

Participação e Diferença no Processo
Político em Moçambique

TEXTOS DE REFERÊNCIA

Participação e Diferença no Processo Político em Moçambique

José Luís Cabaço



Academia
da Latinidade

Rio de Janeiro, 2001

© José Luís Cabaço

Publicado por

Educam — *Editora Universitária Candido Mendes*

Rua 1º de Março, 101, Sala 26, Centro

Cep 20010-010 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

Coordenação Editorial

Hamilton Magalhães Neto

Revisão

Luiz Carlos Palhares e Ademilson Coutinho

Capa

Paulo Verardo

Editoração Eletrônica

Textos & Formas Ltda.

(21) 2516-7997

A atual República de Moçambique estende-se por cerca de 3.000 quilômetros de costa que, nos últimos 1.500 anos, se habituou a receber e conviver com os mais variegados tipos humanos, diferentes culturas e crenças.

Quando a Europa Ocidental, através dos portugueses, cruzou aquelas águas pela primeira vez, no que é hoje conhecido como Canal de Moçambique, a sua presença representou, para os nativos, apenas mais um visitante, ainda que certamente mais exótico do que os habituais.

Quando Vasco da Gama passou em busca da Índia, por aqueles mares velejavam, há gerações, comerciantes, aventureiros e navegadores árabes, indianos, persas, indonésios, chineses, entre outros, e, quotidianamente, os suaílis, “os que moram na costa”, povos de cultura mestiça, produtos desse secular cosmopolitismo da região. O animismo coexistia com o islão ou com ele se fundia em variados sincretismos, que viriam a prevalecer ao longo da costa índica do continente.

O cristão europeu, ao dobrar o Cabo das Tormentas, vinha confrontar-se com um universo milionário de trocas culturais, econômicas, étnicas, onde predominava uma atmosfera de tolerância, uma vez que os poderes islâmicos ou islamizados da orla oceânica não se sentiam postos em

causa pela presença constante de comerciantes ou aventureiros induístas ou budistas na região.

A costa oriental de África tornava-se, com a chegada dos portugueses, campo de confrontação entre dois desenhos estratégicos: um, cristão e expansionista, que pretendia ganhar o domínio das rotas do Oriente; o outro, predominantemente islamizado, defendendo os acessos tradicionais às riquezas do sul do continente. Esse choque de interesses e de culturas polarizou-se como conflito religioso, nutrindo-se da memória das cruzadas. É muito elucidativa a descrição, no *Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, atribuído a Álvaro Velho, do primeiro contato havido na Ilha de Moçambique. A recepção hospitaleira dos locais deveu-se ao fato de presumirem que os visitantes fossem turcos, povo com que não haviam contado mas do qual tinham, certamente, notícia e que sabiam de pele pálida e credo islâmico. Quando se aperceberam que se encontravam perante “infiéis”, cristãos vindos da Europa, a sua atitude mudou radicalmente, suscitando, por parte de Gama, uma violenta retaliação.

Os Estados insulares árabes que dominavam as rotas comerciais na costa leste africana nunca se haviam expandido para o continente, como destaca Alberto Costa e Silva (1996, p. 338). Seria a conquista dessas posições pelos portugueses e, mais tarde, pelas outras potências coloniais europeias que levaria os comerciantes islâmicos a fixarem-se no continente, criando redes de intercâmbio que atingiram Estados africanos e chefaturas bem distantes do mar. Essa presença constante e ativa permitiu que comportamentos, valores e princípios religiosos islâmicos fossem penetrando e influenciando as culturas locais.

