguas africanas e ameaçando seu encerramento.

Teresa Cruz e Silva transcreve, do livro de André-Daniel Clerc e Chitlango Khambane¹³⁰, o relato de Mondlane (Chitlango Khambane) acerca das pressões exercidas sobre os adolescentes do campo e seus pais para que freqüentassem as missões católicas:

¹³⁰ Em CLERC, A. D. e KHAMBANE, Chitlango. *Chitlango, Filho de Chefe*: Maputo, Cadernos Tempo, 1990.

“A nossa língua tsonga foi enriquecida com a palavra ‘rusga’ que quer dizer ‘caça aos alunos novos’, uma caça que tem todas as características de um assalto regular como a palavra portuguesa ilustra. Dias de rusga são dias de terror para os pequenos pastores do mato... Muitos dos rapazes apanhados nesse dia são severamente castigados com a régua. Alguns são detidos para obrigar os pais a apresentarem-se [junto do professor]” (Silva, 1999, p.72).

De entre as missões protestantes presentes em Moçambique, papel relevante tem sido atribuído por historiadores à ação da Missão Suíça¹³¹, à qual fazem referência alguns dos dirigentes nacionalistas do sul de Moçambique e, em especial, Eduardo Mondlane. Patrick Harris¹³², citado por Silva, enfatiza a importância do desenvolvimento da escrita da língua vernácula para a formação de uma identidade do grupo etno-lingüístico *tsonga* (Silva, 1998, p.399). Ngoenha analisa o “binómio Missão suíça-*tsonga*”, que se traduziu numa “*tsonganidade espaço-temporal que ela mesma criou e com a qual ela se identificava*”, problematizando, porém, a questão da formação de um pensamento nacional. A ação missionária, segundo Ngoenha, teria ajudado a criar uma *tsonganidade* e não uma *moçambicanidade*. E será a tomada de consciência nacionalista de líderes, como Mondlane, saídos desta experiência, que virá, no decurso da história, a colocar em crise o binómio e a por aos (já ex) missionários suíços a questão

¹³¹ Da vasta bibliografia sobre o tema usamos principalmente os estudos de Teresa Cruz e Silva (1999 e 2001) e o de Severino Elias Ngoenha (1999 e 2000).

¹³² HARRIS, Patrick. “The roots of ethnicity: Discourse and the Politics of Language construction in South-East Africa”, em *African Affairs*, 1988 e “Exclusion, classification and internal colonialism: the emergency of ethnicity among the Tsonga-speakers of South Africa” em L. Vail (org) *The Creation of tribalism in Southern Africa*, (ver Bibliografia).

da dimensão moçambicana da nacionalidade (Ngoenha, 1999, p.434-435). Quando essa Igreja se tornou estatutariamente independente, em 1970 (uma igreja moçambicana – a Igreja Presbiteriana de Moçambique - dirigida por moçambicanos) o binômio diluiu-se na identificação com a independência nacional. E foi neste período que os pastores presbiterianos, já todos moçambicanos, foram alvo de intensa vigilância por parte da PIDE, o que conduziu, em 1972, à prisão dos seus principais expoentes¹³³.e de muitos crentes. Essa ação repressiva, que atingiria diferentes denominações cristãs não-católicas, ocasionou 1.800 prisões de acordo com a revista *L'Actualité Missionnaire*, citando o jornal sul-africano *The Star*. (Silva, 2001, p.193).

As idéias do protonacionalismo se desenvolveram também no seio de outras congregações que, colhendo elementos das igrejas protestantes, acabaram por incorporar em sua ação rituais e procedimentos das culturas locais. É o caso de Igrejas como as Etiópicas (zionistas), Assembléia de Deus, Velhos Apóstolos, etc. que se tornaram igrejas curativas e substitutivas de ritos tradicionais os quais elas, paradoxalmente, combatiam na sua configuração originária. Inspiradas na Bíblia e com contatos com congregações de países estrangeiros (África do Sul, Etiópia, EUA, etc.), algumas delas exprimiam seu desejo de autonomia e seu sentimento anticolonial restringindo a adesão exclusivamente a crentes africanos, advogando, já na segunda década do século XX, a idéia de uma “*África para os africanos*”.

Os primeiros contatos do Islão com a costa norte de Moçambique, remontam ao século VIII, por influência de mercadores. No século X, as

¹³³ Na prisão, a PIDE assassinou Zedequias Manganhela, presidente do Conselho do Sínodo da Igreja Presbiteriana de Moçambique e José Sidumo, catequista no então distrito de Gaza. O vice-presidente, Casimiro Mathié também fora preso e maltratado.

primeiras colônias árabes se fixaram nos territórios fronteiros à atual Ilha de Moçambique¹³⁴.

Os islâmicos de Moçambique pertencem a duas confrarias principais, Qadiriya e Chadhiliya a primeira originária do Iraque e a segunda das Comores . Predomina a influência da escola *shafita* da ortodoxia sunita¹³⁵. As escolas corânicas instaladas no território, ensinando em árabe ou em *swahili*, tinham um conteúdo meramente religioso. Em 1937, um relatório do administrador de Nacala (porto a norte da Ilha de Moçambique) dá notícia da circulação de panfletos em *swahili* referindo a resistência etiópica à invasão italiana e recordando a derrota italiana de 1896 como acontecimento inspirador na luta contra os invasores europeus (Alpers, 1999, p.166).

Com o desenvolvimento do nacionalismo árabe no Médio Oriente e na África do Norte e Oriental, cresceu a circulação de informações de teor anticolonialista. Em 1944, o governo português proibiu a navegação dos “pangaios”, os veleiros provenientes do norte, que asseguravam o comércio informal até às costas do continente indiano e considerados um veículo privilegiado de informação e penetração do islamismo. Mas a decisão só traduzia o desconhecimento das autoridades portuguesas sobre a complexidade das redes do “mundo islâmico” do norte da colônia.

No início da luta de libertação nacional, a FRELIMO conseguiu contatos e adesões entre dignitários islâmicos do norte, fato que preocupou especialmente o governo colonial, ciente da capacidade de mobilização e de

¹³⁴ Uma das versões para o nome da Ilha e, depois do país, é que um prestigiado *Xeha* dessas comunidades (de nome Mussá Al M'Biki ou Mussa Bin Bik) se teria fixado na Ilha tornando-a importante entreposto comercial e de navegação. O certo é que ilha, chamada pela população nativa de Muipiti, já era conhecida por aquele nome quando Vasco da Gama ali aportou em 1498.

¹³⁵ A sul do Zambeze, muitos dos islâmicos provenientes do Paquistão e Índia pertencem, porém, à escola *hanafita*, igualmente da ortodoxia sunita.

organização dessas hierarquias religiosas. O Islão era visto como potencialmente subversivo pelas autoridades portuguesas que temiam igualmente sua força de persuasão. Uma *Informação* da PIDE identificava as passagens do Alcorão suscetíveis de assumirem valor político subversivo:

“3.2. As passagens a reter:

- a. As que preconizam a obrigatoriedade da luta contra os infiéis, com eventual alargamento à luta de classes. (IX-41)*
- b. As que condenam a discriminação racial, e substituem a hierarquias sociais fundadas em conceitos étnicos pelas baseadas na idéia da supremacia muçulmana, afirmando a superioridade do elemento árabe (XLIX-11 e 13).*
- c. As que podem servir de base à formulação de um socialismo islâmico, condenando a acumulação de riquezas ou promovendo a constituição de propriedades colectivas, a obrigatoriedade da esmola, (Zakat), etc. (IX-34)”¹³⁶.*

Romeu Freitas, no já mencionado estudo *Conquista da Adesão das Populações*, de 1965, tinha uma proposta estratégica para enfrentar a “questão muçulmana”:

¹³⁶ Informação n. 686 – SC/CI (2) – PIDE - 26/6/67 – Doc. 6049.9 (ASJB), p. 7.

“Os chefes religiosos islâmicos têm relevância especial não só por o Islão ser abraçado por mais de um milhão de nativos da Província como por serem mais arreigadas as convicções dos seus adeptos, o que lhes concede uma influência mais acentuada. (...) Uma atitude mais compreensiva por parte da Administração, parece passível de lhes conquistar a colaboração, relevante nomeadamente no combate à acção subversiva processada por elementos religiosos. (...) E na sua falta ou quando os existentes não colaborem, não parece difícil ‘fabricá-los’ e lançá-los no seio da ‘MASSA’ “ (Freitas, 1965, p.165-166)

A partir de 1965, os SCCIM iniciaram uma pesquisa sistemática sobre as comunidades islâmicas e elaboraram um plano específico de “ação psicológica” para as populações islamizadas. Beneficiando igualmente da experiência na Guiné com o grupo *fula* (onde tinha logrado aliciar elementos que se opuseram à luta de libertação), o governo colonial iniciou uma operação de pressão e sedução das elites islâmicas. Em 17 de dezembro de 1968, que correspondia ao 27º. dia (o dia da revelação do Corão) do *Ramadan 1388*, o governador geral Rebello de Souza pronunciou, pela radio, uma mensagem de saudação a todos os muçulmanos da “província”, abrindo a sua alocução com a leitura da primeira *sura* do Livro Sagrado. Este procedimento foi repetido nos anos seguintes. Em 1971 cria-se, junto do Gabinete de Ação Psicológica do Governo-Geral, e ligado aos SCCIM, o *Grupo de Trabalho sobre Assuntos Islâmicos*, dirigido por Amaro Monterio, pesquisador da Universidade local e especialista em assuntos islâmicos. No

ano seguinte, a estratégia governamental atinge seu ápice: no início do ano o governador, acompanhado do Comandante Militar, visita a Mesquita do Gulamo, frente à Ilha de Moçambique, onde ouve da boca do Sheik Haji Abdul Razaque, “*como porta-voz de meus irmãos de fé*”, uma afirmação do “*nosso incondicional apoio ao Governo*” e a oferta de “*nosso prestígio para o bem de Portugal, uno e indivisível*”. Em meados do mesmo ano, organiza-se, sempre na Ilha de Moçambique, uma reunião de 21 líderes islâmicos, representando toda colônia, com exceção de cabo Delgado¹³⁷. Na referida reunião se pediu a aprovação da edição popular em língua portuguesa de uma seleção de *Hadiths* de al-Bukhari, a publicar pelo governo. “*A versão final dos Hadiths, datada Ilha de Moçambique, 5 Rajab 1392 e 15 de Agosto de 1972, incluía a recomendação aos fiéis, pelos vinte e um líderes, de sua leitura*” (Alpers, 1999, p.180) ¹³⁸.

Existem opiniões controversas sobre a sinceridade desta adesão ou em que medida ela resultou de uma pressão política e do aproveitamento das facilidades daí resultantes. Mas o certo é que a luta de libertação teve imensas dificuldades em se expandir para os distritos de Nampula, Ilha e Zambézia, o que demonstra que a “ação psicológica” do governo neutralizou, pelo menos, o apoio das hierarquias islamizadas à FRELIMO.

Por outro lado, essa ação do governo, se recebeu o aplauso de alguns bispos no espírito ecumênico do Concílio Vaticano II, foi em geral acolhida com mal-estar e desconfiança por muitos missionários.

¹³⁷ Segundo Monteiro, citado por Alpers, “*dez eram africanos, nove mestiços afro-asiáticos ou afro-árabes e dois asiáticos*”.

¹³⁸ Esse fato é também descrito por Francisco Proença Garcia, p.290 (ver Bibliografia).

3.5.3 - Cisão na Igreja católica

Com as “reformas” de 1961 e a abolição, três anos mais tarde, do ensino segregado, a Igreja católica viu perder o monopólio do ensino *indígena*. Seus sacerdotes viam crescer a popularidade de denominações protestantes e carismático-messiânicas mais próximas, em sua prática religiosa, da realidade cultural das populações, apercebiam-se do desenvolvimento, no seio de setores cada vez mais amplos, da reivindicação da independência e testemunhavam o aumento da repressão administrativa, policial e militar. Viam agora, por condicionalismos táticos, prestigiadas as hierarquias islâmicas em regiões onde já antes era difícil a sua ação evangélica.

Paralelamente, a Santa Sé, com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) procurava, nas palavras de João XIII, “*uma nova primavera*”, uma Igreja dialogando com a contemporaneidade em rápida transformação. Em 1967, na seqüência do Concílio, Paulo VI, publicava a Encíclica *Populorum Progressio*, dirigindo-se aos jovens estados independentes, denunciando a tirania e criticando as hegemonias. Se nesse mesmo ano Paulo VI visitava Fátima, três anos mais tarde receberia em audiência os líderes dos movimentos independentistas das colônias portuguesas, aos quais o regime chamava de “chefes terroristas”.

O episcopado português reagiu com mal disfarçada irritação a este surto inovador do papado, mas para vários círculos de católicos portugueses, laicos e sacerdotes, era tempo de reflexão. Muitas das decisões de Roma vinham reforçar as denúncias feitas pelo bispo da Beira, dom Sebastião

Soares de Resende, desde os finais da década de 1940. Entretanto, as necessidades missionárias tinham feito vir para Moçambique uma nova geração de eclesiásticos de vários países europeus que, sem tradição colonial, se colocavam de forma crítica perante as injustiças da ordem social vigente e a brutalidade da repressão. O bispo de Nampula, dom Manuel Vieira Pinto, juntava sua voz a essas denúncias. Embora não pondo em causa a “portugalidade” de Moçambique, ambos os bispos se insurgiam, do púlpito ou em seus documentos, contra os abusos, as injustiças, a exploração e a discriminação da ordem colonial. Bertulli, que trabalhou com o bispo Soares de Resende, testemunha que ele procurou transmitir à equipa missionária com que trabalhava o espírito de luta pela verdade e pela justiça (Bertulli, 1974, p.155), mensagem que sobreviveria em alguns institutos missionários à sua morte em 1967. Foi, com efeito, na região central de Moçambique que se verificaram as principais manifestações de contestação ao conservadorismo e colaboracionismo da Igreja.

Os novos ventos que sopravam de Roma e o agudizar-se das condições internas de Moçambique abriram espaços de contestação. Alguns missionários introduziam reformas na celebração do culto à semelhança do que já tinham feito as Igrejas protestantes. A questão da língua usada nas cerimônias religiosas era vista como índice de “desnacionalização” e alarmava as autoridades portuguesas vê-la ser assumida pelo clero católico. Uma *Informação* interna da PIDE Moçambique, de janeiro de 1967, sobre a Missão de Nossa Senhora de Fátima da Murraça, alerta:

*“Tornou-se deveras chocante para os europeus, católicos tradicionalistas e conservadores, praticantes na sua totalidade ou quase totalidade, o facto de ter sido substituída a língua portuguesa pelo **dialeto** indígena da região – o Chissenga [sic], com acompanhamento de batuque e bater de palmas” (meu grifo)¹³⁹..*

No mês seguinte, uma nova *Informação* denuncia a “*celebração de actos de culto católico em **dialetos***” (meu grifo), desta vez na Missão de Santa Terezinha de Chemba¹⁴⁰ . .

A contestação ampliava-se e aprofundava-se envolvendo missionários de diferentes institutos como Padres Brancos, de Burgos, Capuchinhos, Combonianos, Dehonianos, Franciscanos, Jesuítas, Picpus etc., na sua grande maioria de nacionalidades não-portuguesas. Em finais dos anos 1960, considerando a situação insustentável e esgotadas as possibilidades de diálogo com os poderes oficiais, os Padres Brancos anunciaram publicamente a retirada da ordem de Moçambique, com um documento de inequívoca denúncia do colonialismo português, afirmando o direito dos moçambicanos à independência. No início de 1973, os padres de Burgos recolheram provas e organizaram um dossier sobre um novo massacre, perpetrado por militares e pela PIDE, em Wiryamu na região de Tete. Já antes, com menos repercussão, tinham denunciado os massacres de Mucumbura levados a cabo por tropas rodesianas que combatiam ao lado do exército português naquele Distrito. A denúncia de Wiryamu foi tornada pública em Londres, por ocasião da visita oficial do primeiro ministro

¹³⁹ ASJB/Informação n. 60 – SC/CI (2) – PIDE - 13/1/67 – Doc. 4289.5

¹⁴⁰ ASJB/Informação n. 132 – SC/CI (2) - PIDE – 1/2/67 – Doc. 4289.6

português, e teve enorme eco internacional. Alguns sacerdotes da ordem foram presos e os Padres de Burgos acabariam sendo expulsos de Moçambique. Na Beira, dois sacerdotes portugueses fizeram, na igreja do Macuti, uma homilia de denúncia da situação de guerra (que, entretanto atingira o centro do país) e de reconhecimento dos direitos dos moçambicanos, tendo sido igualmente presos.

O bispo de Nampula, que defendeu os sacerdotes presos e expulsos, foi igualmente retirado das suas funções e colocado em residência vigiada numa pequena cidade do sul do território, antes de ser reenviado para Portugal.

O desenvolvimento da luta de libertação nacional e a conseqüente tomada de consciência nacionalista de setores cada vez mais amplos da população romperam a homogeneidade da Igreja missionária e comprometera definitivamente a identificação da Igreja católica, como um todo, com o colonialismo português. O processo libertador despira a ordem colonial das vestes mistificadoras da “missão civilizadora” e desvelara, para um número crescente de sacerdotes, o dualismo da sociedade em que viviam, colocando-os perante o imperativo da escolha.

Se igrejas africanas, e messiânicas tinham representado as primeiras manifestações protonacionais, se igrejas protestantes favoreceram a consolidação de identidades que convergiram nos ideais nacionalistas, se o islamismo ajudara a trazer “do norte” os ventos de mudança, foi, paradoxalmente, na Igreja católica, instrumento fiel do poder colonial, onde se acabaria por verificar a ruptura interna no tecido colonialista, com a

tomada de posições abertamente favoráveis aos direitos do povo em luta, por uma parte de seus missionários.

Afonso Ferraz de Freitas, nas conclusões do seu estudo sobre as “*Seitas Religiosas em Moçambique*”, escrevera: “*Podemos afirmar que o movimento religioso está intimamente ligado ao movimento político e, este, identifica-se perfeitamente com o movimento do ‘nacionalismo africano’*” (A. Freitas, 1957-IV, penúltima página). O Autor, em sua visão racista e colonial, referia-se às Igrejas africanas ou de predominância africana e não podia imaginar o quanto suas palavras se tornariam proféticas para o conjunto do “movimento religioso”.

3.6 - POR TRÁS DA CORTINA

*Aqui, os homens, negro gigante, os homens
não se entendem,
Estão cerradas todas as janelas.*

Virgílio de Lemos

Por motivos que têm a ver também com a conjuntura do após guerra, a diplomacia portuguesa conseguiu baixar, até 1960, uma cortina de silêncio e indiferença sobre a situação que se vivia nas colônias portuguesas. As ações do movimento anticolonialista internacional, dispersas em variadas frentes, não encontravam interlocutores orgânicos que representassem a voz das colônias africanas de Portugal e seu ímpeto se esfumava em acusações e declarações de princípio. Foi essa cortina de silêncio que abriu espaço à interpretação luso-tropicalista a qual, mesmo para muitos africanos, como

Cabral referiu, dava uma chave de leitura para a pouca visibilidade daquelas situações coloniais.

Porém, a realidade “no terreno”, em Moçambique (como nas outras colônias), era bem distante daquela que Freyre descreveu e que o governo de Lisboa apregoava.

Durante a Segunda Guerra Mundial, o preço das matérias-primas subiu vertiginosamente e cresceu a demanda do mercado internacional sobre os produtos das colônias portuguesas, uma vez que os navios de Portugal, pela neutralidade declarada por Salazar, raramente eram torpedeados. Essa tendência manteve-se nos anos da reconstrução da Europa que se lhe seguiram. A economia de Moçambique pôde, assim, triplicar em poucos anos suas exportações, principalmente nos setores do algodão, caju, copra¹⁴¹, sisal e chá. Também o sistema de transportes (portuário, ferroviário e rodoviário), servindo territórios do interior, sob dominação britânica - um dos principais beligerantes - registrou um aumento de tráfego. Essas oportunidades de negócios levaram à intensificação dos mecanismos de exploração da mão-de-obra local e a uma maior solicitação de africanos em regime de trabalho assalariado. A economia das colônias tornou-se, em pouco tempo, rentável. O regime de autonomia financeira com que Salazar procurava limitar o déficit das possessões ultramarinas deixou de se justificar, especialmente nos casos de Angola e Moçambique. O governo de Lisboa, compreendendo a importância da integração das receitas das colônias no conjunto da economia nacional, procedeu à reformulação das relações metrópole-ultramar. A Constituição de 1951, já antes mencionada, retomou a

¹⁴¹ Polpa de coco seca e preparada para dela serem extraídos produtos oleaginosos.

formulação centralizadora abandonando o conceito de “colônia” em benefício de “província do ultramar” e no governo de Lisboa começou a criar raízes a idéia de um “espaço econômico” integrado, com a elaboração, em 1953, do primeiro plano quinquenal. Neste contexto, publicou-se, no ano seguinte, o Estatuto dos Indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique que deu força jurídica à discriminação e ao regime de exploração intensiva do trabalhador autóctone.

3.6.1- A “década do silêncio”

Os anos de 1950, a quem alguém chamou a “década do silêncio” e que os colonos mais antigos consideraram “os anos de ouro”, foi marcada por uma ação incisiva do estado em benefício do colono. Ainda que fossem desse período as primeiras medidas legais em direção da abolição do trabalho compulsivo - para fazer face à pressão internacional e permitir a admissão de Portugal na ONU - a ação administrativa em Moçambique reforçava uma realidade diferente das formulações jurídicas oficiais anunciadas por Lisboa.

Com o desenvolvimento dos centros urbanos, acentuou-se a dicotomia campo-cidade: a cidade erguia-se como símbolo da “modernidade” marcada pela presença portuguesa; o campo era “o atraso”, a representação do mundo tradicional que o português “tinha encontrado”.

Nas áreas rurais, os protestos e as reivindicações dos trabalhadores eram violenta e exemplarmente silenciados. Imperava a “política do bastão”. As grandes plantações continuavam a recorrer às entidades estatais para

suprir carências de mão-de-obra e a história daqueles anos está repleta de exemplos de recrutamento forçado, normalmente através dos regedores/régulos. A fórmula era chocante. O funcionário convocava o regedor e dizia simplesmente: “preciso de (tantos) homens dentro de (tantos) dias”. Ao regedor, sob pena de retaliações que chegavam aos castigos corporais, competia a tarefa de selecionar as famílias de onde retirar varões que partiriam para “o contrato”. Os sipaios vinham então pegar as pessoas.

Alberto Chipande, na entrevista já mencionada, narrou um episódio marcante na sua infância:

“(...) o meu irmão mais velho, de 27 anos, que era camponês, produzia amendoim, muito amendoim. Num dia desses, ele estava a tirar o amendoim, a preparar amendoim, a descascar, ali vieram os sipaios e encontraram-no em seu trabalho. Levaram daí mesmo para o trabalho forçado, ali na plantação de Vieira Baptista em ‘Mpaka. E ele perguntou ”o que vou lá fazer, se apenas estou a tirar o meu amendoim? Nem se importaram. Era solteiro, teve que deixar o amendoim e eu fiquei, sozinho, a cuidar da sua plantação de amendoim” (Chipande, 2005, p.3).

Experiência análoga viveu Bonifácio Gruveta, entrevistado por mim no dia 6 de julho de 2005, em Maputo, que me contou dois episódios significativos. No primeiro, falou-me de como seu pai foi “recrutado” para trabalhar nas plantações de chá no Gurué, em 1957:

“(...) numa noite [os sipaios] vieram à procura do meu pai. Tiraram-lhe o casaco, amarraram e foram. Dois dias depois apercebemos que já estavam preparados e iam partir para Gurué. Então eu fui-me despedir do meu pai. Entre duas estações havia um pequeno apeadeiro. Eu vi o meu pai ser levado para o trabalho forçado. Acenei-o e ele também levantou a mão acenando para mim; todos nós choramos. Lá no Gurué, aonde ia meu pai, vivia um primo meu, filho da irmã do meu pai. Então ele tomou conhecimento, tratou lá com os amigos e ele [o pai] ficou a trabalhar numa carpintaria da empresa, portanto, do Manuel Freitas Junqueiro” (Gruveta, 2005, p.1-2).

As condições de trabalho permaneciam desumanas. Ele próprio, no ano seguinte, com 19 anos, se dirigiu ao Gurué procurando emprego e conta sua experiência pessoal:

(...) nós sentíamos a dominação colonial porque sem você ser assimilado não tinha direito a bom emprego, porque mesmo para ser motorista tinha que ser assimilado. Fui a Gurué para trabalhar na fábrica de chá da Companhia da Zambézia e, lá, eu ganhava um escudo por dia, isto em 1958. Tinha ração, farinha e carne seca que vinha do mato, dos caçadores” (Gruveta, 2005, p.1).

Gruveta era operário numa fábrica do interior do país, mas as condições de vida dos trabalhadores das plantações eram bem piores.

Viviam, sob vigilância de capatazes, confinados em “compondes”¹⁴², eram-lhes distribuídos uniformes (um calção amarrado com cordel na cintura e uma camisa da mesma cor, sem calçado nem cobertura para a cabeça) e ali permaneciam durante os anos do “contrato” dormindo em grandes armazéns (muitas vezes em simples esteiras de palha no chão), fazendo a “refeição” noturna. Passavam, no acampamento, os escassos tempos não ocupados. Os horários de trabalho acompanhavam, habitualmente, a luz do sol, seis dias por semana, com uma assistência médica de pura manutenção. As compras eram realizadas na cantina do “componde”, normalmente propriedade da própria plantação, onde os trabalhadores deixavam suas míseras poupanças.

Na cidade, a situação era um pouco diferente. A presença de uma numerosa comunidade *não indígena*, com acesso ao comércio, indústria e serviços, proporcionava sinergias econômicas e culturais que atingiam indiretamente setores da periferia. As oportunidades e os contatos permitiam “desenrascar a vida” como procurei explicar falando dos “peri-urbanos”. No entanto, persistiam áreas sociais onde a repressão e a violência não diferiam substancialmente da situação vivida no campo.

O trabalho doméstico era, talvez, a forma mais humilhante da relação servil. Sob a justificação de que o setor era o principal fornecedor de emprego urbano, não existia qualquer instrumento legal que regulamentasse horários de trabalho, condições de vida, direitos mínimos para além da norma aplicável à categoria residual dos *indígenas*. Já no capítulo I, falando da natureza do poder no Moçambique colonial, transcrevemos o poema de José

¹⁴² Corruptela do inglês “compound”, designação dada aos acampamentos de trabalhadores, só para homens.

Craveirinha sobre o tipo de relacionamento entre “patrões” (e “patroas”) e a “criadagem”.

Uma simples queixa de um branco poderia determinar a prisão de um negro sem processo investigativo, sem julgamento e sem defesa, e a pena, determinada por um funcionário do aparelho administrativo, era perfeitamente arbitrária.

Muitas profissões, uma das quais é referida no depoimento de Gruveta, eram vedadas aos *indígenas*. O acesso a locais de convívio social público era restrito e seletivo. Os negros só podiam sentar-se nos bancos da parte traseira dos “machimbombos”¹⁴³ municipais. Se não existiam, ali, lugares livres, deveriam viajar de pé. Por mais de uma vez, eu vi indivíduos negros serem expulsos do transporte público por tentarem ocupar um dos lugares vagos a meio do veículo.

Álvaro Mateus, branco nascido em Moçambique, meu colega e amigo nos anos de Liceu e mais tarde ativista na clandestinidade do Partido Comunista Português já em Portugal, recorda em entrevista concedida a Dalila Mateus:

“No meu primeiro ano [enquanto estudante em Lourenço Marques] fiquei em casa de uma senhora [que] recebia estudantes, brancos e negros. Só que o negro que ali estudava e que, salvo erro, se chamava Tembe, embora pagasse o mesmo que os outros, dormia na dependência dos criados.

*Nos **machimbombos** (...) os Africanos tinham obrigatoriamente de se*

¹⁴³ Nome por que são conhecidos os ônibus em Moçambique.

sentar no banco de trás. Nos cinemas que freqüentava, nunca vi negros, que tinham de ir a um cinema [cinema Império] só para eles” (Mateus, 2006, p.54).

Como se explica no relato sobre Rafael Arcanjo, vigorava, nas cidades, o recolher obrigatório para os *indígenas* após as 21 horas.

Amaral Matos, um nacionalista preso pela PIDE, *assimilado*, conta à mesma pesquisadora:

“Queríamos entrar num cinema e não podíamos fazíamos um gesto (por exemplo, levantávamos a mão durante a conversa) e era falta de respeito, tínhamos de estar de cabeça baixa ou, então, de olhar assim como eu estou a fazer, porque, se eu olhasse para a senhora com curiosidade, podia ser preso. E se lhe tocasse, ia logo para São Tomé” (Mateus, 2006, p.63).

Os exemplos das práticas de discriminatórias e de marginalização social que representavam a vida em Moçambique encheriam páginas deste trabalho. Todos eles são expressão de um sentimento de “casta superior”, profundamente enraizado no subconsciente de cada colono e no consciente coletivo da comunidade branca. Eu partilhei deste sentimento na maior parte de minha adolescência e, embora me indignando com algumas das injustiças testemunhadas, aceitava passivamente que aquela era a “ordem natural da sociedade” e que os *indígenas* eram “naturalmente inferiores!”.

E quando me refiro ao sentimento de casta, estou pensando, por exemplo, em algumas das características da psicologia do colono: estava fora de causa a idéia de que a mobilidade social descendente pudesse levar um branco, mesmo se empobrecido, a outro estatuto que não fosse o do membro da comunidade “superior”: era sempre “um dos nossos”. Tal não era a qualificação atribuída a um mestiço ou assimilado que, mercê de suas qualidades, ascendesse no plano econômico ou cultural. Eu e os meus colegas brancos da escola média **nunca** nos pusemos a questão do emprego: para um branco, ele estava garantido à partida e a nossa inserção no mundo do trabalho variava exclusivamente com o nível escolar em que decidíssemos interromper nossos estudos. Os casos de brancos sem trabalho eram raríssimos e, na maioria dos casos, representavam situações transitórias. A comunidade rapidamente se organizava para absorver “seus” desempregados e, nos casos em que tal não era possível, por os ocultar do conhecimento público, protegidos por um serviço estatal especialmente criado para o efeito, denominado “Assistência Pública”.

Os “direitos” de que se consideravam investidos os colonos tinham um sentido hereditário e eram protegidos por barreiras. A relação de pureza-impureza era protegida pela endogamia nos casamentos. Um casamento com cônjuge de outro grupo era socialmente reprovado, ainda que não necessariamente segregado, e só era concebível se o “transgressor” fosse do sexo masculino.

O setor moderno, urbanizado, dessa sociedade estratificou-se, como se verá adiante, numa *pax lusitana* sob a qual ferviam as contradições reais.

A situação só viria a ser perturbada com o eclodir da revolta armada. Uma dinâmica diferente se estabeleceria em Moçambique com o desenvolvimento da economia, mas principalmente com a presença de um numeroso contingente militar vindo da metrópole.

.Principalmente a partir de 1964, cerca de meio século depois da guerra de ocupação colonial, as forças armadas voltariam a assumir um papel importante na administração do território.

3.7 - RELAÇÕES RACIAIS ENTRE NÃO-INDÍGENAS

(...) o indígena era um preto de carapinha preta, que tinha como identificação o passe ou caderneta indígena com 32 folhas”.

Amaral Matos

Três fatores marcaram as relações sociais no Moçambique colonial do século XX: o imperativo de **ordem**, determinado pelo imperativo da segurança dos brancos em número estatisticamente insignificante, a importância de uma definida **hierarquia social**, que afirmasse as relações de poder, e a necessidade de conter a **mobilidade social**, como forma de defesa dos privilégios.

A afirmação totalitária de uma minoria estrangeira, identificada pela cor da pele e culturalmente definida, impunha ao dominador o fracionamento da realidade social ¹⁴⁴ que, por um lado, tornava menos evidente sua condição minoritária e debilitava as respostas do *indígena*, e, por outro lado,

¹⁴⁴ A etnicização das sociedades africanas como categoria construída é demonstrada na produção de numerosos cientistas sociais (Amselle e M'bokolo, Barth, Bayart, Davidson, Mamdani, Munanga, Poutignat e Streiff, Turner, ente outros).

afirmava seu papel de liderança dos *não indígenas*, no quadro do dualismo da situação colonial. Daqui, a obsessão estatística das classificações étnicas.

Já referi como a segregação social e profissional dos grupos “não brancos”, em Moçambique, se acentuou, de forma crescente, nos últimos anos do século XIX e na primeira metade do século XX, acompanhando a implantação do poder colonial. A institucionalização da hierarquia com base na classificação “racial” que originou - e contemporaneamente se foi sobrepondo - à formação das classes sociais. Com efeito, depois das lutas operárias das primeiras duas décadas do século, prevaleceu uma “falsa consciência”, para usar a categoria consagrada pelo pensamento marxista, determinada pelo acentuar-se da natureza dualista do colonialismo.

Foi nesse período, marcado pela convivência competitiva entre diferentes comunidades culturais e religiosas e pela urgência da afirmação hegemônica, que o conquistador construiu as representações sociais que asseguravam a ordem e a hierarquia da sociedade. O mundo simbólico consagrou-se na língua portuguesa corrente, arma do dominador, através de designações que fixavam definitivamente os indivíduos nas diferentes classificações racialmente definidas, e que perpassaram a sociedade colonial, em Moçambique, no século XX. A construção destas representações sociais foi resultado da ação governativa, mas também do senso comum dos colonos respaldado pelo evolucionismo social, pela antropologia física - centrada no estudo da “diversidade” - e pelo determinismo genético, correntes de pensamento que prevaleciam, então, no “saber oficial” na metrópole.

As definições, criadas pelo grupo que detinha o poder de nomeação, eram fundamentadas na generalização da percepção biológica, estigmatizavam as “diferenças” e revestiam um conteúdo social ou religioso. Elas assumiam uma conotação reificada, preconceituosa e depreciativa, anulando ou minimizando a individualidade do Outro, unificando num estereótipo classificatório as múltiplas identidades que cada grupo estabelecido encerrava. Seu significante sintetizava hábitos e comportamentos exóticos, traçava um retrato psicológico e ético, definia um tipo físico, exprimia uma imagem pública aprioristicamente concebida: o *monhé* era *desonesto*; o *baneane* era *falso*, o *caneco* era *medroso*, o *china* era *misterioso e respeitador*, o *mulato* era *malandro e rancoroso*, o *assimilado* era *disciplinado*, mas *pretensioso*. E, para o branco, todos eram “*sujos*”, barreira definitiva que separava, também ao nível da Palavra, “puros” e “impuros”: uns mais e outros menos, consoante o estrato da pirâmide social que lhes era concedido.

O uso das designações que exprimiam tais representações entranhou-se na língua portuguesa corrente e invadiu o vocabulário dos diferentes estratos da hierarquia na identificação das restantes camadas racialmente conotadas¹⁴⁵.

Os asiáticos de proveniência indiana eram divididos em *monhés* (os que professavam o islamismo), *baneanes* (os induístas da chamada Índia inglesa) e os *canecos* (principalmente os originários de famílias goesas, na sua grande maioria de religião católica, muitas delas indoportuguesas e,

¹⁴⁵ Valdemir Zamparoni e Omar Thomaz são leituras obrigatórias sobre a formação do pensamento racista em Moçambique, o primeiro no período 1890-1940 e o segundo em tempos mais recentes. Ver especialmente Zamparoni,(2000; 2002 e s/d) e (2001 e 2004), textos referidos na bibliografia.

portanto, com sobrenomes lusos)¹⁴⁶. Nessas classificações eram incorporados os descendentes mestiços que, seguindo a cultura e a religião de seu progenitor asiático, mantivessem o “tipo físico” compatível com a respectiva representação social, fossem ou não filhos reconhecidos. Não existia, na identidade social destes indianos de origem, qualquer reconhecimento das diferenças sociais internas de cada grupo, entre famílias abastadas e famílias pobres, entre quem tinha concluído estudos médios e os que não tinham estudado em escolas portuguesas ou da diferenciação pela pertença ao sistema de castas, embora essa componente fosse importante na organização hierárquica interna da comunidade indiana e, em muitos casos, da indo-portuguesa¹⁴⁷. As elites econômicas das antigas mestiçagens afro-islâmicas da costa eram incluídas normalmente na designação de *monhés*, pelo fato de manterem relações de negócio com os comerciantes brancos e seguirem os preceitos do islamismo. A massa dos afro-islâmicos caía, porém, na designação geral de *indígenas* ou, depreciativamente, de “pretos”.

O pequeno grupo originário do Extremo Oriente era reunido como os “*chinas*”. Deste conjunto, por conhecimento direto ou pelo fato de terem sobrenomes portugueses, eram distinguidos apenas os *macaístas* (provenientes de Macau, geralmente católicos e mestiços sino-portugueses), socialmente bem mais considerados e aceitos no convívio dos brancos. O preconceito ignorava as divisões internas entre os que apoiavam a China continental, como continuidade do Kuomintang de Sun Yat-sen, e os

¹⁴⁶ Os indianos provenientes de Diu e Damão (outros territórios da chamada “Índia Portuguesa”) só eram considerados nessa categoria se fossem de religião cristã.

¹⁴⁷ Ver a este propósito Rita-Ferreira (*Presença Luso-Asiática e Mutações Culturais no Sul de Moçambique*), citado na bibliografia.

simpatizantes da Formosa de Chiang Kai-Chek (a divisão deu, inclusivamente, origem à formação de associações separadas), bem como entre as lideranças clânicas que representavam localmente tríades chinesas (Medeiros, s d).

Os mestiços eram designados genérica e depreciativamente como **mulatos**. Qualquer forma de mestiçamento que envolvesse raízes africanas próximas era incluída nessa formulação. É certo que alguns mestiços - cujos progenitores já não eram negros ou que tinham sido reconhecidos e incorporados na família paterna - mantinham relações sociais com famílias da classe média *branca*, mas tal situação era excepcional na sociedade moçambicana. O restante grupo dos **mulatos** era, como os outros, absolutizado embora, no seio dos mestiços, existissem hierarquias e distinções. Havia, principalmente nas cidades costeiras, a aristocracia das velhas famílias poderosas do fim do século XIX; os que viviam nos “bairros de cimento” distinguiram-se dos que habitavam os subúrbios; ocorriam casos de discriminação entre os que tinham pele mais clara e os que a tinham mais escura; estalavam conflitos entre os *quepe-chaca*¹⁴⁸ (os que renunciavam à cultura materna) e os que reivindicavam a matriz africana, etc.

Raras vezes os **assimilados** eram definidos como tal, embora lhes fosse reconhecido o estatuto. Na linguagem corrente, os *brancos* referiam-se a eles habitualmente como *pretos* e não consideravam a possibilidade de os freqüentar socialmente¹⁴⁹, identificando-os por suas características

¹⁴⁸ Termo referido por José Craveirinha num livro póstumo, ainda aguardando publicação, com o título provisório de *O Folclore Sul Moçambicano e as Suas Tendências*, que li por me ter sido solicitada a redação do prefácio.

¹⁴⁹ Excepcionalmente, nos pequenos aglomerados de população branca, ocorriam casos de convivência com *assimilados* que ocupavam funções sociais de maior relevo, mas era quase impossível que esses *brancos* os recebessem socialmente em suas casas.

biológicas. As tentativas de aproximação social eram rapidamente repudiadas. O angolano Manuel dos Santos Lima escreve com base na experiência vivida:

“(...) o colonizador, num movimento de autodefesa será o primeiro a apontar-lhe o dedo por ter saltado a linha de demarcação entre o espaço cultural dos conquistadores e a barbárie dos submetidos”
(Lima, 2002, p.209).

O mesmo não ocorria nas restantes camadas dos *não indígenas* que, em muitos casos, com eles mantinham relações de convivência. Entre os *indígenas*, contudo, eles eram vistos como um grupo social bem definido, se bem que com sentimentos contrastantes (eram vencedores, para uns, e “vendidos”, para outros). A consciência social dos *assimilados*, como mencionado anteriormente, não era homogênea e originava cisões.

As designações que identificavam esses estratos racialmente definidos eram raramente usadas na interlocução direta inter-racial pelos *não indígenas*, mas, faziam parte da linguagem corrente, na referência a uma terceira pessoa não presente ou na classificação do grupo a que esse indivíduo era considerado pertencer. Cada um, embora sabendo como era nomeado pelos outros, não se autodefinia como tal, porque os termos tinham uma conotação fortemente depreciativa e estereotipada e não respondiam à identidade que ele próprio se atribuía. A nomeação do Outro por parte desses “*não indígenas-não-brancos*” exprimia, todavia, representações próprias de grupo para grupo (por vezes divergentes no interno do mesmo estrato da

hierarquia racial) e, muitas vezes, não correspondiam exatamente à conotação que *brancos* lhes atribuíam.

Cada indivíduo incluído nas várias classificações defendia a própria identidade, **no interior do grupo**, situando-se no contexto das múltiplas articulações (de casta, de religião, de língua, de história familiar, de padrão econômico, de ascendência, de área residencial e até, como se viu, de opção política) nas quais se desdobrava a comunidade racialmente definida. Mas estava consciente de que, no plano das relações sociais, era com aquela identidade imposta que se tinha de confrontar quotidianamente.

Especialmente entre indianos e mestiços, muita gente (com ainda maior incidência na juventude) vivia com angústia a cisão entre a identidade individual e a identidade socialmente atribuída. Eles se *auto-atribuíam*, para usar a terminologia de Barth (1998, p.193), a identidade indiana ou mestiça do grupo real de que eram parte, mas repudiavam as identidades *atribuídas por outros* porque estavam cientes de seu caráter preconceituoso e inibidor da mobilidade social.

