

Moçambique: Cultura e Racismo  
no País do Índico



TEXTOS DE REFERÊNCIA

# Moçambique: Cultura e Racismo no País do Índico

*Edson Borges*



Academia  
da Latinidade

Rio de Janeiro, 2001

© Edson Borges

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

O jacobinismo demonstrou ser um conceito cujo legado histórico teve uma grande capacidade de mobilização político-ideológica ao longo do século XX. Para Furet (Furet e Ozonf, 1989, p. 764-75), antes de ser um conceito, uma tradição ou um estado de espírito político, a palavra “jacobinismo” evoca a história de um clube cuja atuação, essencial desde o início da Revolução Francesa, tornou-se tão dominante entre 1792 e 1794 que, nessa época e no futuro, o adjetivo “jacobino” passou a significar os partidários da “ditadura da salvação pública” ou “da ditadura revolucionária e purificadora”.<sup>1</sup>

“Jacobinismo” ou “jacobino” podem designar: a indivisibilidade da soberania nacional; a vocação que teria o Estado para transformar a sociedade; a centralização governamental e administrativa; a igualdade dos cidadãos, garantida pela uniformidade da legislação; a regeneração dos homens pela escola republicana; ou simplesmente o apelo zeloso pela independência nacional. O conceito evoca ainda as virtudes de um Estado forte, portador de progresso e figura imprescindível da nação; a idéia de uma toda-poderosa soberania do povo, encarnada na representação; a precedência do cidadão da cidadania e do coletivo sobre o homem privado; o papel pedagógico do Estado e, portanto, da escola na formação do

cidadão. O conceito ainda repousa no ideal de uma identidade entre os jacobinos e a vontade do povo, na necessidade de uma vigilância política de todos em busca do ideal de uma República purificada de seus inimigos e constituída de cidadãos iguais e virtuosos, regenerados pela educação e pelo serviço à pátria. Em suma, as idéias e as vontades deveriam impulsionar as transformações do homem e do mundo. É nesse sentido que Furet constata que

o século XX demonstrou a influência de um legado mais universal do jacobinismo sobre o nosso tempo: a do partido revolucionário (...). Tal filiação não cessou de obcecar os bolchevistas russos (...); tanto é assim que a história deles, e seu tipo de partido, faz a figura de núcleo principal, mediante o qual o precedente jacobino criou escola no mundo das revoluções comunistas ou comunizantes — arco-íris muito diverso sob vários aspectos, mas que também pode, do ponto de vista da concepção e do papel do partido, ser relacionado a uma fonte única.

O historiador francês afirma ainda que “essa fonte encontra-se no Clube dos Jacobinos em sua melhor época, no momento da salvação pública, do triunfo da Montanha e do reino de Robespierre”.

No século XX, o patrimônio ou legado “neojacobino” — a crença na “magistratura das idéias e da vontade” de transformar o homem e o mundo por via do partido revolucionário como condição preliminar da revolução — uniu-se a outra idéia-força: uniu-se, “a essa crença no poder demiúrgico da ação política, a idéia de um curso inevitável da história, que tal ação estaria destinada a cumprir. Assim a vontade angariou logo o concurso da ciência (...)” Concluiu

Furet que, “nessa vertente ainda mal explorada, Marx e depois Lênin, este criador da variante subjetivista ou voluntarista do marxismo, foram a principal etapa. E, por intermédio do bolchevismo, o partido jacobino teve um belo século XX.” A Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), em alguns aspectos, pode ser aproximada desse legado histórico.<sup>2</sup> Entre os fundamentos culturais do projeto revolucionário constam a experiência original das zonas libertadas, uma influência religiosa, asceta, protestante, e, em termos de longa duração, um dos seus braços tocava na “Luz” emitida pelo legado histórico do jacobinismo.

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

A geografia de Moçambique se abriu gradativamente para a FRELIMO. A luta armada de libertação nacional ainda avançava nas províncias centrais do Tete, Zambézia, Manica e Sofala quando, em Portugal, ocorreu o 25 de Abril — o movimento das Forças Armadas que abateu os pés da ditadura salazarista e acelerou as independências dos territórios coloniais (Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambi-