Moçambique ficou integrado nos territórios do Oriente do primeiro império lusitano e subordinado administrativamente ao Estado da Índia e ao seu vice-rei, situação que se prolongaria até o século XVIII. Daí resultou uma influência indo-portuguesa que haveria de ganhar importância na história do atual país, principalmente pelo singular processo de colonização dos “Prazos da Coroa”. Essa foi a primeira iniciativa, com caráter jurídico, que regulou a ocupação de terras do continente, por parte de Portugal. Com ela se procurava regulamentar a corrida desordenada de aventureiros e traficantes em busca, no interior zambeziano, de ouro, pedras preciosas, madeira e marfim. Os “prazos” eram concessões enfiteúticas que, embora formalmente tituladas pelo período de três vidas a mulheres, foram na realidade entregues a portugueses vindos da Europa ou membros da aristocracia indo-portuguesa. Estendendo-se pelo vale do Rio Zambeze e pela parte norte de Sofala, o seu regime compreendia poderes quase absolutos de administração, com a contrapartida, por parte dos concessionários, de pagarem um tributo em ouro à Coroa, de respeitarem as leis da metrópole e de manterem uma pequena força militar, em torno da qual deveriam formar exércitos de escravos para defesa e expansão do “prazo”. Os “prazeiros”, designação pela qual ficaram conhecidos esses enfiteutas, acabaram muitas vezes por estabelecer alianças políticas e laços familiares com importantes chefes locais, transformando os “prazos” em verdadeiros Estados integrados no mapa sociopolítico da região. A matriz católica dos “prazeiros” e a sua legitimação como poder local fizeram dessa forma de ocupação o grande obstáculo à expansão, para sul, da influência árabe. Por outro

lado, a aristocracia mestiça local, resultante da integração dos “prazeiros” na realidade que os cercava, vai alimentando um sentimento de autonomia que, gradualmente, os afasta dos compromissos assumidos com a Coroa. E os conflitos militares que daí decorrem prolongam-se até o período histórico da ocupação efetiva do território por parte de Portugal. Os zambesianos são ainda hoje profundamente marcados por essa história recente.

Depois de derrotados os principais focos de resistência local, Lisboa viu-se confrontada com a própria incapacidade em responder às exigências de investimento e operacionalidade do sistema ferro-portuário apresentadas pelas colônias britânicas do *hinterland*, pelo que optou pela cedência de uma importante parte do território, em regime de concessão temporária, a companhias majestáticas internacionais, às quais remeteu essas obrigações. Assim, as atuais províncias de Manica e Sofala e parte da província de Tete ficaram, de fato, sob a administração colonial britânica até a década de 1930. O centro de Moçambique guarda, desse período, evidentes influências.

Mas a matriz da diferença marca igualmente a vivência religiosa, cuja complexidade se traduz não apenas na multiplicidade de crenças, mas também no fato de que, na esmagadora maioria dos casos, os preceitos das religiões trazidas para o que é hoje Moçambique influenciaram e foram influenciados pela cosmologia e pelas práticas tradicionais animistas. Não é incomum que um indivíduo evangelizado do norte do país e que, na igreja, segue preceitos e rituais católicos seja, em casa, marcado pela influência cultural islâmica — no seu comportamento doméstico, no relacionamento fa-

miliar, na forma de vestir, na dieta alimentar — e, na comunidade de que faz parte, observe as tradições animistas, submetendo os filhos aos ritos de iniciação e venerando os espíritos dos antepassados. Fátima Mussá (2001, p. 130) cita um trabalho colonial de 1967 sobre os ajauas — uma etnia do interior norte — que se refere a essa coexistência de experiências. As estatísticas dos diferentes censos populacionais, independentemente do rigor com que são realizadas, dão uma imagem distorcida da situação. Elas são obviamente incapazes de traduzir uma tal complexidade e não podem senão espelhar a forma como as pessoas preferem definir-se publicamente.

Essa encruzilhada de influências sedimenta-se sobre uma realidade em que, segundo o lingüista moçambicano Marcelino Liphola (1995, p. 280-1), coexistem 24 línguas nacionais, a par do português, a língua oficial, e dos idiomas de pequenas minorias de imigrantes.

Os grupos lingüísticos representam comunidades étnicas com dinâmicas econômicas, políticas e socioculturais específicas. Quando iniciaram os seus contatos com os portugueses, separavam-nas, freqüentemente, rivalidades ou, simplesmente, o recíproco desconhecimento. O tráfico de escravos e as grandes migrações guerreiras do século XIX vieram agravar hostilidades existentes e criar novas áreas de conflito latente. O poder colonial utilizou e potenciou tais diferenças para subjugar as resistências, para dominar o território e, depois, para o administrar.