Só os *brancos*, centro de produção de saber dominante e vértice autoproclamado da pirâmide sócio-racial, se auto-atribuíam ostensivamente a designação por que eram nomeados, porque consideravam, que tal nomeação, ao contrário das restantes, era socialmente investida de prestígio e distintiva de sua “superioridade”¹⁵⁰. Não obstante acentuadas as diferenças e contradições internas (de classe, de naturalidade – “brancos de primeira e

¹⁵⁰ No entanto, a designação de *branco* nas línguas moçambicanas (*mulungo, mezungo, etc.*), que exprimiam etimologicamente um tratamento respeitoso, estava freqüentemente carregada, na comunicação corrente entre africanos, de conteúdo irônico.

brancos de segunda”¹⁵¹ -, de religião, de sotaque, de área de residência, de nacionalidade¹⁵² etc.) os *brancos* esforçavam-se por potenciar sua identidade coletiva perante as restantes categorias racialmente definidas, aparecendo como representação monolítica do poder.

3.7.1 – A paz podre.

O racismo que impregnava essa classificação fundada no senso comum do dominador naturalizava a vida social e a percepção do Outro. A interiorização, no quotidiano da sociedade, dessas representações sociais e a incorporação da nomenclatura na comunicação corrente em língua portuguesa - mesmo pelos *indígenas* falantes do idioma - foram determinantes para a aparência pacífica da sociedade, principalmente na década de 1950, instituindo uma **ordem**, definindo uma **hierarquia** e, pelo condicionamento das relações inter-raciais, dificultando uma real **mobilidade social** que salvaguardava o poder hegemônico da minoria portuguesa. Peter Fry, trabalhando em Moçambique já depois da independência e evidenciando que “*algumas estruturas do pensamento têm longa duração*”, refere-se ainda a “*uma freqüente e perturbadora autodepreciação em comparação com os brancos*” (Fry, 2005, p.31-32).

¹⁵¹ Eram “brancos de primeira” os nascidos na metrópole e “brancos de segunda” os nascidos em Moçambique. Esta distinção chegou a ter efeitos na vida das pessoas, pois, até ao princípio da década de 1960, os “brancos de segunda” não podiam exercer certas funções acima de Diretor de Serviços em Moçambique. Quando a competência os apontava para funções superiores eram transferidos para o “Quadro do Ultramar” e mandados desempenhar funções superiores em outra colônia.

¹⁵² Coexistiam, em solidariedade com os portugueses, pequenas comunidades de sul-africanos, ingleses, italianos, gregos, franceses, alemães, etc.

O estudo apresentado ao II Congresso das Comunidades de Cultura Portuguesa¹⁵³, em 1967, por Véllez Grilo, um dos cientistas sociais do regime em Moçambique, é demonstrativo da natureza do tecido social moçambicano. No referido trabalho, a “população não-autóctone”, classificada por “Branco, Mistos, Indianos e Amarelos”, apresentava o seguinte perfil evolutivo (em percentagem relativa ao total da “população **não-autóctone**”:

	Censo de 1950	Censo de 1960
Branco	55% (65.708)	65,6% (97.268)
Mistos	28,7% (29.875)	21,0% (31.465)
Indianos	14,4% (15.235)	11,5% (17.243)
Amarelos	9,0% (1.945)	1,4% (2.098)

O autor apresenta, em seguida, estatísticas de casamentos endogâmicos e exogâmicos registrados na colônia bem como de “*mistos, quanto às características somáticas dos progenitores*”, sempre para o período 1950-1960.

No primeiro caso, de 4.366 casamentos de “Branco”, 202 foram exógenos (em 38 a noiva era *branca*). **Nenhum** destes casamentos registrados se realizou entre “Branco” e “Negro”. **Todos** foram celebrados com cônjuges “Mistos” de ascendência portuguesa ou indo-portuguesa ou com cônjuges asiáticos (indianos ou amarelos).

No que concerne as “*características somáticas dos progenitores*” da população mestiça, os dados são igualmente significativos: de progenitor “Branco” nasceram, no mencionado período, 6.865, dos quais 244 de mãe “Branca”, fruto de matrimônios com “Mistos”; 4799 tinham um dos pais do

¹⁵³ Realizado em Moçambique, de 13 a 23 de julho, a bordo do transatlântico Príncipe Perfeito em viagem entre Lourenço Marques e Ilha de Moçambique e com a participação de Gilberto Freyre, que dirigiu a redação do Relatório de Base.

grupo “Indiano” (para 74 o progenitor era a mãe); eram filhos de “Amarelo” 625 (dos quais 23 de mulheres); com pais “Mistos” nasceram 8863 (4656 de mãe “Mista”) e 10.116 resultavam de um progenitor “Negro” (no caso de 9.321 era a mãe).

É patente como o equilíbrio entre “pais” e “mães” só se verifica nos casos de uniões entre “Mistos” e como o desequilíbrio registrado nos restantes escalões *não-indígenas* da hierarquia racial se inverte escandalosamente quando um dos progenitores é “Negro”.

Grilo conclui que *“a miscigenação realiza-se principalmente através de três grupos **identificados com a cultura portuguesa: mistos, indo-portugueses e negros**”* (meus grifos) (Grilo, 1970, p.265-269).

É evidente a distorção interpretativa do autor para ligar o fenômeno do mestiçamento à visão luso-tropicalista, tema subjacente ao Congresso e razão de ser da presença de Gilberto Freyre entre os participantes convidados. Em nenhum outro ponto de seu estudo consta que os “Indianos” sejam *indo-portugueses*, ainda que estes estejam incluídos naquela categoria estatística. É também uma grave imprecisão dizer que os progenitores “Negros” (em particular as mães, que são a esmagadora maioria) estivessem *“identificados com a cultura portuguesa”*.

A configuração socioeconômica da sociedade moçambicana, anterior a 1960, foi resultado, portanto, de uma deliberada política estatal que se alimentou da prática social dos colonos no exercício do complexo de superioridade de que se sentiam e de que eram institucionalmente investidos. Reconhece-se aqui o “dispositivo de poder” de Foucault, “a rede que se estabelece entre o dito e o não dito”:

“(..) por um lado, uma legislação, um discurso e uma organização do direito público articulados em torno do princípio do corpo social e da delegação de poder; e por outro, um sistema minucioso de coerções disciplinares que garanta efetivamente a coesão desse mesmo corpo social” (Foucault, 2004, p.189).

Em seu estudo sobre Lourenço Marques, de 1890 a 1940, Zamparoni dá inúmeros exemplos da ação deliberada do Estado para o confinamento social, econômico e espacial dos vários estratos da população de africanos, de mestiços e de asiáticos bem como desse minucioso sistema de pressões e condicionamentos sociais (Zamparoni, 2000). Esta integração do poder fazia com que, através de medidas administrativas, de regulamentos e de leis locais, os administradores coloniais e os colonos dessem, às normas legais emanadas da metrópole, conteúdos práticos em conformidade com os interesses da comunidade branca. Só em poucos casos, quando as deliberações locais tinham repercussões de caráter internacional, se verificou a ação corretiva de Lisboa.

Estas aparentes discrepâncias entre os enunciados políticos do governo central e sua aplicação no quotidiano da colônia não constituíam, a não ser em casos muito raros, uma verdadeira contradição. O poder da comunidade branca era hegemônico, no sentido gramsciano: ele se exercia não só na economia e na política, como também na forma como a relação com a modernidade era pensada e no modo de conhecer. O Estado, em sua

ação no território, era indissociável da sociedade civil branca na produção e reprodução dos valores que enformavam o *status quo* em Moçambique.

Ainda que o colono civil e comum não tivesse a percepção de mudanças em sua vida quotidiana, germinava, sob a capa de uma estabilidade que parecia institucionalizada, a consciência anticolonial entre os africanos das novas gerações urbanas e entre os trabalhadores emigrantes nos países vizinhos (e alguns estratos de mestiços, bem como uns poucos indianos e “brancos de segunda”). Procurando evitar a perturbação desse aparente “equilíbrio” nas áreas dominadas pela modernidade portuguesa e preservar a autoconfiança e estabilidade psicológica da comunidade branca, o governo realizava, com o possível sigilo, a repressão dos focos de nacionalistas que lograva identificar.

3.7.2- Depois do regime do *indigenato*

A *pax lusitana* que parecia reinar no setor moderno da sociedade no após-guerra e, em especial, na década de 1950 (uma década de extrema violência sobre os *indígenas*) é um fator importante porque é neste período, de aparente aceitação recíproca da correlação de forças entre os diversos grupos “raciais”, que se enraíza a falácia da “bondade” do modelo colonial português que Gilberto Freyre divulgava. Por seu lado, a fundamentação do “lusotropicalismo”, penetrando a doutrina oficial, repercutia na consciência coletiva dos colonos: o sociólogo brasileiro “demonstrava”, afinal, que os portugueses eram particularmente afáveis em suas relações com outras raças e culturas e isso estava patente na “convivência sem sobressaltos” em

que se vivia. Os colonos, beneficiando de seu estatuto privilegiado, procuravam convencer-se - e muitos deles estavam disso certos - de que tinham construído o melhor dos mundos, onde cada um, “sabendo seu lugar”, o aceitava pacificamente e vivia feliz..

Assim, quando nos anos 1960, a violência colonial se assumiu de forma explícita – com o início das lutas de libertação e com a repressão aberta - os *brancos* perfilharam, sem hesitação, a teoria oficial das causas exógenas da revolta. A responsabilidade não era do sistema, que se havia demonstrado “perfeito”, mas da cobiça das grandes potências. Exportando as motivações da contestação, não se punha em discussão a essência da sociedade. O espírito que presidiu às imperativas adaptações à nova conjuntura seria sintetizado, de forma magistral, por Marcelo Caetano, ao substituir Salazar: mudança na continuidade.

A revogação do Estatuto do Indigenato em 1961 e a institucionalização, em novembro, do “Espaço Econômico Português”¹⁵⁴ não modificaram, no curto prazo, a vida em Moçambique e, de conseqüência, não se alteraram as relações sociais. Num primeiro momento, os comportamentos racistas se radicalizaram inclusivamente, como reação ao exemplo criado pela sublevação angolana. Todos os negros eram, então, olhados como suspeitos e como potenciais elementos perigosos. Essa reação imediata estendeu-se a *assimilados* (e até a algumas franjas de mestiços) que, nesses primeiros tempos, viram comprometidos seus direitos civis pela “suspensão” de fato do estatuto de que beneficiavam. Para os colonos todos os negros surgiam nivelados pelo paradigma do *indígena*

¹⁵⁴ Oficializado pelo Decreto-Lei n. 44016 de 8 de novembro de 1961, deveria criar a livre circulação de pessoas, bens e capitais entre a metrópole e o ultramar e entre as colônias.

(agora todos *ex-indígenas*) e todos igualmente “perigosos”. Os africanos viveram então momentos de inibição acrescida, renunciando por vezes a reivindicar os direitos que lhes haviam sido juridicamente concedidos, temendo que suas atitudes pudessem ser interpretadas e denunciadas à polícia como “subversivas”.

A não ocorrência de uma mudança de estrutura sensível na qualidade e no modo de vida dos *brancos* levou estes a se adaptarem paulatinamente, não sem saudade do passado recente, à aproximação relativa da barreira que protegia sua condição. O conceito de *assimilado* transferiu-se, na linguagem corrente, para uma expressão, bem mais explicitada e eivada de paternalismo: “aquele que se **comporta** como civilizado”. Vezes sem conta, eu escutei conversas entre portugueses (“de primeira” e “de segunda”) do tipo: “eu não sou racista; se **ele** (o africano) se comporta como **civilizado**, não tenho qualquer relutância em lhe apertar a mão!” ou “ele pode ocupar esta posição na empresa porque **ele** se comporta como **nós**”. O critério de avaliação de um indivíduo negro, que lhe abria portas a uma maior integração profissional (mas continuava não abrindo, salvo muito raras exceções, as portas das casas dos *brancos*) continuava a ser a sua **assimilação** à cultura portuguesa. O politicamente correto era evitar as designações do passado nas relações com os outros grupos racialmente definidos, mas elas permaneceram na linguagem interna dos diferentes grupos até à independência de Moçambique¹⁵⁵. A transformação mais profunda que se verificou ao nível das relações raciais foi, indubitavelmente, a redução das

¹⁵⁵ O uso da palavra **camarada** que marcou a primeira década da independência tinha, é certo, um significado político-ideológico, mas generalizou-se a todo o país (mesmo a quem não falava português) porque ele “resolvia” o novo tipo de relacionamento, no qual era proibido, por politicamente incorreto, o uso de termos “raciais”.

manifestações de arrogância e violência individual que tinham caracterizado a década de 1950 e os primeiros anos de 1960.

O fato de a guerra se não ter feito sentir nas principais cidades - à diferença do que sucedera em Luanda -, associado à abertura econômica que “finalmente” o governo metropolitano proporcionava e a um mercado que, com a presença militar, se ampliava, tranqüilizou de novo os *brancos* e foi trazendo ao colono a convicção de que Lisboa zelava para que em suas mãos se mantivesse o monopólio do poder e do privilégio. A presença de milhares de soldados e o aumento das forças policiais juntaram-se ao sentimento de superioridade que embriagava a comunidade europeia e transmitiram-lhe uma sensação de segurança que nem a generalização do estado de guerra a todas as colônias africanas¹⁵⁶ conseguiu perturbar. A “agressão externa” tornara-se, gradualmente, um elemento “normal” do dia-a-dia do território.

A situação de guerra colonial implicou mudanças, algumas sensíveis, na vida da colônia. O crescimento registrado nos indicadores macroeconômicos não foi acompanhado pelo afluxo de suficiente número de colonos a Moçambique. A exigência de trabalhadores mais qualificados determinou a necessidade de formação profissional e de capacitação de locais e uma abertura do sistema educacional, com ênfase no ensino técnico e comercial. Em agosto de 1962 inaugurou-se o primeiro estabelecimento de ensino superior, os Estudos Gerais Universitários de Lourenço Marques, hoje Universidade Eduardo Mondlane.

¹⁵⁶ A luta de libertação começa na Guiné a 23 de Janeiro de 1963 e, em Moçambique, a 25 de Setembro de 1964.

A dicotomia racista mantinha-se, mas as conseqüências do rápido crescimento econômico fizeram-se sentir na estrutura colonial: deslocando-se “para cima” (nas hierarquias do trabalho e da educação formal), a linha de fronteira social, sem a inibição jurídica do Estatuto do Indigenato, não pôde impedir a ampliação horizontal do “Terceiro Espaço” de que fala Bhabha e abriu as primeiras brechas na muralha da mobilidade vertical.

Embora a propaganda oficial acusasse as grandes potências mundiais como promotoras das lutas de libertação nas colônias, o governo sabia das motivações internas que produziam, ou pelo menos propiciavam, o espírito de revolta em largos setores das populações. Os militares, como veremos adiante, vão dar a esta questão uma importância vital em sua estratégia de contra-guerrilha; para eles *“perder as populações seria perder a guerra”* (Oliveira, 1963, p.57).

Com o intuito de fazer face à situação existente em Angola e se antecipar à revolta em outras colônias, o governo de Lisboa decidiu reforçar ainda mais seu aparelho de informação e segurança, introduzindo serviços especializados na ação social. *“Nesta guerra,”* dizia o então tenente-coronel Hermes de Oliveira, um dos responsáveis governamentais pela organização da “ação psicológica”, *“mais do que matar, temos de salvar; mais do que destruir, temos de construir; limitando-nos a matar e a destruir no mínimo indispensável para podermos salvar e para podermos construir”* (Oliveira, 1963, p. 66). O mesmo Autor identificava *“AS TRÊS ACTIVIDADES QUE CONSTITUEM A BASE DA LUTA CONTRA A SUBVERSÃO NA FASE DE CLANDESTINIDADE - acção policial, acção informativa e acção sobre as*

populações” (o uso de maiúsculas é da responsabilidade de autor) (Oliveira, 1963, p.87).

Para a realização dessa estratégia, foram criados, ainda em 1961 em Moçambique, os Serviços de Ação Psico-social (SAP). Os SAP operavam no terreno através de brigadas que, segundo Dutra Faria, jornalista e diretor da Agência Geral do Ultramar, tinham como tarefas recolher informação sobre a situação de (in)segurança e dados de natureza etnológica, mobilizar e organizar grupos de “defesa civil” nas aldeias, fazer propaganda política e patriótica, proporcionar entretenimento (em especial sessões de cinema e desporto), intervir nas aldeias no âmbito da ação social e da formação e identificar os problemas mais prementes que poderiam favorecer a adesão das populações à “subversão”. As brigadas, segundo o mesmo autor, eram compostas por cinco funcionários com a seguinte constituição: chefe de brigada; auxiliar de chefe de brigada (ambos brancos¹⁵⁷); monitor (um prático agro-pecuário com noções de construção civil - normalmente branco ou mestiço); assistente social auxiliar (que podia ser mestiço ou negro); enfermeiro (normalmente negro) (Faria, 1965, p.71-75). Da orgânica prevista constava ainda mais um enfermeiro e um monitor de educação e desportos, mas estes só excepcionalmente integraram as brigadas.

À PIDE, que fora reestruturada e tornada extensiva a Moçambique pelo Decreto n. 39749, de 9 de agosto de 1954, também foi confiada a tarefa de obtenção de dados sobre a vida das populações, ainda que lhe competisse principalmente, a ação policial: a recolha de informação relativa à segurança do Estado e a detecção e repressão de elementos “subversivos”.

¹⁵⁷ Houve alguns situações em que as funções foram cometidas a indivíduos *mistos*.

Sua ação se intensificou consideravelmente com as independências africanas em 1960 e isso foi sentido pelas populações. Amaral Matos, na entrevista acima mencionada, explica:

“Em Julho de 60, tinha-se dado o grande êxodo da comunidade portuguesa que vivia no Congo-Leopoldville. Vieram para a Rodésia e entraram aqui pelos Caminhos-de-Ferro. Foi a partir daqui que a PIDE começou a instalar-se em força” (Mateus, 2006, p.65).

Paralelamente, foram instituídos os Serviços de Centralização e Coordenação de Informação de Moçambique (SCCIM), inicialmente ao nível dos Distritos. No início da década de 1960 estes Serviços passaram a depender diretamente do Governo-Geral, colocando nas mãos de funcionários governamentais o controle de todas as organizações, civis e militares de inteligência. Pinto Monteiro, resume as funções desta instituição:

“(...) efectuavam o estudo das possibilidades de montagem de esquemas de pesquisa de informações e controle da situação política-subversiva das áreas administrativas (...); efetuavam o recrutamento, a preparação, o treino e a segurança dos agentes dos Serviços de Informações, para os infiltrarem, internamente e externamente, nos movimentos nacionalistas, nas Administrações, nas empresas, nas localidades, nas residências, nas aldeias e nas fronteiras do País; (...) preparavam e accionavam o controle dos

vários órgãos de pesquisa de informações (...)” (Monteiro, 2001, p.11).

Se a coordenação de informações nem sempre foi um sucesso, pelo excesso de serviços de recolha e tratamento dos dados e pelas rivalidades entre PIDE, militares e administradores, a existência dos SCCIM representou uma importante novidade porque, pela primeira vez, se criara no aparelho estatal das colônias um órgão de pesquisa sistemática de natureza sócio-antropológica, e não mais uma “Missão” ou “Grupo de Estudo” como no passado. Os relatórios dos pesquisadores destes serviços contêm alguns dos mais significativos documentos sobre a sociedade moçambicana daquele período.

Provavelmente o documento mais importante produzido pelos SCCIM tenha sido um relatório subordinado ao título *Conquista da adesão das populações*, de Romeu Ferraz de Freitas¹⁵⁸, apresentado em 1965. Trata-se, por quanto é de meu conhecimento, do mais sistemático estudo sobre os problemas reais da sociedade realizado em Moçambique por um funcionário do Estado Novo. E o fato de que ele tenha sido consequência do início da luta de libertação nacionalista é emblemático de como este fator tenha introduzido na paz podre em que os brancos julgavam viver a necessidade de uma análise crítica e realista dos interesses do colonialismo cujo único precedente, igualmente em situação de guerra, é o *Relatório* de António Enes.

¹⁵⁸ Irmão de Afonso Ferraz de Freitas, já citado, e autor do relatório sobre as seitas religiosas.

O documento de Freitas procura ser um diagnóstico em busca de soluções terapêuticas para a situação sociopolítica em Moçambique, mas ele se torna, a anos de distância, um retrato raro da dominação portuguesa fornecendo preciosos elementos para a compreensão das contradições internas que atravessavam o poder e a sociedade colonial de então e que, fundamentalmente, opunham o *habitus* dos colonos e administradores à urgente necessidade de uma profunda mudança institucional e de atitude.

A premissa do estudo é que Moçambique seria ainda uma “*sociedade em integração*” na qual “*os seus membros não se identificam uns com os outros e a NAÇÃO encontra-se em discussão*” (Freitas, 1965, p.1). Preocupação central é a caracterização da componente negra da sociedade e a avaliação da sua disponibilidade de adesão ao ideal nacionalista. Depois de proceder a uma análise de aspetos gerais da sociedade tradicional, a tomar em conta pela administração, o autor debruça-se sobre os *Grupos Sociais*, definindo quatro: a massa, o grupo “evoluído”, o grupo intermediário e a elite¹⁵⁹.

A “**Massa**” compreenderia “*os nativos ainda integrados nos conceitos tradicionais da sociedade primitiva, prestando ainda homenagem às normas costumeiras de comportamento*” cujas relações com os europeus se limitariam ao “*trabalho, comércio e (...) cumprimento de obrigações legais e sempre num plano de subordinação*” (meu grifo) (Freitas, 1965, p.109). São identificados onze aspetos da administração colonial que motivariam sua oposição “à Nação Portuguesa” e que constituem exemplar síntese dos mecanismos de dominação em Moçambique: os impostos, o dever moral do

¹⁵⁹ Freitas dedica ainda espaço ao estudo de uma subcategoria, “o Estudante”, mas grande parte de sua argumentação sobre este tema repete sua análise sobre a “Elite”, pelo que julguei desnecessário referi-lo no texto.

trabalho, as culturas coercivas, a participação forçada em trabalhos públicos, a ação tutelar da administração, a exploração no comércio, as “atitudes marginais” de colonos e administradores (leia-se, o racismo, a violência, a prepotência etc.), o confisco das terras, o desprestígio da comunidade branca, a falta de uma ação de esclarecimento e a exposição às influências externas.

O **grupo “evoluído”** seria constituído pelos que, *“destacando-se da ‘Massa’, mas intimamente ligados a ela, (...) adquiriram maior e mais estável situação económica, pela maioria dos dirigentes religiosos nativos e pelos que mercê do ensino de adaptação [o antigo “ensino rudimentar”] ou do contacto mais prolongado com o europeu, adquiriram uma qualificação que os distingue”* (Freitas, 1964, p.180). Esse grupo integraria quatro subcategorias: agricultores e artesãos, comércio e pequena indústria, chefes religiosos e, finalmente, “letrados”, cujos níveis de satisfação e frustração dos anseios e necessidades o autor examina.

No **grupo intermediário**, Freitas considera *“os enfermeiros auxiliares, professores do ensino de adaptação, intérpretes, auxiliares de secretaria e escritório e outros”* que teriam adquirido uma qualificação, mesmo se modesta, mas que *“os distingue notavelmente da ‘Massa’ e os iguala, **por vezes superando-os**, aos elementos dos escalões mais baixos da sociedade europeia”*.(meu grifo) (Freitas, 1964, p.188-189). O grupo, que exerce importante influência sobre as “Massas”, “tenderia” culturalmente para o grupo europeu, mas as barreiras institucionais e sociais que se lhes deparam os tornam campo privilegiado de adesão aos ideais nacionalistas.

Finalmente, a **elite** seria *“constituída pelos nativos que adquiriram capacidade para ingressar nos diversos quadros, públicos e privados, e neles ascenderem às mais elevadas posições”* (Freitas, 1964, p.199). O autor considera que, por sua situação privilegiada, seria o grupo em princípio menos vulnerável ao aliciamento da subversão desde que a comunidade branca se dispusesse a uma mais estreita convivência social. O receio de Freitas é que, isolados, “tendam” a reintegrar-se nos respectivos grupos originários, constituindo-se em lideranças.

As categorias mais sensíveis “à subversão”, na opinião de Freitas, seriam os grupos “evoluído” e intermediário (os grupos em transição) pelo grau de frustração criado pela insatisfação de seus “anseios e necessidades” (ou a “elite” se a sociedade a não soubesse integrar). O critério da frustração e marginalidade social, como fator de “vulnerabilidade” dessas categorias classificatórias ao nacionalismo, perpassa toda a análise e reflete a percepção de Freitas, ainda que subconsciente, da essência dualista da sociedade. O modelo que trabalha tem uma oposição clara: uma sociedade “européia” que se contrapõe à sociedade “negra”; a primeira, um pólo fixo, para o qual “tende” toda a sociedade, e a segunda, um pólo que o autor vê numa dinâmica evolutiva cujo destino final seria a convergência na cultura e personalidade lusitana. Nas dificuldades de realização deste modelo se situam os diferentes níveis de “frustração” que tornam os diversos grupos sociais mais ou menos disponíveis à adesão aos ideais nacionalistas.

O documento não apresenta soluções para uma mudança estrutural da sociedade. Ele se limita, com base na criteriosa análise da situação social da colônia, a alertar para perigos, a exortar a uma transformação ideal e

voluntarista dos comportamentos, públicos e privados, do grupo dominante e a propor metodologias de ação (de comandamento, acionamento, etc.). De qualquer forma, seu relatório foi importante porque contribuiu para uma alteração da política do governo em relação aos vários grupos sócio-“raciais” e religiosos, a partir de 1966 (Coelho, 1994, p.68). O futuro demonstraria, porém, a acuidade das análises de Memmi e Fanon sobre a impossibilidade de se reformar estruturalmente o colonialismo.

CAPÍTULO IV

OS ANOS DA LIBERTAÇÃO

Uma semente engravidava a tarde.

Era o dia nascendo, em vez da noite.

Carlos Drummond de Andrade

4.1 - A GUERRA COLONIAL

*Mostrar-te-ei os corpos do meu Povo
Tombados por metralhas traiçoeiras
(...) E saberás porque luto.*

Armando Guebuza

Portugal, país membro da NATO, tinha, até finais da década de 1950, Forças Armadas que se regiam, no plano organizativo e doutrinário, pelos sistemas adotados por aquela organização. Refletindo a agenda da confrontação global, sua doutrina, armamento, logística e administração respondiam a objetivos estratégicos que previam a possibilidade de uma guerra convencional ou de um conflito nuclear, no quadro de uma eventual escalada bélica da Guerra Fria. Eram, portanto, inadequados à eventualidade de uma guerra de guerrilhas nas colônias africanas.

O primeiro sinal de que a questão colonial estava entrando nas preocupações dos militares portugueses se teve quando, em 1956 (no mesmo ano em que a PIDE foi tornada extensiva às colônias) se agregaram às Regiões Militares de Angola e Moçambique as Regiões Aéreas e, no ano sucessivo, os Comandos Navais.

Em 1958 foi enviado o primeiro grupo de oficiais para Inglaterra com o objetivo de estudar a experiência britânica nas guerras que combatia na Malásia e no Kenya. No ano seguinte, um outro grupo de oficiais seguiu para a Argélia para se inteirar da estratégia francesa da *guerre révolutionnaire*.

Nesse mesmo ano de 1959, o Ministério do Exército elaborava um estudo¹⁶⁰ no qual se previa a forte probabilidade de “*situações mais difíceis do que as anteriores, em especial no que toca aos territórios ultramarinos*” e se reconhecia:

“Não existe ou é insuficiente uma estratégia verdadeiramente nacional, em particular que tenha em vista o emprego do nosso potencial militar na segurança dos territórios ultramarinos” (RGME, 1959, p.3).

¹⁶⁰ *Política Militar Nacional – Elementos para a sua Definição*, Abril de 1959, publicado pela Repartição de Gabinete do Ministério do Exército (RGME).

Em 1960, menos de um ano antes da revolta angolana, entrava em função, em Lamego (Portugal), um centro de treinamento de “caçadores especiais”, que eram unidades do exército especialmente preparadas para operarem nas colônias. No mesmo mês, o chefe do Estado Maior general das forças armadas emitia uma nova diretiva sobre a defesa nacional, considerando a eventualidade da guerra colonial.

Porém, quando a revolta eclodiu em Angola, as forças estacionadas no território continuavam despreparadas para fazer frente à situação. Em 31 de Dezembro de 1960, o efetivo estacionado naquela colônia contava 6500 homens dos quais 5000 recrutados localmente (Cann, 2005, p.82). Só quase três meses depois da sublevação de Luanda, em 1 de maio - depois da decisão anunciada por Salazar (“para Angola, em força”) - desembarcaram as duas primeiras companhias¹⁶¹ de “caçadores especiais”.

Os oficiais que haviam estagiado nas academias e nos teatros de guerra britânicos e franceses¹⁶², regressados a Portugal, divulgaram seus conhecimentos. “*Deparámos com incredulidades e receios [por parte das chefias]*”, recorda um desses oficiais, “*muito especialmente no que se reportava à Acção Psicológica. Informar, esclarecer? (...) ‘ Mas isso é uma faca de dois gumes’ (...) diziam alguns chefes militares*” (Canêlhas, 2000, p.314)

Com base na experiência recolhida, alguns destes oficiais elaboraram um manual, adaptado à legislação e às características específicas das colônias, que foi superiormente aprovado: *O Exército na Guerra Subversiva* - um trabalho dividido em cinco livros que foi publicado em 1963.

¹⁶¹ A **companhia**, sob o comando de um capitão, era a unidade operacional-base do exército. Ela era constituída por três **pelotões** operacionais, comandados por oficiais com a patente de alferes(sub-tenentes), e um pelotão de “serviços” (administração, logística, comunicações, etc.), num total de cerca de 120 homens, número variável pelos “reforços” que as particularidades de cada operação muitas vezes requeriam.

¹⁶² Os militares norte-americanos, concentrados nos objetivos estratégicos da Guerra Fria, confiavam na superioridade de seu armamento e não davam, ainda, grande importância à guerra de guerrilha. Consideravam-na “a guerra dos mais pobres”, o tipo de conflito que não punha em risco a segurança do país. Pagariam caro esse erro quando a política de potência os levou às selvas e arrozais do Vietnam.

4.1.1 – Guerra subversiva e contra-subversão.

Na guerra subversiva, “o *Terreno de Manobra*”, segundo o general português José Luís Canêlhas, “era a *População, e a conquista da sua Opinião o objectivo popular. Dá-se, portanto, mais valor à conquista das almas do que do que à conquista do espaço*” (Canêlhas, 2000, p.311).

Tratava-se de um conceito novo de guerra, com um inimigo “*cuja natureza era completamente distinta dos ‘inimigos’ clássicos, em especial porque utilizavam as populações simultaneamente como ambiente operacional privilegiado, como objectivo e como rectaguarda*” (Afonso,Gomes, 2000, p.66).

Era essa a lição que as Forças Armadas Portuguesas (FA) portuguesas precisavam aprender e que os oficiais que tinham estagiado no exterior pretendiam fazer aprovar.

O *Exército na Guerra Subversiva* reunia, num único documento¹⁶³, a doutrina que nortearia a ação das FA na guerra colonial. Ele começa por enquadrar a missão militar na política do Estado Novo: defender a soberania portuguesa, manter a unidade nacional, assegurar a política de integração e preservar o “espaço econômico”, para honrar os heróis do passado, a missão confiada a Portugal e a eternidade do império, condições da grandeza do país e garantias de um futuro próspero para a Nação. O documento integra todos os aspectos da nova doutrina militar, desde a definição da *guerra subversiva*, às questões de tática e estratégia, logística administração, etc. Nele se definem as três missões da chamada “contra-subversão”: o combate aos insurgentes, a ação psicológica (principalmente sobre as populações) e o apoio alargado às autoridades civis (Afonso,Gomes, 2000, p.66).

Subjacente a toda elas está a questão psicológica, que é objeto do volume III do manual.

¹⁶³ Segundo John Cann, no texto já referido, tanto ingleses como franceses tinham suas doutrinas disseminadas em diversos documentos.

“A guerra subversiva”, dizia o manual, “é, essencialmente um problema de conquista da população”. E, nesse sentido, se organiza a ação psico-social (APSIC) das FA.

Eram três os alvos da APSIC: o principal, conquistar a simpatia e a adesão das populações (“os corações e as mentes”); o segundo, desmoralizar os militantes e os guerrilheiros, diminuindo sua capacidade combativa; por último, atuar sobre as próprias tropas por forma a incentivar a sua disponibilidade operacional. A orientação da ação sociopolítica a desenvolver fundava-se na visão luso-tropicalista da “missão civilizadora” e contemplava igualmente um objetivo interno às FA: proporcionar à consciência dos militares um contraponto humanitário à realidade brutal da ação repressiva.

A estratégia da APSIC fundava-se na concepção de que a guerra era fomentada e conduzida do exterior, pelos países comunistas, o que alimentava duas idéias-força implícitas: a primeira, de natureza colonial-racista, de que os africanos não eram capazes de conceber, organizar e conduzir uma guerra que os portugueses não conseguiam vencer; a segunda, que reevocava, nas brumas da mística do império, o pequeno David-Portugal em luta contra os Golias do mundo.

Os processos utilizados iam da assistência sanitária e educativa, ao apoio religioso e, no campo da economia, à realização de trabalhos em prol da população. As Forças Armadas se procuravam juntar, deste modo, à ação do governo no intuito de melhorar as precárias condições de vida da esmagadora maioria dos moçambicanos e atenuar o sentimento de desconforto e revolta que alimentaria a guerrilha.

No âmbito desta estratégia nascem, inspirados no exemplo americano no Vietnã, os chamados “aldeamentos”, para onde eram deslocadas as populações das áreas em guerra ou objeto da ação de mobilização por parte dos combatentes da FRELIMO. Três motivos eram invocados para os “aldeamentos”: proteger a população, evitar o contato com os guerrilheiros (a quem as populações alimentavam e propiciavam campo de recrutamento) e criar pólos de desenvolvimento sócio-econômico.

Os primeiros “aldeamentos” são implantados, por pressão dos militares, em 1966, mas só em finais de 1968, eles se tornam uma prioridade

da estratégia. Sob a imagem da “ação social”, evidenciou-se então a sua real natureza de medida tendente ao despovoamento das áreas operacionais, procurando reduzir o contato entre guerrilheiros e população. Quem não vivia nas povoações controladas pelas autoridades era considerado inimigo e, conseqüentemente, tratado como tal.

Os “aldeamentos” respondiam à necessidade sentida pelo colonialismo de estreitar a malha de controle das populações e de intensificar os aparelhos de informação e repressão. No texto *História da Luta Armada de Libertação Nacional*, Luís de Brito, Borges Coelho e José Negrão dão conta desse período:

*“A nível dos aldeamentos, as estruturas do governo e exército coloniais eram múltiplas. Desde o administrador, intérpretes e ‘autoridades tradicionais’, até às estruturas militares que incluíam o comandante do subsector, o oficial da Acção Psicológica e operadores psicológicos nativos, passando pelo capelão e pelos elementos da PIDE, toda a máquina de dominação colonial foi montada onde não existia reforçada noutros locais onde a sua presença já se fazia sentir, mesmo antes deste período.”*¹⁶⁴

Os “aldeamentos” representavam, de fato, um prolongamento da visão colonialista clássica. A administração dos assuntos quotidianos era confiada a um “chefe tradicional” escolhido e seu processo de desenvolvimento dependente da “assistência” externa. As áreas de sua implantação eram seleccionadas pelos militares segundo critérios que obedeciam exclusivamente à estratégia da guerra, sem contemplar a sua auto-suficiência econômica e muito menos tomar em consideração fatores culturais. Assim, não se criavam (não havia qualquer esforço nesse sentido) estruturas de integração sócio-culturais, nem se estimulavam dinâmicas de transformação estrutural das comunidades. As populações “aldeadas” eram, na verdade, populações “deslocadas” e os “aldeamentos” assumiam todas as

¹⁶⁴ O texto xerocopiado, a que tive acesso, por gentileza de um dos co-autores, nunca foi publicado e não tem numeração de páginas nem data. A citação foi retirada do capítulo 9, “O Inimigo Organiza-se”.

características dos “campos de refugiados”: diversidade etno-lingüística e cultural, desorganização dos elos de solidariedade, relaxamento dos mecanismos de pressão social, lassidão de costumes e valores, etc.

Em entrevista a João Paulo Borges Coelho, realizada em 1992, José Santareno¹⁶⁵ refere alguns pontos importantes:

Santareno afirma, no referido documento que o governo dotava “*todos esses aldeamentos com posto sanitário*” (não com enfermeiro, mas com um **agente sanitário**), *uma escola, água onde foi possível(...). Isso foi feito localmente*” (1992, p.1-2). “*(...) só começou a haver um acordo nacional sobre essas coisas a partir aí de 1968-1969*” (1992, p.2).

O entrevistado explica “a filosofia” que, sobre esta matéria, norteava o governo colonial: “*Você sabe tão bem como eu que a população nativa é muito difícil de agregar. Não gostam; gostam de viver isolados. Mas isso é impossível. A gente não pode pensar em desenvolver um povo com três casas aqui, a 20km outra casa. (...) De facto, pensou-se, lentamente, escolher [sic] locais e nesses locais montar o tal posto sanitário, a tal escola, segundo um princípio chamado “pólo de atracção”, em que as próprias populações, segundo a mentalização, se sentissem motivadas para ir para ali e usufruir daqueles bens normais em toda a parte.(...) mas fomos apanhados pela guerra e foi preciso juntar as populações, fazer uma adaptação.*” (Santareno, 1992, p.3).

Santareno reconhece que não havia um mecanismo governamental de controle da implementação dos “aldeamentos”, “*(...) ajudávamos, mas era apoio técnico. (...) a partir das nossas disponibilidades, disponibilizávamos através da Fazenda (chamemos-lhe assim) dinheiro, e quem usava esse dinheiro eram os governos de distrito*” (Santareno, 1992, p.3). “*(...) Não me lembro de ter parado por causa de dinheiro. Talvez o que havia era falta de capacidade de execução a nível local*” (1992, p.5). Perguntado sobre quem seleccionava os locais para os aldeamentos, respondeu: “*(...) era um estado de guerra e no estado de guerra quem manda são os militares. (...) muitas vezes quando a gente dava conta já lá estava um aldeamento. E então ficávamos nós [o governo] com o problema para resolver, para remendar.*”(…)

¹⁶⁵ A entrevista de Santareno, Diretor da Junta Provincial de Povoamento de Moçambique a partir de 1968, foi-me cedida pelo historiador. Na transcrição os grifos são meus.

*É claro, um problema que nem sempre foi possível resolver com facilidade foi, por exemplo, a gente punha aqui mil famílias e não havia à volta num raio de segurança os três mil ou quatro mil hectares **necessários para aquela gente toda.***” (Santereno, 1992, p.5)

Sobre a abrangência da ação, no final da guerra colonial, o antigo Diretor da Junta de Povoamento afirma: *“Tenho a dizer que em Tete, Niassa e Cabo Delgado, mais de cinqüenta por cento da população estavam aldeados”* (Santareno, 1992, p.9)

Ao terminar, instado a uma comparação entre os “aldeamentos” e os colonatos, declarou: *“**Não podíamos dar aquelas condições** dos colonatos] a toda a população dos nove milhões de habitantes. Com a população nós tentávamos criar os tais ‘pólos de atracção’, e depois a escola, vinha a igreja, vinha o hospital e essas coisas todas”* (Santareno, 1992, p.10).

Na “política de aldeamentos” prevaleceu o objetivo do confinamento e controle das populações retirando-as de suas casa e aldeias, o que fez fracassar seu conteúdo “humanitário e desenvolvimentista”. Kaulza de Arriaga o general comandante da Região Militar de Moçambique na passagem dos anos de 1960 para os anos de 1970, defendia a sua construção em quantidade e urgentemente, em detrimento da qualidade¹⁶⁶. Como resultado disso, registraram-se em Tete numerosos casos de fome e o abandono em massa de alguns “aldeamentos”.

Porém, no plano estratégico-militar, as FA lograram atingir outros objetivos. Esses aglomerados populacionais - e viu-se na entrevista de Santareno a sua abrangência - porque “protegidos” pela presença das FA, administrativas e de segurança (cujas instalações se situavam no interior do povoado, “protegidas” por sua vez pela população civil), tornavam-se alvo potencial de ações militares da guerrilha, o que colocava seus habitantes em situação de permanente perigo. Quando era detectada a presença de contatos da FRELIMO com seus habitantes, estes eram objeto de violenta repressão por parte do exército, da PIDE ou das autoridades administrativas. Quando os “aldeados” denunciavam às autoridades portuguesas as tentativas de infiltração de elementos afetos à guerrilha, a aldeia tornava-se

¹⁶⁶ Secretariado Geral da Defesa Nacional, *Operação Alcova*, 1970 (Muito Secreto)

passível de retaliação por parte das forças nacionalistas. O poder colonial, beneficiando dessa situação, organizou nos aldeamentos “milícias” locais para sua autodefesa, devidamente enquadradas pelos militares, agudizando esse conflito.

4.1.2 – “Moçambicanização” da guerra colonial

Aproveitando rivalidades existentes, beneficiando do prestígio que a condição de guerreiro gozava nas sociedades locais, recrutando mercenários ou simplesmente forçando o enquadramento militar das populações, os portugueses, desde os primórdios de sua presença nos territórios africanos, utilizaram forças locais na realização de seus desígnios de conquista.

Em Moçambique, os mais famosos corpos militares africanos ao serviço de portugueses foram, sem dúvida, os *A-Chicunda*¹⁶⁷, braço armado dos senhores dos Prazos, na Zambézia. De formação anterior, eles tornaram-se famosos e temidos principalmente no século XVII, quando defendiam as terras do seu senhor, participavam de expedições de conquista, protegiam as caravanas comerciais para o interior e se ocupavam da captura de pessoas destinadas a serem escravizadas para uso local ou para venda aos traficantes negreiros.