que, São Tomé e Príncipe). O Acordo de Lusaka (Zâmbia), assinado entre o Estado português e a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), em 7 de setembro de 1974, selou a independência da colônia banhada pelas águas do Oceano Índico. Todavia, levando em consideração que os avanços Sul, Leste e Nordeste da guerra de libertação não evoluíram substancialmente em toda a extensão daquelas províncias, podemos estimar que cerca de dois terços do território moçambicano não foram conquistados militarmente pela FRELIMO quando foi selado o acordo para o cessar-fogo (assinado à zero-hora do dia 8 de setembro de 1974). Com isso, a guerra de libertação, a experiência mítica e revolucionária das zonas libertadas (tida pela FRELIMO como fonte permanente de inspiração da revolução, como um viveiro ou *reservatório* de quadros políticos e militares e modelo exemplar de criação de uma sociedade de homens novos), não foi fecundada ou semeada até Gaza, Inhambane e Maputo. E, se acreditamos que foi realmente edificada nos microespaços das zonas libertadas uma nova sociedade — sociedade revolucionária —, e que “a luta continua” para sua extensão a todo o país (do Rovuma ao Maputo), então, ao desfilar país abaixo, a comitiva da vitória e do poder político da Frelimo encontrou um rosário de “idéias erradas, idéias tradicionais, idéias reacionárias”.

A base principal de apoio logístico da luta empreendida pela FRELIMO, desde o início (1962), esteve na Tanzânia. Em princípios de 1975, o Presidente Samora Machel e sua comitiva deram prosseguimento às suas despedidas do solo tanzaniano. Em toda a extensão daquele retorno vitorioso, discursou em suas diversas paradas, reforçando localmente

a linha político-ideológica da FRELIMO: uma ideologia anticolonialista, antiimperialista, anti-racista, antitradicionalista e, sobretudo, contra os diversos tipos de exploradores, tornando evidente a sua opção de classe — a operário-camponesa.<sup>3</sup> As mensagens foram diretas, claras e, frequentemente, ameaçadoras. Em Arusha (Tanzânia), disse Samora Machel:

Um inimigo é sempre um inimigo. Não importa se é teu irmão, tua mulher, cunhado, pai ou filho. A partir do momento em que se transforma em agente do inimigo, é inimigo!

Por isso, previa Machel, a luta e a vigilância continuariam, pois “para atacar o inimigo exterior é preciso atacar o inimigo interno; para varrer a estrada é preciso varrer bem a casa e limpar bem os seus cantos, são os cantos da casa que têm a poeira”. Para a FRELIMO, a construção (nas agruras dos campos de batalha e nos seus congressos) da “unidade regada a sangue” significou que os dez anos de guerra de libertação não o foram em nome da tribo, da religião, da região, de uma raça ou dos latifundiários ou senhores de terra e nem teve por base o revigoramento de “gostos decadentes e corruptos”. Assim, apegando-se a essa linha de raciocínio, em Iringa (Tanzânia, 4 de maio de 1975), ratificou a necessidade de combate aos inimigos, que seriam “todos aqueles que se juntam aos exploradores, aos inimigos da nossa liberdade e da nossa independência...” A seguir, sacramentou a sentença: “(...) não devemos ter pena deles, temos de os tirar da nossa sociedade, assim como matamos os piolhos”. O corpo social deveria ser, assim, devidamente purificado de seus “inimigos”.

O campo das lutas que se abria se envolvia no belo desejo de acabar com as condições de explorado e de explorador, acabar com a miséria, valorizar a cultura, aumentar a produtividade. Em suma, construir uma nova sociedade, mas indo além do “socialismo africano” proposto pelo projeto Ujamaa, de Julius Nyerere.<sup>4</sup> Naquele contexto, a Frelimo propôs a inversão da condição histórica do trabalho e do trabalhador em Moçambique. Perry Anderson (1966, p. 41-55) afirma que o trabalho nas colônias portuguesas, alheias à economia africana de subsistência, estava dividido em quatro categorias: correcional, obrigatório, contratado e voluntário, devendo ser incluídos também o cultivo forçado e o trabalho imigrante. Foi por isso que Samora afirmou em Dodoma (Tanzânia, 3 de maio de 1975) que, em Moçambique, “o trabalho desenvolveu a miséria”. No entanto, ele ratifica sua crença positiva de que “o homem valoriza-se pelo trabalho”, acrescentando: “Pelo trabalho que escolhe ou pelo trabalho que encontra.” Com a independência (25 de junho de 1975) projetou-se a inseparabilidade do processo de libertação social do de transformação radical das estruturas socioeconômicas. Naquele movimento, Machel afirmou:

no Moçambique libertado, o homem novo que vamos criar terá de aprender a noção do valor do trabalho como fator indispensável à construção do seu país. Cumprindo as tarefas que lhe forem designadas com honestidade e com disciplina (...). (Reis e Muiuane, 1975, p. 339-40.)