O processo da colonização viria a acrescentar outros elementos de distinção entre os habitantes do território. A estratificação social do setor moderno da sociedade di-

luiu-se em preconceitos racistas que confinavam, na prática, cada comunidade étnica, imigrante e nativa a funções específicas na economia ou na administração de Moçambique. Na tentativa de cooptar elites burocráticas e, até certo ponto, com o intuito de fundamentar e aferir a “missão civilizadora” dos europeus, o colonialismo criou as figuras jurídicas do “assimilado” e do “indígena”.

A par das fortes restrições à mobilidade física das pessoas, do escasso empenho na escolarização e educação das populações locais, do desinteresse pelo estudo e sistematização das línguas moçambicanas, da limitação da área de influência dos mídias aos centros urbanos, da desvalorização das formas e expressões culturais africanas, a administração colonial fomentou preconceitos e rancores raciais, manteve acesas rivalidades históricas, instigou pressões sociais inibitórias de um relacionamento entre elementos de comunidades diferentes, impôs o domínio da língua portuguesa como elemento discriminante no mecanismo de cooptação e marginalização.

Se buscarmos um traço de continuidade na administração colonial portuguesa no século XX, encontra-lo-emos na contradição, jamais resolvida, entre a necessidade de prevenir a sedimentação de qualquer manifestação de sentimento nacionalista e o projeto de recomposição identitária no modelo civilizacional da “portugalidade”, de que a “assimilação” era o suporte teórico-jurídico. É exemplar o texto de Ernesto Ramos citado por Mário Moutinho (2001, p. 114):

Toda a nossa ação civilizadora tem sido assim orientada. Dar ao indígena uma unidade de língua, um passado que seja nosso (unidade histórica), um sistema de trabalho e economia que

seja nosso (unidade de interesses materiais), princípios éticos e sociais da nossa nacionalidade (unidade religiosa e de interesses morais), igualdade perante a lei, abolindo castas e caracteres antropológicos (nivelamento rácico) (...).

O Governador Geral Sarmiento Rodrigues, no início da década de 1960, sintetizava esse conceito no *slogan* “Moçambique só é Moçambique porque é Portugal”.

Entretanto, a vida do “indígena” decorria na extrema periferia da sociedade: competia-lhe o trabalho manual e o serviço do colono; a sua força de trabalho era transformada em matéria de exportação; estavam-lhe formalmente proibidos os direitos políticos e, na prática, os direitos cívicos; o sistema penal que lhe era aplicado contemplava o trabalho forçado e os castigos corporais. Até meados da década de 1960, alguns anos após a abolição do Estatuto do Indigenato, o seu quotidiano era determinado pela arbitrariedade do colono.

Conquistando o alvará de “assimilação”, o nativo passava da exclusão à marginalização. Ele ganhava os direitos inerentes ao estatuto de cidadão mas permanecia socialmente isolado, sujeito a uma permanente discriminação, confinado aos escalões menos prestigiados do setor moderno da sociedade.

É perante essa realidade que as elites colonizadas vão ganhando consciência dos mecanismos de que são vítimas. A via da “assimilação”, em que a geração do princípio do século XX depositara as suas esperanças, mostrara-se incompatível com a essência da exploração colonial e atentatória da dignidade do africano. A nova geração, formada nos anos que se seguiram à derrota do nazifascismo, foi construindo a