Nas guerras de ocupação, no final do século XIX, soldados recrutados à força em Angola (a expressão era “recrutamento de cordel”) serviram nos batalhões expedicionários na qualidade de “compelidos”¹⁶⁸. Foi Mouzinho de Albuquerque quem, quando alto-comissário em Moçambique, iniciou, em 1897, o recrutamento de soldados locais para atuarem na própria colônia. Tomou, porém a “precaução” de os fazer servir sempre em regiões

¹⁶⁷ Os A-Chicunda (chegavam a ser milhares) eram cativos, normalmente organizados de forma militar, que o senhor de Prazos transformava em sua força privativa e com os quais mantinha sob controle os chefes tradicionais, controlava o pagamento de impostos (*mussoco*) pelos camponeses e que usava para defender e por vezes aumentar seus domínios. Eram, indiscutivelmente, uma força “de elite” dentro da organização social dos Prazos. Esta relação deteriorou-se quando, a partir de meados do século XVIII, os senhores começaram a vender os A-Chicunda, ocasionando sua fuga e dispersão em bandos armados que assaltavam caravanas e atacavam os Prazos.

¹⁶⁸ Os “compelidos”, europeus e africanos, eram recrutados à força em Portugal e em Angola e enviados para Moçambique (ou outra colônia, nunca a de recrutamento) por um período de, pelo menos, cinco anos. A expressão “de cordel” relacionava-se com o fato de que, uma vez aprisionados para o efeito, percorriam as ruas em direção aos aquartelamentos presos uns aos outros por uma corda.

bem distantes de suas terras de origem. Cinco companhias recrutadas e treinadas em Inhambane, no sul, participaram, no ano seguinte, na guerra contra os Namarrais¹⁶⁹, no norte de Moçambique (Martins, 1936, p.10).

Companhias de soldados e carregadores nativos, sob o comando de oficiais portugueses, foram recrutados em massa para suprir a escassez de efetivos do contingente expedicionário português que, no norte de Moçambique, combateu, na Primeira Guerra Mundial, as tropas alemãs do General Von Letow Vorbeck, (constituídas, na sua esmagadora maioria, por nativos - os *askaris*). Não há números exatas do recrutamento de africanos, mas estima-se que atingiu os 100.000 homens. O fato é que a logística do exército não foi capaz de suportar esse esforço pelo que as baixas por fome e doença entre os africanos foram elevadíssimas.

O Estado Novo, dentro da política de responsabilização financeira das possessões ultramarinas, regulamentou, em 9 de janeiro de 1931, o recrutamento militar *indígena*, revogando a legislação sobre o recrutamento privativo de cada colônia. No entanto, até ao processo de reorganização das FA no início da década de 1960, manteve-se a distinção entre as forças metropolitanas e as chamadas forças de guarnição local em Moçambique e Angola. Só os quadros de oficiais e sargentos eram completados com militares vindos de Portugal em comissão de serviço. O comando estava instalado no território, dependente formalmente do governador-geral. Não havendo uma situação beligerante, o Estado Novo preservava, assim, o predomínio do político sobre o militar.

Desse modo, as unidades de guarnição normal eram compostas, na sua esmagadora maioria, por soldados africanos recrutados nas respectivas possessões africanas. A composição dessas forças dividia-se, em conformidade com a classificação “racial” nas colônias, em unidades *indígenas* e unidades *não-indígenas*. Em casos esporádicos, constituíam-se unidades mistas. Os próprios centros de treino correspondiam a essa separação.

A participação dos nativos no exército era apresentada, então, como instrumento privilegiado do início do processo de *assimilação*. O período de

¹⁶⁹ Nome porque eram conhecidos os Makua na região continental fronteira à Ilha de Moçambique.

permanência nas fileiras, sob a disciplina da vida castrense, obedecendo a regulamentos rígidos, era, na opinião dos militares, o momento mais conseguido da transformação dos nativos. Com entusiasmo “espírito de corpo”, os militares exaltavam as vantagens da sua instituição em relação à sociedade civil colonial e até à própria administração. Sob o título “Soldados e terras de África”, escrevia o tenente Carvalho Mendes, na Revista Militar de 1931:

“Para o civil - autoridade, patrão, agricultor, comerciante, etc. – o preto é simplesmente um servo e para alguns menos até... As leis garantem-lhe uma certa condição material; mas o que as leis não podem garantir-lhes é uma condição moral. E o preto (insisto neste ponto de vista) é, para quási todos, menos do que um servo: um “narro”, um animal, para o qual não há atenção nem uma mínima consideração. Para nós, porém, o preto, chegado às fileira, é – um soldado! (...) a nossa disciplina reveste-se duma protecção fraternal, a nossa justiça de uma integridade que não exclui a bondade, e as nossas exigências não esquecem o primitivismo do seu cérebro, nem a letargia da sua inteligência. E o preto tem a consciência, confusa talvez mas sensível, de que tendo deveres tem também direitos. É esta concepção moral superior que êle está longe de encontrar ao serviço dos patrões civis, e mesmo das próprias autoridades”(Martins, 1936, p.15-16).

O general Norton de Matos, a que já se fez referência, escrevia, por sua vez, na Revista Militar de 1934, número celebrativo da 1^o. Congresso Militar Colonial:

“Vi sempre na organização das fôrças indigenas um dos mais eficazes meios para abrir brechas nas tenebrosas civilizações primitivas” (Matos, 1934, p.422)

Com a criação das Regiões Militares, procedeu-se a uma centralização da cadeia de comando, ficando as tropas locais

automaticamente integradas na orgânica geral portuguesa e dependentes, em última análise, do Estado Maior General.

No início da luta de libertação nacional em Moçambique, embora não houvesse qualquer determinação nesse sentido, os comandos militares evitaram, dentro do possível, empenhar unidades de recrutamento local nas ações armadas. A primeira grande ofensiva das FA, a Operação Águia, desencadeada em julho de 1967 e destinada a eliminar a presença da guerrilha em Cabo Delgado, foi essencialmente conduzida por tropas metropolitanas tendo as forças da guarnição normal da colônia sido convocadas para ocupar as posições de segunda linha que as unidades envolvidas na operação deviam deixar. Dada a natureza da guerra, eram patentes as dúvidas do comando sobre o comportamento dos soldados moçambicanos. Os colonos viam, como já se disse, um potencial inimigo em cada africano.

Essa posição dos comandos militares se foi alterando gradualmente mercê de alguns fatores: um maior rigor por parte dos oficiais no treino e enquadramento dos soldados locais; uma mais criteriosa e clara definição da estratégia militar das FA; a necessidade crescente de efetivos a que nem sempre a metrópole, envolvida em três frentes de guerra, estava em condições de dar resposta em tempo; o aperfeiçoamento do aparelho de vigilância interna das FA e a organização da APSIC.

No início da década de 1960, constituíra-se, sob a orientação dos SCCIM, a OPVDC (Organização Provincial de Voluntários e de Defesa Civil), uma estrutura de mobilização e organização dos cidadãos por locais de residência e locais de trabalho que recebiam um treino básico militar e um plano de defesa da sua área de responsabilidade. Esta instituição operava em contato íntimo com a PIDE, que assessorava muitas de suas iniciativas. Na realidade, os objetivos principais da OPVDC foram, no plano operacional, o de criar uma rede capilar de informadores e, no plano psicológico, o de alimentar o sentimento de estado de guerra em todos os estratos sociais e “raciais” fazendo-os participar de alguma forma no alerta nacional, principalmente, envolvendo setores urbanos e privilegiados que, encontrando-se longe das zonas operacionais, mostravam pouca sensibilidade para o problema.

A experiência das milícias governamentais nos “aldeamentos” foi compulsivamente tornada extensiva, sob a tutela da PIDE através da OPVDC, às unidades produtivas rurais e, posteriormente, às empresas nas cidades. Cada unidade econômica foi orientada na compra de armamento e na admissão para o efeito de militares desmobilizados ou ex-guerrilheiros “recuperados” pela PIDE. Mantinham-se, assim, com contrato e empenhados em tarefas ligadas à segurança, alguns milhares de potenciais soldados que, sem encargo para o estado, constituíam uma rede de colaboradores e uma reserva ativa das forças militares e policiais.

Em 1969 foi tomada uma nova decisão, alargando o envolvimento de moçambicanos nas ações militares portuguesas. O Comando da RMM deliberou que, ao nível dos batalhões estacionados em áreas operacionais em Cabo Delgado, se deveriam constituir unidades formadas por africanos recrutados na região que, após um treino de seis semanas nesse batalhão, regressariam à povoação de origem para atuarem como **força operacional**¹⁷⁰ de reforço. Cada grupo era comandado por um alferes e enquadrado por três sargentos¹⁷¹, selecionados entre os quadros do respectivo batalhão, em regime de voluntariado. As novas unidades foram designadas “*Grupos Especiais*” e ficariam conhecidas simplesmente como “os GEs”. Os primeiros grupos começaram a ser treinados em janeiro de 1970.

José Manuel Pessoa de Amorim, hoje tenente-coronel na reserva e membro do MFA¹⁷², entrevistado por mim em Lisboa em novembro de 2004, fora o primeiro comandante dos GE, logo em 1970. Competia-lhe dar uma organização aos grupos experimentais já existentes, estabelecer normas que regulassem o novo Corpo, promover seu recrutamento, zelar pelo treino, assegurar que os comandos dos batalhões respeitassem as diretivas sobre a sua utilização e articular a sua ação com as autoridades administrativas. Entusiasta da iniciativa¹⁷³, é ele quem conta:

¹⁷⁰ Recorde-se que ao Corpo de Milícias das aldeias estavam apenas atribuídas funções **de defesa**.

¹⁷¹ Normalmente “furrieis”, categoria atribuída aos sargentos do Serviço Militar Obrigatório.

¹⁷² Movimento das Forças Armadas, responsável pelo golpe de Estado que derrubou o regime em Portugal.

¹⁷³ . Ao general Arriaga, que pediu sua opinião antes de o nomear para o comando dos GEs, respondeu que a decisão “já devia ter sido [tomada] há muitos anos”.

“Os GEs começaram a ser organizados em janeiro de 70.(...) Quando eu assumi o comando tinha 3 ou 4 grupos. (...) Em 1974 já eram quase vinte e tal.(...) [Eles tinham de] atuar sempre numa função de comando [isto é, de combate] e nunca poderiam ser utilizados como tropa auxiliar nem andar no reabastecimento.”
(Amorim, 2004, p.5-6)

Segundo Amorim, os Grupos Especiais recebiam o mesmo soldo que os militares regulares, um fardamento com boina amarela (símbolo de seu estatuto de “Especiais”) e beneficiavam **do direito ao espólio do saque** de todos os bens (menos do armamento capturado pelo qual recebiam, do exército, um pagamento estipulado). *“Os GEs foram das forças que, nesse período, mais armas apanharam* (Amorim, 2004, p.6), esclarece. Como atuavam na povoação onde tinham sido recrutados, viviam em suas próprias casas com a família, sem encargos adicionais para o Estado.

Na referida entrevista, Amorim afirmou que *“as forças que vinham da Metrópole, além de não serem necessárias, cada vez vinham pior preparadas”* (Amorim, 2004, p.5) e que sua qualidade operacional era inferior aos GEs. Por isso, quando os alferes e furriéis terminavam suas comissões de serviço, ele começou a propor superiormente, para sua substituição, a graduação dos melhores GEs que tinham revelado qualidades de comando. *“Daí que em 74 havia já grupos que eram totalmente formados por moçambicanos (...) e funcionava muitíssimo bem”* (Amorim, 2004, p.8).

Em 1972 foi criado um Centro de Formação de GEs no Dondo, próximo da cidade da Beira, no centro de Moçambique, onde passaram a ser preparados os GEs, vindos de todos os pontos do território. Cessava, portanto, o treinamento descentralizado nos batalhões. Porém os recrutas treinados continuavam a regressar às suas povoações de origem.

Este centro ficou sob a tutela política de um civil, um *outsider* da guerra colonial de que falarei mais adiante: o Engenheiro Jorge Jardim,

homem de grande poder e influência. O Centro localizava-se nos terrenos de uma empresa dirigida por ele.

No Dondo surge a idéia da formação de um corpo de elite dos GEs, idéia que o general Arriaga aprova e apóia. Formam-se então os GEPs (Grupos Especiais Paraquedistas), a única experiência, nas três frentes da guerra colonial, de força local com esta especialidade. Para ele são selecionados os melhores entre os GEs e voluntários. Os GEPs constiuíram-se como corpo militar **nacional** (sem vinculação territorial como os GEs), recebiam o soldo das tropas especiais do exército, mas mantinham o direito de saque.

A metodologia de promoção de africanos a cargos de comando foi aqui ampliada: entre os oficiais e sargentos do exército regular escolhidos para enquadrar estas unidades, foi dada preferência a militares nascidos em Moçambique (independentemente da cor da pele) e aqui recrutados pelas FA, para além dos selecionados entre os próprios GEPs. A “moçambicanização” crescia verticalmente na hierarquia.

Mas o processo não foi linear. No início dos anos 1970, a PIDE começou a efetuar prisões entre os GEs, acusando-os de contato com a FRELIMO. (Amorim, 2004, p.7). Fica por provar se essa ação policial sistemática correspondia a uma mais profunda infiltração da influência dos guerrilheiros ou se visava desacreditar os GEs e eliminar os obstáculos que o comando militar em Moçambique levantava à proposta da PIDE de organizar sua própria força para-militar.

Em Angola, a PIDE criara unidades militares, designadas por “Flechas”, (Cann, 2005, p.120) constituídas, principalmente, por antigos guerrilheiros - desertores e capturados - que tinham sido submetidos a um processo de “reeducação política”. Essas unidades caracterizaram-se pela sua ferocidade e “eficácia”. Usando uniformes e armamento dos grupos nacionalistas, os Flechas realizavam operações de surpresa e cometiam barbaridades e massacres que eram atribuídos aos movimentos de libertação, criando profunda perturbação entre guerrilheiros e entre as populações

A delegação daquela polícia política em Moçambique pretendeu repetir a experiência, mas encontrou forte resistência por parte do Comando

Militar. Essa oposição refletia dificuldades de relacionamento entre as duas instituições (que se responsabilizavam mutuamente pelos insucessos da guerra), mas, acima de tudo, a relutância das chefias militares em aceitar a existência de forças operacionais militarizadas que não estivessem diretamente enquadradas na cadeia de comando. A PIDE de Moçambique só ganhará sua batalha em 1973, quando treinou seu primeiro grupo. Os Flechas, atuando em conformidade com o modelo ensaiado em Angola (ataque a populações suscetíveis de aliciamento pela FRELIMO, fazendo-se passar por guerrilheiros daquele movimento) teriam pouco tempo de existência e não chegariam a desempenhar papel relevante na guerra.

Sobre o processo de africanização das forças militares em Moçambique, Pezarat Correia, um general do exército, fornece algumas cifras:

*“Em **Moçambique**, onde o recrutamento local foi sempre mais significativo, [o número de africanos na FA] atingia já os 42,4% em 1965 (primeiro ano completo de guerra). A percentagem desceu depois até 1967 face ao incremento dos reforços da metrópole, mas iniciou no ano seguinte uma progressão ascendente, ultrapassando os efetivos metropolitanos em 1971 e atingindo o máximo de 53,6% em 1973”* (Correia, 2000, p.145).

É de notar que o período 1965 a 1967, se realmente viu crescerem vertiginosamente os efetivos chegados de Portugal, corresponde também aos anos de indecisão do comando sobre o uso operacional de tropas locais.

O recrutamento de moçambicanos, em tão grandes números, é facilitado por fatores de ordem legal, socioeconômica, cultural e psicológica:

a) A abolição do *indigenato* tornou extensivo a todos os moçambicanos, agora formalmente cidadãos, a Lei do Serviço Militar Obrigatório, cujo incumprimento comportava pesadas sanções;

b) A “abertura” verificada na economia da colônia, criando novas oportunidades de trabalho assalariado, estimulou o impulso à urbanização entre os jovens do campo, que viam na passagem pelo exército uma

possibilidade privilegiada de, quando desmobilizados, encontrarem emprego nas cidades;

c) O governo português, e, depois, o setor empresarial privado condicionavam o acesso ao emprego à apresentação da documentação comprovativa do cumprimento (ou de isenção legal) das obrigações militares;

d) Ainda que se tivesse intensificado a emigração ilegal em zonas de fronteira, fugindo à incorporação, e embora a PIDE em suas informações revelasse a existência de inúmeros casos de mobilização contra a participação no exército (núcleos urbanos, curandeiros, organismos religiosos, etc.), em muitos casos a adesão passiva, principalmente dos menos urbanizados, era alimentada pela representação prestigiada que, na tradição, assumia a condição de “guerreiro”, associada a um estatuto, no interior da comunidade, de homem destemido, maduro e respeitado. A “tropa”, designação corrente para o serviço militar, assumia, da mesma forma que o trabalho nas minas e plantações nos países vizinhos, uma função substitutiva de certos rituais que complementavam as cerimônias de iniciação.

e) Uma vez incorporados os jovens africanos, a instituição militar dispunha de mecanismo de integração com uma longa tradição. Hannes Stubbe chama a atenção para os ritos de passagem que acompanhavam o itinerário “civil jovem – guerreiro – civil homem-maduro”. (Stubbe, 2001, p.252-253).

f) Na linha de seu trabalho, posso definir, como verdadeiros rituais de metamorfose para a condição de “guerreiro”, a uniformização, o recebimento de uma arma, a disciplina castrense, o culto da prestação física, a aprendizagem de um código de conduta militar inédito em sua experiência, o treino para matar, a preparação para enfrentar a morte.

Antes de conseguir o contato com a Frente de Libertação de Moçambique em 1967, eu prestei serviço militar no exército português como alferes, de 1963 a 1965, tendo como função a instrução de soldados africanos. Tive ocasião, todos esses anos, de me aperceber de que, nos primeiros três a quatro meses do treino, era muito marcante a discrepância entre a mudança da realidade com que o jovem camponês se confrontava e sua capacidade de adaptação cultural, a *distância cultural* de que fala William

Ogburn¹⁷⁴. Com efeito, como compreendi desse autor, as atitudes dos recrutas refletiam, de início, o anterior tipo de organização social e era patente a sua *desorganização social*, principalmente no decurso do primeiro mês, traduzida em flagrante timidez (temor), falta de iniciativa e total submissão a qualquer tipo de ordens recebidas.

Aos “rituais de metamorfose”, sem dúvida impactantes na vida dos jovens recrutas, se associava, como mecanismo de integração, a subordinação da própria identidade (psicológica, étnica, religiosa, cultural) em favor da pertença a um novo grupo definido, traduzida na constante pressão para se criar um “espírito de corpo”, na comparticipação dos momentos de alegria e tristeza, no risco partilhado frente às dificuldades e à morte, nas cumplicidades criadas pela vida em comum.

O soldado viajava com sua unidade, entrava em contato com realidades diferentes, incorporava novos ensinamentos, transformava-se muitas vezes como indivíduo. Porém, porque era uma experiência vivida por analogia com a representação tradicional da figura do guerreiro, faltava-lhe o contato com a própria comunidade, o usufruto quotidiano do prestígio de sua condição, o conforto da família, a proteção dos ritos mágicos e da presença dos antepassados (alguns destes fatores, o colonialismo procurou compensar, nos últimos anos com a criação dos GEs). A transformação operada por essa experiência não era substitutiva. Ela dialogava com suas expectativas anteriores e com o patrimônio sócio-cultural de que era portador.

São experiências que, no curto prazo, não pareciam diferenciar, do ponto de vista de sua estrutura, o soldado do guerrilheiro. A diferença surgia, porém, no longo período, quando **o tempo** os confrontava com os objetivos dos sacrifícios experimentados.

Para o guerrilheiro, o tempo representava avanço na guerra, aproximação do objetivo da libertação (qualquer que fosse a interpretação que cada um dava a esse conceito). Sua expectativa individual realizava-se com o fim da guerra, com a vitória sobre o colonialismo. Existia uma relação dinâmica entre tempo e espaço: o **tempo** prolongava-se, mas o **espaço**

¹⁷⁴ O autor é citado por Coulon (ver Bibliografia). O tema é tratado em OGBUM, William. *Social Change: with respect to the culture and original nature*. New York: B.W. Huebsch, 1922, p.366)

conquistado ampliava-se. O objetivo por que tinha aderido via-o, cada mês que passava, com maior nitidez. E foi por isso que a direção da FRELIMO aceitou uma batalha política para impor a estratégia da “guerra prolongada” que, beneficiando da dimensão temporal mais dilatada que caracteriza o camponês, conseguiu transmitir à maior parte dos guerrilheiros. Os soldados das FA portuguesas, diz Canêlhas, viam na capa dos cadernos militares encontrados em bases da FRELIMO a seguinte frase: “*Nada de combates sem esclarecimento de idéias*” (Canêlhas, 2000, p.315).

Encerrado nos aquartelamentos de onde só saía para operações, o soldado, pela natureza do conflito, sentia-se numa situação predominantemente estática. O efeito erosivo do tempo não era compensado por uma dinâmica espacial, nem motivado por projeções ideais. Suas expectativas individuais não estavam ligadas ao fim da guerra, mas ao fim de sua comissão de serviço, quando poderiam regressar à condição de civil e colher eventuais frutos dos sacrifícios passados. O tempo do soldado, a partir de uma certa fase, representava apenas um obstáculo que o separava de suas aspirações.

4.2 – CONTRADIÇÕES NA SOCIEDADE COLONIAL

*Ku la abal I tank, nga dem fa ko neex
(Se pedes as pernas a outro, irás para
onde ele te mandar)*

Povérbio Wolof (Senegal)

A adoção, na guerra colonial, da filosofia da guerra subversiva (e da importância, nela, da ação psicológica), ao exigir alterações profundas no comportamento de colonos e administradores, desencadeou processos de resistência à mudança que se traduziriam em crescentes contradições no seio da comunidade branca.

O governo de Lisboa, por razões políticas e de propaganda, procurou minimizar a dimensão e a importância dos conflitos tanto perante a opinião pública nacional como face à comunidade internacional. Durante os últimos meses de 1964 e todo o ano de 1965, a tônica das autoridades portuguesas

em Moçambique foi a de negar a existência de uma situação e de qualificar as ações militares no norte como simples operações de policiamento para o restabelecimento da ordem.

Este fato, aliado ao desenvolvimento que, no território, se processava no setor moderno da economia e distância entre o terreno de operações e os principais centros urbanos (onde se concentrava a esmagadora maioria da sociedade civil branca), fez com que, passada a emoção das primeiras notícias e descartada a possibilidade de se repetirem os massacres de colonos ocorridos em Angola em março de 1961, a “guerra do norte” fosse cada vez mais vista como um fenômeno localizado e tarefa dos militares.

Nesses dois fatores - a divergência na concepção das relações a manter com os colonizados e o distanciamento da guerra por parte da sociedade civil branca -, cujo denominador comum é o privilégio, residem os fundamentos do conflito que se irá desenvolver entre civis e militares no decurso da guerra colonial.

Como referi, a abolição do Estatuto do Indigenato não se refletiu de imediato nas relações sociais entre os antigos *não-indígenas* e *indígenas*. A Informação nº 760, de agosto de 1963 ¹⁷⁵, que dá conhecimento da informação recebida sobre a ação dos SAP de Moçambique, é um documento extremamente significativo.

Nele se começa por referir as instruções dadas pelo Governo Geral em função da nova situação criada pelas medidas legislativas de Adriano Moreira. Nas instruções de carácter geral para a administração pública se recomenda que, “*no convívio com as populações (...) haverá que evitar-se referências a factos que não possam ser analisados à luz de toda a verdade(...)*”. Logo em seguida se determina que os governadores de Distrito devam fazer “*recomendações expressas às autoridades administrativas*” para que se oponham “*decididamente a todos os abusos nomeadamente os que derivam de regimes de trabalho injustos ou ilegais, do sistema de prestação da contribuição braçal, de processos viciosos de aquisição dos produtos da lavra indígena, etc.* (pág. 4). De notar, em primeiro lugar, que

¹⁷⁵ Informação n. 760. Gabinete de Negócios Políticos do Ministério do Ultramar. 21 de agosto de 1963.

tais recomendações tornam implícita a natureza das relações existentes com as populações nativas com a complacência das autoridades e, em segundo lugar, o uso da qualificação de *indígena* em instruções emanadas do Governo Geral, já depois da abolição do Estatuto, é indicativo da permanência das estruturas mentais mesmo em quem tem a responsabilidade de as modificar.

Em seguida, a Informação faz referência aos relatórios dos inspetores dos SAP, em viagem pela colônia e às dificuldades encontradas no trabalho. Referem-se algumas passagens:

1. Zambézia (dezembro de 1961): na inspeção efetuada constata-se que em **todas** as empresas agrícolas inspeccionadas “*foram encontradas deficiências que vão desde a carência de hospitais e acampamentos, até à forma como são preparados os alimentos dos trabalhadores*”; (pág. 11), Uma nova inspeção em maio de 1962, levada a cabo “*para **doutrinação das entidades patronais, das autoridades administrativas e para verificar as condições de trabalho existentes, bem como a reacção à nova política de trabalho***” mostra que “*são más as condições em que o trabalho se processa (salários, acampamentos, hospitais, etc.), concluindo-se que **as empresas ainda não tinham compreendido, naquela altura, a necessidade de modificarem os métodos***”; (pág. 13) No mesmo distrito foram realizadas novas inspeções entre agosto de 1962 e fevereiro de 1963. Os inspetores recomendaram que as autoridades administrativas convençam “*os brancos a abandonar certas práticas, sobretudo comerciais(...)*” pois “*o comércio enferma **dos defeitos habituais nas nossas Províncias do Ultramar: permuta, fraudes nos pesos e medidas, preços falseados, etc.***”; (pág.15)

2. Manica e Sofala (relatórios trimestrais de 1962): nos relatórios do 3º e 4º trimestre se refere que “*é necessário **catequisar os brancos para que abandonem os ares de superioridade que empregam em relação aos pretos***”; (pág.20)

3. Cabo Delgado (relatórios trimestrais de 1962): não se tinha resolvido até à data da inspeção “***nenhum dos anseios mais instantes das populações***”. Das medidas tomadas, salienta-se o caso de Porto Amélia onde foi decidido “***o fim do regime de 15 horas de trabalho na sisaleira de***

Nangororo”(pág.22), tendo sido determinado que as empresas deveriam pagar horas extraordinárias;

4. Gaza (relatórios do 1º e 2º trimestre de 1962): “*Aponta-se a circunstância das relações entre brancos e pretos no Colonato do Limpopo não serem boas. **Tudo por culpa dos colonos metropolitanos** que não teriam quaisquer laivos de educação e civismo*”; (pág.24). Em João Belo, capital do distrito, “*esboça-se (...) o fim de certa segregação que havia*”. (pág.25)

5. Niassa (não fez relatório do 1º trimestre de 1962): foi enviada apenas uma nota confidencial informando que “*nenhuma divisão administrativa deu a conhecer a ação desenvolvida*” e que “*a administração de Amaramba diz que **não tem tempo para se dedicar à acção psicossocial** e pede que lhe enviem pessoal daquele Serviço*”, (pág.28)

Nas conclusões da Informação nº 760 afirma-se: “*Aquilo que **agora se chama** acção psicossocial consiste no que, nos parece, **seria a acção normal** dos Serviços a quem incumbe a tarefa da administração*”. (pág.30) e termina: “*Estamos a tratar com povos que, **por natureza e devido a influências externas**, muito duvidam das nossas intenções e receamos que à base de conselhos, futebol e festivais culturais **se não consiga alheá-los** das solicitações que lhes são dirigidas*”(todos os grifos são meus) (33).

Além da caracterização das relações de racismo e exploração que persistiam em 1963, no documento são patentes exemplos da resistência do aparelho administrativo, das grandes plantações e dos colonos à nova política e da dificuldade dos serviços relacionados com a acção psicológica em mudar a atitude.

4.2.1 – O fator “tempo” e a persistência das estruturas mentais.

Não foi no plano institucional que a presença de militares vindos de Portugal mais influenciou sobre a situação colonial em Moçambique.

Os colonos viviam protegidos em seus privilégios pela legislação e pelo racismo reinante. As precárias condições de subsistência e os salários baixos, quando não a miséria, dos africanos estavam na origem da

acumulação que permitia a sua elevada qualidade de vida e de sua acumulação. Como Romeu Ferraz de Freitas menciona em seu relatório, não era a competência o critério predominante, pois, mesmo quando a capacidade do colonizado “*por vezes superava*” a do colono, este permanecia em posição de superioridade social, graças à cor da pele. Exploração e discriminação eram indissociáveis da vida dos detentores do privilégio, de suas principais motivações e anseios.

Os primeiros contingentes expedicionários sofreram ainda o efeito da campanha de nacionalismo histórico que o governo desencadeara após a revolta de 15 de março em Angola, dirigida pela UPA. Eles foram recebidos com júbilo e um sentimento de alívio pelos estratos privilegiados de Moçambique. Os soldados eram vistos como os que vinham garantir a perpetuação de sua qualidade de vida, privilegiada e confortável, e acolhidos com simpatia onde quer que chegassem.

Porém, em pouco tempo, sua presença se tornou rotineira. Os novos contingentes passavam despercebidos e as próprias FA o faziam com discrição para não fornecerem dados sobre as forças empenhadas no conflito.

Desde 1963 - ainda antes do desencadeamento da luta de libertação em Moçambique - os militares portugueses vinham alertando para os primeiros sintomas do “*alheamento das populações*” em relação às cerimônias que acompanhavam o embarque das tropas para África e o acolhimento dos que regressavam, rituais de exaltação patriótica e de público reconhecimento dos “heróis”, os quais, largamente cobertos pela imprensa, alimentavam a motivação nacional para a guerra:

“ [esse alheamento das populações] *que resulta, por um lado, do hábito criado pela repetição daquelas operações e, por outro, da natureza do nosso próprio temperamento pode, no entanto, criar no espírito do observador desatento impressão de que o Povo Português e, em especial o da capital, não sente como sua a luta que os seus soldados travam além-mar*” (Vaz, 1997, p.255).

Dessa progressiva rotina da guerra fala também o então ministro dos Negócios Estrangeiros do regime, Franco Nogueira:

“(...) instala-se na psicologia portuguesa a aceitação de uma rotina colectiva inerente à guerra de África: companhias ou empresas privadas, que prestam serviços ou manufacturam produtos necessários às Forças Armadas (desde fardamentos a alimentação), habituaram-se a fazer os seus investimentos e aplanar a sua actividade tendo em conta as encomendas militares; (...) as famílias dos oficiais das Forças Armadas adaptaram-se às necessidades da luta, com as conseqüentes separações ou mudanças radicais(...)” (Nogueira, vol.V, 1984, p.456).

Em Moçambique, a guerra foi rapidamente racionalizada e incorporada nas estruturas de pensamento dos colonos. O aparente confinamento do teatro de guerra ao planalto dos Macondes e ao Niassa - regiões “remotas”, sem interesse econômico, escassas de população branca - serenara os ânimos da sociedade civil que logo regressou à mesma *dolce vita* colonial, retomando suas “tarefas” de ganhar dinheiro e viver bem. A guerra, afinal, constituía uma oportunidade acrescida de tirar vantagens econômicas da presença de um importante aparelho militar que exigia com urgência a construção de infra-estruturas de envergadura, que absorvia bens alimentares e equipamentos em quantidades inéditas, que oferecia dezenas de milhares de soldados a um mercado de consumo para bens correntes e que obrigava o governo a uma política sem precedentes de oportunidades de investimento e facilitação de acesso ao crédito. Para estabilizar a população branca, as autoridades encorajaram os bancos - que afluíram em massa de Portugal - a uma política de financiamento da habitação própria e de rendimento contra a simples hipoteca do terreno e do projeto arquitetônico. Nas cidades, a indústria de construção teve um *boom* espetacular e a segurança do investimento imobiliário - de baixo risco e sempre em longo prazo - restituiu aos colonos a “confiança no futuro”. O estreitamento das

relações políticas e de segurança com os regimes brancos da África do Sul e da Rodésia ¹⁷⁶ potenciavam esse sentimento de estabilidade.

Kaulza de Arriaga, em carta escrita a Marcello Caetano em 1970, lamentava-se que *“a população branca é aqui, normalmente, fria e indiferente relativamente aos problemas de defesa, em particular no Centro Este e no Sul”*¹⁷⁷ (Vaz, 1997, p.302) e que esse fato se devia em parte à escassa e triunfalista informação sobre o andamento da guerra. *“O instrumento do capital, a mídia,”* diz Adam Kuper, *“não vende só refrigerantes, mas também falsas aspirações”* (Kuper, 2002, p.291).

A ideologia colonialista reestruturou-se: controlar e vencer os “terroristas” tornou-se, para a sociedade civil colonial, tarefa dos militares, assim como era competência da polícia investigar e prender ladrões e função da PIDE identificar e neutralizar os nacionalistas. Essas instituições deveriam manter a ordem e tranqüilidade em benefício da auto-representação de “casta” superior que os colonos incorporavam.

A época das chuvas de 1967/68 (setembro a abril) registrou um crescimento das atividades da FRELIMO que se viria a confirmar no decurso de 1968 e a desenvolver-se no ano seguinte, quando as FA tiveram informação da presença de quadros da guerrilha em ações de intensa mobilização política entre as populações no distrito de Tete. Para esse alargamento da operacionalidade da FRELIMO tinha sido decisiva a nomeação de Samora Machel para a chefia do Departamento de Defesa e a clarificação da correlação de forças dentro do movimento nacionalista. Com o avanço da luta de libertação nacional, as populações brancas mais próximas dos teatros de guerra (distritos de Niassa, Cabo Delgado, Nampula e Ilha de Moçambique) começaram inquietar-se, sentindo diretamente seus efeitos. As notícias se alastraram por todo o território.

Em 1970, sabendo da crise interna que tinha assolado a FRELIMO, o general Arriaga organiza a maior operação das três frentes da guerra colonial portuguesa concentrando 8000 homens no “assalto final” ao planalto

¹⁷⁶ A África do Sul apoiou as FA em algumas operações no Niassa e, mais tarde, os rodesianos intervieram diretamente, e de forma estável, na frente de Tete, cuja consolidação abriria, como aconteceu, um “corredor” de infiltração da guerrilha da ZANU no seu território.

¹⁷⁷ O Centro Este e Sul de que fala Arriaga eram as regiões onde vivia o grosso da população branca e onde se situavam as duas principais cidades, Beira e Lourenço Marques.

dos Macondes, considerado o santuário do movimento de libertação. A manobra tinha o nome de código de “Operação Nó Górdio”. Samora Machel e seus comandantes reuniram-se para preparar a estratégia de resposta. Quando Arriaga atacou as bases e aldeias, guerrilheiros e populações tinham-se dispersado e refugiado nas matas não oferecendo alvo. Pequenos grupos atacaram os portugueses nas retaguardas desguarnecidas e mantendo-os empenhados em combates de menor envergadura. Arriaga, com fotografias e filmes das tropas nas bases abandonadas, fez uma triunfalista declaração de vitória.

A FRELIMO, entretanto, lançou uma grande ofensiva na frente de Tete já preparada pelo trabalho político e enfraquecida com a deslocação dos efetivos portugueses para o “Nó Górdio”. A guerra avançou rapidamente em direção ao centro do país, para regiões de grande importância estratégica quer militar, quer econômica. Os colonos, tranqüilizados com a proclamação de Arriaga, sofreram em poucos meses, o choque de verem a guerra progredir em direção das principais posições que ocupavam.

4.2.2 – Relações entre colonos e militares.

Não obstante as orientações do governo e as decisões estratégicas das FA, a ação psicológica fora, logicamente, impotente para modificar a essência racista do comportamento e da mentalidade dos colonos. O aumento da atividade militar da FRELIMO só podia ser interpretado por eles como negligência, incompetência ou interesse, por parte de quem devia “resolver o problema”, em prolongar o conflito pelas “oportunidades de corrupção” que ele proporcionaria. . Era “voz corrente”, segundo David Martelo, “*que ‘a guerra não acabava porque os militares não queriam’, pretendendo-se com isso insinuar que o conflito era materialmente proveitoso para os militares do Quadro Permanente. Esta idéia - embora profundamente injusta para a esmagadora maioria dos militares visados - constituía, em si mesma, uma conclusão com alguma lógica, dada a evidência das relações das Forças Armadas ao poder político*” (Martelo, 2002, p.46).

O sentimento de desprezo pelos africanos, intrínseco da ideologia colonialista, não permitia compreender que a “guerra popular” prevalecesse

sobre um exército moderno e dirigido por brancos. Por seu lado, os militares sentiam que a indiferença da população branca se transformava numa impaciência, que disfarçava uma mal contida agressividade.

Evidenciava-se a diversidade que passava entre a ideologia hegemônica dos colonos e administradores e a estrutura de pensamento dos militares, que como me diria Otelo Saraiva de Carvalho, anos mais tarde, aprendiam com a guerra e com as longas noites de conversa com os quadros *milicianos*¹⁷⁸ no exército. Paralelamente, as exigências da ação psicológica obrigavam oficiais e sargentos a se familiarizarem com os argumentos do “inimigo” e até a lerem (ou a aproveitarem a ocasião para tal) os teóricos marxistas que inspiravam a guerra de guerrilha. Muitos soldados tinham sofrido a influência da ação anticolonialista que se intensificava entre a esquerda portuguesa, especialmente destinada a convencer os jovens a furtarem-se ao serviço militar.

A mentalidade colonialista, consolidada como cultura hegemônica em Moçambique, exprimia-se com toda a dimensão de despreço pela diferença (vista como desvio da norma) que o conceito acarreta. E é nesse “desvio de norma” que a sociedade civil branca começa a classificar o militar. Na vivência colonial, o colono desenvolvia um sentimento elitista (econômico, social e cultural) que, no confronto com os outros portugueses, se evidenciava num complexo de superioridade “cosmopolita”. Esse comportamento está na base das manifestações de “regionalismo moçambicano” que caracterizavam, principalmente, os “velhos colonos” e as gerações já nascidas e criadas no território e que distinguiram os portugueses de Moçambique até 1960. O sentimento, que parecia ter-se diluído perante a vulnerabilidade causada pelo medo da guerra, renascera com a renovada autoconfiança dos colonos e acentuava-se com uma crescente e corrosiva irritação perante o alargamento da ação guerrilheira.

¹⁷⁸ Na incorporação pelo Serviço Militar Obrigatório, quem tinha terminado os estudos médios fazia a escola de sargentos e quem tinha estudos universitários (frequência ou curso completa) era destinado às escolas de oficiais. Eram conhecidos pelo nome de *milicianos* e constituíam o “quadro de complemento da FA”. Todos os *milicianos*, aderindo ou não, tinham tido contato com o movimento estudantil que vinha gradualmente desenvolvendo uma consciência anti-colonial. Sua presença junto dos militares de carreira (“quadro permanente”), descontentes com a falta de abertura do governo a uma solução política, foi ocasião de conversas e discussões que foram importantes, na opinião de muitos oficiais que integraram o MFA.

As dezenas de milhares de soldados, sargentos e oficiais que chegavam a Moçambique em comissão de serviço¹⁷⁹, não tinham uma história de vida colonial nem envolvimento direto nos interesses econômicos do território. Desembarcavam motivados pela missão de debelar uma insurreição, mas mostravam-se cada vez mais animados pelo anseio de ver passados os dois anos e regressar às suas vidas na metrópole. Retomo o texto de David Martelo, hoje coronel na reserva:

“[os militares vindos de Portugal] “não tardaram a perceber que a missão que vinham cumprir tinha muito mais a ver com a população negra do que com os colonos radicados nas províncias ultramarinas. Esta divisão de campos - que o desenvolvimento das chamadas acções de apoio psico-social tornou mais evidente - foi particularmente notória em Angola e Moçambique, parcelas do Ultramar onde se haviam fixado vastas comunidades de origem europeia.(...) Deste modo, não poucas vezes se verificaram conflitos, entre os comandos militares e as autoridades administrativas locais, motivados por visões diferenciadas ou mesmo divergentes da forma de conduzir a contra-subversão” (Martelo, 2002, p.48-49).

Muitos deles se foram apercebendo das condições de miséria em que sobreviviam os africanos, das injustiças de que eram vítimas, e comparavam-nas com a situação privilegiada dos colonos e da burocracia estatal do território. Apercebiam-se que, em contraste com o “desenvolvimento e progresso” das cidades, onde vivia a maioria dos brancos, muito pouco ou mesmo nada se havia feito nas áreas rurais, onde vivia a maioria da população negra. Pessoa de Amorim facultou-me uma carta que enviara a seu pai em janeiro de 1972, de Cabo Delgado, onde o pai, também oficial, lutara na Primeira Guerra Mundial. Transcrevo com sua autorização:

¹⁷⁹ As tropas expedicionárias realizavam comissões de serviço de 2 anos nas colônias, após o que regressavam à metrópole. Os soldados e os milicianos eram desmobilizados e passavam à reserva das FA e os graduados do quadro permanente, após um período que raramente excedia a um ano, eram de novo enquadrados para outra “missão no ultramar”.

*“Guerra de 1964 a 19???: epopéia maldita. Sim, mais que maldita, pois que as tuas picadas da guerra 14-18 são **as mesmas** mas a apodrecer. (...) Apesar da motorização, de se ir à Lua, continua-se a andar nessas picadas **da mesma maneira que então, a pé.**(...) No fim destes anos todos apenas melhorou uma coisa – a pastilha para o paludismo e há dois meses, outra – o transporte da tropa que deixou os imundos porões das companhias de navegação para o conforto dos aviões. É curto o melhoramento da geração do sargento Certima. Vamos a ver o que fará a minha geração. Pior é difícil”.*
(meus grifos)

Difundia-se, entre muitos, e de forma crescente, a sensação de que a causa de seus sacrifícios residia no comportamento de uma comunidade branca abastada e prepotente, alheia a seu esforço, displicente perante seus sacrifícios, e de governantes incompetentes, corruptos e acomodados aos privilégios. Os sofrimentos que aceitavam não eram partilhados nem valorizados pelos brancos residentes, que continuavam beneficiando das mordomias que a injusta situação lhes proporcionava. Da auto-representação de “herói incompreendido”, se passava à descrença dos reais motivos que determinavam a sua condição de soldados em risco de vida, longe da própria terra. Daqui ao sentimento de vitimização a estrada é curta.