Ao longo desse processo, reuniu-se e desenvolveu-se um leque de conhecimentos sobre a própria experiência vivida. A FRELIMO, com o apoio do materialismo histórico e dialético (mas, sobretudo, sustentada em sua própria práxis), teorizou

sua história e a realidade moçambicana. Por conseguinte, consagrou a necessidade de transplantação, ao todo nacional, da experiência mítica das zonas libertadas, quando, então, as intervenções do bisturi revolucionário deveriam atingir todas as extremidades e ângulos do corpo social. Em cada forma deveria ser inoculado um “novo conteúdo” — um conteúdo político-ideológico condizente com a orientação de classe operário-camponesa e que viesse a concretizar, na “sociedade nova”, o princípio de que a base de toda a riqueza social se fundamenta e é produzida pelo trabalho.

O dia 25 de junho de 1975 deveria representar o início do trabalho árduo e da necessidade de serem aceitos sacrifícios e privações. Para a FRELIMO, a experiência das zonas libertadas (um autêntico mito de fundação, constantemente retomado) demonstrou que o trabalho coletivo

(...) contribui muito para que as populações se conheçam, isto é, na coletividade as populações vivem em conjunto os problemas de cada um, reforça a nossa unidade, elimina o individualismo e todo o tipo de complexos que o homem possa criar. O trabalho coletivo beneficia a quem trabalha, a partir deste até ao governo. Aumenta a produção, acelerando o desenvolvimento da reconstrução nacional.

Então, esses pressupostos se encaminharam para uma conclusão fatal, com o incentivo do trabalho coletivo por via da criação de cooperativas estritamente controladas pela FRELIMO. O sonho revolucionário e o espírito de salvação pública determinava, segundo Samora, que existia “a necessidade de aglomerar em povoações as populações dispersas, o que permitiria uma assistência mais eficiente por parte do governo, a fim de solucionar problemas de saúde, educação,

abastecimento de água e luz, comunicações” em benefício das populações. No entanto, o horizonte que se abria deveria mudar as mentalidades, as condições de existência e de reprodução dos homens. E tudo era entendido como o começar de “uma nova guerra”, que imporia “a necessidade da política no exército, nas escolas, nos hospitais, nos escritórios, no governo e em toda a parte”. Aquela política “correta e clara” se lançou na criação de um partido de massas para assegurar a unidade e o programa de desenvolvimento nacional e para sufocar no nascedouro qualquer raiz do neocolonialismo ou a “vontade de criar e desenvolver propriedades privadas”.

O presidente Samora Machel (e sua comitiva) tornou a pisar o solo moçambicano em Cabo Delgado, em 24 de maio de 1975. Essa província, situada no norte de Moçambique, é constantemente reverenciada pela Frelimo, pois nela “se criaram as primeiras zonas libertadas, onde nasceu uma nova vida”. Samora tinha, então, plena consciência das dificuldades e insuficiências (de quadros políticos, técnicos e militares, por exemplo) para que o novo poder cobrisse de forma sólida toda a extensão “do Rovuma ao Maputo”. Em Lichinga (ex-Vila Cabral ou José Álvaro Cabral), Niassa, 1º de junho de 1975, repetiu-se o *slogan* “Independência ou Morte!” e a necessidade de lutar contra a opressão, a discriminação racial, a humilhação e a injustiça “para que os homens sejam iguais”. Samora, ao fazer referência à questão racial, mesmo taxativo, simplificou-a, encurralando o problema, essencialmente, na casa da luta de classes:

Quiseram fazer da nossa luta uma luta racial, entre o negro e o branco. Mas, a nossa luta é uma luta de classes. Quando eu falo

de lutas de classes significa: entre o explorado e o explorador. Esse é o conteúdo essencial de uma luta revolucionária, o de definir essas duas coisas. Logo, que tipo de luta é? — Uma luta de classes, luta do oprimido e do opressor, luta do explorado e do explorador. Só existe essa luta. Não existe no mundo luta entre raças (...). Pretos e brancos, homens de todas as cores, porque as cores, porque a contradição entre os homens, no mundo, não é a cor, mas são as idéias — idéias reacionárias e idéias revolucionárias. (Reis e Muiuane, 1975, p. 392.)