sua utopia a partir das humilhações e das derrotas das gerações que a precederam. Se o colonialismo havia imposto a língua portuguesa, ensinada pelas missões católicas, como a chave que franqueava o acesso à modernidade, os moçambicanos buscaram soluções no pensamento aberto, desvinculado do poder político, que as missões protestantes estimulavam. Aprender a ler e escrever a própria língua materna tornava-se duplamente subversivo: primeiro, porque contrariava a política despersonalizante dos colonos; depois, porque a sua transliteração se fazia através do alfabeto inglês, dando uma ilusão de clandestinidade linguística. Em setores intelectuais progressistas, a alternativa ao português das missões passava por um Brasil, ex-colônia emancipada, onde problemas como os vividos pela sociedade colonial moçambicana eram tratados em páginas de Jorge Amado ou de Graciliano Ramos e de onde chegava a miragem de um povo amante da vida, de um país onde a tolerância parecia ganhar terreno sobre a injustiça. Sobre essa imagem mítica se começava a esboçar, ainda ingênua, uma utopia de liberdade para a qual a “Pasárgada” de Manuel Bandeira foi um dos primeiros hinos.

A geração mais jovem, que colhe essa herança, prepara-se para o confronto final com o colonialismo. Descobre-se nação ocupada por uma potência estrangeira; apercebe-se de que também para os moçambicanos existe uma pátria. O império, que havia sido ensinado como eterno e intocável, começa a vergar-se aos ventos da História. O secular Estado da Índia é integrado na União Indiana em poucos dias. O norte de Angola levanta-se contra a presença colonial.

Se o colonialismo havia centrado a sua ação na exacerbação das diferenças entre os moçambicanos, na sua marginalização do conhecimento científico e do domínio tecnológico, na sua alienação cultural, a nova geração que se preparava para a luta compreendeu que, para o confrontar e vencer, era imprescindível construir a unidade de todos os moçambicanos, apropriar-se com celeridade dos instrumentos científicos e técnicos e restituir a cada um a consciência e o orgulho de ser moçambicano e africano.

A futura proposta de identidade nacional começa, assim, a traçar-se de níveis bem diferentes, mas tendo já um elo comum: o da negação da realidade vivida.

O movimento de libertação nacional busca, nessa rejeição emocional partilhada, a plataforma para um consenso unificador fundado na experiência de opressão e de exploração comum a todos os colonizados. Das várias regiões do país chegam jovens, e não só, pretendendo juntar-se à luta. São portadores de culturas diferentes, exprimem-se em línguas que outros não entendem, trazem prioridades relacionadas com as suas zonas que colidem com as premências de outros. A Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) institui a narração de sofrimentos, verdadeira cerimônia iniciática em que cada candidato a combatente contava, perante todos, a sua história de vida, os sofrimentos vividos na experiência colonial, os motivos que o haviam levado à opção de pôr a vida ao serviço da liberdade. Com esse ato, buscava-se um duplo objetivo: fazer com que cada futuro guerrilheiro ficasse sendo conhecido pelo coletivo em que se inseria e reforçar a tomada de consciência de que o sofrimento e a opressão eram devidos ao mesmo sistema que,

todos juntos, deveriam destruir. Criada a identidade, buscava-se a unidade quer através de um treino político-militar, que passava a ser uma experiência comum totalmente nova, quer através do fomento da língua portuguesa, como língua da unidade, da modernidade e da libertação. Na prática, os nacionalistas estavam reformulando o *slogan* de Sarmiento Rodrigues: Moçambique tornava-se, afinal, Moçambique porque se recusava a ser Portugal.

A necessidade do recurso à luta armada como instrumento da libertação da colônia polarizou vetores comuns quer de rejeição, quer de agregação, criando e tornando prevaletentes, em especial nas zonas afetadas direta ou indiretamente pela ação militar, elementos centrípetos na sociedade moçambicana.

Nas zonas ainda sob ocupação colonial, o governo de Lisboa encetou uma política de reformas que alargava a faixa onde os moçambicanos haviam sido socialmente confinados. O esforço principal centrou-se na “moçambicanização” da guerra colonial com vista a convertê-la, o mais possível, numa guerra fratricida. Milhares de moçambicanos foram recrutados para forças militares, de polícia e de segurança. Empresários portugueses, com grandes interesses e ligações na colônia, iniciaram, com a complacência das autoridades, um grande esforço, paralelo ao quadro institucional, visando contrapor à perspectiva unificante, centralizadora, moderna e independentista do movimento de libertação nacional uma alternativa com idéias-força análogas. É interessante assinalar a analogia da resposta ensaiada por esses colonos, porque ela demonstra como o próprio regime se apercebeu da força consensual da unidade, da modernidade e da autodeterminação.