Treinados para a “guerra subversiva”, tinham sido mentalizados para um esforço de promoção das condições de vida dos africanos, para conquistar “o coração e a mente” dos moçambicanos segregados e marginalizados, para um esforço urgente na área social que reduzisse a adesão das populações à insurreição. Mas a essa sua disponibilidade mental (que, diga-se, nem sempre se traduzia em sua ação) respondia o colono com a exploração e a arrogância características, com a persistência das estruturas mentais que estavam na origem da própria guerra. Essa contradição vai-se paulatinamente agravando com a imparável progressão da guerrilha.

O clima de tensão entre civis e militares explodiu num incidente que havia de ser importante para a decisão que conduziu ao 25 de abril.

Em 1972 a ação militar da FRELIMO atingiu o centro do país e, em particular, a atual Província de Manica, então uma área com forte presença de agricultores portugueses e algum desenvolvimento industrial. No ano seguinte, alastrou-se para o distrito da Beira, zona de influência da segunda cidade do país e importante terminal ferro-portuário e petrolífero que servia o *hinterland* e, em especial a Rodésia do Sul de Ian Smith. Era a primeira vez que uma grande cidade¹⁸⁰ - vital do ponto de vista econômico e o segundo centro habitacional da população europeia - se encontrava ameaçada. A ferrovia e a estrada internacional para a Rodésia eram objeto de ataques e sabotagens e isso criava, no plano psicológico, uma sensação de claustrofobia entre os brancos.

Neste clima de grande nervosismo, ocorreu um fato emocionalmente importante. Numa série de ataques próximos de Vila Pery (hoje, Chimoio), em 14 de janeiro de 1973, foi morta a esposa (branca) do proprietário de uma empresa rural. Vários agricultores abandonaram suas propriedades e refugiaram-se na cidade. O clima de hostilidade às FA crescia de hora em hora. No dia seguinte, por ocasião do funeral, os comerciantes fecharam as portas de seus estabelecimentos, exemplo que foi seguido pelos comerciantes da Beira. Os insultos e acusações às FA subiam de tom e, no dia 17, uma multidão de colonos (das duas cidades)¹⁸¹ aglomerou-se em frente do clube de oficiais e, perante a total passividade da polícia local (predominantemente branca), insultou, apedrejou e até fez uso de armas de fogo, ainda que sem conseqüências.

Os militares insurgiram-se contra a cumplicidade passiva dos policiais brancos presentes e contra o fato de o Governador não ter feito intervir o corpo especial da polícia de intervenção (Polícia de Choque) “*por ser constituída por elementos negros*”. (Souto, 2003, p.511) o que obrigou o exército a fazer intervir a Polícia Militar.

O avanço incontido da guerrilha, já operando a sul da cidade da Beira (a caminho, portanto, da região meridional do país onde se localiza a capital) e a ruptura explícita com a população branca reacenderam na

¹⁸⁰ A guerra já atingira as imediações de Porto Amélia (atual Pemba), Vila Cabral (atual Lichinga) e Tete, mas as cidades tinham menos importância no plano econômico e seguramente menos impacto nos colonos do que Vila Pery e, principalmente, Beira.

¹⁸¹ A distância entre Beira e Chimoio é de pouco menos de 200 km.

memória coletiva das FA a derrota de Goa. “Começam a concretizar-se nossos receios criação bode expiatório”, dizia o telegrama enviado em 21 de janeiro pelos membros do MFA para seus colegas em Lisboa. (Jardim, 1976, p.166). A situação militar na Guiné era igualmente insustentável e o governo de Lisboa continuava intransigente recusando qualquer solução negociada.

A natureza da guerra fizera da população africana de Moçambique o interlocutor privilegiado dos militares: era com os africanos que tinham que se bater e eram os africanos que eles tinham de aliciar para a causa que defendiam. A essa interlocução estavam ligados por uma lógica de vida-e-morte e pelo ideal do sucesso de sua missão. Nessa guerra desumanizavam-se lutando e no apoio psico-social às populações se reencontravam com sua humanidade. Na dialética entre a brutalidade do combate e o altruísmo da missão se procurava manter o equilíbrio de soldados e comandantes. Os que o não conseguiam, desestruturavam-se psiquicamente. No seu regresso à casa teriam ainda de se confrontar com uma opinião pública influenciada pelas campanhas contra a guerra colonial. A memória dessa experiência - o conflito irreconciliável entre os ideais com que partiram, a realidade brutal que viveram e as representações sociais com que foram confrontados no regresso à pátria - os acompanharia por toda a vida¹⁸².

Os condicionalismos da guerra colocaram-nos, ainda que não tivessem disso perfeita consciência, perante o dualismo da situação colonial. Sendo elementos “externos” à natureza intrínseca desse dualismo, viram-se, muitos deles, dilacerados entre as motivações objetivas que os ligavam ao mundo indiferente dos colonos e o reencontro com o pior e o melhor de si próprios que se realizava no mundo dos colonizados.

4.2.3 – As opções dos colonos.

O general português Costa Gomes, que se juntou em 1974 ao Movimento das Forças Armadas após o derrube de Marcelo Caetano, e foi 2º. Comandante Militar em Moçambique entre 1965 e 1969 e depois

¹⁸² Em seu livro “*As guerras coloniais portuguesas e a invenção da História*”, Luís Quintais apresenta uma experiência de terapia da desordem de *stress* pós-traumático levada a cabo entre ex-combatentes da guerra colonial. (ver Bibliografia)

Comandante da Região Militar de Angola, tinha uma opinião muito definida sobre o estado de espírito dos brancos de Moçambique em janeiro de 1974:

“Os brancos de Moçambique (...), na minha convicção, o que eles queriam era a independência feita nos moldes da Rodésia de Ian Smith. Para muitos brancos, quando se falava no problema da FRELIMO e dos ‘turras’, como eles lhes chamavam, tinham sempre a mesma idéia: ‘Isso tem uma solução muito simples, eles não são assim muitos, de maneira que o melhor é matá-los a todos’. Era a solução que davam para resolver o problema da subversão em Moçambique” (Guerra, 2000, p.81).

Isso era, sem dúvida, o que pensavam muitos brancos. Porém, sua conversa com representantes da população branca decorrera num momento de grande tensão entre militares e civis. A situação, por aquilo que me foi dado viver naqueles anos, era bem mais complexa.

Na passagem para a década de 1970, a sociedade colonial começou a dar os primeiros sinais de divisão. Gonçalo Mesquitela, deputado por Moçambique à Assembléia Nacional em Lisboa e um dos expoentes do regime na colônia, depois de reiterar a unidade de pensamento do governo local, admitia a existência dos que se diziam cansados do prolongar-se da situação, e que clamavam por uma maior descentralização e pelo repensamento da política colonial, e observava:

“Se há quem por isso se sinta com o direito de propôr soluções contrárias à indiscutibilidade da união de todas as parcelas no Portugal que herdamos dos nossos maiores, teremos que lhes mostrar, por todos os meios, que tal direito não lhes assiste”. (Souto, 2003, p.250)

As estatísticas desmentiam já essa firmeza dos colonos. A preocupação com o avanço da guerra abalava a confiança dos portugueses residentes em Moçambique. No ano seguinte à operação “Nó Górdio”, em 1971, pela primeira vez desde o fim da Segunda Guerra Mundial, o número

de colonos saídos do país excedeu em cerca de 6.000 o total de colonos entrados; esse déficit cresceu em 1972 para cerca de 12.500 e, em 1973, ano anterior à queda do regime em Portugal, para a impressionante cifra de 22.000. (FRELIMO, 1977b, p.61)¹⁸³.

Na comunidade branca, perante a iminência da crise, delineavam-se três tendências em busca de “a solução”:

- a) os duros do regime, constituídos pelos saudosistas do salazarismo que viam em Marcello Caetano um dirigente fraco e hesitante e que procuravam, através da extrema direita portuguesa, pressionar o governo central a manter firme sua posição nas colônias. Estavam, nessa tendência, figuras destacadas do partido do regime (a antiga União Nacional agora transformada em Acção Nacional Popular - ANP) com uma base política de apoio entre os representantes do grande capital financeiro, amplos setores dos grandes agricultores e antigos militares radicados na colônia, em síntese, o “velho colonialismo”;
- b) os autonomistas, onde se integravam jovens empresários locais e profissionais liberais (arquitetos, advogados, engenheiros, jornalistas, etc. com forte incidência em brancos nascidos ou criados em Moçambique), que olhavam com interesse a Declaração Unilateral da Independência rodesiana, mas não o modelo ostensivamente racista da solução de matriz anglo-saxônica de Ian Smith. Esta tendência buscava aderências entre outros brancos naturais da colônia e entre mestiços, asiáticos, antigos assimilados e ex-nacionalistas que tinham abandonado a FRELIMO, procurando constituir uma elite abrangente de “moçambicanos”. Essa tendência representava, em última análise, a busca de uma solução neocolonial.

¹⁸³ Fui eu o encarregado, pela FRELIMO, de pesquisar estes dados nos Serviços de Estatística.

- c) Os opositoristas do regime, em pequeno número, dirigidos principalmente por um grupo de advogados e jornalistas que se inclinavam para uma solução de autonomia (o projeto anunciado era o de uma república federativa, com o qual muitos não estavam de acordo) (Antunes, 1996, p.324) que negociasse com e abrangesse a própria FRELIMO. Este grupo mantinha contatos com os estudantes universitários de Lourenço Marques, na sua maioria filhos de colonos, no seio dos quais se estava formando uma liderança radical, sempre mais próxima das idéias do movimento de libertação e cada vez mais distanciada do projeto dos opositoristas. Do grupo participavam, também, indivíduos que mantinham contato clandestino com o movimento de libertação.

Paralelamente a esta dinâmica da sociedade colonial ampliava-se, entre os africanos das principais cidades e periferias, a organização de núcleos de pessoas - espontâneos muitos deles - que escutavam clandestinamente as emissões da FRELIMO radiodifundidas de Dar-se-Salaam e Lusaka e procuravam seguir suas orientações, divulgando os ideais do movimento e procedendo a angariação de fundos. É nesse quadro que se efetuam as prisões em massa por parte da PIDE (a que acima fiz referência), centradas nas congregações religiosas não-católicas.

O dualismo da sociedade moçambicana traduzia-se numa profunda distância e desconfiança entre “brancos” e “negros”. Alguns elementos do grupo opositorista (e estudantes universitários) procuraram formas de contato com este movimento popular, mas, com exceção de casos isolados, ele só se começaria a delinear depois do fim do regime e do desmantelamento da PIDE.

Neste contexto geral surge, como protagonista, uma enigmática figura: Jorge Jardim.

4.2.4.- Uma solução luso-tropicalista?

Na sua extensa biografia sobre Jardim, José Freire Antunes dá conta da sua incondicional adesão ao salazarismo e da formação fascista de que se orgulhava (Antunes, 1996, p.27). Muito próximo de Salazar, ele se revelou bem cedo uma espécie de *enfant terrible* do ditador que, argutamente, soube utilizar sua inteligência e seu caráter irrequieto e voluntarioso confiando-lhe missões delicadas e arriscadas. Depois de uma curta passagem como subsecretário de Estado do Comércio e Indústria, cargo de que saiu após um conflito violento com o ministro, Jardim fixou-se em Moçambique em 1952 no Dondo, a 30 km. da cidade da Beira. Era o administrador-delegado de uma fábrica pertencente a Raul Abecassis, um dos principais capitalistas que apoiavam o regime (e se apoiavam no regime). Associando seu dinamismo e capacidade de realização com o prestígio de ex-membro do governo central e amigo de Salazar, rapidamente se tornou um dos líderes da comunidade branca local. Seu poder e carisma davam-lhe acesso a governadores, era temido pela PIDE e muito popular entre o círculo de amigos que o rodeava. Em sua atividade política sempre se distinguiu pela fidelidade ao regime, pugnando, porém por uma maior autonomia para os órgãos locais de governação. Seu adversário principal era o bispo Soares de Resende da Beira, conotado como progressista e ao qual já me referi no capítulo anterior. Jardim adquiriu um jornal diário, o *Notícias da Beira*, para se opor à linha progressista do *Diário de Moçambique*, de propriedade da diocese.

Em 1961 foi, por sua iniciativa, lutar contra os rebeldes em Angola. De regresso a Moçambique, certo da eclosão em breve de uma revolta no território, instalou um sistema de defesa no Dondo. “*No meu reduto penso que sou inexpugnável mesmo sem apoio militar*”, disse ao ministro do Ultramar Adriano Moreira. (Antunes, 1996, p.132). Em 1963 Salazar voltou a atribuir-lhe uma insólita tarefa: a de contatar Kamuzu Banda, o futuro líder do Malawi (então colônia britânica do Nyassaland) para lhe explicar a política colonial portuguesa e pedir sua colaboração. O encontro com Banda irá influenciar Jorge Jardim. (Jardim, 1976, p.37). Nasceu ali uma relação em que o enviado português se insinuou perante o político malawiano, mas que não permaneceu incólume à sedução do futuro presidente.

Convidado de Banda para as festas da independência daquele país¹⁸⁴ foi, no mesmo dia, indigitado para cônsul do Malawi na Beira, cargo que ocupou até 1974.

Da aprendizagem com Banda, escreve:

“Gastou horas a explicar-me a mentalidade africana (...). Deu-me verdadeiras lições da história da região da África em que nos encontrávamos. (...) Mostrava-se satisfeito com os meus progressos, que foram lentos e graduais” (Jardim, 1976, p.44)

Desse convívio, Jardim sentiu-se *“tomado por essa ponta de loucura que atinge os homens (como Lawrence da Arábia escrevera) ‘que puderam ver simultaneamente o universo através dos véus de dois padrões de vida, de duas culturas e de duas formas de ser’*” (Jardim, 1976, p.42). Aqui, segundo o autor, foi formando, paulatinamente, suas convicções sobre *“o mais conveniente encaminhamentos dos problemas de Moçambique”* (Jardim 1976, p.45). Dos contatos realizados manteve regularmente informado Salazar.

Em meados da década de 1960 começou a formar discretamente um grupo de colaboradores políticos. Deu vida a uma rede privativa, com cobertura oficial, de recolha de informação, os Serviços Especiais de Informação e Intervenção (SEII). Em suas atividades utilizava os serviços da PIDE, com a qual mantinha excelentes relações, fornecendo e recebendo dados classificados de natureza estratégica e política. Com a morte do bispo Soares de Resende, mexeu influências e comprou o grupo editorial, encerrando o *Diário de Moçambique* e reestruturando o semanário *Voz Africana* (destinado ao público africano) e *Economia de Moçambique*, uma publicação mensal que tinha como público-alvo o empresariado local. Como presidente do Aero clube da Beira (Jardim era também piloto e pára-quedista) incorporou a emissora de rádio daquela agremiação nos mídia sob seu controle.

¹⁸⁴ 6 de julho de 1964.

Nos editoriais do *Notícias da Beira* defendia a “portugalidade”, incensava o multiracialismo luso e voltava a pedir ao governo de Lisboa mais autonomia de decisão para a colônia.

Em 1970 Jardim perde um importante apoio direto e interlocutor, seu amigo de juventude Rebelo de Sousa, que desde 1968 ocupava as funções de governador geral. Fora escolhido por Caetano para ministro do Ultramar. Ganhará, contudo, um novo aliado poderoso em Moçambique, o general Kaulza de Arriaga, nomeado no mesmo ano para comandante supremo das FA na colônia.

Com o apoio do general Arriaga consegue centralizar o treinamento dos GEs de todo o território nas suas instalações fortificadas no Dondo, criando deste modo um espírito de corporação que eles transportariam para suas áreas de proveniência. De Arriaga, obtém a autorização para criar o corpo de pára-quedistas especiais, os GEP, como tropa de intervenção em qualquer teatro de guerra. Preparava, então, um processo de aceleração da “africanização” da guerra com o qual pretendia transmitir maior confiança à sociedade civil branca e estimular o crescente sentimento de autonomia nos setores empresariais. Este propósito ia ao encontro do desejo dos militares de racionalizar as despesas de guerra e diminuir o impacto, na população da metrópole, das baixas em combate. Pelo menos a partir de 1972, começa um trabalho de mentalização dos oficiais e sargentos dos GE/GEP, nascidos em Moçambique, de que a sua formação se destinava à constituição de um “*Exército moçambicano, oposto à Frelimo, destinado a preparar a ‘independência de Moçambique’*” (grifo do autor) (Antunes, 1996, p.357). A FRELIMO teve conhecimento desta transformação. No discurso aos combatentes em 25 de setembro de 1973, Samora Machel denunciou que “*os colonialistas vão a ponto de prometer demagogicamente uma ‘independência’ aos seus agentes, se estes provarem serem carrascos eficientes do seu próprio Povo*” (Machel, 1974, p.137).

Com as hesitações de Lisboa, Jardim foi paulatinamente substituindo suas idéias de autonomia da colônia pela possibilidade de uma independência política, sempre no quadro de uma comunidade lusíada. Seu objetivo inicial era o de criar as condições, internas e regionais, de viabilização política do projeto, para apresentá-lo a Marcello Caetano,

inserido no quadro do princípio da “autonomia progressiva e participada” que o chefe do governo proclamara em sua visita a Moçambique, em 1969, mas que parecia não ter força política para implementar. Queria encorajá-lo a sair do imobilismo em que se encontrava mercê da pressão da extrema direita portuguesa.

Em 1971, quando já era patente o insucesso do “Nó Górdio”, Jardim intensificou sua atividade. Sabia que dispunha de pouco tempo. Acolheu Miguel Murupa, um ex-dirigente da FRELIMO que desertara na seqüência da crise política verificada no seio do movimento de libertação, e, no ano seguinte, colocou-o a dirigir a *Voz Africana*, alargando assim seu grupo aos dissidentes da revolução nacionalista. Aproximou-se do grupo de jovens empresários e de profissões liberais que defendiam idéias autonomistas, a maioria da cidade da Beira, e incentivou-os a criarem uma delegação da Associação dos Naturais de Moçambique naquela cidade. Eu próprio, na qualidade de vice-presidente da ANM-sede, participei da cerimônia da formação da delegação e deles ouvi, num convívio privado que se seguiu, suas intenções autonomistas e o incentivo “do Engenheiro”, como se referiam a Jardim. Era obviamente o ponto de referência do grupo.

Através dos bons ofícios da diplomacia do Malawi e da colaboração de um importante capitalista britânico, Tiny Rowland, com interesses nas antigas Rodésias (então Rodésia do Sul e Zâmbia) logra um contato em meados de 1972 com o embaixador zambiano acreditado em Londres. Desse contato nasce uma relação direta com o Presidente zambiano e seus mais diretos colaboradores, com os quais inicia a elaboração de um plano destinado à independência de Moçambique, o “Programa de Lusaka”.

João Paulo Guerra entrevistou, a este propósito, Kaulza de Arriaga, que não tinha dúvidas sobre a natureza do projeto. *“O engenheiro Jorge Jardim, - disse-lhe o general - bem ou mal, e eu até penso que bem, convenceu-se de que com o Governo de Marcelo Caetano já não era possível resolver o problema ultramarino em boa harmonia e no bom sentido, quer dizer, no sentido português. E então decidiu fazer uma independência unilateral. Para isso falou com os homens da Zâmbia e, através deles, entrou em contato com a FRELIMO. Queria fazer uma independência unilateral para aquilo não cair no caos”* (Guerra, 2000, p.82)

A extensa descrição que Jorge Jardim faz em seu livro *Moçambique - Terra Queimada* (1976) das negociações para a elaboração do programa permitem compreender que seu plano, com evidente caráter neocolonialista, tinha a marca do luso-tropicalismo. A natureza neocolonial (que Jardim repudia como possível leitura de “*críticos apaixonados*”) (Jardim, 1976, p.126) e a inspiração de Gilberto Freyre, já patentes em seus editoriais no *Notícias de Beira*, explicitam-se nas posições que defendeu em Lusaka.

O modelo de “modernidade” que o colonialismo advogava não seria alterado. Tudo se faria dentro de parâmetros subordinados à cultura portuguesa que continuaria, como na política de *integração*, a ser o objetivo da política nacional. Seu projeto acautelava o **prosseguimento** da “*política multirracial portuguesa*”, no quadro de uma “*ampla ‘Comunidade Lusíada’*”, com a *desejável participação do Brasil*, **na qual Portugal assumiria uma posição dominante**. A educação “*seria predominantemente de inspiração portuguesa e ministrada por professores portugueses*” e “*as condições religiosas seriam influenciadas pela tradição portuguesa*”. (meus grifos) (Jardim, 1976, p.125).

O conceito de Gilberto Freyre de *área cultural luso-tropical* transborda do conteúdo da proposta que apresenta em Lusaka.

Jardim, um homem que tinha feito sua vida em Moçambique, no centro do território, via na tradição de miscigenação da Zambézia dos Praços da Coroa, um elemento crucial de seu projeto “multirracial”. Recorde-se que a formação da sociedade mestiça zambeziana mergulhava suas raízes no sistema feudal-patriarcal consolidado nos séculos XVII e XVIII e nas estratégias de sobrevivência dos aventureiros portugueses e “indo-portugueses” que ali se estabeleceram. Um quadro decididamente com analogias com a sociedade patriarcal brasileira que estudou o sociólogo pernambucano.

Na sua personalidade realizadora, de alguém que se sentia predestinado para grandes feitos, animado de espírito de aventura, formado na mística do império, “homem do regime” e “homem do poder”, Jardim se apaixonara pela odisséia dos primeiros colonos, sobreviventes numa conjuntura adversa na qual se fundiram. “*É conhecida a preferência que a Zambézia sempre me ofereceu*”, reconhecia (Jardim, 1976, p.156).

E nessa identificação se compreende porque grande número de graduados moçambicanos para os GEs e a maioria da sua força de elite, os GEPs, foram recrutados entre as populações ao longo do rio Zambeze. Ele não esconde, em seu livro, o lugar que esse modelo ocupava na sua representação de Moçambique independente:

*“Efetivamente essa província de Moçambique apresentava-se sempre como aquela em que **a integração racial, de marca vincadamente lusíada**, havia alcançado o mais levado grau e talvez porque nela menos se tivessem feito sentir **as influências estrangeiras(...)**. A Zambézia tinha-se revelado imune às tentativas de penetração política da ‘Frelimo’(...). Como reduto da **‘frente interna’** (acalentando aspirações nacionalistas e orgulhosa dos seus **vínculos portugueses**) a Zambézia era pólo fulcral de atracção(...)”* (meus grifos) (Jardim, 1976, p.156-157).

A “influência estrangeira” à qual Freyre atribuíra os “males” do colonialismo lusitano eram, de igual forma, uma componente importante da “especificidade” que Jardim pretendia para seu modelo de país.

Mas ele não esquecia os interesses econômicos da burguesia colonial, a principal base social de seu projeto. O desequilíbrio socioeconômico existente, em favor da comunidade estrangeira, seria salvaguardado. *“(...) os interesses económicos e financeiros portugueses não só seriam preservados como **beneficiariam de tratamento favorecido (...)**”*. O projeto deveria garantir à *“população de origem portuguesa **ou a ela assimilável, melhoria** de oportunidades para se integrarem na nova nação”*.(meus grifos) (Jardim, 1976, p.125).

O autor recusaria, perante os zambianos, qualquer paralelo com a declaração unilateral de independência da Rodésia - e essa analogia pareceria também despropositada pela componente luso-tropical que inspira o pensamento de Jorge Jardim - prometendo que *“enquanto a UDI rodesiana procurara manter o domínio da minoria branca, **o golpe de estado moçambicano visaria (no nosso conceito de multi-racialidade) encaminhar o***

país, aceleradamente, para o governo da maioria” (meus grifos) (Jardim, 1976, p.177).

A FRELIMO acompanhava, através da presidência da Zâmbia, os contatos. Óscar Monteiro, na entrevista que me concedeu, chama a atenção para o fato de que a direção do movimento considerava que a proposta de Jardim ao governo zambiano - de um apoio discreto da FRELIMO sob o pretexto de que o movimento estava conotado entre os colonos como “terrorista” - representava *“uma forma de ‘recuperar’ os esforços da luta de libertação e nos fazer passar a segundo plano no momento decisivo”* (Monteiro, 2005, p.9). Ele esclarece:

“A FRELIMO não desencorajou as iniciativas porque poderiam sempre trazer um resultado positivo mesmo se surpreendente e porque vinham do Presidente Kaunda de cuja boa fé não duvidávamos.(...) A verdadeira questão porém era: era o grupo JJ um interlocutor válido dentre os grupos em presença: o regime, o MFA embrionário ou real, os colonos?” (Monteiro, 2005, p.10)

Para pôr em prática seu plano de proteção dos interesses econômicos dos colonos contra o interesse da metrópole, Jardim contemplava, como se vê, a possibilidade de usar sua organização e o descontentamento de alguns setores das FA para efetuar um golpe de estado. Esta opinião foi reiterada em, pelo menos, duas outras ocasiões, segundo o autor. Ao presidente Houphouët-Boigny, no encontro que referi no capítulo anterior, teria dito que:

“(...) se o Doutor Marcelo Caetano não soubesse usar a sua autoridade [para fazer aceitar o seu projeto] (...) não hesitaria (...) em antecipar-me tomando a iniciativa de um golpe de estado em Moçambique”. (Jardim, 1976, p.96).

O mesmo afirmaria nas conversações formais com o governo zambiano:

“[Na eventualidade de uma recusa de Lisboa] só ficava o recurso de regressar a Moçambique, aglutinar os meios necessários, dar um golpe de estado e **assumir o poder para se acelerar a realização do nosso plano**”. (Jardim, 1976, p.176).

A importância de Jorge Jardim reside no fato de que o projeto que desenvolveu representa o momento mais elaborado do pensamento colonial português do fim do império. Não pensava como ele a maior parte dos colonos que se confrontaram com a independência e a prova disso é que as reações emocionais e desesperadas que acompanharam o acordo para o fim da guerra e a eliminação do colonialismo não tiveram sua aceitação¹⁸⁵. Mas, se Jardim tivesse levado a cabo seu projeto, a esmagadora maioria dos colonos o teria seguido, porque ele abria a janela por que todos aspiravam. Jorge Jardim oferecia-lhes uma proposta de identidade que salvaguardava a idiossincrasia do “branco da colônia” sem romper com sua história, sua cultura, seu idioma materno. E, neste quadro, a maior parte dos colonos não teria dificuldade em aceitar que o privilégio fosse jogado num “mercado de livre concorrência”, consciente que estava de continuar vivendo num mundo governado por suas regras, onde o capital educacional e econômico que acumulara lhe asseguraria a hegemonia. Jardim sabia, e os colonos intuía, o que Marx há um século dissera: que a igualdade entre desiguais, sendo injusta, perpetua a injustiça.

¹⁸⁵ Ver a este propósito o livro de João Paulo Guerra *Os “Flechas” atacam de novo*, indicado na Bibliografia)

4.3 - GÉNESE DO NACIONALISMO MOÇAMBICANO¹⁸⁶

*E que o teu ritmo
seja a cadência de uma vida nova!*

*... para que a tua gargalhada
de novo venha estropear os ares
como gritos agudos de azagaia*

!

Francisco José Tenreiro

Julius Nyerere, já presidente da República do Tanganyka, publicou, em 1963, uma tradução, para a língua *Kiswahili*¹⁸⁷, do *Júlio César* de Shakespeare. A iniciativa, além de tornar acessível a genialidade do autor inglês a dezenas de milhões de falantes daquela língua africana, tinha uma finalidade política: mostrar ao mundo, e em especial aos britânicos - tão ciosos da "superioridade" de seu idioma e de seu ícone - que o *Kiswahili* era uma língua moderna e capaz de interpretar a erudição mais sofisticada de uma cultura tão distante. Em 1969, confirmou seu argumento traduzindo *O Mercador de Veneza*.

"Mwalimu" (professor, em *Kiswahili*) Nyerere, que se considerava um professor temporariamente na política, foi um dos líderes que melhor compreendeu o quanto a questão cultural é vital para a real libertação do continente e quão importante é a organização política para que, através do exercício da cidadania, as populações africanas possam, sobre os alicerces da própria história, edificar seu futuro.

Esse intelectual e homem político, um socialista moderado tão sensível quanto firme em suas convicções, conduzia o processo de libertação de seu país quando, em 1958 e com seu apoio, se funda, na então colônia britânica, a "Tanganyka - Mozambique Makonde Union". No mesmo ano, na ilha fronteira de Zanzibar, também sob administração britânica, é criada a "Zanzibar Mozambique Makonde and Macua Union" (outros historiadores referem-se-lhe como "Makonde and Makua Zanzibar Union")¹⁸⁸. Ambas as

¹⁸⁶ Algumas das idéias e passagens apresentadas neste capítulo estão elaboradas numa comunicação, já resultado da pesquisa elaborada para esta tese, que apresentei no VII Congresso Luso-Afro Brasileiro de Ciências Sociais, em 2002..

¹⁸⁷ Nenhuma das duas línguas era seu idioma materno. Originário de um grupo minoritário, Nyerere, segundo seus biógrafos, aprendeu *Kiswahili* aos 12 anos e Inglês ao 14.

¹⁸⁸ Os dois territórios formam hoje a República Unida da Tanzânia.

organizações agrupavam trabalhadores migratórios e refugiados provenientes de Moçambique. A estas se sucederiam iniciativas idênticas na Rodésia do Sul, em 1960, e na Niassalândia, em 1961¹⁸⁹.

Tais formas associativas, de ajuda mútua e de defesa dos interesses das comunidades, iriam em breve se constituir em movimentos políticos nacionalistas. As "Unions" instituídas na atual Tanzânia são interessantes porque exprimem já questões, na época totalmente em embrião, que viriam a ganhar relevo no processo emancipacionista moçambicano.

Um primeiro aspecto tem a ver com a natureza das próprias organizações. A "Tanganyka - Mozambique Makonde Union" era reservada estatutariamente aos Makonde, um grupo etno-lingüístico que se estendia do norte de Moçambique ao sul do Tanganyka, e de seus estatutos constava o objetivo de "*promover um ambiente de laços fraternais e amigáveis [sic] entre os sócios e [de] fomentar este espírito entre **todos os membros da nossa tribo***". (meu grifo) (DHUEM, 1993, p.241). Ela exprimia, por conseguinte, uma identidade fundada na cultura, também entendida como idioma, como história e como sentimento de pertença. Sua reivindicação nega o colonialismo, mas também suas fronteiras políticas (o seu "território" é o ocupado pelos Makonde) e busca, em suas raízes, a afirmação de sua alteridade e a força para reclamar a própria autonomia.

Em Zanzibar, emigrantes Makonde e Makua, duas entidades etno-lingüísticas distintas e com um passado de rivalidade, organizavam-se em conjunto com base na origem geográfica. Não existia identidade lingüística: *Ximakonde* e *Emakhuwa* são línguas diferentes e a difusão da língua portuguesa nas regiões norte do território foi sempre precária. Não é de desprezar a hipótese de que, por ocorrer numa ilha, esses trabalhadores tivessem uma percepção diversa das fronteiras coloniais e que a condição compartilhada de "estrangeiros" (em Zanzibar a população é *swahili*) fizesse emergir, como denominador comum de sua origem, o "Moçambique", que lhes daria uma referência identitária que não anulava sua condição de Makonde e Makua.

¹⁸⁹ No fim da década de 50, há ainda notícia da constituição, na África do Sul, de uma "Convenção do Povo de Moçambique", com um representante na Swazilândia, mas da qual, porém, não se têm posteriores informações.

Esboçavam-se aqui, ainda que de forma espontânea, duas maneiras de entender a relação do indivíduo com a unidade política que se materializava no território Moçambique.

Um outro aspecto relevante é que tais formas associativas, assim como as que se constituem noutras colônias vizinhas de imigração, reuniam trabalhadores e refugiados, na sua maioria rurais, provenientes de regiões de Moçambique extremamente pobres, com escassa ou nenhuma presença de infra-estruturas educacionais, e com insignificantes aglomerados urbanos. Nesse caso, a reivindicação de autonomia se fundamentava no encontro entre a experiência de resistência de cada comunidade contra a violência multifacetada do colonialismo e as idéias de *uhuru*¹⁹⁰ que incendiavam, então, a África Oriental e Austral.

Foram essas associações, nas quais se juntavam, nos países vizinhos trabalhadores das plantações, mineiros, artesãos, modestos servidores, pequenos comerciantes e refugiados da miséria e dos maus tratos¹⁹¹ estimulados pelo fervor das idéias nacionalistas no contexto dos países anfitriões, que estabeleceram contactos dentro de Moçambique, muitas vezes com as linhagens tradicionais mais prestigiadas, dando corpo às primeiras formas de contestação ativa do poder colonial no após-guerra¹⁹² (os movimentos grevistas tinham explícitas motivações laborais e não de espaços de autonomia). Seus aderentes, ao se tornarem alvo da máquina repressiva colonial, foram ganhando experiência política. Eles impuseram uma dinâmica renovada às organizações de origem, provocaram reestruturações, alianças, fusões e, no processo, tornaram-se lideranças.

Seu pensamento era, predominantemente, protonacionalista, para usar a categoria tratada por Mário Pinto de Andrade. Jean Ziegler, distingue essa fase do processo de “conscientização nacional”, da idéia estruturada de “nação”:

¹⁹⁰ Palavra *kiswahiki* que significa *liberdade, independência*.

¹⁹¹ Dias e Guerreiro, em seu *Relatório de Campanha de 1957* escrevem, falando dos Makonde: “Vários outros negros me disseram que lhes agrada mais a maneira de ser dos ingleses, do que a nossa. Dizem que os ingleses(...) ouvem as razões dos pretos, pesam as queixas e levam tempo a tomar uma decisão. Os portugueses, não; zangam-se logo, berram muito e dão **porrada**” (grifo dos Autores) (p. 59)

¹⁹² Os líderes do movimento reivindicativo de Mueda, de que resultou o massacre conforme referido em capítulo anterior, eram Makonde enviados pela “Tanzânia-Mozambique Makonde Union” para discutir com o administrador de Mueda a independência dos Makonde.

*“A **protonação** nada tem a ver com uma nação autêntica. É uma sociedade heterogênea. O poder político faz dela objeto de lutas, de negociações, de transações permanentes. A protonação opera ao nível da consciência coletiva, é uma espécie de consenso. É um consenso extremamente frágil, mas que existe. (...) Não é uma consciência alternativa, que rompe com o sistema de violência simbólica do capital financeiro internacional “ (grifo do autor) (Ziegler, 1985, p.475-476).*

Os ideais do protonacionalismo urbano seguiram caminhos diversos. O liberalismo então predominante em Portugal e a política de *assimilação* criaram nos centros urbanizados e escolarizados de Moçambique uma pequena elite “letrada” entre negros e mestiços que assumira as primeiras posições de crítica à administração colonial e de defesa dos interesses nativos, nas primeiras décadas do século XX.. Esse “nativismo” - através de congregações religiosas protestantes, de algumas das chamadas “seitas religiosas”, de movimentos messiânicos e de forças políticas que nasciam na África do Sul e Rodésia - iria reforçar-se com os ideais Pan-Africanistas da diáspora americana e europeia que lhe chegavam também pela literatura e pela música.

Pugnava-se por um espaço de liberdade, pelo acesso a novos conhecimentos, pela dignidade do “homem de cor”, pela defesa de seus bens. Defendia-se o respeito pelos valores locais, a participação na administração da colônia, uma autonomia que garantisse uma agenda local e não subordinada aos imperativos da metrópole, a promoção social e econômica dos africanos, a possibilidade de possuir e usufruir as próprias riquezas do território. Denunciava-se o racismo, a marginalização, a prepotência, a exploração, a injustiça de que eram vítimas os naturais do território. Com raríssimas exceções (e muitas vezes mais como argumento de pressão do que como conteúdo programático) se falou em independência. Arlindo Chilundo, em texto mimeografado citado por Brazão Mazula, considera que essa *“pequena burguesia moçambicana (...) ainda acreditava numa possibilidade de ‘humanizar’ o colonialismo”* (Mazula, 1999, p.94). O

objetivo dominante dessa elite era o de reivindicar um lugar de liberdade política, de igualdade e de plenos direitos **no seio da modernidade trazida pela colonização**¹⁹³. “No cerne da temática, está a auto-emancipação da **raça**”, escreve Mário de Andrade, (grifo do autor) (Andrade, 1998, p.79). que assim caracteriza esse período do pensamento africano:

*“Na generalidade, e encarado sob o ângulo unitário, o protonacionalismo abrange o período histórico de emergência de um discurso que se distingue pelo seu triplo caráter **fragmentário** (no pensamento e na ação), **descontínuo** (na temporalidade) e **ambivalente** (no seu posicionamento face ao sistema colonial.”* (grifos do autor) (Andrade, 1998, p.77).

Foi pela maturação da experiência sofrida, pelo estudo e reflexão da própria história ouvida dos mais-velhos, pelo conhecimento direto e indireto de quanto ocorria noutras paragens, mas, sobretudo pelo agravamento constante da segregação e da violência colonialistas que as novas gerações do após-guerra foram estruturando um pensamento nacionalista. Elas maturaram nas tertúlias e na ação cultural do movimento associativo: no Centro Associativo dos Negros de Lourenço Marques (ex- Instituto Negrófilo), mas também na Associação Africana (ex-GALM) e, em menor escala, na Associação dos Naturais de Moçambique¹⁹⁴. A principal iniciativa, porém, seria a organização estudantil do Centro, o Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (NESAM). Estas associações acabaram tendo uma influência que ultrapassou largamente os seus membros.

As idéias de “africanidade” e de valorização da cultura e dignidade africanas foram promovidas por algumas missões protestantes¹⁹⁵, por

¹⁹³ Vimos, no capítulo III, como o movimento Pan-Africano reivindica a imediata e total independência política das colônias apenas a partir de 1945.

¹⁹⁴ O Centro Associativo era a conversão do Instituto Negrófilo, cisão do GALM. A Associação Africana transformou-se numa agremiação essencialmente de mestiços e a Associação dos Naturais nasceu para defesa dos interesses dos “brancos de segunda”.

¹⁹⁵ Sobre o papel das igrejas protestantes na formação de um pensamento nacionalista ver, além do relatório de Afonso Freitas, os autores referidos na Bibliografia: Teresa Cruz e Silva (*Igrejas Protestantes e Consciência Política no Sul de Moçambique*), Severino Ngoenha

movimentos messiânicos e igrejas pentecostais, pelas chamadas “igrejas locais” e “seitas religiosas” e por alguns setores islâmicos. Estimulando nesses jovens a capacidade de análise política da sociedade em que estavam inseridos, abriram espaços à idéia de independência.

A literatura, pela denúncia das iniquidades, das humilhações e das brutalidades da ocupação, alimentou na imaginação dos nacionalistas urbanos a utopia de um amanhã de liberdade que se anunciava. Se as angústias do colonizado são descarnadas na prosa de João Dias e, mais tarde, de Luís Bernardo Honwana, é nos poemas de José Craveirinha, Noémia de Sousa, Rui Nogar, Orlando Mendes, Fonseca Amaral, Kalungano e tantos outros que a utopia da “nação” vai ganhando contornos, emoções. Os poemas desta geração tornam-se trampolim para uma visão mais profunda da realidade a combater. Manuel Ferreira cita um texto que pedira a Luís Bernardo Honwana em 1971-72, acerca dessas noites de debate cultural no NESAM:

“Qualquer deles [os debates] prolongou-se por várias semanas com serões aos sábados e domingos.(...) Na leitura de trabalhos de José Craveirinha, Noémia de Sousa, Rui Nogar, Orlando Mendes e Kalungano colheram esses jovens a sua linha de orientação. Todavia, a breve trecho, os poetas do Núcleo abandonaram (talvez ultrapassando) aquilo a que eles chamaram ‘poesia mulata’. Na realidade eram outros os seus condicionalismos sócio-políticos, outra a África que eles viviam. A um problema de ‘identificação’ e de ‘elitismo’ contrapunham uma perspectiva de ‘situação’ e ‘massificação’. Eles já não cantavam a ‘Mãe Negra’ com a mesma intenção valorativa e ‘dignificativa’ que confessam os poetas de 58/59/60. Para eles não tinha grande força motivacional a impenetrabilidade da sociedade branca” (Ferreira, 1977, p.91).

(*Estatuto e Axiologia da Educação e Moçambique*, idem), Alda Romão Saute (O intercâmbio entre os moçambicanos e as missões cristãs e a educação em Moçambique)

Luís Honwana dá conta, em seu texto, do momento de passagem para a “*afirmação de si*”, de que fala Memmi (Memmi, 1967, p.114-117) como ponto de partida para a formação de um pensamento nacionalista.

Importante na formação de uma consciência nacional foi também a experiência dos poucos jovens que, no prosseguimento de seus estudos, se deslocaram para o exterior de Moçambique, principalmente para Portugal. Aqui, logo no imediato pós-guerra, se constituíram os primeiros grupos políticos de discussão anticolonial e se organizaram os canais de contato com as elites nas colônias. Para controlar esses estudantes, o governo criara a Casa dos Estudantes do Império (CEI), em 1944, com sede em Lisboa e uma delegação em Coimbra, a qual se tornaria ponto de encontro do sentimento emancipacionista. Por ela passaram, em finais dos anos 1940 e início da década de 1950, estudantes como Alda do Espírito Santo, Agostinho Neto, Amílcar Cabral, Marcelino dos Santos, mais tarde dirigentes dos movimentos de libertação dos seus países. No convívio da CEI, estudantes das diferentes colônias puderam participar nos acesos debates e nas primeiras ações da militância anticolonialista em Portugal. Eles construíram formas de contato com os núcleos de jovens nos respectivos territórios de origem promovendo uma troca de informação que contornava a censura oficial e a repressão policial ¹⁹⁶.