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

Foi diante desse quadro complexo e difuso que a FRELIMO impôs a necessidade de se encarar a ideologia como base da unidade, o que significou uma forte e constante retórica que afirmava desconhecer tribos, regiões, raças e crenças religiosas. Ocorre que, diante da complexidade e di-

versidade das relações sociorraciais e econômicas, impôs-se como prioritário a luta contra a exploração (a luta de classes) para a edificação de um Estado de outra natureza, popular e “forjado na aliança de operários e camponeses, orientado pela FRELIMO e defendido pelas Forças Populares de Libertação de Moçambique (FPLM), o Estado que liquida a exploração, liberta a iniciativa criadora das massas e as forças produtivas” (Machel *in* Reis e Muiwane, 1975, p. 502). Esse Estado moderno e laico — um autêntico demiurgo que se impôs a tarefa de germinar a reorganização de todo um mundo preexistente — teria a missão de, sob a égide da unidade e da centralização, mobilizar, organizar, enquadrar e controlar politicamente a sociedade (“alastrando a constituição dos Órgãos do Poder Popular das *zonas libertadas* para as vastas zonas das cidades, dos campos e das aldeias”), transformando radicalmente as relações de produção e as forças produtivas, além de procurar redesenhar os hábitos, os comportamentos e as mentalidades, tidas como arcaicas e discriminatórias.<sup>5</sup> O tema das relações raciais foi retomado na mensagem que marcou o início do governo de transição em Moçambique (20 de setembro de 1974). Na ocasião, Samora expôs um longo diagnóstico e teceu verdadeiras preocupações quanto à natureza da questão racial no país, outra trágica herança colonial. Segundo Samora, havia uma clara consciência de que:

(...) é necessário liquidar radicalmente todos os complexos de superioridade criados e inculcados por séculos de colonialismo. A população branca tem de fazer um combate interno profundo, eliminar a sua atitude de superioridade e de paternalismo em relação ao negro e outras raças que ainda influencia

muitas mentalidades, a fim de fundir no conjunto do Povo Moçambicano.

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

A população negra também deve fazer um combate interno contra os complexos de inferioridade que lhe foram inculcados durante todos os séculos de colonialismo e que foram particularmente agudizados pelo fascismo. São estes complexos que estão na base das reacções de vingança e de ódio individual que são contrários a nossa linha política. A Frelimo (...) nunca poderá tolerar que os sacrifícios consentidos sirvam de instrumentos para vinganças e ódios pessoais, por pesados que tenham sido o sofrimento e a humilhação durante o colonialismo. Não há raças superiores nem inferiores. Mas, não basta falar em harmonia racial, para que de um dia para o outro todos se entendam. É necessário um trabalho político de esclarecimento constante, é necessário um esforço consciente de mudança de mentalidades e de hábitos, é necessário um esforço deliberado de convivência real entre as pessoas das diversas raças que constituem o nosso povo. O convívio que é necessário estabelecer deve ser um convívio pleno, a todas as horas, e não somente o convívio superficial das horas de emprego e das relações profissionais. Em particular, os clubes e associações baseados na origem racial, étnica e regional devem transformar-se em associações de todos os moçambicanos, em centros de cultura moçambicana (...) e com uma linha política bem definida de construção de uma sociedade nova.

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

reitos que o trabalho nos confere (...). (Reis e Muiuane, 1975, p. 219-22.)

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

Nesse ponto, lembramos que os jacobinos (Vovelle, 1987, p. 146-52) constituem uma memória empenhada cuja ideologia

é um ramo da ideologia das Luzes: fé na necessidade de uma revolução política como meio de realizar os objetivos fundamentais da humanidade, como liberdade, igualdade, fraternidade, felicidade também, coletiva e individual. (...) o devotamento e a abnegação completa para com a pátria são traços essenciais numa leitura para a qual a unidade nacional é reivindicada como meio essencial do governo revolucionário.

No plano da prática política, a ética jacobina se assentava

na abnegação, no devotamento, numa autoridade espartana e num moralismo rousseauista, numa generosidade que não está em contradição com a violência, aceita e justificada pelo interesse superior da Revolução.

Os jacobinos, no sentido da iniciativa política, se situavam constantemente à frente da ação, procurando estar em contato direto, igualmente, com as aspirações das massas. Assim, justificavam o seu papel de minoria “iluminada” e transmissora das idéias-força.

A continuidade, então, da “marcha dos iluminados” produziu um ato de extremo simbolismo no distrito de Nangade, província de Cabo Delgado, em 9 de junho de 1975. A “Chama da Unidade Nacional” (ou, como intitulamos: a Luz da Razão Iluminista) foi acesa

através dos raios solares e não por processos artificiais. É o próprio Sol, que ilumina Moçambique inteiro, que irá acender a chama, através de uma lupa em que se fará convergir os raios solares para a matéria incandescente.