A celebração da independência é a grande catarse libertadora, o rito de purificação que exorciza as forças malignas que oprimiam o colonizado, mas que contagia, igualmente, colaboradores do sistema colonial e franjas dos grupos sociais privilegiados, que se sentem redimidos de cargas impuras que não souberam ou não quiseram, antes, recusar.

A idéia de independência encerrava a promessa de um futuro de progresso e bem-estar para todos, em que a qualidade de vida dos colonos era, para a maioria dos moçambicanos, percebida não como o resultado de um violento processo de apropriação dos resultados do trabalho dos colonizados, mas como privilégio imanente do poder.

Nos primeiros anos, a participação popular no processo político foi intensa e ativa, ainda que enquadrada por conteúdos fundamentais e exercida nos espaços institucionais apropriados. Todos os cidadãos eram convocados, insistentemente, a envolver-se em longas assembléias onde se explicavam os problemas nacionais e onde se discutiam as questões da vida da comunidade. Incentivava-se a crítica não aos princípios enunciados, mas aos procedimentos incorretos e viciados. Apelava-se à vigilância dos cidadãos sobre os comportamentos dos dirigentes. Votava-se por tudo e por nada, de braço no ar.

A língua portuguesa, de instrumento de opressão e discriminação, é democratizada, levada a todo o país pelo programa de alfabetização e pelo sistema nacional de educação, para constituir o veículo de comunicação entre todos os moçambicanos e a porta de acesso aos benefícios da modernidade.

O entusiasmo popular refletia a confiança naqueles que haviam já dado provas de realizar o impossível, ao vencerem o colonialismo, e que começavam a tornar realidade alguns dos direitos fundamentais prometidos: o direito à educação, à saúde, à justiça, à habitação, a uma distribuição mais equitativa da riqueza social. Os moçambicanos, especialmente nos centros populacionais, viviam na certeza de que o tempo traria tudo o mais a que começavam a aspirar.

O consenso não era, porém, absoluto. Já nas zonas libertadas, a discussão sobre os métodos da luta político-militar e sobre os objetivos da independência havia oposto líderes tradicionalistas — que pretendiam implantar, no Moçambique independente, uma ordem política, econômica e social decalcada sobre o modelo colonial — aos jovens combatentes, empenhados numa mudança radical. A luta armada e o caráter popular e libertador da mensagem de que eram portadores, extremando a oposição ao colonialismo, haviam assegurado o triunfo dos ideais defendidos pelos guerrilheiros mas não tinham, logicamente, resolvido a questão.

Com a independência, a contradição voltaria a manifestar-se, ainda que, por algum tempo, a correlação de forças não tenha criado espaços para que a confrontação fosse explícita.

A experiência de governação da Frelimo, sendo eminentemente rural, colidiu com uma realidade urbana articulada, competitiva, ambiciosa, aberta à modernidade, ávida de consumo, que, por vezes, ela teve dificuldade em interpretar. A aposta numa ordem popular, distributiva e moderna, de matriz socialista, esfriou ou inibiu ambições que se haviam acendido com o fim da tutela estrangeira. A unidade

nacional que se propunha era em torno de “o Povo”, entidade política que representava o moçambicano que, no período colonial, não havia beneficiado de privilégios. Era aos “condenados da terra” que a Frelimo prometia a ribalta de uma revolução social, cultural, econômica e nacional. Os restantes estratos da população deveriam conformar-se aos interesses dos desprotegidos e, porque nacionais, assumi-los como seus próprios interesses.

Nos anos que se seguiram à independência, as primeiras desilusões e frustrações retraíram-se perante a legitimidade e a força da Frelimo ou diluíram-se na atração exercida pelo carisma de sua direção. Elementos das elites sociais herdadas do colonialismo procuraram navegar a corrente populista e fazer valer as suas capacidades, os seus méritos e as suas relações para assegurarem posições de privilégio, aguardando tempos mais favoráveis aos seus desígnios pessoais.