Entretanto, as associações de trabalhadores nas colônias vizinhas de Moçambique organizavam-se em partidos políticos com o apoio das organizações nacionalistas desses territórios. Assim, em 1959 e com o apoio da TANU (Tanganyika African National Union), funda-se no Tanganyika a Mozambique African National Union (MANU), que reunia emigrantes e refugiados naquela colônia, em Zanzibar e no Kenya; no ano seguinte, os trabalhadores moçambicanos na Rodésia, incentivados pela ZAPU (Zimbabwe African People's Union), constituem a União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO) e, em 1961, processo análogo se

¹⁹⁶ Para além de alguns dos estudantes em férias, que levavam informação e material de propaganda, um grupo tomou a decisão de “se afastar” da CEI e de se juntar ao Clube Marítimo Africano, que congregava trabalhadores das colônias empregados na marinha mercante que fazia a “carreira de África”. Agostinho Neto, Marcelino dos Santos, Lúcio Lara estiveram entre o que fizeram tal opção e os marítimos tornaram-se outro veículo de comunicação com os núcleos nas colônias.

verifica no Malawi, onde, sob a proteção do Malawi Congress Party, nasce a União Africana de Moçambique Independente (UNAMI).

Em fevereiro de 1961, o professor de antropologia na Universidade de Syracuse, Eduardo Mondlane, desde 1957 investigador do Departamento de Protetorados da ONU, realiza uma visita particular a Moçambique, onde, não obstante a apertada vigilância da PIDE, consegue realizar contatos com os núcleos anticolonialistas. De regresso aos Estados Unidos da América, abandona o seu lugar na Organização e, como peticionário, apresenta um Relatório ao Comitê de Descolonização das Nações Unidas sobre a situação em Moçambique. Esse ato reforça o prestígio de que já granjeava entre os patriotas moçambicanos. No mesmo ano, com Tanganyka em período de transição, estabelece-se naquele país de onde contacta as organizações políticas existentes que consegue fundir, não sem problemas, na Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), em 25 de junho de 1962 e da qual é eleito presidente. A ele se juntam, no processo de formação da Frente, intelectuais¹⁹⁷, estudantes e outros compatriotas vindos do exílio ou do interior do território.

À experiência de militância dos emigrados e refugiados, onde prevalecia a vivência rural, vêm juntar-se quadros familiarizados com a modernidade urbana: peri-urbanos, “letrados”, trabalhadores, estudantes, pequenos comerciantes, religiosos, intelectuais

Foi rica, e não isenta de conflitos graves e violentos, a dialética que se criou entre os dois pólos do nacionalismo, a revolta rural e o protesto urbano. Na gênese do movimento de libertação de Moçambique, preponderou a agitação de base nas áreas rurais. A visão prevalecente se aproximava do impulso espontaneísta de que Fanon descreve a lógica:

“À fórmula ‘Todos os indígenas são iguais’, o colonizado responde: ‘Todos os colonos são iguais’. (...) a vida pode surgir somente do cadáver em decomposição do colono. Tal é essa correspondência estrita dos dois raciocínios” (Fanon, s d., p.87-89).

¹⁹⁷ Marcelino dos Santos e Hélder Martins, médico, já se tinham ligado, entretanto, à UDENAMO, de que o primeiro fora Secretário das Relações Internacionais.

É com tais ativistas políticos que os urbanizados revolucionários se integrarão nas primeiras organizações políticas. Inicialmente, sua presença e os papéis de revelo que desempenharam ou ameaçaram desempenhar tornaram esses elementos alvo de desconfiança, de intrigas, de acusações de cumplicidade com o colonialismo, etc. Os que, em decorrência de sua militância e exemplo, irão ganhar a confiança da maioria adquirem a legitimidade para negociar conteúdos e assumir posições dominantes no movimento.

Deixando de lado as quizílias motivadas por ambições pessoais entre líderes, que marcaram o próprio momento da fundação da FRELIMO, debruço-me sobre as contradições que a caracterizaram.

4.4 – CONTRADIÇÕES E REORGANIZAÇÃO DA VIDA

*Umoja ni nguvu, utengano nu udhaifu
(Há força na unidade, mas fraqueza na divisão)*

Provérbio Swahili (Tanzania)

O conflito entre as lideranças formadas na tradição nacionalista das colônias inglesas e os jovens quadros provenientes de uma reflexão urbana emergia nas questões de método, de estratégia e tática, de organização de vida dos militantes. As divergências encontram eco nas diferenças fomentadas pela administração portuguesa no “mapa étnico” que tinham institucionalizado e nos desequilíbrios regionais criados pela estrutura produtiva implantada pelo colonialismo.

No norte, predominavam sociedades segmentarias numa multiplicação de regedorias autônomas, com suas áreas de influência, organizadas em inúmeros e pequenos aglomerados populacionais; a tradição produtiva era essencialmente “de subsistência” ou artesanal. Entre os Macondes (Makonde) existia, paralelamente, uma grande vocação escultórica, figurativa e “espiritual”¹⁹⁸ reveladora de uma invulgar capacidade criativa e de seu

¹⁹⁸ A estatuária Makonde, esculpida em ébano e de grande beleza, exprime-se, essencialmente, por dois tipos de peças: as que representam a realidade, e em especial, a comunidade (*ujahma*) e as representativas/evocativas dos espíritos, em geral maléficos

espírito de autonomia. Apesar de divididas, estas chefaturas tinham realizado, em 1917, a última sublevação contra o domínio português, mas foram a sua divisão e a ausência de coordenação as causas principais de sua rápida derrota. Apenas 43 anos depois, apresentavam-se de novo perante o administrador de Mueda pedindo sua independência. Jorge Dias, em sua monografia sobre os Macondes de Moçambique, relacionava o regime matrilinear e matrilocal deste povo e a “*falta de uma organização tribal*” a sua incapacidade de se organizarem militarmente (Dias, 1970, p.93). Poucos anos depois do relatório, esse “vazio organizacional” seria preenchido, pela FRELIMO.

Na região, a presença econômica dos portugueses era mínima: a agricultura caracterizava-se pela predominância das grandes plantações (algodão e sisal); não existia indústria; a rede de transportes era elementar.

O sul, pela presença da capital (e a vizinhança da África do Sul), representava mais de 75% da produção industrial do país; tinha muitos colonos agricultores que faziam uso de meios mecânicos de produção e importante produção pecuária; havia um setor terciário numeroso pela presença da burocracia estatal e empresarial. A ocupação religiosa era igualmente intensa (com predominância católica, mas relevante presença de missões protestantes). Até ao fim do séc. XIX toda a região era dominada por um vasto e estruturado império: o império de Gaza (que se estendia ao centro do território). A população africana incorporara a tradição migratória para a África do Sul e Rodésia do Sul (hoje Zimbabwe), onde entrava em contato com realidades industriais e sociais muito mais complexas. A circulação de informação, entre a população, sobre a “modernidade” ocidental era a mais disseminada do território.

No centro do país, sob concessão à Companhia de Moçambique até aos anos 1930, predominava o grupo Chona (Shona), com fortes laços com as populações transfronteiras na Rodésia do Sul, laços que eram estimulados pela administração britânica da Companhia. A agricultura colonial, principalmente ao longo da fronteira, tinha características idênticas ao sul de Moçambique. Na restante região imperavam as grandes plantações de

(*shetani*). Esta última forma, durante o colonialismo, era clandestina porque proibida pela religião católica. As duas palavras são da língua Swahili.

açúcar e florestas. Havia uma tradição migratória, a maioria para as plantações de tabaco e cereais rodesianas. O fato de ser um corredor ferroviário internacional (entre o porto da Beira e os territórios do interior) fazia da região uma área onde a população, principalmente ao longo das vias de comunicação, beneficiava de relativo acesso à informação.

Ocorria, no centro de Moçambique, um fator importante: a rivalidade com o sul. Essa atitude, se tinha um caráter competitivo entre os colonos explicável por a Beira ser a segunda cidade do país, possuía raízes mais profundas nas populações africanas, entre as quais a transmissão oral mantinha viva a memória da ocupação sangrenta e despótica do império de Gaza (há pouco mais de um século), identificada agora com os povos Changana (Shangane).

Entre o norte e o centro do país residia a numerosa nação Macua (Makua), mais de um terço da população do país, que se desdobrava em vários grupos, hierarquizados entre si. Apesar de suas diferenças, existia um forte sentimento de pertença à matriz comum. A diversificação dos Macuas acentuou-se no século XIX, com o tráfico humano, tendo algumas chefaturas da costa estabelecido alianças com os reinos afro-swahili para o comércio com os portugueses¹⁹⁹. A partir do século XVIII intensifica-se, entre os Macuas, uma forte influência islâmica, que impregnou muitos aspetos de sua cultura. Como acima já explicado, o colonialismo realizou um grande esforço na segunda metade dos anos 1960 para aliciar estas populações, reacendendo a rivalidade com os Macondes e prestigiando as hierarquias islâmicas. A ação portuguesa produziu efeitos e, para alargar a guerra para o sul, a FRELIMO teria de contornar esta região para “abrir a frente de Tete”.

Os Macuas estendem-se até às margens do rio Zambeze, ao longo do qual vivem uma série de povos, heterogêneos, que o “mapa étnico” colonial definia como “Complexo do Zambeze”. O vale do rio Zambeze, que estabelece os limites com o que se convencionou chamar de região central de Moçambique, foi a área de penetração e ocupação portuguesa mais antiga, através do regime dos “Prazos”, aquela onde reconstruiu uma aristocracia mestiça que conduziria a mais tenaz resistência ao domínio

¹⁹⁹ Esta aliança se transformaria, no virar do século, no último bastião de resistência à conquista colonial da região.

português no início do século XX. Porém, a referência (não a subordinação) a Portugal (não aos portugueses), especialmente ao Portugal aristocrático do século XIX²⁰⁰, deixou marcas profundas no chamado “baixo Zambeze”²⁰¹.

Este mosaico de experiências diferentes interagiu **na** e **com** o movimento de libertação e, com maior incidência nos primeiros anos da existência da FRELIMO, foi elemento de não poucos atritos e conflitos internos.

Na confrontação se foram consolidando novos dirigentes políticos e se construíram as primeiras débeis plataformas de convergência com representantes do poder tradicional que se opunham à ordem colonialista. São estes que facilitam e legitimam os iniciais contactos com o interior de Moçambique.

Alguns chefes tradicionais e membros de linhagens prestigiadas integraram a FRELIMO desde a sua fundação e, ao atribuir-lhes responsabilidades, a Frente pretendia constituir-se como ponte que ligava a ação nacionalista à história pré-colonial e à tradição de resistência dos diferentes grupos etno-lingüísticos. Nas primeiras “zonas libertadas”²⁰², conquistadas no chamado “Planalto dos Macondes” e na atual Província do Niassa, no extremo norte do território, funções administrativas foram conferidas aos mais prestigiados desses dignitários, os quais foram investidos como “chairmen”, designação que, por influência do Tanganyka, era já usada pelas populações daquelas regiões.

A coexistência com as lideranças tradicionais ensaiada pela FRELIMO se revelaria, em poucos anos, extremamente problemática. Para a maioria dos “chairmen”, a visão anticolonial se fundava na confrontação entre “raças”. Identificavam, não sem motivo, o colonialismo com os portugueses, os

²⁰⁰ Os romances de Emílio San Bruno(1999) e Maria Sorensen(1998) , bem como o livro de José Capela (1996) ilustram bem a vida na Zambézia (ver Bibliografia).

²⁰¹ A resistência foi protagonizada pelos descendentes de *prazeiros*, integrados na descendência do Monomotapa, nas regiões do interior, o “alto Zambeze”.(DHUEM, 2000; Isaacman, 1979; Newitt, 1997; Pélissier, 2000,entre outros)

²⁰² A guerrilha chamava “zonas libertadas” às áreas territoriais onde a administração se fazia já sob seu controlo. Isso não impedia que pudesse haver postos militares portugueses na região, mas significava que a vida das populações era governada pela FRELIMO. O conceito, como explicam Bragança e Depelchin (Bragança/Depelchin, 1986, p.36), era, para a direção da FRELIMO, mais profundo porque englobava também a idéia de que era nessas zonas, que se travava um combate pelas transformações nas relações sócio-econômicas da vida das populações.

brancos, sentimento já compreendido por Sartre, no prefácio ao livro de Fanon: “(...) *não farão distinção com ninguém.*”, escrevia. “[sentem] *um só dever, um único objetivo: expulsar o colonialismo por **todos os meios***” (grifo do autor) (Fanon, s d, p.20). Da administração “moderna”, tinham o modelo aprendido nas vivências coloniais (em Moçambique e nos territórios vizinhos).

A prática evidenciou o abismo que, sob a aparente convergência das motivações emancipacionistas, separava as cosmologias tradicionais e o projeto de “modernidade” de que os jovens guerrilheiros eram portadores. “Chairmen” e guerrilheiros divergiam em tudo: na concepção do poder, na perspectiva da organização econômica e social, na estratégia militar e no método de treinamento dos combatentes da liberdade, na participação da mulher no esforço de guerra, na forma de tratar os prisioneiros, na própria definição do que seria “um moçambicano”, etc. Os “chairmen” acusavam a direção da FRELIMO de não respeitar as tradições; os dirigentes acusavam-nos de pretenderem recriar uma estrutura de exploração igual à dos portugueses, substituindo-se simplesmente aos colonos.

Ziegler, no texto atrás citado, é peremptório:

“(...) a consciência protonacional comporta uma forte tendência à imitação, à reprodução dos hábitos de consumo, dos esquemas de pensamento estrangeiros” (Ziegler, 1985, p.476).

Fanon, de quem os dirigentes da FRELIMO discordavam frontalmente²⁰³, tinha identificado o potencial deste conflito:

“Essas autoridades tradicionais que são confirmadas pela potência ocupante vêm com desgosto como se desenvolvem as tentativas de infiltração das elites no campo. Sabem que as idéias susceptíveis de serem introduzidas (...) contestam o próprio princípio da perenidade do feudalismo. [As elites] procuram desarticlar a sociedade autóctone e, desse modo, tirar-lhes o pão da boca”. (Fanon, s d., p.108).

²⁰³ A principal discordância girava em torno da importância revolucionária concedida por Fanon à espontaneidade das massas camponesas e a conseqüente “legitimação” da violência. O conflito se ampliou quando Fanon apoiou, conseqüente com suas teorias, a UPA em Angola, condenando o MPLA, aliado da FRELIMO, por sua matriz urbana.

Marshall Sahlins analisa *“a resistência da sociedade tribal à teoria materialista”* (Sahlins, 2003, p.12) e seu raciocínio se desenvolve sobre o fato de que *“a marca registrada do ‘primitivo’ na ordem das culturas humanas é exatamente a ausência da diferenciação entre base e superestrutura suposta pela concepção materialista”* (Sahlins, 2003, p.15).

O poder tradicional era acusado, pela FRELIMO, de representar um obstáculo à ação anticolonial unitária e de se "opor à ciência, à técnica e ao progresso", preconizando meios e práticas insuficientes para fazer frente ao poder do ocupante. A partir de então, ele foi classificado, na análise da direção do movimento, como parte do aparelho de poder colonial; ele representaria o poder dos colaboradores que tinham assegurado a ligação dos ocupantes com as populações rurais e que, por conseguinte, se tornavam igualmente alvos da luta ideológica.

Opunham-se, neste conflito, o protonacionalismo e a idéia de nação. Frente a frente, foram-se polarizando dois planos de identidade coletiva:

a) a concepção de uma independência confinada à própria região e comunidade etno-lingüística; este grupo exprimia como motivações dominantes a expulsão dos portugueses de seu território, a apropriação de seu patrimônio físico e organizativo e o reforço das formas tradicionais de poder e conhecimento, preservando a pessoalização no “chefe”;

b) o projeto prescritivo de uma nova identidade construída em torno da pertença a um território geográfico que aceitava as fronteiras coloniais cuja identidade se deveria ir estruturando pela participação numa tarefa comum, a luta armada, e pela identificação num objetivo comum: a independência. Um projeto que propunha a substituição do poder pessoalizado por um poder participativo, representado por entidades (o movimento de libertação como embrião do Estado).

O critério de uma auto-identificação com o território, administrado pelos próprios combatentes, encerrava na idéia de FRELIMO, a de Estado-Nação. A construção de uma nova dimensão da identidade cultural ligava-se à convicção dos revolucionários de que a cultura se transformava com a transformação da sociedade e que o fato de tomar em suas mãos a própria libertação e a reorganização autônoma da vida introduziam na cosmogonia

das populações uma diferente dimensão da existência e um dinamismo sem precedentes. A luta armada criava uma ruptura radical, iniciava uma viagem sem retorno cujo destino, em discussão, era, todavia, diferente da sociedade tradicional pré-colonial.

O processo de confrontação criava vetores centrípetos de tipo novo, um espaço público diferente para todos, como que “*um segundo nascimento*”, para dizer com Arendt, “*no qual confirmamos e assumimos o ato original e singular do nosso aparecimento físico e original*” (Arendt, 1987, p.190). A direção da Frente tinha a preocupação de integrar, em cada unidade operativa, militantes vindos de diferentes regiões e grupos etno-lingüísticos para reduzir tendências centrífugas e, potenciando novos momentos de intersubjetividade, estimular dinâmicas sociais e culturais que, de forma criativa, respondessem aos problemas inéditos que a situação de guerra suscitava.

Amílcar Cabral, teorizando sobre experiências análogas, defendia que era importante compreender que não se tratava, com a luta pela independência, de “uma renascença cultural”, como alguns elementos das elites aculturadas pretendiam. A relação de causa e efeito seria precisamente a oposta: não seria o movimento de libertação a proporcionar “um regresso às origens” mas era “*a resistência cultural [do povo] que, num dado momento, [podia assumir] formas novas (política, económica, militar) para lutar contra a dominação estrangeira*” (Cabral, 1976, p.243). As culturas das populações envolvidas na luta eram as que tinham preservado sua coerência endógena - suas estruturas tinham sobrevivido subversivamente ao colonialismo - e portanto, seriam os novos problemas do empenho libertador, suas implicações sociais, tecnológicas, econômicas, psicológicas, seus horizontes diferentes, que interagiriam agora dialeticamente com certos aspectos da tradição incapazes de responder e administrar as novas realidades. A síntese deste processo conflitual geraria formas culturais renovadas, que seriam expressão da adequação endógena das culturas tradicionais às exigências do mundo contemporâneo. É neste sentido que Amílcar Cabral dizia que “*a libertação nacional é, necessariamente, um **acto de cultura***” (grifo do autor) (Cabral, 1976, p.225).

Na visão da Frente de Libertação de Moçambique, os princípios da convergência e do contraste estavam subjacentes à **construção** (era essa a palavra que usava) de uma “identidade nacional” onde se elaborasse a síntese na qual a tradição seria reinterpretada pela incorporação de elementos da modernidade.

A direção da FRELIMO estava consciente da persistência temporal das estruturas²⁰⁴. Aprendera, no conflito com os chefes tradicionais, sua capacidade de sobrevivência e seus efeitos reativos. Por isso, sua principal preocupação no plano da confrontação cultural era a de “*cortar o cordão umbilical*” com a sociedade colonial e, no conceito de “sociedade colonial”, se incluía o seu prolongamento **político**, o poder tradicional: **tudo** quanto vinha do passado de dominação devia ser questionado e combatido. A experiência da confrontação com os “chairmen” teve uma leitura essencialmente política e conduziu a uma conceitualização bipolar do colonialismo e, portanto, do inimigo. “*Homens e mulheres*”, dizia Samora Machel, “*são produtos e vítimas da sociedade exploradora que os criou e educou. É contra ela essencialmente que mulheres e homens unidos devem combater*” (Machel, 1974, p.64), porque “*os valores, os gostos, as concepções que vêm do passado, ainda que contrárias à linha [política], contrárias à nossa vida, contrárias ao progresso, continuam fortes*”. (Machel, 1974, p.100).

4.4.1 – Importância da unidade.

Uma situação de guerra exige, no plano estratégico, a definição clara das linhas de fratura entre os dois contendores. A concepção que preside o combate não aceita mediações porque o sucesso implica o domínio do instinto humano mais profundo: o da própria vida. A preparação de um combatente, e principalmente de um combatente da liberdade que se prepara para lutar contra forças mais apetrechadas em meios, carece de dois quesitos essenciais. Por um lado, **por quê combater**: a consciência de que se justifica pôr em risco “uma vida que não vale a pena” pela possibilidade de “uma vida que valha a pena”, isto é, a passagem do comportamento

²⁰⁴ Mondlane era professor de Antropologia antes de se dedicar à causa da libertação.

individual à ação política através da assunção de uma causa coletiva. Por outro lado, **contra quem combater**: a definição precisa do inimigo que deve ser combatido. A luta, porque contrapõe a vida e a morte, tem uma essência maniqueísta e absolutiza a realidade.

A história da resistência ensinava que as múltiplas revoltas contra a ocupação portuguesa tinham sido derrotadas pela desunião e descoordenação entre os povos locais. Portanto, assegurar uma plataforma de **unidade** que permitisse a organização da confrontação com o ocupante constituíam prioridade de Eduardo Mondlane. Face à natureza multiétnica e multicultural da sociedade moçambicana o esforço da unidade foi concentrado em torno dos princípios e objetivos da luta e tornou-se princípio subjacente a todos os valores teóricos da FRELIMO. Como observei em texto já mencionado:

“A concepção defendida pela FRELIMO era de uma unidade que englobasse todos os moçambicanos, sem discriminação, consubstanciada na unidade ideológica do movimento, na unidade entre os guerrilheiros e o povo, na unidade entre elites e massas, trabalho intelectual e trabalho manual, cidade e campo.(...) Esta unidade forjar-se-ia na participação na libertação nacional e no comportamento quotidiano, conquistar-se-ia pela comunhão dos sofrimentos vividos, pela convergência nos propósitos da luta, pelo estabelecimento de ‘relações de tipo novo’ que deveriam ultrapassar tanto a experiência colonial como a tradicional” (Cabaço, 2004, p.240).

A unidade demarcava, pelo comportamento e pelas idéias, o espaço da revolução nacional, a “nossa zona”, do espaço colonial, a “zona do inimigo”, conceito polarizado que fazia identificar a “moçambicanidade” com o “segundo nascimento” de que fala Arendt, impregnado portanto de uma noção radical de ruptura. O acesso ao espaço da revolução nacional obedecia a um ritual de passagem que ganhou o nome de “narração de sofrimentos”.

Sem exceção, todo o moçambicano que aderisse à luta passava por ele. Perante uma assembléia de todos os combatentes presentes no local, o elemento recém-chegado deveria declarar sua minuciosa identificação (nome, família, aldeia, chefe) e narrar a própria história de vida, detalhando as motivações de sua decisão de se juntar à luta: as situações de opressão e exploração vividas, as humilhações sentidas, os sofrimentos físicos e psicológicos pelos quais passara. Após sua apresentação, a assistência pedia esclarecimentos sobre algumas passagens e teciam-se comentários e declarações de apoio ou crítica. Um comissário político moderava o debate. Como fase conclusiva da sessão, os presentes eram convidados a apresentar outras experiências de humilhação e sofrimento por eles vividas ou de seu conhecimento, passadas em outras regiões de Moçambique. Os quadros mais qualificados, ou o próprio comissário político, recordavam histórias de anteriores “narrações de sofrimentos” ouvidas de recrutas de outras proveniências etno-lingüísticas, estabelecendo paralelismos.

A “cerimônia” desempenhava, na realidade, três funções fundamentais, uma de vigilância, a outra de natureza psicológica e a terceira, a mais importante, de caráter ideológico:

a) A primeira, visava reduzir as possibilidades de “infiltração” por parte do inimigo, através do controle vigilante do coletivo. Sendo “externo”, o recruta ignorava o conhecimento existente na assembléia e, portanto, o quanto se sabia sobre seu local de proveniência e mesmo se algum dos presentes seria da sua região, capaz de conferir suas declarações e narrativa;

b) No plano psicológico, a situação de vulnerabilidade que se criava para o recém-chegado constituía um estímulo acrescido para que ele desejasse ser parte do grupo, poder estar entre a assistência na próxima “narração de sofrimentos”;

c) Finalmente, ao se confrontarem histórias e experiências de diferentes áreas do país e de diferentes grupos sociais se demonstrava ao novo membro da organização que seus “sofrimentos” não representavam um caso individual, mas que eram característica intrínseca da dominação. As fronteiras da experiência extrapolavam, por analogia, a geografia da “sua região”. O colonialismo começava a revelar-se, assim, em sua dimensão

“moçambicana” e como um sistema. Simultaneamente, a ocasião constituía momento de reflexão de toda a comunidade, reforçando, entre os já iniciados, a base sobre a qual se edificava a tomada de consciência de uma realidade supra étnica e supra racial.

Unidade implicava, pois, uma luta pertinaz e, se necessário, autoritária contra “as formas de divisionismo” e, em primeiro lugar, contra o “tribalismo”, o “regionalismo” e o “racismo”, vistos como males criados e fomentados pela sociedade colonial.

É importante recordar que não se ignorava a proveniência etno-lingüística de ninguém. O que era contrastado não era a identificação, mas a identidade, procurando impedir que essa se tornasse um valor em competição com outras proveniências, um fator de rivalidade e divisão. Era essa a concepção de “tribalismo” na FRELIMO: ele fora institucionalizado por ação deliberada do colonialismo com a finalidade de implantar a cizânia no seio dos moçambicanos e impedir o nacionalismo.

Em entrevista concedida uma semana antes de sua morte ²⁰⁵, Eduardo Mondlane abordou a questão:

“(...) a altura em que surge o tribalismo, assim como o regionalismo, é a altura em que é iniciada a guerra psicológica. (...) Os portugueses começaram a organizar as diferenças étnicas e de língua que porventura existiam entre a gente moçambicana e tentaram fomentá-las. Ou então tentaram infiltrar na FRELIMO indivíduos que eram de outra região para criar confusão entre os militares dizendo ‘vocês comandados por homens de outra região’” (Bragança/Wallerstein, 1978, p.198).

E mais adiante, na entrevista:

“Não existe uma estrutura política tradicional, a não ser o sistema de autoridade que reflecte o sistema administrativo que os portugueses perpetuaram. Mas mesmo este está dividido em pequenas unidades,

²⁰⁵ Entrevista publicada no nº.12, Maio-Junho de 1969, na revista *Tricontinental*, citada por Bragança/Wallerstein (ver Bibliografia).

nas quais o chefe supremo não é mais do que um polícia. (...) A FRELIMO está a organizar uma nova estrutura política a partir de um vácuo político e tradicional” (Bragança/Wallerstein, 1978-2vol, p.199).

É no desenvolvimento da reflexão de Mondlane que Samora Machel dirá, em 1970:

*“Criar uma atitude de solidariedade entre os homens capaz de desenvolver o trabalho colectivo pressupõe a eliminação do individualismo. Desenvolver uma moral sã e revolucionária que promova a libertação da mulher, a criação de gerações com um sentido de responsabilidade, exige a destruição das ideias e gostos corruptos herdados. Para implantar as bases de uma economia próspera e avançada é necessário que a ciência vença a superstição. Unir os moçambicanos, para além das tradições e línguas diversas, requer que **na nossa consciência morra a tribo para que nasça a Nação.**²⁰⁶ (...) Devemos adquirir uma atitude científica, aberta, livre de todos os pesos da superstição e **tradições dogmáticas** ”.(meus grifos) (Machel, 1974, p.51)*

Paralelamente à sua essência cultural, o sistema simbólico que, no processo da luta e da reconstrução da vida social nas "zonas libertadas", se estruturava na "**identidade nacional**" cumpria a função política de legitimação do novo poder.

4.4.2 – Política e cultura

Marcelino dos Santos é claro sobre o substrato ideológico sobre o qual se constituiu a FRELIMO:

²⁰⁶ Esta última frase tem sido freqüentemente citada com escândalo, fora de contexto, como um imperativo autoritário, quando na realidade ela surge, projetada no tempo, como um gradual processo de assunção de uma identidade futura.

“A plataforma ideológica quando a FRELIMO foi formada em 1962 era apenas opor-se à opressão colonial e defender a independência nacional. Nada mais” (Egero, 1992, p.23).

Porém, o desencadeamento da luta foi preenchendo esse vazio com as tensões subjetivas criadas pela situação de guerra, os perigos e sucessos partilhados, o convívio com camaradas de todas as regiões de Moçambique, a interação íntima com as populações, a utopia da libertação tantas vezes sonhada e anunciada. Nessa prática foi ganhando forma, entre acesos debates, a silhueta de uma nação comum do Rovuma ao Maputo²⁰⁷. Ao esforço pela unidade, se juntou, em breve, o projeto de uma “identidade nacional”.

A unidade se construía estigmatizando o colonialismo português, fundamentada nas experiências de vida transmitidas nas “narrações de sofrimentos”, que se tornavam símbolos do sistema. Samora Machel, em uma de suas mensagens aos combatentes, escrevia:

*“Assim se reforça a nossa unidade, enraizada na experiência comum de sofrimento, na **miséria dos salários**, na **fome criada pelas culturas forçadas**, pela **venda de trabalhadores** às minas da África do Sul e às plantações de tabaco da Rodésia, no ódio suscitado pela **rapina de terras, de gado**, na experiência do **chicote e palmatória**, na **machila**²⁰⁸, na humilhação da caderneta”* (meus grifos) (FRELIMO, 1977b, p.105).

A questão da “identidade nacional” acompanha *pari passu* a discussão ideológica. É em 1969, após a morte de Mondlane, que o conflito existente entre concepções nacionalistas diferentes se exacerba e se traduz numa cisão. A dinâmica e a crescente complexidade da luta armada tinham,

²⁰⁷ O Rovuma é o rio que traça a fronteira norte com a Tanzânia e o Maputo o que delimita Moçambique a sul. A expressão “do Rovuma ao Maputo” entrou no léxico da FRELIMO para designar a unidade nacional.

²⁰⁸ Espécie de liteira em lona, suspensa de um longo tronco que era transportado aos ombros de quatro homens (*machileiros*). Até à década de 1950, era utilizado pelos brancos, em especial pelas autoridades, para deslocamentos de longa distância. O uso da machila foi objeto de regulamentos oficiais.

indiscutivelmente, feito emergir em postos de comando militantes originários do sul do país, onde, estimulado pelo maior desenvolvimento econômico, fora maior o acesso à educação formal ou informal. Lideranças originárias da região central de Moçambique acusavam a direção do movimento, ainda em vida de Mondlane, de se constituir como “*grupo regionalista do sul*” e de cometer crimes para assegurar seu poder (Ncomo, 2003, p.133). Nas acusações se juntavam fatos decorrentes de excessos e da situação de guerra com rumores, boatos e conjecturas, próprios do determinismo e da oralidade que caracterizavam o pensamento da sociedade tradicional prevalecente no seio de muitos nacionalistas.

O problema se traduziria em divergências políticas internas com implicações profundas na vida da FRELIMO. Um dos três membros da Comissão Presidencial²⁰⁹, o reverendo Uria Simango, acompanhado de alguns quadros importantes, abandonou a organização com sérias acusações públicas à direção. Outros quadros desertaram e pediram a “proteção” das autoridades portuguesas²¹⁰. A cisão, significativamente, abrangeu quadros urbanizados do centro do país e lideranças tradicionais do norte.

O conflito era mais profundo, de natureza ideológica e estratégica. Confrontavam-se, de fato, uma visão do processo emancipatório, que concebia a separação de funções entre políticos e militares, à qual aderiam os setores protonacionalistas, e a ala militar do movimento, formada na luta, que defendia uma orientação político-militar, de claro pendor ideológico.

Os primeiros defendiam que o caráter nacional da luta deveria convocar todos os moçambicanos, sem distinção ideológica. Uria Simango, no documento de ruptura com a Frente, afirmava: “*Hoje em dia a nossa luta não é essencialmente uma luta ideológica ou de classe, é uma luta de massas contra a dominação estrangeira, contra o colonialismo português,*

²⁰⁹ Depois da morte de Mondlane, como reflexo da crise interna, criou-se uma Comissão Presidencial, coordenada por Uria Simango e integrada por Samora Machel e Marcelino dos Santos.

²¹⁰ A questão que precipitou o conflito, de raízes logicamente mais profundas, foi a dos estudantes moçambicanos que a ala político-militar desejava que participassem na luta armada, como método de formação política, e que os dissidentes consideravam dever ser preservada para dirigir o “futuro país independente”. Sobre as diferentes versões desta controversa crise política ver: *Relatório do Comitê Central ao III Congresso* e os livros de Bragança/ Wallerstein, Barnabé Ncomo e Hélder Martins citados na Bibliografia.

pela liberdade e independência destas massas” (Bragança/Wallerstein-II, 1978, p. 206).

Os militares argumentavam que existiam diferenças profundas entre os interesses de alguns nacionalistas e os interesses populares e que a solução dessa divergência passava necessariamente pelo trabalho com o povo e pelo envolvimento ativo de todos na luta armada. A ideologia, defendiam, era elemento fundamental contra as infiltrações subversivas dos agentes do colonialismo português e da influência ideológica da sociedade colonial.

As posições dos guerrilheiros sob a liderança de Samora Machel, chefe do Departamento de Defesa (comandante das forças militares), prevaleceram. Os militares ocuparam a direção do movimento. Dissolvida a Comissão Presidencial, Machel foi eleito Presidente da FRELIMO e, com a definição da correlação de forças dentro da organização, as questões que vinham sendo objeto de debate e conflito ganharam conteúdos mais nítidos.

Crucial foi a “**definição do inimigo**”, ou, melhor, o aprofundamento do conceito de “colonialismo”, o alvo principal da luta. O colonialismo a combater era **um sistema**: não se podia definir pela cor da pele, mas pela posição de cada um perante a luta de libertação nacional. Como se viu da entrevista de Mondlane, os chamados “régulos”, até darem inequívocas provas de sua adesão à causa nacionalista, eram considerados parte da administração colonial e, portanto do **sistema**. Sua adesão à revolução passava pela renúncia ao poder linhageiro, podendo, no entanto, participar no novo poder eleito e, mesmo, assumir funções de responsabilidade e chefia. O processo de politização crescente do movimento, determinada pelos conflitos intestinos, conduziu a que, desse alargamento horizontal do conceito se passasse à classificação do inimigo ideológico: o **inimigo interno**. Sua caracterização seria determinada igualmente pelos comportamentos, como expressão evidenciada das “idéias erradas”.

A dicotomia intrínseca da situação de guerra e a intensificação da “guerra psicológica” (leia-se, de ação subversiva para provocar dissidências na FRELIMO) conduziram, rapidamente, a uma elaboração redutora das diversificadas contradições no seio do movimento nacionalista qualificando-as como aspetos diferenciados da contradição que opunha independência e

colonialismo. O conceito de inimigo, que não passava por critérios de natureza étnica, regional ou racial, foi unificado e fixado, com critério ideológico, numa oposição bipolar “Nós”-“Eles”: a “nossa zona” e a “zona do inimigo”. Ela foi elaborada por analogia com o conceito marxista de “classe”: uma classe que não emanava das relações sociais de produção, mas que deveria surgir das relações sociais decorrentes da situação de guerra, da prática de vida no seio dos camponeses (o Povo) - fundadas na ética e no comportamento - policiadas pela **disciplina militar**.

Assumia-se o conceito de *práxis* do pensamento materialista como criador da infra-estrutura na relação dialética com a superestrutura. A própria passagem da produção agrícola familiar para a produção coletiva resultou de um **valor** induzido e orientado pelos guerrilheiros, na convicção, mais estruturalista do que marxista, de que, para usar as palavras de Lévi-Strauss, “a concepção que os homens fazem das relações entre natureza e cultura é função da maneira pela qual se modificam suas relações sociais (...)” (Lévi-Strauss, 1962, p.290).

A fronteira da tolerância e do diálogo foi trazida “para dentro” do “Nós”. Entre os membros da FRELIMO, os males a combater se foram ampliando: ao tribalismo, regionalismo e racismo, se associaram a “ambição”, os “vícios herdados”, o “espírito de sabe tudo”, o “militarismo”, o “espírito de vitória”, o “machismo” e outros. O **comportamento** (a *práxis*) torna-se sentinela de “*nossos vícios e defeitos* [herdados do colonialismo e da tradição, como parte deste] (...) *que constituem para eles* [colonialistas e seus agentes] *como que acampamentos morais reacionários instalados nas nossas cabeças*”(meus grifos) (Machel, 1975, p.13).

Samora Machel mais uma vez explicou, em 1973, a visão da FRELIMO sobre este problema, em sua intervenção no *simpósio* de homenagem a Amílcar Cabral:

“(...) a demarcação anterior entre colonizados e colonizadores tem de ser completada por uma demarcação mais profunda ainda, entre explorados e exploradores. (...) As ideias, os valores, os hábitos, os usos e costumes, o conjunto das normas inconscientes que regulam o comportamento quotidiano do indivíduo são expressão da ideologia

*cultura da sociedade existente.(...) Arrancar de nós a ideologia e cultura exploradora para assumirmos e vivermos, no detalhe do cotidiano, a ideologia e cultura requeridas pela revolução, constitui a essência do combate pela criação do **homem novo***” (meu grifo) (Bragança/Wallerstein, 1978-2vol, p.176)

4.4.3 – O Homem Novo.

A proposta identitária da FRELIMO se consubstanciava no projeto da “*criação do homem novo*”. O modelo projetado repudiava o “colonial”, o “tradicional” e o “homem novo” de Gilberto Freyre, preconizando a gradual convergência das identidades dos diferentes grupos etno-lingüísticos numa realidade “modernizadora”. A deslocação estrutural criada pela incorporação nas forças guerrilheiras e na organização do movimento nacionalista, com a implícita desestruturação das principais referências tradicionais (ritos, símbolos, relações de parentesco, hierarquia linhageira, etc.), representaria uma ocasião rara para que a multiplicidade de experiências de que os militantes eram portadores se reorganizasse, através da prática e da educação científica, nos valores nacionalistas, nos rituais militares, nos símbolos patrióticos, nas relações interpessoais de solidariedade e camaradagem, na hierarquia e organização que a guerra impunha.

À socialização de tipo novo que nascia desta inédita inserção numa realidade completamente diferente, para todos, das experiências de vida de cada um, se agregavam o contato e a aprendizagem inevitável de um importante aspecto da modernidade: a **modernidade militar**, com sua ciência, sua metodologia, seus equipamentos sofisticados cujo manuseamento e manutenção, que respondiam às necessidades vitais dos guerrilheiros, exigiam conhecimentos técnicos e científicos.

Para que essa transformação se verificasse, a estratégia da direção revolucionária da FRELIMO orientava-se em três direções principais: fazer interiorizar em cada guerrilheiro e militante uma nova *práxis* (o trabalho manual, a disciplina militar, o empenho subjetivo através da “libertação da iniciativa”, etc.); proporcionar uma educação formal que lhe conferisse os instrumentos para se apropriar da técnica através do “conhecimento

científico” cartesiano que ela impunha e evitar que as estruturas e o pensamento tradicional se “reorganizassem” **no interior** da FRELIMO.

Porém, a consolidação do pensamento nacionalista deveria buscar suas raízes nas histórias e nas culturas que convergiam no movimento de libertação, trazidas por cada militante dos diferentes pontos de Moçambique. A dificuldade para a direção revolucionária residia na “triagem” das práticas e valores que deveriam inspirar o perfil identitário cuja dinâmica se pretendia estimular. A FRELIMO optou por proceder a uma elaboração seletiva, distinguindo entre as “reacionárias” e as que “deviam ser valorizadas”: entre as primeiras se inscreviam principalmente certos ritos considerados inibitórios da libertação da “imaginação criadora do indivíduo” e as instituições políticas e religiosas que perpetuavam o pensamento tradicional; das segundas constavam os sistemas de produção e troca e o valor social do parentesco (que representariam, na visão da FRELIMO, a família, a solidariedade e a história, transigindo, por isso, com a prática da poligamia e a realização dos ritos de iniciação) assim como a produção artística e criativa (escultura, dança, música, representações cênicas etc.).

No esforço para compreender as motivações da direção do movimento nacionalista, é essencial ter presente a conjuntura da guerra. A confrontação com um exército moderno, que usava a tradição como arma de manipulação para preservar seu domínio, tornava urgente a luta pela aquisição de uma visão do mundo consentânea com **o tempo hegemônico**. A situação de guerra, com a deslocação e dispersão a que obrigava as populações, criara um momento de crise e de enfraquecimento estrutural da tradição. Ao propor novas formas de socialização e, contemporaneamente, ao tornar **socialmente reprováveis** certos rituais e crenças da sociedade tradicional a direção revolucionária esperava que sua extinção arrastasse consigo a desagregação de mitos, símbolos e valores, desconstruindo velhas estruturas protetoras, para se recompor na estrutura protetora da FRELIMO.

Analisando processos políticos que não passaram pela luta armada de libertação nacional, Basil Davidson, crítico implacável da instituição do Estado-Nação em África, argumenta que *“o desafio consistia em confrontar e desarmar uma hierarquia hostil de ‘poderes ancestrais’ juntamente com os polícias coloniais e respectivos amos”* (Davidson, 2000, p.108). O modelo do

Estado-Nação, que Davidson admite, contudo, ter sido a única possível alternativa de independência aceitável pelo imperialismo, teria assim condicionado o potencial de liberdade que animava os nacionalistas africanos, vinculando-os a modelos de “modernidade” que representavam o quadro conceptual do desenho hegemônico.

A proposta do *homem novo* que a FRELIMO perseguia teve no centro de treinamento principal em Nashingwea, na Tanzânia, o seu laboratório experimental. Nele se ensaiou a experiência alternativa que deveria, por um lado, corresponder às condições sócio-econômicas e culturais das populações que apoiavam os guerrilheiros (e cujas vidas estes tinham de proteger e organizar) e, por outro lado, criar valores e comportamentos que demarcassem, de forma clara, “a nossa zona” da “zona do inimigo”. O programa da FRELIMO adotado pelo II Congresso falava de “**substituir** a cultura colonialista (...) por uma cultura popular e revolucionária, baseada nas tradições do nosso povo”.