A luminosidade da razão percorreu todas as dez províncias moçambicanas, chegando a Maputo no dia 26 de junho de 1975, sendo depositada no Estádio da Machava:

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

O significado simbólico da chama (acesa naturalmente pelo Sol) e da pira estava em iluminar os homens e “a mentalidade passiva e apática” para a “batalha de criação de uma sociedade nova”. A “Chama da Unidade Nacional” deveria iluminar o caminho de todos rumo à liberdade e ao progres-

so. Contudo, esse projeto de reconstrução nacional (que deveria se pautar na luta, no estudo, na produção, no combate, na unidade, na vigilância e no trabalho produtivo) não admitiria que nenhum moçambicano ficasse à margem de todo aquele movimento de transformação. A senha foi a construção de aldeias comunais, acionadas pelo trabalho coletivo e organizado. Para tanto, afirmou Samora:

a FRELIMO e o governo irão fornecer os planos para isso. Mas, desde já temos de estar preparados para combater aqueles que quiserem continuar a ficar sozinhos; aqueles que não quiserem aceitar a vida e o trabalho coletivos porque, não aceitando isso, o que é que eles querem ficar a fazer isolados? (Reis e Muiuane, 1975, p. 464.)<sup>6</sup>

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

Em Moçambique, a primeira fase da luta foi a conquista do poder político e a formalização da República Popular (25 de junho de 1975). Já a segunda fase, iniciada com a inde-

pendência, estava destinada “a estabelecer uma guerra revolucionária permanente e aberta de transformação das estruturas”, iluminando e libertando o caminho dos homens “das formas antigas de encarar a vida, da mentalidade escrava do estrangeiro, da fome, da miséria, da ignorância”. Então, em Nangade (Nampula), ainda não iluminado mas, certamente, inspirado pela razão iluminista, simbolizada na “Chama da Unidade Nacional”, Samora dissipou qualquer sombra de dúvidas sobre o que o futuro projetava:

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

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

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

A continuidade do trajeto da comitiva dos novos “donos do poder” chegaria em breve às portas do outrora “mundo zambeziano”. Pélissier (1987, p. 38 e 74-84) caracteriza o

eixo do Rio Zambeze como um “verdadeiro arco-íris étnico”. O “complexo zambeziano” ou os “povos do Baixo Zambeze” somavam cerca de 900 mil em 1970:

Compreendem, sobre um fundo marave, a norte, e chona, a sul, numerosos e variados contributos (macuas-lomués, suahilis, portugueses, indianos etc.) e formam um conjunto mais ou menos mesclado. Aí, o que determina a atitude das populações perante a conquista colonial não é tanto a realidade étnica, mas uma instituição portuguesa (o prazo) e a sua degenerescência. (...) a resistência foi ali viva e tardia por, pelo menos, três motivos: algumas famílias de mestiços rebantoizados reservaram para si feudos agressivos; a rapacidade das Companhias ia além dos meios coercivos de que dispunham; a presença, nos chonas, de um bastião de independência (até 1902) atuou como pólo de atração.

Para Pélissier, entre 1854 e 1918, o domínio zambeziano (“zambeziano” se constituiu em um adjetivo “que não corresponde a uma realidade geográfica ou étnica, mas unicamente sociológica) abrangeu o mundo dos prazos e seus vizinhos. E uma das funções essenciais do Rio Zambeze foi a de tornar possível “penetrar profundamente o interior das terras” centrais e fronteiriças de Moçambique, permitindo o acesso direto às sociedades bantas e à irrigação militar e comercial.

A Zambézia caracterizou-se por sua multiplicidade de etnias, sistemas políticos, rivalidades internacionais e de regimes econômicos. Para Pélissier, a complexa geopolítica zambeziana foi uma espécie de pirâmide de três andares:

Na base, estendem-se os regulados e os Estados africanos, diminuídos e empobrecidos, ainda independentes ou parcialmen-

te — ou mesmo totalmente — conquistados ou absorvidos, mas que mantiveram as suas tradições, as suas religiões, as suas línguas e, por vezes, os seus sistemas políticos. Acima desta infra-estrutura, no andar intermédio, encontramos uma criação sociopolítica nascida da colonização portuguesa mas que degenerara já no século XIX: o *prazo* e as suas excrescências, os macroprazos, a transformar-se em Estados secundários talhados na carne e no território dos primeiros ocupantes do solo. No vértice, (...) subsistem algumas feitorias-fortalezas portuguesas e as suas cercanias, impotentes e ameaçadas mas a tentar pôr sob a sua autoridade a infra-estrutura e a superestrutura zambesianas. A luta entre o terceiro andar e os outros dois é o fio condutor que nos deve guiar (...). O sistema de *prazos*, posto em prática no início do século XVII (provavelmente seguindo um modelo já aplicado na Índia portuguesa), oferecia à Coroa a possibilidade de ‘ocupar’ teoricamente a África por intermédio de vassallos ‘europeus’ aos quais eram concedidas terras domaniais por arrendamento enfitêutico (...). [Mas,] na realidade, a raridade dos brancos e de escoamento para os produtos agrícolas, bem como os elevados rendimentos do tráfico de escravos e a debilidade da Administração [colonial], traduziram-se, nos séculos XVII e XVIII, por uma situação de fato que era a própria negação da legislação original.