Ao nível das comunidades rurais, o novo poder instituiu órgãos coletivos de direção, constituídos por ativistas da Frelimo, escolhidos por eleição direta de todos os adultos, homens e mulheres. Os mecanismos de gestão tradicional da vida no campo são subvertidos pela nova ordem e, quando o governo lança a campanha para a reorganização dos camponeses em aldeias comunais, os novos responsáveis pela vida das comunidades raramente demonstram a maturidade e o sentido de responsabilidade necessários para fazer face aos problemas que a decisão levanta. A relação com a terra e com as árvores, com os lugares sagrados onde repousam os antepassados, exige uma atenção especial, um minucioso trabalho de persuasão, muita discussão, ampla participação.

Na problemática das aldeias comunais, como em outras iniciativas que se acreditava serem em benefício dos mais desfavorecidos, a insuficiência e a incapacidade dos quadros aos vários níveis levaram à aplicação mecânica de modelos e métodos importados e à imposição administrativa e coerciva das soluções. Com a intensificação dos ritmos e da complexidade do processo revolucionário, o debate popular tendia a ser cada vez mais sobre as formas de implementar “orientações da Frelimo” e sempre menos centrado na tomada de decisões ou na auscultação da concordância ou discordância das pessoas sobre tais decisões. As variáveis com que se deparava a governação e a vida política eram cada vez mais complexas e, quando se sentia impotente para as gerir, o sistema recorria à sua repressão. Era o autoritarismo a bem do povo... apesar do povo.

Buscava-se a reintegração dos dissidentes através de uma metodologia de “reeducação” baseada no trabalho manual e na prática da vida rural, em que o “esclarecimento político” aparecia como elemento complementar. Os métodos inadequados e a falta de quadros capazes de moderar e administrar essa violência psicológica fizeram das unidades de reeducação verdadeiras escolas de ressentimento e de revolta contra o projeto da Frelimo.

No afã de reforçar os fatores agregantes da sociedade moçambicana, o sistema abria brechas fatais no projeto de uma moçambicanidade que se queria realizar no quadro do Estado-nação. Os regimes racistas da África Austral — e as forças que os usaram como instrumentos da guerra fria — compreenderam essa situação, identificaram os elementos de natureza centrífuga que essa contradição estimulava e

concentraram-se na sua potenciação. A guerra de agressão foi concebida como um conflito de baixa intensidade, com custos mínimos e com o uso intensivo de nacionais, recrutados por convicção ou compulsivamente. A estratégia concentrou-se na ruptura do tecido social e econômico nas zonas rurais, criando, e alargando gradualmente, uma situação de total des governação e caos. O processo produtivo foi interrompido, foram devastadas colheitas, pilhados celeiros e destruídos equipamentos, romperam-se as linhas de comunicação e abastecimento, foram arrasadas as infra-estruturas sociais e administrativas e dilacerado profundamente o tecido sociocultural. A população nomadizou-se ou refugiou-se nas cidades e países vizinhos, desmembrada de suas referências familiares, comunitárias, ancestrais, religiosas ou políticas. Perdidos, esfomeados, desesperados, convivendo intimamente com a morte e a violência, esses cidadãos, em sua grande maioria camponeses, estavam disponíveis para qualquer ato que garantisse sua sobrevivência quotidiana e a dos seus. O assassinato, a rapina, o estupro, a tortura e as mutilações, mesclados com a ação militar, foram-se tornando fenômenos endêmicos na sociedade moçambicana e a confrontação ganhou a dimensão de uma sanguinária guerra civil.

A guerrilha antigovernamental, a Resistência Nacional de Moçambique (Renamo), ganha imagem, articula-se diretamente com os seus apoios internacionais e inicia um processo de organização interna e de busca de um conteúdo político.