Em Nashingwea, enquanto se preparavam os militares tática e estrategicamente para a luta, procurava-se estruturá-los ideologicamente através de uma prática de relações interpessoais e de relação com a natureza, pela qual passaria a gradual “tomada de consciência” dos objetivos da luta, do projeto do futuro país independente: uma sociedade justa, solidária, altruísta, coesa, socialmente disciplinada, com uma visão econômica fundada no princípio da auto-suficiência e dependente essencialmente “das próprias forças” e da “imaginação criativa do homem”. A participação no trabalho físico por parte dos soldados identificava-os com “o Povo” e forjava sua unidade. “*Produzir é aprender, aprender para produzir e lutar melhor*”, dizia Samora Machel (Machel, 1974, p.32).

As sucessivas ondas de soldados que treinaram no campo construíram, com as próprias mãos, casas, armazéns, salas de aulas e um hospital, edificaram casernas, escavaram no solo abrigos contra bombardeamentos e ataques aéreos e abriram trincheiras, mas também prepararam campos de produção agrícola, iniciaram a criação de pequenas espécies animais, levantaram um dique para retenção de águas pluviais e povoaram a pequena albufeira de peixes etc. As condições de defesa e de auto-suficiência alimentar foram o resultado da criatividade e do trabalho dos

guerrilheiros. Cada novo grupo aprendia isso e realizava uma nova obra. A todos eram explicados o sentido político desse esforço adicional e os princípios ideológicos que neles se materializavam.

Quando visitei o campo em junho de 1974 cerca de 5000 jovens de ambos os sexos estavam em treinamento militar e político, participando nos trabalhos de manutenção e construção. Ali compreendi porque os dirigentes da FRELIMO chamavam a Nashingwea a “nossa universidade”, a escola de vida onde se “criavam relações de tipo novo”, onde se “forjava a unidade nacional”, onde estava em gestação um *homem novo* (por oposição ao “homem velho” resultante do contato com o colonialismo) que deveria dar corpo a uma nova “identidade moçambicana”.

Era “o exemplo de Nashi”, como diziam os guerrilheiros, era o exemplo aprendido pela observação direta, pela explicação política e pela participação física na sua realização, que os guerrilheiros levavam como modelo de organização e de socialização para as populações das “zonas libertadas”.

A transformação do patriota moçambicano *organizado politicamente* na FRELIMO em *homem novo* partia de uma elaboração teórica fundada na interação da determinação estrutural (a participação na luta e no trabalho manual junto aos camponeses) com a superestrutura (a consciência de combater a dominação e as formas de exploração). Seria na luta, lado a lado com a população camponesa, que o guerrilheiro ganharia consciência de sua condição de *classe organizada*.

No projeto do *homem novo*, o principal obstáculo a vencer era a persistência das estruturas tradicionais. A FRELIMO estava consciente do problema, mas enfrentava-o com a convicção determinista na dinâmica revolucionária e com uma visão iluminista do poder transformador da ciência e do progresso.

A análise do movimento de libertação, em abril de 1974, está expressa num artigo publicado no nº 21 de *A Voz da Revolução*²¹¹:

²¹¹ Então órgão oficial da FRELIMO.

“A sociedade africana”, porque ainda se encontra numa fase atrasada do desenvolvimento das forças produtivas, é uma sociedade minada pelo subjectivismo, pela superstição e submissão a um inexistente sobrenatural, dilacerada pelas falsas solidariedades linguísticas e étnicas, dominada pelas tradições arcaicas que oprimem a mulher e a juventude e bloqueiam a iniciativa criadora. É isto que explica a fraqueza da idéia e da ideologia revolucionária no nosso seio. Dizemos no nosso seio porque como Frente larga que somos trazemos connosco toda a série de ideias confusas que pululam na nossa sociedade.” (Machel, 1974, p.142).

Se o *falanstério* de Nashingwea permitia que o exercício se realizasse com um relativo controle das variáveis que o caracterizavam, ele exigia um paralelo esforço organizativo nas “zonas libertadas”. Em 1970, a FRELIMO reestruturou o exercício do poder nas áreas sob seu controle substituindo o poder dos “chairmen” por comitês eleitos pela população. Luís de Brito analisou essa passagem:

“Isto foi relativamente fácil por três razões: em primeiro lugar, porque de facto os chefes tradicionais que não se tinham comprometido em actividades de colaboração com o regime colonial, que beneficiavam da legitimidade junto das suas populações e que tinham aderido à FRELIMO não foram excluídos e passaram a assumir o seu poder e responsabilidades na qualidade de militantes da organização; em segundo lugar, porque algumas das práticas sociais condenadas pela direcção da FRELIMO, tais como, por exemplo, a poligamia e os ritos de iniciação, eram tolerados; em terceiro lugar, porque a maior parte das comunidades que viviam nas Zonas Libertadas se encontravam deslocadas das suas terras devido à guerra, o que facilitava o aparecimento, por exemplo, de formas colectivas de produção”. (Brito, 2001, p.40).

Porém, o rápido avanço militar que se verifica a partir de 1970 obriga a Frente de Libertação a levar seu projeto para áreas onde sua influência política se limitava à mobilização para a luta nacionalista, confrontando-se

com variáveis mais complexas e numerosas. As populações, que aderiam à idéia de combater pela sua libertação, eram menos receptivas à transformação estrutural que ela implicava.

Numa pesquisa sobre a presença e a importância da possessão pelos espíritos na sociedade moçambicana atual, Alcinda Honwana, transcreve as afirmações de um chefe tradicional, numa entrevista:

"Com o fim do poder dos chefes tradicionais (...) as pessoas deixaram de usufruir da protecção dos antepassados e as coisas começaram a correr mal. (...) Toda a vida da comunidade ficou destruída, pois já não havia respeito pelos velhos, respeito pelos antepassados, respeito pelas nossas tradições" (HONWANA, 2002, p.171).

A luta ideológica, com forte ênfase em valores morais, é levada à consciência de cada um, convocado a uma dialética interior entre passado e presente, não muito distante da ação pedagógica de algumas missões protestantes "iluminadas", que tinham aberto, a muitos dos quadros, as portas da "modernidade" e do nacionalismo.

Babha explica, no âmbito de uma dialética de *"tensão da demanda e do desejo"*, as implicações no processo de identificação:

*"(...) a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia **autocumpridora** - é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda da identificação - isto é, ser **para** um Outro - implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade. A identificação (...) é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem"* (grifos do autor) (Babha, 2001, p.76).

O projeto prescritivo foi-se tornando, pela e na dinâmica da luta armada e com a afirmação do poder-Estado na FRELIMO (a organização da

vida das populações), cada vez mais um projeto pedagógico. “(..) *o combate de massas,*” de que Machel falava, “*em que nos entregamos à crítica popular e à auto-crítica, para que o fogo destas nos purifique, nos torne conscientes da vida a seguir, nos encha de ódio contra os valores negativos da sociedade velha*” (Bragança/Wallerstein, 1978-2vol, p.176) foi paulatinamente dando lugar a um modelo positivista estruturado, de método, de ação e de ética, ao qual todos se deviam conformar.

Tendo presente a reflexão de Babha sobre o pensamento fanoniano (Babha, 2001, p.215), poderia dizer que existia um descompasso entre o “tempo pedagógico” da FRELIMO, imposto pelos imperativos da luta e da administração das “zonas libertadas” e o “tempo performático” do povo, condicionado pela persistência de formas culturais profundamente arraigadas.

A participação popular na luta era principalmente motivada pela plataforma mínima criada para o desencadeamento da luta pela independência. É certo que as interações determinadas pela dialética da guerra e a disciplina militar - assumida como indispensável para a vitória e para a sobrevivência - tinham criado dinâmicas comportamentais, e até culturais, mas esse fato foi por vezes superestimado e interpretado como um processo irreversível de transformação identitário²¹² na perspectiva proposta pela FRELIMO.

A luta armada é um ato cultural, sem dúvida, mas a relação dialética que se instaura com as culturas ditas tradicionais não se conclui na síntese desejada, bem sim em representações “em processo” que no povo se vão fazendo do modelo proposto. A FRELIMO subestimou o fato que a “construção da unidade nacional” se fazia em estreita interação, sempre conflitual, com **identidades já existentes**, as quais, na resistência cultural ao colonialismo, tinham desenvolvido mecanismos de defesa e iniciado processos de adequação de seus valores e de seus sistemas simbólicos ao diálogo com a “modernidade”. Condicionado pela bipolaridade da guerra, o

²¹² Se é certo que o “sentimento de pertença” a uma entidade chamada Moçambique foi assumido por amplos estratos da população, o fim da situação de guerra e a independência viriam a provar o quão frágil era, em contrapartida, a assunção de uma “identidade nacional”.

movimento de libertação viu nos potenciais “espaços intersticiais” (Babha, 2001, p.22) que se esboçavam no fim da ocupação estrangeira uma “contaminação” colonial e não uma janela que se abria sobre a apropriação de formas de “modernidade”.

A cultura da situação de guerra coexistia com a formação do Estado e este, por sua essência autoritária de comando, sugeria, em muitos, a analogia subconsciente com o modelo anterior (o Estado colonial, única entidade abstrata de comando que fazia parte do patrimônio de experiências dos ex-colonizados), permitindo que se desencadeassem em cada indivíduo (objeto da “transformação”) respostas ancoradas nas diferentes experiências de resistência à tutela estatal, reforçando, assim, referências da identidade de origem.

4.4.4 – A opção pelo socialismo

Com a consolidação da luta de libertação, o nacionalismo ganhou uma dimensão social e ao objetivo da independência se associou o da “transformação da sociedade moçambicana”.

Os textos da FRELIMO mostram que ela estava consciente de que um processo revolucionário implicaria a negação da estrutura que o criou. A finalidade do esforço de guerra e dos sacrifícios consentidos se deveria materializar no acesso da população à gestão de uma nova realidade e aos benefícios do mundo contemporâneo. A “modernidade” que se apresentava como antagônica à sociedade capitalista colonial, e na qual o projeto de uma nova sociedade encontrou referências fundamentais, inscrevia-se no edifício teórico do socialismo.

Logo depois do II Congresso, realizado em 1968 e no qual se desencadeou de forma aberta o conflito interno, Eduardo Mondlane, cuja formação intelectual não passara pelo marxismo, diz em entrevista concedida a Aquino de Bragança:

“Uma base comum que todos tínhamos quando formamos a FRELIMO era o ódio ao colonialismo, a necessidade de destruir a estrutura colonial e impor uma nova estrutura social... mas que tipo

de estrutura social ninguém sabia. Alguns sabiam, tinham idéias teóricas, mas mesmo esses foram transformados pela luta. Há uma evolução do pensamento que se operou durante os últimos 6 anos que me pode autorizar, que eu me autorizo a mim mesmo concluir, que a FRELIMO é agora, realmente, muito mais socialista, revolucionária e progressista, do que nunca, e a tendência agora é mais e mais em direcção ao socialismo do tipo marxista-leninista” (Bragança/Wallerstein, 1978-2ºvol, p.200)²¹³

O contato com os ideais socialistas ocorreu por diferentes vias; uma das mais importantes foi, sem dúvida, a leitura dos textos sobre a guerra revolucionária, em particular os livros de Mao Tse Tung e do general vietnamita Nguyen Giap²¹⁴. Distribuídos a muitos quadros do movimento, foram esses textos sobre revoluções socialistas levadas a cabo por camponeses que encontraram ressonância nos combatentes. Eles descreviam experiências concretas de luta e de organização da vida das populações às quais os guerrilheiros podiam reconduzir com facilidade muitas das situações militares, sociais e políticas que viviam na guerra no interior de Moçambique. Essas leituras inspiraram a elaboração da FRELIMO sobre sua realidade e, eventualmente, suscitaram o interesse pela leitura de outros teóricos do marxismo.

Não é de desprezar, seguramente, o itinerário político dos estudantes que tinham passado pela Casa dos Estudantes do Império ou por outras formas de militância em países estrangeiros, mas a maioria dos membros da direção da FRELIMO, incluindo Samora Machel, não tinha tido outra vivência que não a da sua vida sob o colonialismo e a luta armada. Ali se tinham formado como nacionalistas e revolucionários e, sobre a prática da luta, se fora estruturando o pensamento político que orientaria o movimento até à independência. Por esse motivo, os intelectuais que se juntavam à luta armada tinham de passar, como soldados comuns, pela dureza do treinamento militar. Na concepção da FRELIMO, a transformação de todos,

²¹³ O texto gravado da entrevista foi divulgado na cassete áudio “25 de Junho – A Vitória de um Povo”, Ed. R.M., 1995.

²¹⁴ Che Guevara e sua teoria do foco eram criticados pela FRELIMO.

sem exceção, em quadros revolucionários político-militares dependia de sua imersão na dupla *praxis* do trabalho com o povo e da guerra, como instrumento de aprendizagem permanente e progressiva.

Na conjuntura dos finais dos anos de 1960, com o eclodir do conflito entre URSS e China Popular, a situação dos movimentos de libertação era difícil. As duas partes do movimento socialista faziam pressão sobre as organizações nacionalistas em luta para um alinhamento ideológico, muitas vezes ameaçando fazer depender dele o nível dos apoios concedidos. A FRELIMO, com habilidade política (facilitada pelo fato de que não existia em Moçambique nenhuma alternativa nacionalista organizada) conseguiu manter uma relação de equidistância entre as partes. Luisa Passerini, que realizou uma pesquisa sobre a luta de libertação em finais de 1969, escreve:

“A situação de Moçambique é atípica em relação a muitas outras em África, já que a Frelimo é a única organização da África meridional que recebe ajuda tanto da União Soviética como da China Popular” (Passerini, 1970, p.14).

A crescente influência do pensamento socialista na FRELIMO foi igualmente alimentada pela conjuntura internacional da Guerra Fria. Embora os países ocidentais não apoiassem formalmente o sistema colonial, mantinham uma posição ambígua em relação à “especificidade luso-tropical”, útil à sua confrontação com o bloco de Leste. Parceiros de Portugal na NATO, os Estados Unidos e os países europeus recusaram o apoio militar às lutas armadas de libertação e se limitavam a autorizar ações de ajuda humanitária por organizações não-oficiais. Os apoios mais relevantes, neste campo, vinham dos países nórdicos e da Holanda e, mais tarde, da Itália, que constituiu a primeira fissura no bloco da NATO²¹⁵. O apoio logístico para a guerra e o treino militar eram concedidos exclusivamente pelos países socialistas²¹⁶, pelo Comité de Descolonização da OUA (cujo armamento

²¹⁵ O Partido Comunista Italiano administrava regiões com poder para estabelecer relações internacionais e, pela sua grande representatividade, detinha uma considerável força de pressão sobre o governo.

²¹⁶ Pouco auxílio veio dos países africanos, vivendo as dificuldades do pós-independência e sujeitos a pressões internacionais. As principais exceções foram a Argélia (nos primeiros

oferecido era originário também dos países socialistas) e pela Tanzânia. Essa dinâmica criou um ciclo vicioso: a especialização da ajuda aproximou o movimento de libertação da esfera política socialista e esse fato acentuou a desconfiança e a distanciação dos países ocidentais. Entretanto, contrariando os acordos da NATO, Portugal continuava desviando para a guerra colonial material de guerra concedido por aquela organização, sem firme objeção de seus parceiros. Os campos se foram clarificando pela nacionalidade dos armamentos.

A opção de uma via socialista marcaria decisivamente a política de identidade seguida pela FRELIMO depois da independência nacional.

Foram, contudo, as desigualdades sociais, a violência, os abusos, a iniquidade na distribuição de renda e benefícios e a exploração do sistema colonial que, criando um sentimento de revolta e uma sede de justiça, constituíram os fatores decisivos na opção dos guerrilheiros. A prática da luta armada implicava um profundo envolvimento com os camponeses, uma íntima relação do pensamento nacionalista com a vida do povo, a consolidação da consciência de sua miséria, mas também de sua criatividade e suas capacidades de sobrevivência perante situações tão difíceis. Mondlane, na entrevista agora citada, afirma que os próprios intelectuais e dirigentes da FRELIMO *“foram transformados pela luta”*. Esse fato será relevante no permanente esforço de elaborar uma teoria revolucionária vinculada à realidade moçambicana e na reivindicação de autonomia (na elaboração teórica e na decisão) durante toda a luta de libertação. Ziegler bem o compreendeu quando visitou Moçambique, cinco ou seis anos depois da independência. *“A revolução moçambicana”,* escreve, *“é dirigida em grande parte por marxistas, mas marxistas que são ferozmente patriotas, independentistas, e que mantêm - face à URSS e à sua política planetária - uma distância crítica”*. E, na seqüência, cita de Marcelino dos Santos: *“Não existe um Vaticano no movimento revolucionário mundial...”* (Ziegler, 1983, p.464-465).

anos de guerra) e a Tanzânia. Entre as primeiras armas usadas pela FRELIMO havia diverso material de fabrico norte americano, dos antigos depósitos usados pela guerrilha argelina.

Já em 1970, em entrevista concedida à revista *Afrique Australe*, Joaquim Chissano, membro do Comitê Político Permanente da FRELIMO, defendia idêntica posição:

“Mas não acreditamos que o desenvolvimento do país, a independência e o socialismo possam ser copiados de outros países. (...) Certas pessoas pensam que como recebemos auxílio dos países socialistas seremos forçados a seguir a política de um ou de outro país socialista, mas isso não é certo, pois se lutamos pela nossa independência (como já afirmámos), lutamos pela livre escolha da nossa maneira de viver, das nossas relações e o nosso comportamento” (Bragança/Wallerstein, 2^ovol, 1978, p.175).

As idéias de igualitarismo, distribuição da riqueza social e democracia participativa encontravam aqui terreno fértil. As populações aderiam às suas propostas de organização da vida em moldes diferentes, porque aceitavam que a mudança de métodos era o caminho para se transformar a situação, libertando-se dos colonialistas e restaurando a paz.

Quando Jean Ziegler, em companhia de Régis Debray, visitou Moçambique, competiu-me acompanhá-los em diversos momentos, incluindo no encontro que tiveram, numa manhã de domingo, com Samora Machel, então presidente da República²¹⁷. Estava presente o jornalista local Mota Lopes. Ziegler procurava determinar as raízes do pensamento socialista na revolução moçambicana e sua hipótese de pesquisa era a influência do Partido Comunista Português na formação da elite dirigente. Assim, logo nas primeiras trocas de idéias, Ziegler perguntou a Machel quando tinha lido pela primeira vez um texto de Marx. Samora pareceu ignorar a pergunta e iniciou um relato autobiográfico, começando pela sua infância (foi a única vez que o ouvi contar a própria história), enfatizando a exploração a que seu pai, agricultor, era sujeito e citando inúmeros exemplos de discriminação e

²¹⁷ Existe uma gravação deste encontro feita por Mota Lopes. Para este relato, baseei-me em notas que tomei durante o encontro e que já me tinham servido para o prefácio ao livro de Amélia Souto e Antonio Sopa, *Samora Machel. Bibliografia (1970-1986)* (ver Bibliografia) no qual incluí uma descrição deste episódio.

humilhações de que ele fora objeto. Por mais de uma vez Ziegler, impaciente, o interrompeu para repetir a pergunta. Samora continuou seu relato sem se incomodar: a fuga para a Tanzânia, a decisão de renunciar aos estudos superiores para abraçar a luta armada, a sua viagem para Argel onde fez o treino militar, as discussões com seus camaradas sobre a definição correta do inimigo. Em certo momento disse algo como: *“E foi em Argel que me chegou às mãos um livro de Marx (citou o título que já não recordo)”*. O sociólogo suíço animou-se: *“Et alors, Samora?”*

O Presidente olhou-o muito sério: *“Então, meu caro amigo Ziegler, toda a minha experiência de vida me foi passando diante dos olhos e, à medida em que avançava na leitura do livro, fui-me apercebendo de que estava a ler Marx pela segunda vez”*.

CONCLUSÃO

O objeto de estudo desta tese cessa no momento em que se proclama a que é hoje a República de Moçambique. Contudo, com novas variáveis, os mecanismos que determinam as dinâmicas identitárias se perpetuam, na dialética que opõem identidades em projeto e identidades em processo.

O debate teórico sobre a questão nacional é rico e controverso. Anthony Smith (Smith, 1997) tem uma abordagem etno-histórica e vê a consciência da nação como algo já presente na consciência étnica, gênese das identidades coletivas que, partindo daí, se formam. Para Hobsbawm (Hobsbawm, 1990) é um sentimento que nasce da ação do Estado e se consolida com o alargamento da participação democrática, portanto um produto da sociedade moderna. Análise convergente é a de Gellner (Gellner, 1993) que, porém, coloca a ênfase na importância dos fatores do crescimento econômico e, em particular da industrialização, no nascimento do nacionalismo. Guibernau identifica nas “*atividades de pequenos grupos de intelectuais*” o aparecimento da “*conscientização nacional*” em países que foram colônias. (Guiberneau, 1997). Bourdieu vê no Estado - que unifica os códigos, cria procedimentos burocráticos uniformes, dirige as estruturas de educação e institui os rituais sociais - o sujeito da formação da *identidade nacional* (Bourdieu, 1994).

Embora a interpretação de Smith tenha constituído uma base de reflexão para o meu trabalho, considero que a inevitável interação suscitada pela penetração dos mecanismos da economia-mundo representa um fator fundamental nas transformações identitárias que se foram verificando e no aparecimento, no corpo sócio-cultural de Moçambique, da questão nacional. As dinâmicas contraditórias que a interação com a “modernidade” ocidental desencadeou, a partir do contato colonial, ganharam especial relevo no diálogo entre identidades diferentes dentro do mesmo território.

O fato de o colonialismo tentar impor como padrão de referência sua cultura e sua identidade suscitou, como forma de resistência, uma gradual tomada de consciência identitária nos vários povos que integravam o espaço-Moçambique. E de alguma forma a ação colonial exerceu uma função aglutinadora, porque os fenômenos reativos nos diferentes povos respondiam ao **mesmo** estímulo. Foi isso que a FRELIMO soube aproveitar inteligentemente com a “narração de sofrimentos”.

Criar um vínculo com a história e a cultura portuguesas, com a nação lusitana, era o objetivo das políticas coloniais. As políticas de identidade eram determinadas pela necessidade de impor às sociedades existentes no território um sistema de “regras” que o colonizador dominava e o colonizado desconhecia, afirmando a própria “superioridade” no controle social e determinando a instabilidade emocional e a inibição cultural do *Outro*. Não dominando os códigos, ou dominando-os parcialmente, o moçambicano vivia no terror de os violar ou de “parecer violar”. Os desígnios lusos passavam pela *conversão* religiosa, pela *educação* escolar e pela *convivência*, principalmente através da relação de trabalho subordinado, com a cultura “superior”.

A política de identidade do movimento de libertação fundava-se numa *práxis* sócio-política determinada pela adesão à luta contra o colonialismo, que se diferenciava das formas de vida tradicional pelas motivações e pelas novas afinidades que se estabeleciam, promovendo *valores* e *comportamentos* que permitissem uma apropriação “genuína” da modernidade, alternativa à intermediação colonial. Os valores e comportamentos deveriam conformar-se a essa prática de vida e, portanto, determinar a convergência num *caráter nacional* (Bourdieu, 1994) comum a todos quantos pertencessem ao espaço-Moçambique. Construir a nação moçambicana unitária e solidária era o projeto da FRELIMO, assente em “regras do jogo” a elaborar paulatinamente a partir da organização militar, primeira forma autônoma “moderna” de organização dos moçambicanos.

A decisão da OUA em 1964 de manter as fronteiras coloniais deu continuidade à prevalência do *território* como elemento preponderante da “construção da nação” em África. Assim, todo o debate no seio da FRELIMO sobre a “identidade moçambicana” que separava “o nosso campo do campo

do inimigo” decorreu intimamente associado às e dentro das “fronteiras” de *um conceito nacional unitário*.

A oposição entre a direção do movimento de libertação e os “chairmen”, nos primeiros anos, tinha na definição do território a ser libertado (e governado) um dos fatores de conflito.

O projeto da FRELIMO - e é este em minha opinião o equívoco de algumas interpretações (Cahen, Geffray, Fry, entre outros) – não tem uma gênese assimilacionista. No limite, poderemos considerá-lo como um projeto “militarista”, no sentido em que ele se estrutura em torno de *valores e comportamentos* surgidos da organização de uma força combatente. Mas é importante conhecer a experiência de Kongwe, o primeiro centro de treinamento da FRELIMO na Tanzânia, para compreender a posição que sustento. O campo de Kongwe, que teve como primeiro comandante Samora Machel, foi organizado com o objetivo de uniformizar, com uma metodologia e uma organização *moçambicanas* as diversificadas experiências de que eram portadores os guerrilheiros, provenientes de centros de treino em diferentes países estrangeiros. Ali se discutiu e se foi criando o modo de “ser militar” da FRELIMO, certamente com subsídios das várias experiências presentes, mas **sem a hegemonia de nenhuma delas**. O equívoco que existe sobre a política de identidade do movimento de libertação se cria na prática que se seguiu à independência - período que foge ao campo de estudo desta tese - quando a FRELIMO procurou fazer prevalecer o “modelo das zonas libertadas” sobre outras realidades, incluindo a urbana.

Uma diversa relação com a natureza nascia, na luta de libertação nacional, do processo da conquista do *território*. A ciência e a organização da guerra, acrescidas do domínio da tecnologia militar, criavam um potencial de mudança qualitativa no indivíduo. As afinidades e solidariedades que se podiam construir em torno do sentimento comum em relação ao *diferente*, o colono, representavam a base do reconhecimento de novos laços de afinidade e de conhecimento de um novo espaço, o nacional. O conjunto dessas circunstâncias fazia da luta de libertação um ato de cultura, nas palavras de Amílcar Cabral. Mário de Andrade completava este pensamento fazendo notar que “*não podendo (...) a identidade cristalizar-se senão em torno de uma comunidade que ‘se afirma opondo-se’, ganha uma nova*

qualidade: torna-se nacional.” (Andrade, 1984, p.283). Deste modo, a perspectiva de uma identidade nacional num país multiétnico (como é Moçambique), estava intimamente associada à prevalência simultânea de fatores agregantes de afirmação de um projeto e de rejeição de outra ou outras alternativas. Tratada no texto, a questão revela-se bem mais complexa pela dialética que se desenvolve entre os fenômenos de resistência e persistência dos valores culturais e o potencial de ruptura da proposta identitária da revolução nacional.

Com a independência, o fim da tensão vital criada pela luta armada, bem como da disciplina militar que condicionava comportamentos e vivências reduziria, de forma inquestionável, os vetores centrípetos. O autoritarismo com que se procurou substituí-los acendeu, por reação, dinâmicas de resistência, antigas e novas.

Identidade e alteridade representam as duas faces da mesma questão. Cardoso de Oliveira fala de “identidade contrastiva” para definir “*a afirmação do nós diante dos outros (...) por oposição*” (1976, p.5). A ruptura radical defendida pela FRELIMO entre a “nossa zona” e a “zona do inimigo” procurava estimular elementos de reconhecimento de convergência sobre os quais “construir” uma identidade nacional. Como salientei no texto, a identidade, sendo sempre *em processo*, em permanente dialética com o *passado* e com o *Outro*, não se conclui e nunca assume o perfil dos modelos prescritivos. Procuo justificar como esses modelos tendem a criar um novo tipo de conflitualidade social e psicológica entre a representação da identidade nacional unitária e a vida real do cidadão, problema que se agrava nas sociedades africanas pós-coloniais pela sobrevivência da estrutura dualista herdada da colonização.

A independência, que marca o fim da “situação colonial”, não representa, de fato, a ruptura radical com a *sociedade colonial*. Em 26 de junho de 1975, permaneciam no país milhares de colonos, mantendo privilégios e detendo postos chaves da economia e da administração, e continuavam, espalhados pelas províncias, dezenas de milhares de GEs, GEPs, milícias e policiais treinados e organizados pelo colonialismo. A FRELIMO sabia que o fogo das armas já não constituía a fronteira entre a “nossa zona” e a “zona do inimigo”. As variáveis da governação de um país

eram infinitamente mais complexas do que a administração de um exército e das “zonas libertadas”. A opção de método foi impositiva: urgia consolidar a correlação de forças que a independência consagrara, condição que então parecia indispensável para evitar a persistência da influência colonial. O Estado, substituindo o carisma da independência pelo autoritarismo do cotidiano, contrapôs-se aos privilégios herdados, a cidadãos urbanos inculturados pelo colonialismo e a setores do poder tradicional, desencadeando reações emocionais e novos processos da identidade por oposição.

A distância sócio-cultural que subsiste, hoje, entre elites urbanas - detentoras do poder político, em risco de cooptação pela referências identitárias universalizantes que acompanham a globalização – e as populações rurais marginalizadas da e pela mesma globalização, determina que a representação coletiva da *moçambicanidade* não seja idêntica num e nos outros setores da população. Se, no primeiro, é possível individuar elementos *afirmativos*, ainda que não homogêneos, de uma identidade coletiva nacional, entre as populações rurais a *moçambicanidade* germina da identificação com o Estado, sua organização e alguns de seus símbolos e manifesta-se pela *diferença* de *Outros* que se relacionam com Estados diferentes.

Refiro aqui uma experiência emblemática vivida durante a guerra que assolou o país depois da independência. Em 1988 tive ocasião de visitar um campo de refugiados em Moatize, nos arredores da cidade de Tete. A tensão era evidente e as condições de vida precárias. Falando com as pessoas ali estacionadas, identifiquei acidentalmente uma família proveniente de Morrumbala (Província da Zambézia), localidade junto da fronteira do Malawi e a centenas de quilômetros daquele campo. Curioso, inquiri porque eles não se teriam refugiado no Malawi onde tinham afinidades etno-lingüísticas (em Morrumbala fala-se *cisena* e em Tete *cinyungwe*) certamente conhecimentos pessoais, quiçá familiares. A resposta foi que, efetivamente o tinham feito, mas que não se tinham adaptado à “maneira de viver dos malawianos”, pelo que tinham preferido ir para Moatize (onde estavam conscientes de correr perigo de ataques). Perguntei se havia “muita gente” que tivesse feito como eles e a resposta foi afirmativa, o que confirmaria, mais tarde, com a direção

do campo. Com a expressão “maneira de viver”, segundo apurei no diálogo, essa família pretendia referir-se à forma como seus membros se relacionavam com o Estado, com sua burocracia, com sua organização. À sua identidade *como comunidade* se acrescentara uma *componente territorial*, marcada pela existência de um Estado-governo, em torno do qual parecia germinar o embrião de uma *moçambicanidade* em construção.

A presença do Estado é percebida como “presença do **governo**”, isto é, como um poder menos concreto do que o poder local, mas, parafraseando Bourdieu, que organiza as estruturas educacionais, define procedimentos burocráticos uniformes que precisam ser seguidos, estabelece rituais sociais e do qual se espera apoio nos momentos de maior crise. Para a maioria da população rural, as “perspectivas essencialistas” da identidade (Woodward, 2000, p. 12) permanecem as da identidade do próprio grupo - o *mntu* ontológico – e elas, com a aquisição da independência, encontram sua expressão “nacional” no relacionamento com o Estado-governo. Não é por acaso que, na linguagem corrente em Moçambique, se diz “Fulano foi à Nação” ou “este problema só se resolve ao nível da Nação” quando se pretende informar que alguém se deslocou à capital do país ou que tal questão requer uma decisão da sede do poder central. Nação, Estado e Governo assumem, nesta representação embrionária da *moçambicanidade* significados sobrepostos: fundem-se na noção de Poder, autoritário e protetor.

A libertação do jugo colonial introduz outras variáveis na dinâmica identitária. Com a formação do Estado moçambicano, se estabelece a dialética entre as idéias de “igual dignidade” e de “diferença”, para usar a formulação de Charles Taylor. A primeira “*visa a igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e imunidades*”, enquanto na segunda se exige “*o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo*” (Taylor, 1998, p. 58). Essa é uma tensão permanente, mas que se reflete de forma mais aguda nos países de recente independência com sociedades multiétnicas, nos quais a emergente sociedade civil é urbana e, portanto, incapaz de representar cabalmente a diversidade perante a tendência centrípeta e hegemônica do Estado-Nação. As manifestações de caráter “étnico” que se manifestam nessa sociedade civil urbana traduzem muito

menos uma reivindicação de diálogo cultural e representam muito mais formas de luta pelo poder entre as elites “modernas”.

Levi-Strauss defendia a natureza estrutural desta tensão, comum a todas as sociedades, nas quais, segundo suas palavras, existem, *“simultaneamente em elaboração, forças trabalhando em direções opostas: umas tendem à manutenção, e mesmo à acentuação dos particularismos; as outras agem no sentido da convergência e da afinidade”* (Levi-Strauss, 1993, p. 331).

A “ação psicológica” do exército português tentou explorar contra a proposta de “convergência e afinidade” da FRELIMO os espaços criados por esta contraposição, criando e estimulando identidades étnicas e acentuando diferenças culturais. A “moçambicanização” da guerra representava, no plano da identidade, a tentativa de organizar, num quadro unitário sob seu controle, uma elite *luso-moçambicana*, na qual se viesse a reconhecer paulatinamente a grande massa da população, dividida e enfraquecida pelos impulsos centrífugos que o poder colonial semeava.

Em finais da década de 1970, é na mesma tensão que assentam as estratégias de desestabilização encorajadas pelo poder hegemônico global em diferentes países emergentes, incluindo Moçambique. Neste país, a violência armada que varreu as áreas rurais eliminou praticamente a orgânica periférica do Estado e, portanto, sua capacidade de promover os vetores agregantes, de estar presente como Estado-governo. Em debandada pelo mato ou confinadas nos campos de refugiados, as comunidades e famílias camponesas dispersaram-se. Outros buscaram a proteção dos centros urbanos e das áreas sob controle do governo; outros ainda seguiram o movimento rebelde. A maioria atravessou as fronteiras para os países vizinhos. Ressurgiram com vigor, em qualquer dos casos, as formas tradicionais de organização da vida – e com elas os referenciais identitários étnicos, muitas vezes linhageiros - como estruturas de proteção e solidariedade vitais para a sobrevivência. A explicação do caos era encontrada na “ira dos antepassados”, desprezados pelas inovações introduzidas com a independência (Honwana, 2002; Geffray, 1991).

Joanildo Burity fala no *“não-político politizado”* (Burity, 2002, p.49), querendo com isto referir como um fenômeno que ocorre “fora da política”

assume papel de protagonista na transformação da situação política (Burity se refere, especificamente, a como a religião se torna momento de discussão da cidadania e da democracia). Eu penso que este conceito se pode extrapolar para o tipo de conflito que, como em Moçambique, contrapôs um projeto de ruptura cultural (para um “modernismo nacional”) à continuidade do poder e das referências sócio-culturais locais.

A guerra, pela politização do não-político, se transformou em conflito civil, dividindo fidelidades. O projeto da FRELIMO de uma convergência das identidades locais numa única identidade moçambicana, fundada na *diferença* da sociedade colonial e congregada em torno da apropriação nacional da “modernidade”, debilitou-se no turbilhão caótico da confrontação militar e a paz se resolveu, no plano cultural, por uma ambígua opção multiculturalista.

A questão nacional não se põe, todavia, apenas em termos da sociedade tradicional. Nas cidades de Moçambique residem centenas de milhares de pessoas chegadas das áreas rurais, em contato recente com a “modernidade” urbana, envolvidas em outros espaços, defrontando-se com diferente dimensão do tempo, sentindo muito mais presente a ação modeladora do Estado. Aqui se formam outras interpretações da *moçambicanidade*. A essas se acrescem a das minorias sociais de operários, empregados, funcionários, técnicos, empresários, intelectuais e das minorias “raciais” de mestiços, indianos e euro-descendentes, identificados com a *moçambicanidade*, mas cada uma distinta em suas representações da Nação, condicionadas por expectativas diferenciadas e pelas perspectivas essencialistas da própria identidade individual ou de grupo.

O presente econômico que se vive em Moçambique, como na maior parte dos países africanos, traz igualmente questões às identidades em processo. O conceito de “desenvolvimento” passou de ideologia nacional - o “desenvolvimentismo” dos anos “60/ ’70 - a suporte ideológico neo-liberal da globalização. Seu conteúdo nos países mais ricos é, porém, diverso do que assume em África. Nos primeiros, ele se foi realizando, nas palavras de Mamadou Traoré (Traoré, 1991, p. 32), por “*ações multiformes cuja direção é impossível de se prever*”, porque foi resultado de um diálogo entre criação, história e cultura. A impossibilidade de previsão deriva, precisamente, da

multiplicidade de sinergias e apropriações que, pela dialética interna das culturas, conciliam patrimônio incorporado e inovação, harmonizam a produção de bens materiais e de bens simbólicos. Em África, continua Traoré, *“ao propor ou ao impor significantes ausentes da vida quotidiana das populações, a modernização, vinda de fora, não cessa de multiplicar os fenômenos de non-sense ou de contra-senso nas sociedades pressionadas a reproduzirem uma história não vivida”*.

Como bem sintetiza este autor, “o desenvolvimento” é um **produto cultural** nos países do centro, enquanto, nos países da periferia mundial, ele é um **projeto cultural**.

A essência dualista introduzida pela dominação colonial, como já referi, sobreviveu à independência. As elites nacionais são tomadas pela vertigem “modernizadora” da globalização. Em contrapartida, a “racionalização” dos sistemas produtivos e o enfraquecimento do intervencionismo estatal reduzem as oportunidades das populações se inserirem, pelo trabalho assalariado, no espaço formal dessa “modernização”. As novas realidades com que estas entram em interação convocam outras necessidades e sugerem diferentes exigências. Perante elas, reestruturam suas formas de organização de vida e criam economias paralelas e informais. O angolano Ruy Duarte de Carvalho, (Carvalho, 2003, p.193-4) distinguindo-a da categoria residual da “economia de subsistência”, fala de *“economia de sobrevivência”*, onde os marginalizados reinventam o quotidiano, tentando conciliar e incorporar as novas exigências e necessidades no patrimônio simbólico de que são portadores, em sua história de vivências, no *muntu* ontológico.

A cultura e as identidades individuais ou coletivas continuam a representar - depois da independência, como no período da ocupação colonial - o derradeiro refúgio, o *locus* onde, alimentando-se das *“condições desconstrutivas que ameaçam desintegrá-las”* (Wallerstein, 1974, p. 78), mulheres e homens buscam novas formas de harmonia com o espaço e o tempo de que se vão descobrindo interlocutores, estabelecendo outras redes de solidariedade, apropriando-se de experiências diferentes, reinventando tradições, reorganizando, por meios simbólicos, a própria ação.

Um provérbio ugandês, no qual penso freqüentemente, ensina que “*as pessoas não constroem uma casa em cima da água*”, mesmo se os materiais são de qualidade. Quando me propus a afrontar a questão da(s) identidade(s) em meu país recordei a sabedoria do povo Lugbara que reforçava a minha convicção de que o estudo dos processos identitários em África exige uma abordagem diacrônica buscando, na história, os fundamentos do que condiciona o processo de construção da(s) identidade(s) no presente.

Deixo para outro tempo ou para outros investigadores a tarefa de, eventualmente, se “construir a casa” a que se referem os Lugbara. Fico feliz se, no termo do meu trabalho, tiver contribuído para que se encontre um pedaço de terreno sólido onde ela um dia se venha a erguer.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA GERAL

- ABÉLÈS, Marc. *Anthropologie de l'État*. Paris: Éditions Armand Colin, 1990.
- ABRAHAMSSON, Hans e NILSSON, Anders. *Moçambique em Transição: um estudo da história do desenvolvimento durante o período 1974-1992*. Maputo: Padrigu-CEEI-ISRI, 1994.
- ABRANCHES, Henrique. *Reflexões sobre a Cultura Nacional*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1980.
- ABRANCHES, Henrique. *Identidade e património cultural*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1989.
- AFONSO, Aniceto e GOMES, Carlos de Matos. *Guerra Colonial*. Lisboa: Ed. Notícias, 2000.
- ALBUQUERQUE, Mousinho. *Moçambique, 1896-1898*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1934.
- ALENCASTRO, Luiz Filipe de. *O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul – Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALEXANDRE, Valentim. "África no Imaginário Político Português (séculos XIX-XX)". In *Penélope*, n. 15: Lisboa, 1995.
- ALFANE, Rufico e NHANCALE, Orlando. "Como a legislação administratitva colonial incidiu na Autoridade tradicional em Moçambique". In LUNDI, Iraê e MACHAVA, Francisco Jamisse (edit.s), *Autoridade e poder tradicional (vol. i.)*. Maputo: Ministério da Administração Estatal, 1995.
- ALPERS, Edward A.. "Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique". In *Lusotopie 1999*. Paris, Ed. Karthala, 1999.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos do Estado*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2001.
- ALVES, Armando Melo Nobre Teixeira. "Análise da política colonial em relação à autoridade tradicional". IN LUNDI, Iraê Baptista e MACHAVA, Francisco Jamisse (edit.s) *Autoridade e Poder Tradicional (vol. I.)*. Maputo:

Ministério da Administração Estatal/ Núcleo de Desenvolvimento Administrativo, 1995.

AMORIM, João Manuel Pessoa de. Entrevista a mim concedida em Lisboa Maputo a 8 de novembro de 2004 (mimeo).

AMSELLE, Jean-Loup. "Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique". In AMSELLE, Jean-Loup e M'BOKOLO, Elikia (orgs), *Au Coeur de l'éthnie: ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris, Ed. La Decouverte, 1985.

AMSELLE, Jean-Loup. *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique e tailleurs*. Paris: Éditions Payot, 1990.

AMSELLE, Jean-Loup. "Etnicidade e identidade em África". In CORDELIER, Serge, (coord.). *Nações e Nacionalismos*. Lisboa: Dom Quixote, 1998

AMSELLE, Jean-Loup. "Etnia, Tribo, Conceitos Ambíguos". In CORDELIER, Serge, *Nações e Nacionalismos*. Lisboa: Dom Quixote, 1998

ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

ANDERSON, Benedict. "Introdução", em BALAKRISHNAN, Gopal, *Um Mapa da Questão Nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

ANDERSON, Perry. *Portugal e o fim do ultracolonialismo*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1966.