### Pélissier conclui que

era uma sociedade mestiça no sentido cultural e no sentido fisiológico. Era, tal como ela, parasitária em relação ao mundo negro-africano que explorava. Mas, ao contrário dela, vivia fechada em valores luso-africanos (...) [e] era, antes do mais, uma sociedade da terra, enquanto que a outra estava virada para o mar e para as transações internacionais.

O historiador José Capela (1995) destaca que o prazo instituiu na Zambézia complexas relações entre as donas (a mu-

lher senhorial), os senhores e os escravos. Capela ressalta algumas peculiaridades do “sistema dominial zambeziano”:

- 1) uma miscigenação física e cultural sem paralelo entre portugueses, escravos, goeses etc.;
- 2) a diversidade cultural, que contribuiu para que “jamais se tenha instaurado na Zambézia uma ordem de inspiração predominantemente cristã”, pois ela “manteve-se pertinazmente pagã”, com os valores culturais locais prevalecendo sobre os valores cristãos;
- 3) as sociedades locais sobreviveram sob a égide de uma violência extrema e permanente no período colonial.

A dominação colonial não excluiu, entre os seus mecanismos, “a diplomacia e a integração nas sociedades locais”. Contudo, “jamais se dispensaram da violência”, seja por meio das donas, dos senhores ou dos escravos em suas vivências no espaço geográfico zambeziano (que hoje corresponde às províncias da Zambézia, Tete, Manica e Sofala). Capela propõe que o espaço geográfico zambeziano deva ser encarado “mais por um imaginário cultural do que por uma área circunscrita a fronteiras geometricamente traçadas”. O espaço amplo e impreciso, “ainda hoje, manifesta marcas indeléveis de um percurso cultural próprio ao longo de quatro séculos do domínio português, mais nominal do que efetivo”. Marcas essas, porém, de “profundas interferências culturais provenientes de origens tão distantes e opostas como as Américas atlânticas e o Oriente extremo”, em particular a Índia e Portugal. Tamanho processo civilizacional implicou, segundo ele, “culpidades da memória

dos tempos e do comportamento das pessoas para além da invocação dos espaços”.

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

Diante desse quadro, como devemos encarar a propalada vocação portuguesa para o integracionismo ou assimilacionismo do “indígena” à portugalidade, o luso-tropicalismo freireiano e os paradigmas da democracia racial? Bender (1980, p. 6-22) observou que as teorias e as práticas coloniais de Portu-

gal constantemente ressaltaram mais as *virtudes* humanas e espirituais do que as possíveis virtudes materiais do colonialismo português. As virtudes humanas e espirituais teriam fundado sociedades ímpares, porque multirraciais e harmônicas, em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau. Dessa forma, insistia-se na suposta (já que não muito tolerada) liberdade das relações sexuais inter-raciais, ignorando-se diversas vezes os fatos ou exclusões sociais, econômicas e políticas: desigualdade e arrogância raciais, genocídio cultural, degradação e exploração extrema do trabalho humano. Todo esse quadro era coberto por uma legislação e uma interação humana pretensamente igualitárias do ponto de vista racial. Com isso, só se admitia a existência de preconceitos ou discriminações se fossem de classe, nunca de cor. Afinal, a grandeza da missão civilizadora ou colonial de Portugal, secularmente, teria sido o de descobrir, conquistar, colonizar e proselitizar em terras distantes os valores cristãos e da civilização ocidental. Na qual, acima de tudo, “os indivíduos eram julgados pelas suas ações, e não pela sua cor”.<sup>8</sup>

A assimilação era dirigida ao negro “indígena”. Na escala social, acima deste se superpunham os mulatos, os indianos e os brancos. Todos, evidentemente, devidamente estratificados do ponto de vista socioeconômico, racial e espacial. A assimilação se constituía na absorção de um gênero de vida europeu. Todo um leque de conduta, pensamento e comportamento aprendido e reproduzido deveria se expressar na assunção de um sistema específico de educação, leis, administração, regras de casamento e de família, vestimentas, língua e preceitos morais. É conveniente, porém, ter em conta que nem todo processo ou toda experiência assi-

milacionista apresenta, necessariamente, um perfeito encaixe entre a fórmula e a representação do conteúdo final. Os novos valores e as novas normas de comportamento apreendidos atuam, no âmbito individual, familiar e social, num constante (e, muitas vezes, irresolvido) embate com a proximidade de preceitos da identidade tradicionais.<sup>9</sup>