O conflito processava-se sob os estandartes ideológicos da guerra fria, mas o processo político que se seguiu ao resta-

belecimento da paz demonstrou como essa componente ideológica era apenas um dos vetores de uma realidade bem mais entrincheirada no tecido nacional. O significado geoestratégico de tanta morte e destruição cessou quando o governo assinou os protocolos de adesão ao sistema de Bretton Woods, iniciando o respectivo programa de reajustamento macroeconômico, e o Parlamento monopartidário aprovou uma nova Constituição, que introduzia no país a democracia pluralista.

Mas o confronto opunha, efetivamente, duas elites disputando o poder: uma, nascida de uma opção pela modernidade e formada na luta pela conquista e defesa da independência; e a outra, enraizada na convivência da tradição rural com o projeto integracionista do tardo-colonialismo, formada no combate pela restauração de privilégios e valores. A primeira, ainda que pretendendo-se representante de toda a sociedade, exprimia prioritariamente os interesses da elite urbana e, muito em particular, do estrato social dominante na capital, Maputo. A segunda, vinda de uma experiência de guerra sem propostas políticas e organizativas, refugiava-se na dimensão local dos problemas e buscava referências na ordem colonial e na tradição rural.

O advento da guerra, com o seu clima de violência, com a prepotência que favorece e com a situação de exceção que justifica, caracteriza-se pela ausência de participação dos cidadãos na vida da nação. As conquistas sociais dos primeiros anos da independência e os direitos dos cidadãos ficaram seriamente comprometidos. Por motivos diferentes, o divórcio entre a população e o empenho sociopolítico verificou-se de ambos os lados do conflito. Os fatores desagregantes da sociedade atingem o seu ponto mais elevado. A solidão e o desespero induzem as pessoas a buscarem novas

formas de proteção e de ajuda mútua, regressando ao ventre materno das próprias origens, entregando os seus destinos aos cultos religiosos, velhos e novos, que lhe prometem a salvação eterna. Ganham nova força as relações familiares, os laços étnicos, as identidades regionais.

Mas, quando as duas forças acordam a paz, em Roma, os moçambicanos, ainda que exangues, mostraram-se, mais uma vez, disponíveis a darem o seu contributo direto a uma causa comum: a estabilização do país. Restaurada a esperança no futuro, os cidadãos empenharam-se na compreensão do novo modelo que lhes era proposto e participaram de forma massiva na campanha de educação cívica e eleitoral e nas eleições que se lhe seguiram.

Em menos de um quarto de século, as populações de Moçambique tiveram de aprender a conviver com a ordem colonial estrangeira. Depois, transitaram para conceitos radicalmente opostos, adaptando-se a um modelo socialista bem distante de sua vivência cultural. Confrontaram-se com o endurecimento do regime e precipitaram na anarquia trágica da guerra. Da dimensão coletivista passam à forma mais impiedosa do individualismo, a luta pela sobrevivência. Também essa, registre-se, bem longe da organização e da solidariedade da tradição.

A descoberta do pluralismo político não se fez, porém, sem sobressaltos psicológicos e culturais. As instituições propostas, os valores que lhe estão subjacentes, os mecanismos de sua execução representavam, mais uma vez, uma fórmula importada, bem longe das tradições e dos conceitos por que se norteavam as próprias existências. Não obstante tentativas feitas de buscar elementos de democracia na sociedade tradi-

cional que pudessem fazer a ponte com o pluralismo democrático, os dois modelos demonstraram ignorar-se.

Foram variados e interessantes os episódios, na campanha de educação eleitoral, que ilustram esse divórcio cultural. Socorro-me aqui de um exemplo apresentado por Marcelino Liphola (1995, p. 296):

(...) a idéia de **liberdade** nas línguas Bantu pressupõe que se esteja perante algo ou que se possa realizá-lo **não em segredo**. O **sigilo** é reservado a comportamentos, atitudes e realizações que, à prática, ou são reprovados pela sociedade ou se tratam de ações que cabem no domínio mítico com regras próprias de **secretismo**. Em suma, estava-se perante a dificuldade de mostrar que o **voto secreto** pudesse ser expressão de **liberdade** do indivíduo que o exerce.