ANDRADE, Alfredo A. Freire de. *Colonização de Lourenço Marques*. Porto: Typ. de A. J. da Silva Teixeira, 1897.

ANDRADE, Mário Pinto de. "A Dimensão Cultural na Estratégia de Libertação Nacional". In PAICV, *Continuar Cabral: simpósio internacional Amílcar Cabral. Cabo Verde, 17 a 20 de Janeiro de 1983*. Lisboa: Grafedito/Prelo-Stampa, 1984.

ANDRADE, Mário Pinto de. *Origens do Nacionalismo Africano*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

ANDRADE, Mário Pinto de (FELE, Buanga). "Qu'est-ce que le 'lusotropicalisme'?", In *Présence Africaine*, n.º. 165-166. Paris: Présence Africaine, 2002.

ANTUNES, José Freire. *O Império com Pés de Barro*. Lisboa: D. Quixote, 1980.

ANTUNES, José Freire. *Kennedy e Salazar. O leão e a raposa*. Lisboa: Difusão Cultural, 1991.

ANTUNES, José Freire. *Jorge Jardim: agente secreto*. Lisboa: Bertrand, 1996.

ANTUNES, Luís Frederico Dias. "Os Mercadores Baneanes Guzerates no Comércio e a Navegação da Costa Oriental Africana (século XVIII)". In *Actas do Seminário Moçambique: Navegações, Comércio e Técnicas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

APPIAH, Kwame Anthony. "Identidade, Autenticidade, Sobrevivência: Sociedades Multiculturais e Reprodução Social". In TAYLOR, Charles (org.), *Multiculturalismo*: Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

APPIAH, Kwame Anthony. "Cultura, Comunidade e Cidadania". In HELLER, Agnes et al., *A Crise dos Paradigmas em Ciência Sociais e os desafios para o Séc. XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto Ed./ CORECON-RJ, 1999.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz. Casa Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

AREIA, Manuel L.R. de. "O Lusotropicalismo Revisitado: Miscigenação em "Casa Grande e Senzala". In NEVES, Fernando Santos (org.) *A Globalização Societal Contemporânea e o Espaço Lusófono: Mitideologias, Realidades e Potencialidades*. Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas, 2000.

ARENDT, Hanna. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

ARENDT, Hanna. *Origens do Totalitarismo – anti-semitismo, imperialismo, autoritarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARMSTRONG, Karen. *Breve História do Mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ASAD, Talal. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology". In CLIFFORD, James e MARCUS, George (edit.s) *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnology*: Berkeley/ L. Angeles/ London: University of California Press, 1986.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion, Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

ASSOUN, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*. São Paulo: Ed. Ática, 1991.

AUGÉ, Marc. *Pouvoirs de Vie, Pouvoirs de Mort- introduction à une anthropologie de la répression*. Paris: Flammarion, 1975

AUGÉ, Marc. "Introduction", em AUGÉ, Marc e COPANS, Jean (coord.) *La Construction du Monde: religion/ représentations/ idéologie*. Paris: François Maspero, 1974.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.

AUGÉ, Marc. *O Sentido dos Outros. Atualidade da antropologia*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

BAKARI, Tessa D. "Les Élités Africaines au Pouvoir (problématique, méthodologie, état des travaux)". In *Bibliographies du Centre d'Étude d'Afrique Noire, n.º. 2/2*. Bordeaux: CEAN/NSP, 1990.

BALAKRISHNAN, Gopal. "A Imaginação Nacional". In BALAKRISHNAN, Gopal, *Um Mapa da Questão Nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000

BALANDIER, Georges. *As Dinâmicas Sociais: sentido e poder*. São Paulo: Difel, 1976

BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

BALANDIER, Georges. "A Noção de Situação Colonial". In *Cadernos de Campo, ano III, n.º.3*, São Paulo, Antropologia/ USP, 1993

BALANDIER, Georges. *Civilisés, dit-on*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

BALEIRA, Sérgio. "Nações concorrentes: estratégias de construção de identidade". In FRY, Peter (org.) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2001.

BALIBAR, Etienne. "Prefazione". In BALIBAR, Etienne e WALLERSTEIN, Immanuel. *Razza nazione classe. Le identità ambigue*. Roma: Ed. Associate, 1991.

BALIBAR, Etienne. "La forma nazione: storia e ideologia". In BALIBAR, Etienne e WALLERSTEIN, Immanuel. *Razza nazione classe. Le identità ambigue*. Roma: Ed. Associate, 1991.

BALSEMÃO, Francisco Pinto. "A evolução da opinião pública durante as Campanhas de África". In *Estudos sobre as campanhas de África*. S. Pedro do Estoril: Edições Atena, 2000.

BANCEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; BOETSCH, Gilles; DEROO, Eric; LEMAIRE, Sandrine. *Zôos Humains*. Paris: Édition La Découvert, 2002.

BARBEITOS, Arlindo. "Une perspective angolaise sur le lusotropicalisme". In *Lusotopie 1997* : Paris: Ed. Karthala, 1997

BARTH, Frederik. "Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade". In VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora, *Antropologia da Etnicidade - para além de Ethnic Groups and Boundaries*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

BARTH, Frederik. "Grupos étnicos e suas fronteiras". In POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

BASTIDE, Roger. *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.

BASTIDE, Roger. "Lusotropicology, Race and Nationalism, and Class Protest and Development". In CHILCOTE, Ronald (edit.), *Protest and Resistance in Angola and Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1972.

BAUER, Martin. "A popularização da ciência como imunização cultural: a função de resistência das representações sociais". In GUARESCHI, Pedrinho e BAYART, Jean- François. *L' illusion identitaire*. Paris: Lib. Arthème Fayard, 1996.

BAUMAN. Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BAYART, Jean-François. *L'illusion idenditaire*. Paris: Arthème Fayard, 1996.

BEBIANO, Rui. "A esquerda e a oposição à guerra colonial". In TEIXEIRA, Rui de Azevedo (org.), *A Guerra do Ultramar*: Lisboa: Ed. Notícias, 2002.

BELCHIOR, Manuel Dias. *Compreendamos os Negros*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1951.

BELO, Maria; ALÃO, Ana Paula e CABRAL, Iolanda Neves. "O Estado Novo e as Mulheres". In ROSAS, Fernando J.M. *O Estado Novo: das origens ao fim da autarcia (1926-1959), vol. II*. Lisboa: Fragmento, 1987.

BENOT, Yves. *Ideologias das Independências Africanas*. Lisboa:Sá da Costa Ed., 1980.

BERND. Zilá. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre:UFRGS Ed., 2003.

BERTULLI, Cesare. *A Cruz e a Espada em Moçambique*. Lisboa: Portugália Editora, 1974.

BHABHA, Homi. "A Questão do 'Outro'. Diferença, Discriminação e o Discurso do Colonialismo". In BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa (org.), *Pós-Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1992.

- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BORGES, Edson. "A política cultural em Moçambique após a independência". In FRY, Peter (org.), *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2001.
- BORGES, Edson. *Estado e Cultura: a praxis cultural da Frente de Libertação de Moçambique*. São Paulo: USP (mimeo), 2001.
- BOTELHO, José Justino Teixeira. *História militar e política dos portugueses em Moçambique de 1833 aos nossos dias*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.
- BOURDIEU, Pierre. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. "L'identité et la représentation". In *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º.35: Paris, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. *Choses dites*. Paris: Ed. Minuit, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989
- BOURDIEU, Pierre. *Raisons Pratiques: sur la Théorie de l'Action*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *O campo econômico: a dimensão simbólica da cominação*. Campinas: Papyrus, 2000
- BOURDIN, Alain. *A questão local*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2001.
- BOTTOMORE, T.B. *Elites and Society*: Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
- BOXER, Charles. *Relações Raciais no Império Colonial Português (1415-1825)*. Porto: Afrontamento, 1977.
- BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português (1415-1485)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BRAGA-PINTO, César. "Jornalismo e Literatura em Moçambique: o Olhar Estrábico do Africano". In *Estudos Portugueses*, n.º. 7. Lisboa, 2004.
- BRAGANÇA, Aquino e WALLERSTEIN, Immanuel. *Quem é o inimigo?*(3 vol.). Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1978.
- BRAGANÇA, Aquino e DELPELCHIN, Jacques. "Da Idealização da FRELIMO à Compreensão da História de Moçambique" In *Estudos Moçambicanos*, n.º. 5/6: Maputo, CEA/UEM, 1986.

- BRETON, Roland. *As Etnias*. Porto: Rés Editora, s.d.
- BRITO, Luís de; COELHO, João Paulo B. e NEGRÃO, José Guilherme. *História da Luta Armada de Libertação Nacional*. Maputo: UEM (mimeo), s d.
- BRITO, Luís de. “O poder entre a utopia e a realidade”, In SOPA, Antonio (org.). *Samora, Homem do Povo*: Maputo, Maguezo Editores, 2001
- BRUNSCHWIG, Henri. *A partilha de África*. Lisboa: Dom Quixote, s d.
- BURITY, Jovanildo A. “Mudança cultural, mudança religiosa e mudança política: para onde caminhamos.” In BURITY, Joanildo (org.), *Cultura e identidade. Perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2002.
- BUSINO, Giovanni. *Elites e elitismo*. Porto: Rés Editora, s d.
- CABAÇO, José Luís. “A longa estrada da democracia”. In MAZULA, Brazão (org. e ed.). *Eleições, Democracia e Desenvolvimento*, Maputo, 1995.
- CABAÇO, José Luís. “O Homem Novo (breve itinerário de um projecto)”. In SOPA, Antonio (org.), *Samora, Homem do Povo*. Maputo: Maguezo Editores, 2001.
- CABAÇO, José Luís. “Identidades, conflito e liberdade”. In *Travessias – Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*, nº. 4/5: Lisboa: ICS, 2004.
- CABRAL, Amílcar. Prefácio In DAVIDSON, Basil. *A Libertação da Guiné*. Lisboa: Liv. Sá da Costa, 1975.
- CABRAL, Amílcar. *A Arma da Teoria – Unidade e Luta I*. Lisboa: Seara Nova, 1976.
- CABRAL, Amílcar. “A cultura nacional”. In COMITINI, Carlos. *A arma da teoria*: Rio de Janeiro: Ed. Codecri, 1980.
- CAETANO, Marcelo. “Comunicação à Colónia feita pelo Prof. Doutor Marcelo Caetano, antes da sua partida, por intermédio do Rádio Clube de Moçambique, em 7 de Setembro de 1945”. In *Boletim Geral das Colónias dedicado à viagem de S. Exa. o Ministro das Colónias a África em 1945*: Lisboa, Boletim Geral das Colónias, ano XXII, nº. 247, Jan. 1946.
- CAETANO, Marcelo. *Tradições, Princípios e Métodos da Colonização Portuguesa*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1951.
- CAETANO, Marcelo. *Os Nativos na Economia Africana*. Coimbra: Coimbra Editora, 1954.
- CAETANO, Marcelo. *Testimonio*. México/Madrid: Paraninfo, 1975.

CAHEN, Michel. "Histoire Geopolitique d'un Pays sans Nation". In *Goepolitique des mondes lusophones*. Paris, 1993.

CAHEN, Michael. "O Estado, Etnicidades e a Transição Política". In MAGODE, José (org.), *MOÇAMBIQUE: Etnicidades, Nacionalismo e o Estado - Transição Inacabada*. Maputo: CEEI, 1996.

CAILLOIS, Roger. *O Mito e o Homem*. Lisboa: Edições 70, s d.

CALIGARIS, Contardo. "A psicanálise e o sujeito colonial". In SOUSA, Edson L. A. (org), *Psicanálise e Colonização: Leituras do Sintoma Social no Brasil*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999.

CAMPELO, Álvaro. "Os refúgios da identidade". In DA ROSA, Victor Pereira e CASTILLO, Susan (orgs.). *Pós-colonialismo e Identidade*: Porto: Ed. Universidade Fernando Pessoa, 1998

CANDIDO, Antonio. *Recortes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CANÊLHAS, José Luís Almiro. "Guerra Psicológica – Acção Psicológica". In *Estudos sobre as campanhas de África*. S. Pedro do Estoril: Edições Atena, 2000.

CANN, John P. "*Contra-subversão em África. Como os portugueses fizeram a guerra em África. 1961-1974*". Lisboa: Prefácio, 2005.

CARNEIRO, António S.O. "As transformações operadas nas Forças Armadas para responder às exigências do conflito em África". In *Estudos sobre as campanhas de África*: S. Pedro do Estoril: Edições Atena, 2000.

CAPELA, José. *Moçambique e o seu Povo*. Porto: Afrontamento, 1974.

CAPELA, José. *O Imposto de Palhota e a Introdução do Modo de Produção Capitalista nas Colónias*. Porto: Ed. Afrontamento, 1977.

CAPELA, José. *O Movimento Operário em Lourenço Marques, 1888-1927*. Porto: Ed. Afrontamento, 1981.

CAPELA, José. *Escravidão Colonial em Moçambique*. Porto: Ed. Afrontamento, 1993.

CAPELA, José. *Donas, Senhores e Escravos*. Porto: Ed. Afrontamento, 1996.

CAPELA, José. "O 'Ultimatum' na Perspectiva de Moçambique". In *Actas do Seminário – Moçambique: Navegações, Comércio e Técnicas*. Lisboa: Ed. Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

CAPELA, José. *O Tráfico de Escravos nos Portos de Moçambique, 1733-1904*. Porto: Ed. Afrontamento, 2002.

CARDOSO, Fernando Henrique. "Livros que inventaram o Brasil". In *Novos Estudos*, n. 37, São Paulo, CEBRAP, novembro -1993

CARVALHO, Ruy Duarte de. *Ana a Manda - os filhos da rede. Identidade colectiva, criatividade social e produção da diferença cultural: um caso muxiluanda*. Lisboa: MED/Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989.

CARVALHO, Ruy Duarte de. *Actas da Maianga...dizer das guerras em Angola ...* Lisboa: Cotovia, 2003.

CASAL, Adolfo Yanez. "A violência em África. Da Guerra Primitiva à Guerra Civil em Moçambique. A violência como facto social total". In *Actas do Colóquio "Construção e Ensino da História de África*. Lisboa: Ed. Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1995.

CASTELO, Cláudia. *O modo português de estar no mundo (O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa -1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

CASTELO, Cláudia. "Um segundo Brasil ou um terceiro Portugal. Políticas de colonização branca da África portuguesa (c.1920-1974)". In *Travessias n.º. 4/5*: Lisboa, 2004.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. Lisboa:, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

CASTRO, Luís Filipe de Oliveira. "Conceito português de colonização". In *Ultramar, n.º. 5, Ano II*. Lisboa: Comissariado Nacional da Mocidade Portuguesa, 1961.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. "Ciências sociais, violência epistémica y problema de la 'invención del outro'. In LANDER, Edgardo (org.), *La colonidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ed. CLACSO, 2000.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Porto: Cadernos para o Diálogo, 1971

CHANOCK, Martin. " 'Culture' and human rights: orientalising, occidentalising and authenticity". In MAMDANI, Mahmood (org.), *Beyond Rights Talk and Culture Talk. Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*. Cape Town: David Philip Publishers, 2000.

CHATTERJEE, Partha. "Comunidade imaginada por quem?". In BALAKRISHNAN, Gopal. *Um Mapa da Questão Nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

CHAVES, Rita. *A formação do romance angolano*. Maputo, São Paulo:FBLP, Via Atlântica,1999.

CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique. Experiência Colonial e Territórios Literários*. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

CHIPANDE, Alberto Joaquim. Entrevista a mim concedida em Maputo a 29 de junho de 2005 (mimeo).

CHIPIRE, Felizardo. *Comunicação à Conferência sobre Cultura e Democracia*. Beira: MEC, 1994.

CHIPIRE, Felizardo. "Cultura política e democracia". In AFONSO, Ana Elisa Santana (org.), *Cultura de Paz e Democracia*. Maputo: Ed. Comissão Nacional da UNESCO, 1995.

CHRISTIE, Ian. *Samora: uma biografia*. Maputo: Njira, 1996.

CLARENCE-SMITH, Gervase. *O Terceiro Império Português, 1825-1975*. Lisboa: Ed. Teorema, 1985.

CLIFFORD, James. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". In *Revista de Antropologia*, n.º. 34: São Paulo, USP, 1991.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX*: Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2002.

COELHO, João Paulo B. "*O início da luta armada em Tete, 1968-1969: a primeira fase da guerra e a reação colonial*". Maputo: Ed. AHM, 1989.

COELHO, João Paulo B. "Um itinerário histórico da moçambicanidade". In ROSAS, Fernando e ROLLO, Maria Fernanda, (orgs.) *Língua Portuguesa: A Herança comum*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.

COELHO, João Paulo B. "A 'primeira' frente de Tete e o Malawi". In *Arquivo*, n.º.15: Maputo, Ed. Arquivo Histórico de Moçambique, 1994.

COHEN, Abner. *The Politics of Elite Culture. Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*: Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1981.

COHEN, Anthony P. "Fronteiras da consciência, consciência das fronteiras. Questões críticas para a Antropologia". In VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora. *Antropologia da Etnicidade - para além de Ethnic Groups and Boundaries*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

CONSTANTIN, François. "Condition swahili et identité politique. Commentaires sur l'éternelle genèse d'une non-ethnicité". In CHRÉTIEN,

Jean-Pierre e PRUNIER, Gérard. *Les ethnies ont une histoire*. Paris: Ed. Khartala Accdt, 1989.

CONCEIÇÃO, António Rafael da. *Entre o Mar e a Terra. Situações identitárias no Norte de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2006.

CORBISIER, Roland. "Prefácio". In MEMMI, Albert, *Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

CORREIA, Pedro Pezarat. "A participação local no desenvolvimento das campanhas. O recrutamento africano". In *Estudos sobre as campanhas de África*. S. Pedro do Estoril: Edições Atena, 2000.

COSTA, Cátia Miriam. *Mundo Luso-Tropical. Três estudos de caso*. Lisboa: Editorial Mnerva, 2005.

COSTA, Eduardo Freitas da. "Permanência de Portugal". In *Ultramar, nº. 5, Ano II*. Lisboa: Comissariado Nacional da Mocidade Portuguesa, 1961.

COSTA e SILVA, Alberto da. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

COSTA e SILVA, Alberto da. "Gonçalo Mendes Ramires, prazeiro na Zambézia". In BERRINI, Beatriz (org.), *Eça de Queiroz. A Ilustra Casa de Ramires. Cem anos*. São Paulo: EDUC, 2000.

COSTA e SILVA, Alberto da. *A manilha e o liambo. A África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

COUCEIRO, Sylvia. "Os desafios da história cultural". In BURITY, Joanildo (org.), *Cultura e identidade. Perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2002.

COULON, Alain. *A Escola de Chicago*. Campinas: Papyrus, 1995.

COUTO, Déjanirah, ENDERS, Armelle e LÉONARD, Yves. "Avant-propos. Lusotropicalisme: du mythe à l'objet de recherche" em *Lusotopie 1997*: Paris: Ed. Karthala, 1997

CREHAN, Kate. Gramsci. *Cultura e Antropologia*. Lisboa: Campo da Comunicação, 2004.

CUCHE. Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*: Lisboa, Fim do Século Ed., 1999.

CUNHA, J. M. da Silva. *O Trabalho Indígena – Estudo de Direito Colonial*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949.

CUNHA, J.M. da Silva. *Questões ultramarinas e internacionais (2 vol.)*. Lisboa: Ed. Ática, 1960.

DÁVALOS, Armand Hart. *Cultura e Identidad Nacional*. La Habana: Ministério de Cultura, 1989.

DAVIDSON, Basil. *A Libertação da Guiné*. Lisboa: Liv. Sá da Costa, 1975.

DAVIDSON, Basil. *Camponeses africanos e a revolução*. Lisboa: Liv. Sá da Costa, 1975a.

DAVIDSON, Basil. *O Fardo do Homem Negro. Os efeitos do estado-nação em África*. Luanda: Ed. Chá de Caxinde, 2000.

DE L 'ESTOILE, Benoît, NEIBURG, Federico e SIGAUD, Lygia. "Antropologia, impérios e estados nacionais: uma abordagem comparativa",. In DE L 'ESTOILE, Benoît, NEIBURG, Federico e SIGAUD, Lygia (orgs.), *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ FAPERJ, 2002.

DE L 'ESTOILE, Benoît. "Ciência do homem e 'dominação racional': saber etnológico e política indígena na África colonial francesa". In DE L 'ESTOILE, Benoît, NEIBURG, Federico e SIGAUD, Lygia (orgs.). *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro,:Relume Dumará/ FAPERJ, 2002.

DEPESTRE, René. "I fondamenti socio-culturali della nostra identità", In PAOLOZZI, Letizia (org.), *Dalla negritudine all'africanismo. Primo Festival Culturale Panafricano di Algeri, 21/7-1/8 1969*. Milano: Feltrinelli, 1970.

DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*. Campinas: Papyrus, 1991.

DIAS, Jorge e GUERREIRO, Manuel Viegas. *Relatório de Campanha de 1957 (Moçambique e Angola)*. Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português. Lisboa: 1958

DIAS, Jorge e GUERREIRO, Manuel Viegas. *Relatório de Campanha de 1958(Moçambique e Angola)*. Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português. Lisboa: 1959.

DIAS, Jorge, GUERREIRO, Manuel Viegas e DIAS, Margot. *Relatório de Campanha de 1959 (Moçambique, Angola, Tanganhica e União Sul-Africana)*. Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português: Lisboa. 1960.

DIAS, Jorge, GUERREIRO, Manuel Viegas e DIAS, Margot. *Relatório de Campanha de 1960 (Moçambique e Angola)*. Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português: Lisboa: 1961.

DIAS, Jorge. *Portuguese Contribution to Cultural Anthropology*: Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1961a.

DIAW, Aminata e DIOUF, Mamadou. "Group Versus Nation: Identity Discourses in Senegal". In NNOLI, Okwudiba (ed.), *Ethnic Conflicts in Africa*. Dakar: Codesria, 1998.

DO Ó, Jorge Ramos. "Modernidade e Tradição: algumas reflexões em torno da exposição do mundo português". In ROSAS, Fernando J.M., *O Estado Novo: das origens ao fim da autarcia (1926-1959), vol. II*. Lisboa: Fragmento, 1987.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DOULA, Sheila Maria. "A Fronteira e o Pirata: análise dos discursos que constroem uma identidade". In DA ROSA, Victor Pereira e CASTILLO, Susan (orgs.). *Pós-colonialismo e Identidade*. Porto: Ed. Universidade Fernando Pessoa, 1998.

DU BOIS, William Edward Burghardt. *As Almas da Gente Negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

DUARTE, Abílio. "Discurso pelos Movimentos de Libertação Nacional das Colônias Portuguesas ao II Festival Cultural Panafricano de Argel". in PAOLOZZI, Letizia (org.). *Dalla Negritudine all' Africanismo*. Milano: Feltrinelli, 1970.

DHUEM. *História de Moçambique (vol. III)*. Maputo: Departamento de História- Faculdade de Letras (UEM), 1993.

DHUEM. *História de Moçambique (parte I e II)*. Maputo: Livraria Universitária, 2000.

DUFFY, James. *Portugal in África*. Maryland: Penguin Books, 1963.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações*. São Paulo: EDUSP, 1997

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo / Unesp, 1997.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 2000.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Ed Perspectiva, 2006.

ENDERS, Armelle. "Le lusotropicalisme, théorie d'exportation: Gilberto Freyre en son pays". In *Lusotopie 1997*. Paris: Ed. Karthala, 1997

ENES, António. *A Guerra de África – memórias*. Lisboa: Gama, 1945.

ENES, António. *Moçambique. Relatório apresentado ao governo*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1971.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity & Nationalism - Anthropological Perspectives*. London : Boulder/CO, Pluto Press, 1993.

FABIETTI, Ugo. *L'Identità Étnica*. Roma: Carocci Ed., 1998

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Lisboa: Ed. Ulisseia, s d.

FANON, Frantz. *Pour la Révolution Africaine (écrits politiques)*. Paris: Maspéro, 1964.

FANON, Frantz. *Il Nero e l'Altro*. Milano: Il Saggiatore, 1965.

FANON, Frantz. *Sociologia della Rivoluzione Algerina*. Torino: Einaudi, 1963.

FARIA, Dutra. *Portugal do Capricórnio*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1965.

FELDMAN-BIANCO, Bela. "Identidades". In FELDMAN-BRANCO, Bela e CAPINHA, Graça (orgs.) *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Ed. HUCITEC, 2000.

FELICIANO, José Fialho. *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.

FELICIANO, José Fialho. "Comércio e Acumulação nas Sociedades Moçambicanas". In *Actas do Seminário Moçambique: Navegações, Comércio e Técnicas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998a.

FERREIRA, Eduardo de Sousa. *O Fim de uma Era: o Colonialismo Português em África*. Lisboa: Sá da Costa Ed., 1974.

FERREIRA, João Brandão. "O fim de uma maneira portuguesa de estar no mundo e a desmistificação dos ventos da história". In TEIXEIRA, Rui de Azevedo (org). *A Guerra do Ultramar*. Lisboa: Ed. Notícias, 2002.

FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa-2*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa (Secretaria de Estado da Investigação Científica), 1977.

FERRO, Marc. *História das Colonizações: das Conquistas às Independências (século XIII a XX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FRANCISCO, António. "Reestruturação Económica e Desenvolvimento de Moçambique". In SANTOS, Boaventura de S. e TRINDADE, J. C., *Conflito e Transformação Social: uma Paisagem das Justiças em Moçambique: Relatório de Pesquisa*. Maputo/Coimbra, (mimeo), 2000.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FREDERICKSON, George. *Racismo- uma breve história*. Porto: Campo das Letras, 2002

FREIRE, Paulo. *Cartas à Guiné-Bissau. Registros de uma experiência em processo*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1984

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro,:Ed. Paz e Terra, 2006.

FREITAS, Afonso Ivens-Ferraz de. *Província de Moçambique. Seitas Religiosas Gentílicas* (4 vols.). Lourenço Marques: (mimeo), 1957.

FREITAS, Romeu Ivens-Ferraz de. *Conquista da adesão das populações: Serviços de Centralização e Coordenação de Informações*. Lourenço Marques: (mimeo), 1965.

FRELIMO, *Documentos da VIII Sessão do Comitê Central*: Maputo, Departamento de Informação e Propaganda , 1976.

FRELIMO. *Documentos de Base da Frelimo*. Maputo: Ed. Frelimo, 1977a.

FRELIMO. *Relatório do Comitê Central ao III Congresso*. Maputo: Ed. Frelimo, 1977b.

FRELIMO. *Relatório do Comitê Central ao IV Congresso*. Maputo: Departamento do Trabalho Ideológico, 1983.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (2 vol). Rio de Janeiro: José Olympio Ed., 1943.

FREYRE Gilberto. *O Mundo que o Português Criou*. Lisboa: Livros do Brasil, 1951.

FREYRE, Gilberto. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas. Introdução a uma possível luso-tropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico*. Lisboa: Livros do Brasil, 1955

FREYRE, Gilberto. *Integração Portuguesa nos Trópicos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

FREYRE, Gilberto. *O Luso e o Trópico. Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da européia num contexto novo de civilização: o luso-tropical*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Aniversário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.

FREYRE, Gilberto. *Novo Mundo nos Trópicos*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1972

FREYRE, Gilberto. *Ingleses no Brasil: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks: UniverCidade Editora, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Aventura e Rotina*. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2001

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. São Paulo: Global, 2003.

FRY, Peter. *Modernidade, Tradição e Pessoa na África Austral: reflexões sobre o passado recente em Zimbábue e Moçambique*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ (mimeo), 1995.

FRY, Peter. "O Espírito Santo contra o Feitiço e os Espíritos Revoltados: 'civilização' e 'tradição' em Moçambique". In *Mana, Estudos de Antropologia Social*, v.6, n.º.2: Rio de Janeiro, Contracapa, 2000.

FRY, Peter. *A persistência da Raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GALLISSOT, René. "Identità-identificazioni". In GALLISSOT, René e RIVERA, Annamaria. *L'Imbroglia Etnico in Dieci Parole-Chiave*. Bari: Ed Dedalo, 1997.

GALLO, Donato. *Antropologia e colonialismo. O saber português*. Lisboa: ER-Heptágono, 1988.

GASPAR, José Maria. "A colonização branca em Angola e Moçambique". In *Colóquios de Política Ultramarina Internacionalmente Relevante (VII)*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

GAUDIBERT, Pierre. *Azione Culturale: integrazione e/o sovversione*. Milano: Feltrinelli, 1973.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Ed., 1989.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.

GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da Guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1991

GEFFRAY, Christian. "Le Lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude". In *Lusotopie 1997*. Paris: Ed. Karthala, 1997

GELLNER, Ernest. *Nações e Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1993.

GELLNER, Ernest. *Antropologia e Política. Revoluções no Bosque Sagrado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

GELLNER, Ernest. "Os adventos do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe". In BALAKRISHNAN, Gopal. *Um Mapa da Questão Nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

GENTILI, Anna Maria. *O Leão e o Caçador. Uma história da África sub-saariana*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1999.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. Lisboa: Celta ed., 1998.

GLUCKMAN, Max. "Tribalism in Modern British Central África". In *Cahiers d'Études*, no.1, 1960.

GLUCKMAN, Max. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna", In FELDMAN-BIANCO, Bela, *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*: São Paulo: Global Universitária, 1987.

GODELIER, Maurice. "Produção, parentesco e ideologia". In CARVALHO, Edgard de Assis (org.).. *Godelier*. São Paulo: Ática, 1981.

GOLDMAN, Marcio e NEIBURG, Federico. "Da nação ao império: a guerra e os estudos do 'caráter nacional' In DE L 'ESTOILE, Benoît, NEIBURG, Federico e SIGAUD (orgs), Lygia. *Antropologia, impérios e estados nacionais*: Rio de Janeiro: Relume Dumará/ FAPERJ, 2002.

GOMES, Ana Calapez. "Aspectos da ideologia colonial na época das descolonizações: a questão colonial da identidade portuguesa". In *Vértice, II série, n.º. 13*. Coimbra: 1989

GOMES, Carlos de Matos. *Moçambique, 1970. Operação Nó Górdio*. Lisboa: Prefácio, 2002.

GOMES, Nilma Lino. "Gilberto Freyre e a 'nova história': uma aproximação possível". In SCHWARCZ, Lilia K. M. e GOMES, Nilma (orgs), *Antropologia e História. Debate em região de fronteira*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

GÓMEZ, Miguel Buendía. *Educação Moçambicana – História de um Processo: 1962-1984*. Maputo: Livraria Universitária, 1999.

GOMEZ – MULLER, D'Alfredo. *Sartre et la Culture de l'Autre*. Paris: L'Harmattan, 2006.

GONÇALVES, António Custódio. "O Luso-tropicalismo e as ciências sociais: contribuição". In MOREIRA, Adriano e VENÂNCIO, José Carlos (orgs) *Luso-tropicalismo: uma teoria social em questão*. Lisboa: Vega Ed., 2000.

GONÇALVES, António Custódio. *Tradição e Modernidade na (Re) Construção de Angola*. Porto: Afrontamento, 2003.

GONÇALVES, José Júlio. "As 'elites' no Ultramar Português". In *Colóquios de Política Ultramarina Internacionalmente Relevante (VII)*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

GONNIN, Gilbert. "Ethnicity, Politics and National Awareness in Côte d'Ivoire", em NNOLI, Okwudiba (ed.), *Ethnic Conflicts in Africa*. Dakar: Codesria, 1998.

GORENDER, Jacob. *Marxismo sem Utopia*. São Paulo: Ed. Ática, 1999

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. São Paulo: Círculo do Livro, s d.

GRANADO, José António Macias. *Política de Contra-subversão em Cabo Delgado. Contribuição para o seu estudo*. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa/ Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina (mimeo), 1968.

GRILO, Victor Hugo Velez. "Miscigenação racial em Moçambique – aspectos actuais". In *II Congresso das Comunidades de Cultura Portuguesa (vol.I)*. Lisboa: União das Comunidades de Cultura Portuguesa, 1970.

GRUPPI, Luciano. *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2000.

GRUVETA, Bonifácio. Entrevista a mim concedida em Maputo a 12 de julho de 2005.(mimeo)

GUERRA, João Paulo. *Os 'flechas' atacam de novo*. Lisboa: Ed. Caminho, 1988.

GUERRA, João Paulo. *Memória das Guerras Coloniais*. Porto: Afrontamento, 1994.

GUERRA, João Paulo. *Descolonização Portuguesa. O Regresso das Caravelas*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000.

GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1997

GUIMARÃES, Ângela. "O Labirinto dos Mitos". In ROSAS, Fernando J.M., *O Estado Novo: das origens ao fim da autarcia (1926-1959), vol. II*. Lisboa: Fragmento, 1987.

HALL, Stuart. "Quem precisa de identidade?". In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e Diferença- a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2002

HANLON, Joseph. *Mozambique: the revolution under fire*. London: Zed Books, 1984.

HARRIES, Patrick. "Exclusion, Classification and Internal Colonialism: The Emergence of Ethnicity Among the Tsonga-Speakers of South Africa". In VAIL, Leroy (ed.) *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. London/Berkeley/ Los Angeles: James Currey/ University of California, 1988

HARRIES, Patrick. "Christianity in Black and White: The Establishment of Protestant Churches in Southern Mozambique". In *Lusotopie 1998*: Paris: Ed. Karthala, 1998.

HASTINGS, Adrian. *Wiriyamu*. Porto: Afrontamento, 1974.

HERMET, Guy. *Cultura & Desenvolvimento*: Petrópolis, Editora Vozes, 2002.

HIRANO, Sedi. *Castas, Estamentos & Classes Sociais - Introdução ao Pensamento Sociológico de Marx e Weber*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2002

HOBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990

HOBSBAWM, Eric. *Revolucionários*. São Paulo: Paz e Terra, 2003

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*: Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HODGKIN, Thomas. *Nazionalismo nell'Africa coloniale*. Torino: Ed. Riuniti, 1959.

HONWANA, Alcinda. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2002.

HONWANA, Raul Bernardo Manuel. *Memórias*. Maputo, (mimeo) 1985.

IEPALA, *La Iglesia em Mozambique hoy: entre el colonialismo y la revolucion*. Madrid: Lepala, 1979.

ISAACMAN, Allen. *A Tradição de Resistência em Moçambique. O Vale do zambeze, 1850-1921*. Porto: Afrontamento, 1979.

ISAACMAN, Allen e ISAACMAN, Barbara. *Mozambique: from Colonialism to Revolution*. Boulder : Westview Press, 1983.

JAHN, Jahnheinz. *Muntu – la civiltà africana moderna*. Torino: Einaudi, 1961.

JARDIM, Jorge. *Moçambique, terra queimada*. Lisboa: Ed. Intervenção, 1976.

JARDIM, Jorge. *Rodésia: o escândalo das sanções*. Lisboa: Ed. Intervenção, 1978.

JUNOD, Henri. *Usos e Costumes dos Bantu (2 vol.)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

KABWASA, Nsag O'Khan. "O Eterno Retorno" In SERRANO, Carlos (org.), *(Re)Conhecendo a História de África*. São Paulo: Dep. Antropologia da FFLCH-USP (mimeo), 2002.

KAGABO, José. "La culture swahili est-elle créatrice d'éthnie em Afrique centrale?". In CHRÉTIEN, Jean-Pierre e PRUNIER, Gerard. *Les Éthnies ont une Histoire*. Paris: Ed. Khartala Accdt, 1989.

KILANI, Monder. "Qualche nota introduttiva su integrazione, multiculturalismo, nazione, etnicità e cultura". In GALLISSOT, René e RIVERA, Annamaria. *L'Imbroglia Etnico in Dieci Parole-Chiave*. Bari: Ed Dedalo, 1997

KISERBO, Joseph. *História da África Negra(2 vol.)*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1983.

KNAUDER, Stefanie. *Globalization, urban progress, urban problems rural disadvantages: evidence from Mozambique*. Hamshire(UK)/Vermont(USA): Ashgate Publishing, 2000.

KUPER, Adam. *Cultura. A visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

LABAN, Michel. *Mário Pinto de Andrade, uma entrevista*. Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1997.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura. Um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

LARANJEIRA, J. L. Pires de. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*: Lisboa, Universidade Aberta, 2000.

LATOUCHE, Serge. *Faut-il refuser le développement?* Paris: PUF. 1986.

LEANDRO, Jaime de Oliveira. "A Nação e a contra-subversão" In *Subversão e Contra-subversão*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar – Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1963.

LECLERC, Gerard. *Crítica da Antropologia*. Lisboa: Ed. Estampa, 1973.

LÉONARD, Yves. "Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation". In *Lusotopie 1997*. Paris: Ed. Karthala, 1997

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LEWIS, Oscar. *Os Filhos de Sanchez*. Lisboa: Morais Editores, 1979.

LIESEGANG, Gehrard. "Samora Moisés Machel: os anos de formação (1933-1963). In SOPA, Antonio (edit.), *Samora, Homem do Povo*. Maputo, Maguezo Editores, 2001.

LIMA, Manuel dos Santos. "Eu não sou eu nem sou o outro". In TEIXEIRA, Rui de Azevedo (org.). *A Guerra do Ultramar*. Lisboa: Ed. Notícias, 2002.

LIPHOLA, Marcelino. Utilização das Línguas Moçambicanas no Processo Eleitoral", In MAZULA, Brandão (org. e editor), *Eleições, Democracia e Desenvolvimento*. Maputo, 1995.

Livro de Ouro da Infantaria. Lisboa: 1922.

LOBATO, Alexandre. *Aspectos de Moçambique no antigo regime colonial*. Lisboa: Livraria Portugal, 1953.

LOBATO, Alexandre. *Colonização Senhorial da Zambézia e outros Estudos*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1962

LOPES, Carlos. *Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau*. Lisboa: Ed. 70, 1982

LOPES, Carlos. "As dominantes teóricas no pensamento de Cabral". In *Revista Internacional de Estudos Africanos*, nº.2: Lisboa: Fundação Gulbenkian, julho/dezembro 1984.

LOPES, Carlos. "Transition historique et ethnicité em Guiné-Bissau". In CHRÉTIEN, Jean-Pierre e PRUNIER, Gérard, *Les Éthnies ont une Histoire*: Paris: Ed. Khartala Accdt, 1989.

LOPES, Carlos. *Compasso de Espera. O fundamental e o acessório na crise africana*. Porto: Ed. Afrontamento, 1996.

LOTA, José Kaputa. *Identité Africaine et Occidentalité*. Kinshasa: Espace L'Harmattan Kinshasa, 2006.

LOURENÇO, Eduardo. "Retrato (póstumo) do nosso colonialismo inocente". In *Crítério – revista mensal de cultura*, nº.2: Lisboa, 1975.

LOURENÇO, Eduardo. *Situação africana e consciência nacional*. Lisboa: Publicações Génese, 1976

LOURENÇO, Eduardo. *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

LUCAS, Rémy. "Aventura e Rotina; Gilberto Freyre et l'Afrique". In *Lusotopie - Lusotropicalisme: idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*. Paris, Ed. Karthala, 1997

LUNDIN, Iraê. "Pesquisa piloto sobre a Autoridade/ Poder tradicional em Moçambique". In LUNDIN, Iraê. e MACHAVA, Francisco Jamisse (edit.s), *Autoridade e poder tradicional*. Maputo: MAE, 1995.

LUNDIN, Iraê. "Realidades sócio-culturais e modelos sócio-políticos: um problema da democratização". In MAGODE, José (org. e editor), *Moçambique: Etnicidades, Nacionalismo e o Estado. Transição Inacabada*. Maputo: CEEI/ ISRI/EFE, 1996.

LYCOPS, Jean Pierre. *Il Genocidio Culturale in Africa. L' Agressione Silenziosa*. Milão: Moizzi Editore, 1976.

M'BOW, Amadou Mahtar. "Discurso ao II Festival Cultural Panafricano de Argel". In PAOLOZZI, Letizia (org.). *Dalla Negritudine all 'Africanismo*. Milano: Feltrinelli, 1970.

MAALOUF, Amin. *As Identidades assassinas*. Algés: Difel 82, 2002.

MACQUEEN, Norrie. *A Descolonização da África Portuguesa. A Revolução Metropolitana e a Dissolução do Império*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1992.

MACAGNO, Lorenzo. *Os paradoxos do assimilacionismo: 'usos e costumes' do colonialismo português*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ (mimeo), 1996.

MACAGNO, Lorenzo "Relações raciais no Brasil e Moçambique segundo Marvin Harris". In *Lusotopie 1999*. Paris: Ed. Karthala, 1999.

MACAGNO, Lorenzo. *Do assimilacionismo ao multiculturalismo: educação e representações sobre a diversidade cultural em Moçambique*. Rio de Janeiro: UFRJ (mimeo), 2000.

MACAMO, Elísio. "A Nação Moçambicana como Comunidade de Destino". In *Lusotopie - L'opression paternaliste au Brésil*. Paris: Ed. Karthala, 1996

MACHEL, Samora Moisés. *A Luta Continua*. Porto: Afrontamento, 1974.

MACHEL, Samora Moisés. *Revolução; transformação profunda das estruturas; transformação profunda da nossa vida*. Maputo: Imprensa Nacional, 1975a.

MACHEL, Samora Moisés. *Impermeabilizemo-nos contra as manobras subversivas intensificando a ofensiva ideológica e organizacional no seio dos combatentes e massas*. Maputo: Imprensa Nacional, 1975b.

MACHEL, SAMORA MOISÉS. "Discurso de Abertura". In *Documentos da VIII Sessão do Comitê Central da FRELIMO*. Maputo: Ed. DIP da FRELIMO, 1976.