Em Moçambique, a presença de assimilados era mais expressiva nas cidades. A grande maioria da população moçambicana não foi absorvida pela estratégia de assimilação ou de integração cultural portuguesa, já que no campo quase não havia assimilados. Os camponeses moçambicanos estavam separados uns dos outros pela distância, pelas etnias, religiões, relações primordiais de parentesco, pela tirania do tipo de trabalho imposto pelo colonialismo e por uma série de outros fatores. Contudo, também no meio rural a condição de “assimilado” era motivo de discórdias e diferenças. Por exemplo, o fato de se trabalhar a terra com boi ou charua, e não com enxadas, era um fator de distinção social. Acima de tudo, a assimilação era uma estratégia de sobrevivência e de reprodução, acompanhada de uma clara consciência de seus custos.

A crítica frelimista ao sistema colonial e à assimilação foi feita nos seguintes termos: ambos eram instrumentos de despersonalização e de criação da dependência do moçambicano frente ao estrangeiro. Essa postura da FRELIMO não procurava suscitar ódios ou um sentimento de rejeição a outras culturas ou raças. O objetivo foi a superação de estigmas sociais e raciais nos comportamentos, nas relações e nas mentalidades cotidianas: o desenraizamento cultural, a discriminação sociorracial, a aceitação e o orgulho de ter

“assimilado” os valores coloniais, o desconhecimento da história, da cultura e das tradições populares e o fato de se assumirem valores, gostos e uma cultura considerados burgueses e alienantes. O “aburguesamento das mentalidades” (o individualismo, o espírito de concorrência, o elitismo, a discriminação), fruto da educação e sociedade colonialistas, haveria, como todas as “cargas impuras”, de sofrer uma ruptura. Acreditava-se que os valores considerados colonial, burguês e tradicional não condiziam com a mítica experiência e os valores conquistados nas zonas libertadas. O esforço; o trabalho e a produção coletivos; os mecanismos de escolarização de crianças e de adultos; a saúde; o enquadramento sociopolítico e jurídico da população e dos militantes envolvidos diretamente naquela experiência histórica de conquista, de manutenção e de reorganização de espaços e populações, para além do controle administrativo e militar do colonialismo português, foram tomados pela FRELIMO como o grande (e qualitativo) salto à frente da luta de libertação nacional e social empreendida. Imbuído desse espírito, Samora Machel deu continuidade a sua peregrinação político-ideológica pelas terras (áridas e ricas em minérios) da província do Tete. Alertou a população para o fato de que a independência traria “inimigos internos” portando bandeiras do “tribalismo”, do racismo e do regionalismo e profetizou:

Verão brevemente os dirigentes da FRELIMO em termos de tribo: “Ah, nós decerto naquele governo não estamos representados” (...). “Nós de Tete não estamos representados naquele governo.” É o primeiro passo. “Mas, está o fulano que não é da nossa região, muito menos da nossa tribo.” Não é

uma aglomeração de tribos no nosso governo. Quando lutamos não era pela tribo, pela região ou religião. Não representávamos nada disso (...).

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

(...) Nós não morríamos pela tribo. Nós não morríamos pela religião. Nós não morríamos pela região (...). É esta unidade que vai dirigir o Governo de Moçambique. (Reis e Muiane, 1975, p. 419-20.)

Gradativamente, tornaram-se cada vez mais claros os efeitos da disciplina militar da guerra sobre os combatentes e dirigentes. Estes sedimentaram a sua formação político-ideológica e seu ideal de sociedade segundo os princípios expostos anteriormente, de “uma unidade regada a sangue”. Devemos acrescentar que os seus parâmetros éticos (individuais e sociais) também foram semeados a partir de lições do protestantismo, absorvidas pela maioria dos dirigentes em suas trajetórias de aprendizagem e de vida. A esse conjunto, podemos somar as agruras reveladas por uma guerra que se estendeu por uma dezena de anos, a ferocidade da repressão colonial e a asfixia de liberdade política imposta pelo salazarismo.<sup>10</sup>

Os dirigentes da FRELIMO, abraçados pela luta, guiavam-se por uma busca ideal — a de uma real independência política, econômica e cultural lastreada pela unidade ideológica. Assim, no “calor da hora”, quadros superiores (dirigentes), quadros técnicos e intelectuais, militantes e combatentes da FRELIMO procuraram impor a todas as camadas da sociedade moçambicana campanhas que advogavam a necessidade de “um combate enérgico” e “sem

piedade” para, como avaliavam, “liquidar o vírus” que a ameaçava. Então, sucederam-se combates sem tréguas contra o que foi tido como vestígios coloniais: alcoolismo, drogas, prostituição, preguiça, discriminações, “divisão ou situações de privilégio com base na cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social ou profissão” (Reis e Muiuane, 1975, p. 537).