Outro exemplo tem a ver com o conceito de oposição. Muitas comunidades camponesas no país foram incapazes de compreender o resultado das eleições, e o caso repetiu-se nas segundas eleições gerais recentemente realizadas. Nos círculos eleitorais ganhos pela oposição, os eleitores, que haviam votado para o Parlamento, reclamaram por não terem visto elementos da Renamo assumirem os lugares de direção local. Se haviam vencido, argumentavam, a Frelimo devia desaparecer na região. O mesmo sucedeu em círculos ganhos pelo partido governamental: a população exigia a dissolução da Renamo. Esse procedimento tem as suas raízes exatamente na tradição em que a idéia de oposição é perfeitamente circunstancial: pode haver discussão e idéias diferentes no seio dos concelhos de anciãos, mas, uma vez decidida a questão, essa “oposição” desaparece e todos se devem identificar na solução encontrada.

A democracia pluralista está efetivamente abrindo espaços à expressão das diferenças no setor moderno da sociedade. Começa a estruturar-se uma sociedade civil que vai reivindicando uma intervenção cada vez maior na gestão de problemas da comunidade. Os direitos à diferença, à liberdade de associação e à livre expressão do dissenso ou do consenso são uma feliz realidade da sociedade moçambicana atual.

Também ao nível da sociedade rural se alargaram os espaços de liberdade dos cidadãos, que podem optar por diferentes filiações partidárias ou professar a religião de sua escolha. Mas a essência profunda do exercício democrático ainda está longe do mundo rural. Com efeito, ao nível do poder local, lá onde o cidadão pode aprender a importância do livre-arbítrio e do exercício do poder de voto, o pluralismo democrático em vigor em Moçambique remete o poder para a estrutura tradicional.

O progresso registrado no campo dos direitos humanos é acompanhado da degradação dos direitos elementares do cidadão. Com a nova ordem neoliberal e a redução do papel moderador do Estado, agravam-se dramaticamente os desequilíbrios sociais, e a educação, a saúde, a justiça, a habitação, o transporte tornam-se inacessíveis aos setores menos favorecidos da população.

O pluralismo democrático em Moçambique permanece um conceito débil porque não apoiado pela justiça social e porque subordinado a fatores conjunturais que pouco têm a ver com a preocupação com liberdade e a dignidade dos homens e mulheres desse país. A democracia, o poder do povo, instaurou-se a partir do vértice, como exercício formal e eli-

tista, e perdeu-se a caminho do povo. As diferenças que ela é capaz de exprimir resumem-se aos partidos políticos presentes aos atos eleitorais e, em particular, aos dois únicos representados no Parlamento: a Frelimo e a Renamo. A informação privilegiada para uma educação democrática reside nas idéias que as forças políticas representam e na avaliação comparativa do seu interesse para a satisfação das necessidades do cidadão. Em Moçambique, atravessa-se uma fase de grande aridez nos projetos e idéias políticas.

Sem idéias e propostas, não se dispõe de informação, e a escolha do cidadão tem de se basear na orientação de líderes de opinião. Sem o direito de escolher e sem a satisfação de seus anseios mais elementares, o moçambicano, às portas de uma ordem democrática promissora, arrisca-se a ver fugir-lhe, mais uma vez, o sabor da liberdade.

Referências Bibliográficas

- COSTA E SILVA, Alberto (1996). *A Enxada e a Lança — A África antes dos Portugueses*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- LIPHOLA, Marcelino (1995). “Utilização das Línguas Moçambicanas no Processo Eleitoral”. In: MAZULA, Brazão (org.) *Eleições, Democracia, Desenvolvimento*. Maputo, Editora B. Mazula.
- MOUTINHO, Mário (2001). *O Indígena no Pensamento Colonial Português — 1895-1961*. Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas.
- MUSSÁ, Fátima (2001). “Entre Modernidade e Tradição: a Comunidade Islâmica de Maputo”. In: FRY, Peter (org.) *Moçambique: Ensaios*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.