MACHEL, Samora Moisés. *O Partido e as Classes Trabalhadoras Moçambicanas na Edificação da Democracia Popular*. Maputo: Departamento do Trabalho Ideológico da FRELIMO, 1976a.

MACHEL, Samora Moisés. *A classe trabalhadora deve conquistar e exercer o poder na frente da ciência e da cultura*. Maputo: UEM, 1976b.

MACHEL, Samora Moisés. *O Processo Revolucionário da Guerra Popular de Libertação*. Maputo: Ed. Frelimo, 1977a.

MACHEL, Samora Moisés. *A Vitória Constrói-se, a Vitória Organiza-se*. Maputo: Ed. Frelimo, 1977b.

MACEY, David. *Frantz Fanon. A Life.*: London: Granta Books, 2000.

MACQUEEN, Norrie. *A Descolonização da África Portuguesa. A Revolução Metropolitana e a Dissolução do Império*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1998.

MAGODE, José e KHAN, Angela. "O Estado Unitário e a Questão Nacional: uma reflexão sobre o caso moçambicano". In MAGODE, José (ed.), *Moçambique: Etnicidades, Nacionalismo e o Estado - Transição Inacabada*. Maputo: CEEI, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria Científica da Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962.

MAMDANI, Mahmood. *Cidadano y súbdito. África contemporânea y el legado del colonialismo tardío*. México: Siglo XXI Editores, 1998.

MAMDANI, Mahmood. "Introduction", em MAMDANI, Mahmood (edit.), *Beyond Rights Talk and Culture Talk. Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*. Cape Town: David Philip Publishers, 2000.

MARCUS, George. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". In *Revista de Antropologia*, nº. 34: São Paulo, USP, 1991.

MARGARIDO, Alfredo. *A lusofonia e os lusófonos: novos mitos portugueses*: Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas, 2000.

MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *O Império Africano 1890-1930*. Lisboa: Ed. Estampa, 2001.

MARQUES, Ricardo. *Moçambique. O Regresso dos Soldados*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2005.

MARTELO, David. *Mágoas do Império*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998.

MARTELO, David. "Populações brancas e tropas metropolitanas – um relacionamento destoante". In TEIXEIRA, Rui de Azevedo (org.), *A Guerra do Ultramar; realidade e ficção. Livro de Actas do II Congresso Internacional sobre a Guerra Colonial*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

MARTINS, Armando. *Correntes actuais do pensamento colonial*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1948

MARTINS, E. A. de Azambuja. *O soldado africano de Moçambique*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1936.

MARTINS, Elísio. *Exploração portuguesa em Moçambique: 1500-1973*. Kastrup (Din.): African Studies Editorial, 1975.

MARTINS, J. P. Oliveira. *O Brasil e as Colónias Portuguesas*. Lisboa: Guimarães e Editores, 1978.

MARTINS, José Jorge. *Guerra Colonial. Autópsia de uma operação*. Porto: Campo das Letras, 2001

MARTINS, José Soares. "Minorias étnicas e identidade". In DA ROSA, Victor Pereira e CASTILLO, Susan (orgs.) *Pós-colonialismo e Identidade*. Porto: Ed. Universidade Fernando Pessoa, 1998.

MARTINS, Hélder. *Porquê SAKRANI? Memórias dum médico duma guerrilha esquecida*. Maputo: Ed. Terceiro Milênio, 2001.

MARX, Karl. *Sociedade e Mudanças Sociais*. Lisboa: Edições 70, s d.

MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1965.

MARX, Karl. *O Capital (Livro I)*. São Paulo: DIFEL, 1985.

MATEUS, Dalila Cabrita. *A Luta pela Independência: A Formação das Elites Fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC*: Mem Martins, Editorial Inquérito, 1999.

MATEUS, Dalila Cabrita. *A PIDE/DGS na Guerra Colonial (1961-1974)*. Lisboa: Terramar, 2004.

MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do Colonialismo e da Guerra*. Porto: Edições ASA, 2006.

MATOS, Norton. "A Missão do Exército na Colonização Portuguesa". In *Revista Militar (número comemorativo do 1º Congresso Militar Colonial)*: Lisboa, 1934.

- MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.
- MAXWELL, Kenneth. *O império derrotado. Revolução e democracia em Portugal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- MAZULA, Brazão. *Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975-1985*. Maputo: Livraria Universitária, 1999.
- MEDEIROS, Eduardo. "Formação e desagregação das comunidades de origem chinesa nas cidades moçambicana da Beira e Lourenço Marques". In *Actas do Seminário – Moçambique, Navegações, Comércio e Técnicas*. Lisboa: Ed. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998.
- MEMMI, Albert. "Cultura e tradizione", em PAOLOZZI, Letícia (org.). *Dalla negritudine all' africanismo*. Milano: Feltrinelli, 1970
- MEMMI, Albert. *Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão. O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- MELLO, Evaldo Cabral de. "O ovo de Colombo' gilbertiano". In FALCÃO, Joaquim e ARAÚJO, Rosa Maria B. de (orgs.). *O Imperador das Idéias. Gilberto Freyre em questão*. Rio de Janeiro: Colégio do Brasil/UniverCidade, 2001.
- MENDES, José Manuel de O. "O desafio das Identidades". In SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez Ed., 2002.
- MENDES, Orlando. *Sobre Literatura Moçambicana*. Maputo: INLD, 1982.
- MENDONÇA, Fátima. *Literatura Moçambicana. A história e as escrita*. Maputo: UEM, 1988.
- MESQUITA, José Alberto. *O Inferno Verde (Moçambique, 1968-1972)*. Lisboa: Prefácio, 2004.
- MESQUITELA, Gonçalo. "Portugal no Mundo". In *Separata do Boletim de Geografia de Lisboa (julho-setembro)*. Lisboa, 1967.
- MESQUITELA, Gonçalo. Intervenção do Dr. Gonçalo Mesquitela na Assembléia Nacional no dia 1 de Fevereiro, como Deputado por Moçambique". In *Renovação (separata nº 2)*: Lourenço Marques, 1974.
- MESSIANT, Christine. "Entrevista com Mário Pinto de Andrade". In Centre d'études africains: École des hautes études en sciences sociales. Paris, 1999.

MILLS, Wright. *A Elite no Poder*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1968.

MINAYO, Maria Cecília de S. "O conceito de Representações Sociais dentro da sociologia clássica". In GUARESCHI, Pedrinho e JOVCHELOVITCH, Sandra (orgs.), *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.

MONAL, Isabel. "Gramsci, a sociedade civil e os grupos subalternos". In COUTINHO, Carlos Nelson e TEIXEIRA, André de Paula. *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

MONDLANE, Eduardo. "Tribos ou grupos étnicos moçambicanos (Seu significado na Luta de Libertação de Moçambique- 1967)". In REIS, João e MUIUANE, Armando Pedro (compiladores), *Datas e Documentos da História da FRELIMO*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1975.

MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Sá da Costa, 1976.

MOMTEIRO, José Oscar de Viegas. Entrevista a mim concedida em Maputo a 20 de julho de 2005.

MONTEIRO, L. A. Pinto. *Gabinete de Propaganda e Contra-propaganda*: Maputo: Ed. do Autor, 2001.

MOORE JR, Barrington. *Poder Político e Teoria Social*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1972.

MORAIS, Armindo José Baptista de. "Vinte anos de cinema português, 1930-1950: conteúdos e políticas",. In ROSAS, Fernando J.M. *O Estado Novo: das origens ao fim da autarcia (1926-1959), vol. II*. Lisboa: Fragmento, 1987.

MORÁN, Fernando. *Revolucion y Tradicion em África Negra*. Madri: Alianza Editorial, 1971.

MORGAN, Lewis H. *A Sociedade Primitiva*. São Paulo/Lisboa: Livraria Martins Fontes/ Editorial Presença, 1976.

MOREIRA, Adriano. *Administração da Justiça aos Indígenas*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955 .

MOREIRA, Adriano. "A traição à Pátria", em *Revista dos Tribunais, separata do n.º. 1681*. Porto: Martins & Irmão, 1955-a

MOREIRA, Adriano. "As 'elites' das Províncias Portuguesas de Indigenato (Guiné, Angola e Moçambique)" In *Garcia da Horta, n. 4(2)*, Lisboa, 1956.

MOREIRA, Adriano. *Política de Integração*. Lisboa, 1961.

MOREIRA, Adriano. *Política Ultramarina*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1960.

MOREIRA, Adriano. *Ensaíos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1960a.

MOREIRA, Adriano. *Unidade Política e o Estatuto das Populações*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1960b.

MOREIRA, Adriano. *Política de Integração*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1961.

MOREIRA, Adriano. "Revisitar Gilberto Freyre". In MOREIRA, Adriano e VENÂNCIO, José Carlos (org.s). *Luso-tropicalismo: uma teoria social em questão*. Lisboa: Ed. Vega, 2000.

MOREIRA, José. *Os Assimilados, João Albasini e as Eleições, 1900-1922*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997.

MOSCA, João. *A Experiência Socialista em Moçambique (1975-1986)*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

MOTA, Carlos Guilherme. "Democracia e Desigualdades Sociais. Em busca de uma memória comum". In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º. 32: Coimbra, CES: Laboratório Associado, Faculdade de Economia, 1991.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. "Múltiplas faces da identidade africana". In *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*, n.º. 18-19: São Paulo: USP, 1995/96.

MOUTINHO, Mário. *O Indígena no Pensamento Colonial Português*. Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas, 2000.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil (Identidade Nacional versus Identidade Negra)*. São Paulo: USP (mimeo), 1997.

MUNANGA, Kabengele. "Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil". In NEVES, Fernando Santos (org.). *Globalização Societal Contemporânea e Espaço Lusófono – Mitideologias, Realidades e Potencialidades*. Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas, 2000.

MUNANGA, Kabengele. "Administrações coloniais francesa, portuguesa e belga e a política de assimilação cultural e as suas consequências no processo de consciencialização anti-colonial". In *Actas: A África e a instalação do sistema colonial(c.1885-c.1930)*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000a.

MUNANGA, Kabengele. "Etnicidade, Violência e Direitos Humanos em África". In *Cadernos PENESB n.º. 3*: Niteroi, EdUFF, 2001

MUNANGA, Kabengele. "A identidade negra no contexto da globalização", em *Etnos Brasil, Ano I, nº. 1*, NUPE, São Paulo, março 2002.

MUNSLOW, Barry. *Mozambique: the Revolution and its Origins*: London/New York/Lagos: Longman, 1983

MUSSÁ, Fátima, "Entre modernidade e tradição: a comunidade islâmica de Maputo". In FRY, Peter (org.) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

MUTEIA, Hélder. "Autoridade tradicional e outros paradigmas da democracia em Moçambique". In AFONSO, Ana Elisa Santana (coord.) *Cultura de Paz e Democracia*. Maputo: Ed. Comissão Nacional da UNESCO, 1995.

NAROROMELE, Albano. "Não há alternativa ao Poder/Autoridade tradicional no planalto de Mueda". In LUNDIN, Iraê. e MACHAVA Francisco Jamisse. (edit.s). *Autoridade e poder tradicional*. Maputo: MAE, 1995.

NASCIMENTO, Augusto. *Desterro e Contrato. Moçambicanos a caminho de São Tomé e Príncipe (Anos 1940 a 1960)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 2003.

NCOMO, Barnabé Lucas. *Uria Simango. Um homem, uma causa*. Maputo: Ed. Novafrica, 2003.

NETO, Maria da Conceição. "Ideologias, Contradições e Mistificações da Colonização de Angola no Século XX". In *Lusotopie 1997*. Paris: Ed. Karthala, 1997

NETO, Maria da Conceição. "O Luso, o Trópico ... e os Outros (Angola, C. 1900-1975)". In *A Dimensão Atlântica da África*. São Paulo: CEA-USP/SDG-Marinha/CAPEs, 1997

NEVES, Olga M. L. S. Iglesias. "Contributos para a História da Maçonaria em Moçambique",. In *Actas do Seminário – Moçambique: Navegações, Comércio e Técnicas*. Lisboa: Ed. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998.

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*, Mem Martins, Pub. Europa-América, 1997.

NGOENHA, Severino Elias. *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. Porto: Ed Salesianas, 1992.

NGOENHA, Severino Elias. *Das independências às liberdades*. Porto: Ed Salesianas, 1993.

NGOENHA, Severino Elias. *O retorno do bom selvagem - uma perspectiva filosófica-africana do problema ecológico*. Porto: Ed Salesianas, 1994.

NGOENHA, Severino Elias. "Identidade moçambicana: já e ainda não". In SERRA, Carlos (org.). *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária UEM, 1998.

NGOENHA, Severino Elias. "Os missionários suíços face ao nacionalismo moçambicano. Entre a tsonganidade e a moçambicanidade". In *Lusotopie 1999*. Paris: Ed. Khartala, 1999.

NGOENHA, Severino Elias. *Estatuto e axiologia da educação em Moçambique: o paradigmático. questionamento da Missão Suíça*. Maputo: Livraria Universitária, 2000

NNOLI, Okwudiba. "Ethnic Conflicts in África: A Comparative Analysis". In NNOLI, Okwudiba (ed.). *Ethnic Conflicts in África*. Dakar, Codesria, 1998.

NOGUEIRA, Dom Eurico Dias. *Memórias do Arcebispo*. Lisboa: Ed. Notícias, 2003.

NOGUEIRA, Franco. *Um político confessa-se (Diário: 1960-1968)*. Porto: Livraria Editora Civilização, 1987.

NOGUEIRA, Franco. *Salazar (vol.III) "As Grandes Crises" (1936-1945)*. Porto: Livraria Editora Civilização, 2000.

NOGUEIRA, Franco. *Salazar (vol.V) "A Resistência" (1958-1964)*. Porto: Livraria Editora Civilização, 2000a.

NOGUEIRA, Franco. *Salazar (vol.VI) "O Último Combate"(1964-1970)*. Porto: Livraria Editora Civilização, 2000b.

NUNES, Célia. *A Armadilha. Incorporação e exclusão na sociedade do trabalho*. Rio de Janeiro:, Educam/Clacso, 2000.

O Exército na Guerra Subversiva. Lisboa: Estado-Maior do Exército, 1963.

OLIVEIRA, Carlos Ramos de. *Os Tuaras do vale do Zambeze*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1976.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista – O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003

OLIVEIRA, Hermes de Araújo. "A resposta à guerra subversiva". In *Subversão e Contra-subversão*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar – Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1963.

OLIVEIRA, Hermes de Araújo. *A acção psicológica na defesa de Moçambique*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1963-a.

OLIVEIRA, Mário António. *Reler África*. Coimbra: Instituto de Antropologia, 1990.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo:, Livraria Pioneira Ed., 1976.

OLIVEN, Ruben George. “Que país é este? A (des)construção da identidade nacional”. In SOUSA, Edson Luiz André de (org). *Psicanálise e Colonização: Leituras do Sintoma Social no Brasil*. Porto Alegre:, Artes e Ofícios, 1999.

PAKENHAM, Thomas. *The Scramble for África*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1997.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Gilberto Freyre. Um vitoriano nos trópico*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

PAPAGNO, Giuseppe. *Colonialismo e feudalismo. A questão dos prazos da coroa em Moçambique nos finais do século XIX*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.

PARK, Robert. “Racial assimilation in secondary groups with particular reference to the negro”(1914). In PARK, Robert. *Race and Culture*: Glencoe: Free Press, 1950.

PASSERINI, Luisa (org). *Colonialismo portoghese e lotta di liberazione nel Mozambico*. Torino: Einaudi, 1970.

PÉLISSIER, René. *História das Campanhas de Angola. Resistência e revoltas 1845-1941*. Lisboa: Ed.Estampa, 1997.

PÉLISSIER, René. *História de Moçambique. Formação e oposição 1854-1918 (2 vol.)*. Lisboa: Ed. Estampa, 2000.

PENVENNE, Jeanne. “The Unmaking of an African Petite Bourgeoisie: Lourenço Marques, Mozambique”, working paper n. 57, African Studies Center. Boston: Boston University, 1982.

PENVENNE, Jeanne. "We are all Portuguese! Challenging the Political Economy of Assimilation: Lourenço Marques, 1870-1933". In VAIL, Leroy (ed.) *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. London/ Berkeley/ L.Angeles: James Currey/ University of California, 1988.

PENVENNE, Jeanne. “O Trabalho Forçado e a origem de uma classe trabalhadora Africana: Lourenço Marques, 1870-1962.”. In *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)* Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1993-a.

PENVENNE, Jeanne. “Atitudes para com a Raça e o Trabalho em Moçambique: Lourenço Marques, 1900-1974.”,. In *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1993-b.

PENVENNE, Jeanne. "João dos Santos Albasini (1876-1922): the Contradictions of politics and Identity in Colonial Mozambique", em *Journal of African History*, vol.37, n.º.3: London, Cambridge University Press, 1996.

PEREIRA, José Maria Nunes. *Mário de Andrade e o lusotropicalismo*. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, (mimeo), 2000.

PEREIRA, Rui. "Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo". In *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º.4-5: Lisboa, (jan-dez) 1986.

PIMENTA, Alfredo. "Império colonial, factor de civilização". In *Alta Cultura Colonial, Discurso inaugural e Conferências*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1936.

PINHEIRO, Joaquim Franco. "Natureza e fundamentos da guerra subversiva". In *Subversão e Contra-subversão*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar – Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1963.

PINTO, José Madureira. "Considerações sobre a Produção Social de Identidade". In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º. 32: Coimbra, Centro de Estudos Sociais, Jun.1991.

PINTO, Dom Manuel Vieira. *A Igreja e o Tempo*. Lisboa: Ulmeiro, 1979.

POLANAH, Luís. "As identidades dos Povos e a Democracia". In VENÂNCIO, José Carlos. *O Desafio Africano*. Lisboa: Ed. Vega, 1997.

POLANAH, Luís. "Patriotismo e Falsificação histórica". In *Factos & Ideias, Ano II, n.3*: Braga: CERI-Universidade do Minho, 1986

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

Primeiro Congresso Militar Colonial, Junho de 1934. Relato dos trabalhos realizados. Porto: Congresso Militar Colonial, 1934.

QUINTAIS, Luís. *As guerras coloniais portuguesas e a invenção da História*. Lisboa: ISCTE, 2000.

RADU, Michael. "Elites Revolucionárias". In *Revista Ocidental – Estudos Latinoamericanos*, año 6, n.º.2: México, 1989.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. "A construção de identidades e a política de representações". In FERREIRA, Lucia M.A. e ORRICO, Evelyn G.D. (orgs.) *Linguagem, Identidade e Memória Social*: Rio de Janeiro, UNI-RIO-FAPERG- DP&A, 2002

RANGER, Terence. "A Invenção da Tradição na África Colonial". In HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

RANGER, Terence. "Missionaries, Migrants and the Manyka: the Invention of Ethnicity in Zimbabwe". In VAIL, Leroy (ed.) *The Creation of Tribalism in Soynthern Africa*. London/ Berkeley/ L.Angeles\; James Currey/ University of California, 1988

RANGER, Terence. "Colonial and postcolonial identities". In WERBNER, Richard e RANGER, Terence (ed.), *Postcolonial Identities in Africa*: London & New Jersey: Zed Books, 1996

READER, John. *África – Biografia de Um Continente*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2002.

REBELLO, Augusto de Sá Viana. *Salazar e Caetano. Falar claro*: Lisboa, Nova Arrancada, 2003.

REGO, A. da Silva. "As Missões Católicas perante os Problemas do Anti-colonialismo e do Nacionalismo". In Boletim Geral do Ultramar nº. 365/366 (Separata): Lisboa, 1955

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massa do fascismo*. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

REIS João e MUIUANE, Armando (org.s). *Datas e Documentos da História da FRELIMO*. Lourenço Marques: Ed. Imprensa Nacional, 1975.

REIS João e MUIUANE, Armando (org.s). *Revolução – Transformação profunda das estruturas; transformação profunda das nossa vidas*. Maputo: Imprensa Nacional, 1976.

RESENDE, Dom Sebastião Soares de. *Profeta em Moçambique*. Lisboa: Difel, 1994.

REX, John. *Raça e etnia*. Lisboa: Ed. Estampa, 1987

RIBEIRO, Gonçalves. *A Vertigem da Descolonização. Da Agonia do Êxodo à Cidadania Plena*. Mem Martins: Ed. Inquérito, 2002.

RIBEIRO, Orlando *A Colonização de Angola e o Seu Fracasso*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981.

RITA-FERREIRA, António. *O movimento migratório dos trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1963

RITA-FERREIRA, António. "Etno-história e cultura tradicional do grupo Angune (Nguni)". In *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique, vol.11, Série C*: Lourenço Marques, IICM, 1974.

RITA-FERREIRA, António. *Presença Luso-Asiática e Mutações Culturais no Sul de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical / Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982^a.

RITA-FERREIRA, António. *Fixação Portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: Junta de Investigação Científica Tropical, 1982b.

RITA-FERREIRA, António. *Moçambique e os naturais da Índia português*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985.

RITA-FERREIRA, António. *African Kingdoms and Alien Settlements in Central Mozambique (c.15th-17th Cent.)*: Coimbra, Universidade de Coimbra (Departamento de Antropologia) 1999.

RIVERA, Annamaria. "Cultura". In GALLISSOT, René e RIVERA, Annamaria, *L'Imbrogljo Etnico in Dieci Parole-Chiave*: Bari, Ed Dedalo, 1997.

ROCHA, Aurélio. *Associativismo e Nativismo em Moçambique: contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano (1900-1940)*. Maputo: Promedia, 2002.

ROCHA, Aurélio. "Aculturação e Assimilação em Moçambique". In *Actas do Seminário – Moçambique: Navegações, Comércio e Técnicas*. Lisboa: Ed. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

ROCHA, Ilídio. *Catálogo dos periódicos e principais seriados editados em Moçambique (1854-1975)*. Maputo: Ed. CEDIMO, 1980.

RODRIGUES, M. M. Sarmiento. *Unidade da Nação Portuguesa*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1956.

ROMANO, Ruggiero. *Os mecanismos da Conquista Colonial*. São Paulo: Editora Perspetiva, 1995

ROSA, Luciano Caetano. "Gênese e progresso da ideia de Autonomia v.g. Independência das colónias portuguesas". In TEIXEIRA, Rui de Azevedo (org). *A Guerra Colonial*. Lisboa: Ed. Notícias, 2001.

ROSALDO, Renato. *Culture & Truth. The remaking of Social Analysis*. Boston/London: Beacon Press, 1989.

ROSÁRIO, Lourenço do. "Contribuição para uma reflexão sobre a ideia de identidade e cidadania em Moçambique". In *Actas de Colóquio Construção e Ensino da História de África*. Lisboa: Ed. Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995.

ROSÁRIO, Lourenço do. “Guerra Colonial, versus Luta Armada de Libertação – política, história e ideologias”. In TEIXEIRA, Rui de Azevedo (org), *A Guerra Colonial*. Lisboa, Ed. Notícias, 2001.

ROSÁRIO, Lourenço do (org.). *II Congresso sobre a Luta de Libertação Nacional/ Guerra Colonial. 27 Anos Depois. A Reflexão Possível*. Maputo: Edições ISPU, 2004.

ROSAS, Fernando (coord.) *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*. Lisboa: Ed. Presença, 1992.

ROSAS, Fernando. *O Estado Novo nos Anos 30: 1928-1938*. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

ROSAS, Fernando, BARROS, Júlia Leitão de, OLIVEIRA, Pedro de. *Armando Monteiro e Oliveira Salazar: correspondência política (1926-1955)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996.

ROSAS, Fernando. “O marcelismo ou a falência da política de transição no Estado Novo”. In BRITO, J. M. Brandão de (coord.), *Do Marcelismo ao Fim do Império*. Lisboa: Ed. Notícias, 1999.

RUTHVEN, K. K. *O Mito*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1997.

SAHLINS, Marshall – “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção”. In *Mana*, vol. 3, nºs 1 e 2. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAID, Edward W. *Orientalism*. (25th Anniversary Edition). New York: Vintage Books, 2004.

SALAZAR, António de Oliveira. *Discursos e notas políticas (3^o. Vol.)*. Coimbra,:Coimbra Editora, 1943.

SALAZAR, António de Oliveira. *Textos de Salazar sobre Política Ultramarina*. Lisboa: S. I., 1954.

SALAZAR, António de Oliveira. *O Ultramar Português e a ONU*. Lisboa: SNI, 1961.

SALAZAR, António de Oliveira. *Declaração de Política Ultramarina*. Lisboa: SNI, 1963.

SALAZAR, António de Oliveira. *Antologia* (coord. Eduardo Freitas Costa). Coimbra: Coimbra Editora, 1966.

SALDANHA, António Vasconcelos de. "Do Oriente Português", in Biblioteca Nacional, *Catálogo da Exposição 'Os Portugueses e o Oriente'(1840-1940)*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2004.

SANTOS, Afonso Carlos M. dos. "Linguagem, memória e história: o enunciado nacional". In FERREIRA, Lucía M.A. e ORRICO, Evelyn G.D. (orgs.) *Linguagem, Identidade e Memória Social*. Rio de Janeiro: UNI-RIO-FAPERG- DP&A, 2002

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade". In RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António de Sousa (orgs) *Entre Ser e Estar - raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Ed. Afrontamento, 2002

SANTOS, João Afonso dos, RODRIGUES, Carlos Adrião, LEITE, António Pereira e POTT, Williem Gerard. *O Julgamento dos Padres do Macúti*. Porto: Afrontamento, 1973.

SAUL, John S. *O marxismo-leninismo no contexto moçambicano*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1983.

SAUL, John S. *Recolonization and Resistance: Southern Africa in the 1990s*. Toronto: Between the Lines, 1993.

SAUTE, Alda Romão. *O intercâmbio entre os moçambicanos e as missões cristãs e a educação em Moçambique*. Maputo: Promedia, 2005.

SEATTLE (Sealth). *A Noite do Índio - discurso do Chefe Seattle*. Évora: Casa do Sul Ed., 1999.

SECCO, Lincoln. *A Revolução dos Cravos*. São Paulo, Alameda, 2004.

SEIBERT, Gerhard. "Le massacre de février 1953 à São Tomé: raison d'être du nationalisme santoméen". In *Lusotopie- Lusotropicalisme: idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*. Paris: Ed. Karthala, 1997.

SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e a Sociedade Civil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SEMIONATTO, Ivete. "O social e o político no pensamento de Gramsci". In Aggio, Alberto (org.). *Gramsci. A vitalidade de um pensamento*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

SERRA, Carlos. *Novos Combates pela Mentalidade Sociológica*. Maputo: Livraria Universitária (UEM), 1997.

SERRA, Carlos. "Pluralidade e processualidade identitárias – para um paradigma da identificação contraditorial". In SERRA, Carlos (org.) *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária (UEM), 1998.

SERRA, Carlos. "Introdução". In SERRA, Carlos (dir.) *Conflito e Mestiçagem*. Maputo: Livraria Universitária (UEM), 2000.

SERRANO, Carlos. *O Processo da Constituição dos Estados Nacionais em África*. São Paulo: CEA/USP (mimeo), s d.

SERRANO, Carlos. "Etnicidade, Mobilização e Recrutamento da Luta de Libertação de Angola", em NEVES, Fernando Santos (org.) *Globalização Societal Contemporânea e Espaço Lusófono – Mitideologias, Realidades e Potencialidades*. Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas, 2000.

SERRANO, Carlos. *Angola: nasce uma nação. Um estudo sobre a construção da identidade nacional*: São Paulo, FFLCH/USP (mimeo), 1988.

SILVA, Antonio E. Duarte. *A Independência da Guiné-Bissau e a Descolonização Portuguesa*. Lisboa: Afrontamento, 1997.

SILVA, Teresa Cruz e. "Educação, identidades e consciência política; a Missão suíça no Sul de Moçambique (1930-1975). In *Lusotopie 1998*. Paris: Ed. Khartala, 1998.

SILVA, Teresa Cruz e. "A Missão Suíça em Moçambique e a formação da juventude: a experiência de Eduardo Mondlane (1930-1961)". In *Estudos Moçambicanos n.º. 16*, Maputo, Imprensa Universitária (UEM), 1999.

SILVA, Teresa Cruz e. "Determinantes globais e locais na emergência de solidariedades sociais: O caso do sector informal nas áreas periurbanas da cidade de Maputo". In *Revista Crítica de Ciências Sociais, n.º. 63*: Coimbra: CES, 2002.

SILVA, Teresa Cruz e. "As redes de solidariedade como intervenientes na resolução de conflitos: o caso da Mafalala". In SANTOS, Boaventura de Sousa e TRINDADE, João Carlos (org.s), *Conflito e Transformação Social; uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 2003.

SILVA, Teresa Cruz e. *Igrejas Protestantes e Consciência Política no Sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: Promedia, 2001

SILVA, Tomaz Tadeu da. "A produção social da identidade e da diferença". In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e Diferença- a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000

SILIYA, Carlos Jorge. *Ensaio sobre a cultura em Moçambique*: Maputo, ed.do Autor, 1996.

SMITH, Anthony D. *Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997.

SMITH, Anthony D. *Nações e Nacionalismo Numa Era Global*. Oeiras: Celta Ed., 1999.

SMITH, Ian Douglas. *Bitter Harvest: the Great Betrayal*. Johannesburg: Jonathan Ball Publishers, 2001.

SOUSA, Ivo Carneiro de. "O luso-tropicalismo e a historiografia portuguesa: itinerários críticos e temas de debate". In MOREIRA, Adriano e VENÂNCIO, José Carlos (org.s), *Luso-tropicalismo: uma teoria social em questão*: Lisboa: ed. Vega, 2000.

SOUTO, Amélia Neves de. *A Administração Colonial Portuguesa em Moçambique no período de Marcelo Caetano (1968-1974). Mecanismos e Relações de Poder*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa (mimeo), 2003

SOUTO, Amélia e SOPA, António. *Samora Machel. Bibliografia (1970-1986)*. Maputo: CEA/UEM, 1996.

SOUTO, Amélia Neves de. *A oposição democrática branca em Moçambique - Entre ser português e ser moçambicano - uma determinante da opção política*. Brown University, Providence, texto apresentado à Conferência Portuguesa/África Encounter (mimeo), 26-28 Abril 2002.

SOUZA, Jessé. "Modernity and Periphery: a Criticism of Cultural Hybridism and 'Exoticism' Illustrated by the Brazilian Case". In MENDES, Candido (coord.) *Identity and Difference in the Global Era*. Rio de Janeiro: UNESCO-ISSC-EDUCAM, 2002.

SPITZER, Leo. *Vidas de Entremeio. Assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780-1945*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

STUBBE, Hannes. "A Guerra Colonial à luz da antropologia cultural". In TEIXEIRA, Rui de Azevedo (org.), *A Guerra Colonial*. Lisboa: Ed. Notícias, 2001

Subsídios para o Estudo da Doutrina Aplicada nas Campanhas de África (1961-1974). Lisboa: Estado-Maior do Exército, 1990.

SULEMANI, Davide Aloni. "Experiência democrática na tradição histórica africana". In AFONSO, Maria Elisa Santana (org.), *Cultura de Paz e Democracia*. Maputo: Ed. Comissão Nacional da UNESCO, 1995.

TAJÚ, Gulamo. "D. Sebastião Soares de Resende, primeiro bispo da Beira: notas para uma cronologia", em *Arquivo, n.º.6 Especial*: Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1989.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TEBOUL, Jean-Claude Bruno e CORREIA, Maria Helena. "O Luso-Tropicalismo: uma teoria aplicável à colonização portuguesa ou um mito ao serviço de uma ideologia colonial". In *Factos & Ideias, n.º. 2*: Braga: Universidade do Minho, 1985

TEIXEIRA, Francisco Nunes. *A Igreja em Moçambique na Hora da Independência*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995.

TELO, António José. *Moçambique – 1895: A Campanha de Todos os Heróis*. Lisboa: Tribuna da História, 2004.

THIESSE Anne-Marie. *A criação das identidades nacionais- Europa, séculos XVIII-XX*. Lisboa: Temas & Debates, 2000

THOMAZ, Omar Ribeiro. "Contextos cosmopolitas: a sociedade colonial e a invenção de Moçambique (1930-1961)": São Paulo, CEBRAP, 1999.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Fapesp, 2002.

THOMAZ, Omar Ribeiro. " 'O Bom Povo Português' : antropologia da nação e antropologia do império". In DE L 'ESTOILE, Benoît, NEIBURG, Federico e SIGAUD (orgs), Lygia. *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ FAPERJ, 2002a.

THOMAZ, Omar Ribeiro. "Relações raciais em Moçambique; histórias sobre autóctones e forasteiros". In PEIXOTO, Fernanda A., PONTES, Heloisa e SCHWARCZ, Lília M. (orgs). *Antropologias, histórias, experiências*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

TRAORÉ, Mamadou Balla. "Pour une culture de l'autogestion". In DIAGNE, S.B. (diretor), *La Culture du Développement*. Dakar: Codesria, 1991.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

ULRICH, Ruy Ennes. *Política Colonial, Lições Feitas ao Curso do 4.º. Ano Jurídico no Ano de 1908/1909*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1909.

VAIL, Leroy. "Introduction: Ethnicity in Southern African History". In VAIL, Leroy (ed.) *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. London/ Berkeley/ L.Angeloes: James Currey/ University of California, 1988

VALLE, Maria Ribeiro do. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse. Raízes e polarizações*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978

VAZ, Nuno Mira. *Opiniões Públicas durante as Guerras de África*. Lisboa: Quetzal Editores, 1997.

VENÂNCIO, José Carlos. *Colonialismo, Antropologia e Lusofonias - repensando a presença portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Vega, 1996.

VENÂNCIO, José Carlos. "Etnicidade e Nacionalidade na África de Língua Portuguesa". In DA ROSA, Victor Pereira e CASTILLO, Susan (orgs.) *Pós-colonialismo e Identidade*. Porto: Ed. Universidade Fernando Pessoa, 1998.

VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora. "Introdução". In VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora, *Antropologia da Etnicidade - para além de Ethnic Groups and Boundaries*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

VIEIRA, Sérgio. *O Homem Novo*. Maputo: Ed. Frelimo, 1978.

VILHENA, Maria da Conceição. *Gungunhana – Grandeza e Decadência de um Império Africano*. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno*. Porto: Afrontamento, 1974.

WALLERSTEIN, Immanuel. "La nozione di popolo: razzismo, nazionalismo, etnicità". In BALIBAR, Etienne e WALLERSTEIN, Immanuel, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*. Roma: Ed. Associate, 1991.

WALLERSTEIN, Immanuel. "Marx e la storia: percorsi utili e inutili". In BALIBAR, Etienne e WALLERSTEIN, Immanuel. *Razza nazione classe. Le identità ambigue*. Roma: Ed. Associate, 1991a.

WALLERSTEIN, Immanuel. "Il conflitto sociale in Africa nera dopo l'indipendenza". In BALIBAR, Etienne e WALLERSTEIN, Immanuel. *Razza nazione classe. Le identità ambigue*. Roma: Ed. Associate, 1991b.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Após o Liberalismo. Em busca da reconstrução do mundo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

WATSON, William. *Tribal Cohesion in a Money Economy: A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press, 1958.

WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. México,:Fundo de Cultura Econômica, 1964.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneiro, 1996.

WESSELING, H. L. *Dividir para Dominar: A Partilha da África 1880-1914*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ / Ed. Revan, 1998.

WOODWARD, Kathryn. "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual". In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e Diferença - a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

ZAMPARONI, Valdemir. "Monhés, Baneanes, Chinás e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940". In *Lusotopie 2000*, Paris: Ed. Karthala, 2000.

ZAMPARONI, Valdemir. "As 'Escravas Perpétuas' & o 'Ensino Prático': Raça, Gênero e Educação no Moçambique Colonial, 1910-1930". In *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, vol.24, nº1. Rio de Janeiro, Pallas editora/Editora da UCAM, 2002.

ZIEGLER, Jean. *Contre l'ordre du monde: les rebelles*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

ZITHA, Boaventura. "Identidades Culturais". In AFONSO, Maria Elisa Santana (org.), *Cultura de Paz e Democracia*. Maputo: Ed. Comissão Nacional da UNESCO, 1995.

TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET

CAMÕES, Luis Vaz de. *Os Lusíadas*: (<http://lusíadas.gertrudes.com/>)

HENDRICKS, Cheryl Margaret. *"We know our place", a study of the constructions of coloured identity in South Africa*: (tese de doutoramento na University of South Carolina), UMI Microform9969497, 2000.

MEDEIROS, Eduardo. *Os sino-moçambicanos da Beira. Mestiçagens várias*: (www.adelinotorres.com/africa/EDUARDOMEDEIROS-Ossino-moçambicanos da Beira-Mestiçagens várias.pdf) s d.

THOMAZ, Omar Ribeiro. "Luso-tropicalismo, paisagens, sentidos, identidades": Tropicologia: (www.tropicologia.org.br/conferencia/2001luso_tropicalismo.html), Biblioteca Virtual de Tropicologia., 2001.

ZAMPARONI, Valdemir. "Deus branco, almas negras: colonialismo, educação, religião e racismo em Moçambique, 1910-1940": Universidade Federal da Bahia, (www.codesria.org/Links/Research/luso/zamparoni.pdf) s d 1

ZAMPARONI, Valdemir. "Frugalidade, moralidade e respeito: a política do assimilacionismo em Moçambique, c. 1890-1930: Universidade Federal da Bahia, (<http://bibliotecavertical.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa.rtf>) s d -2

TEXTOS LITERÁRIOS

ACHEBE, Chinua. *Things Fall Apart*. New York: Fawcett Premier Book, s d.

BAYÓN. Miguel. *Santa Liberdade*. Porto: Edições ASA, 2000.

BETI, Mongo. *Remember Ruben*. Lisboa: Ed. Caminho, 1983.

DADIÉ, Bernard B. *Climbiê*. São Paulo: Ed. Ática / Ed. INALD, 1982.

DIAS, João. *Godido e Outros Conto.*: Maputo: AEMO, 1988.

HONWANA, Luís Bernardo. *Nós Matamos o Cão Tinhoso*. Maputo: INLD, 1980.

MENDES, Orlando. *Portagem*. São Paulo: Ática, 1981.

MIRÃO, Cardoso. *Kináni? (Quem vive?)*. *Crónica de guerra. Moçambique 1917-1918*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

PAIXÃO, Eduardo. *Cacimbo*. Lourenço Marques: Ed. Baiete, 1972.

PEPETELA. *A Geração da Utopia*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2000.

PESSOA, Fernando. *Mensagem*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1981

RIBEIRO, Afonso. *África Colonial*. Lourenço Marques: Ed. Notícias, 1975.

SALVA-REY, João. *Kufemba*. Lourenço Marques: Ed. Livraria Acadêmica, 1972

SAN BRUNO, Emílio de. *Zambeziãna. Cenas da vida colonial*. Maputo: AHM, 1999

PERIÓDICOS DE MOÇAMBIQUE

A Tribuna

A Voz Africana

A Voz de Moçambique

A Voz da Revolução

Diário de Moçambique

Jornal da Célula

Mozambique Revolution

O Africano

O Brado Africano

O Emancipador

Notícias

Notícias da Beira

Renovação

Tempo

DOCUMENTOS CITADOS

Entrevistas:

Jlc/01- Lisboa/2004 –PESSOA DE AMORIM, João Manuel.

Jlc/06- Maputo/2005 – CHIPANDE, Alberto Joaquim.

Jlc/10 - Maputo/2005 – GRUVETA, Bonifácio.

Jlc/16 - Maputo/2005 – MONTEIRO, Oscar.

Arquivo Militar de São João da Barra:

ASJB/ Informação n. 60 – SC/CI (2) – PIDE – 13/01/67 – Doc. 4289.5

ASJB/ Informação n. 132- SC/CI (2) – PIDE – 01/02/67 – Doc. 4289.6

Arquivo Histórico Militar:

AHMil. / Secretariado Geral do Ministério do Exército. *Política Militar Nacional*
– *Elementos para a sua Definição*, 1959,

AHMil. /Secretariado Geral da Defesa Nacional, *Operação Alcova*, 1970
(Muito Secreto)

Bibliotecas particulares:

PESSOA DE AMORIM:

Bpm/ 01 – Carta a seu pai.

GUILHERME CABAÇO

Bgc/ 18 - Informação nº 760. Gabinete de Negócios Políticos do Ministério do Ultramar de 21 de agosto de 1963.:

ENTREVISTAS REALIZADAS

Em Portugal:

AMORIM, João Manuel Pessoa de. Oeiras: 8 de outubro de 2004.

RÉCIO, Álvaro Moreira. Cascais: 26 de outubro de 2004.

TUDELA, João Maria. Lisboa: 12 de dezembro de 2004.

APARÍCIO, José Alberto Ponces de Carvalho. Lisboa: 14 de janeiro de 2005.

Em Moçambique:

NDELANA, Lopes Tembe. Maputo: 26 de junho de 2005.

CHIPANDE, Alberto Joaquim. Maputo: 29 de junho de 2005.

EDUARDO, Tomé. Maputo: 2 de julho de 2005.

NIHIA, Eduardo. Maputo: 5 de julho de 2005.

PACHINUAPA, Raimundo. Maputo: 5 de julho de 2005.

GRUVETA, Bonifácio (Massamba). Maputo: 12 de julho de 2005.

MUNGUAMBE, João. Maputo: 14 de julho de 2005.

MOIANE, José H. Maputo: 18 de julho de 2005.

MATSINHE, Mariano de Araújo. Maputo: 18 de julho de 2005.

CARVALHO, Joaquim Ribeiro. Maputo: 19 de julho de 2005.

SANTOS, Marcelino dos. Maputo: 19 de julho de 2005.

MONTEIRO, José Oscar de Viegas. Maputo: 20 de julho de 2005.

HONWANA, Luís Bernardo. Maputo: 21 de julho de 2005.

GANHÃO, Fernando Luís Reis. Maputo: 24 de julho de 2005.

MACHEL, Graça Simbine. Maputo: 26 de julho de 2005.

AROUCA, Domingos António do Nascimento. Maputo: 3 de janeiro de 2006.