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

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

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

O povo deve desenvolver a cultura moçambicana, porque a cultura é o sol que nunca desce. Nada de bailes, nem de minis-

saias aqui em Moçambique, porque essas são civilizações estrangeiras e importadas, civilizações decadentes e corruptas. (Reis e Muiuane, 1975, p. 428-9.)

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

A República Popular de Moçambique em breve teria uma nova linha política e uma nova relação entre governo, FRELIMO e povo. A partir de então, disse Samora Machel, “não devemos utilizar demagogia e não devemos ser dogmáticos” para tentar resolver os diversos e agravados pro-

blemas existentes no país. Entretanto, havia muitas barreiras pela frente. Entre os obstáculos, foi ressaltado o que abordamos em páginas atrás: o fato de que a luta de libertação (como sinônimo ou portadora do poder de impor condições histórico-sociais específicas para esculpir um homem e uma sociedade novos e justos) não se estendeu a todo o território moçambicano. Por isso, entre o pesado leque de problemas gerais que a FRELIMO teria que encarar, estava este fato lembrado por Samora:

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

Desde o início do governo de transição (20 de setembro de 1974), a FRELIMO e seu Estado sofreram de uma carência efetiva de implantação e de coordenação de suas ações no âmbito das províncias, distritos, localidades e círculos. Mesmo nas zonas libertadas, durante o processo de luta de libertação, havia problemas de coordenação. Nas “zonas apenas recentemente libertadas”, continuava sobrevivendo e reproduzindo-se uma extensa e complexa geografia humana, econômica, política e social alheia às (ou na expectativa das) primeiras decisões governamentais da FRELIMO. No decorrer do governo de transição e no pós-independência (25 de junho de 1975), a FRELIMO e o Estado mantiveram relações difíceis quando empunharam bandeiras e cruzadas

de combate contra o que identificaram como ninhos de mentalidades e práticas impuras. Na verdade, aquele tipo de enfrentamento foi imposto por um problema concreto que perseguiu o movimento de libertação (que advogou para si toda a legitimidade, representatividade e autenticidade para ocupar as cadeiras do círculo do poder): a urgente implantação de suas estruturas econômicas e político-partidárias e a disseminação de sua seiva ideológica por todo o corpo social. A FRELIMO avaliava que, “nas províncias libertadas durante a guerra, as estruturas existem em atividade na prática”. Todavia, “dentro da mesma Província existem zonas que, mesmo de menor área e localizando-se à volta das cidades e vilas, não estavam libertadas até o Acordo de Lusaka” (7 de setembro de 1974).

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

Toda a retórica ideológica da Frelimo procurou desconstruir as identidades particulares com bases étnica,

regional, racial e religiosa. E, em seguida, construir um sentido global de uma nação cuja identidade primordial não toleraria particularismos, divisões e discriminações. Com base na história sob o jugo colonial e imperialista (e, principalmente, a partir da criação da FRELIMO e de sua luta empreendida a favor da libertação nacional), procurou-se focar o moçambicano, histórica e essencialmente, como oprimido, humilhado, pilhado, desprezado, discriminado e explorado pelo colonialismo português. Essa face do colonialismo teria incidido em toda a extensão do país e em todos os grupos e camadas sociais, independentemente da cor, raça, etnia, região, religião, desde o Rio Rovuma até o Rio Maputo, das províncias do norte até as províncias do sul. Séculos de história foram lidos e interpretados pela ótica da FRELIMO sob a égide do sofrimento comum.

A “questão das raças” foi, então, um tema constantemente retomado na comitiva que descia pelas terras de Moçambique. Em 15 de junho de 1975, na Beira, capital da província de Sofala (localizada no centro do país e um dos territórios proeminentes e históricos pelos quais se alargava o “mundo zambeziano”), Samora homenageou as vítimas da repressão colonial e disparou: “Aqui na Beira é o centro da discriminação racial. (...). Desde criança conhecemos a Beira como satélite do *apartheid*, do racismo da Rodésia e da África do Sul.”<sup>11</sup> Em 17 de junho, numa reunião na província de Inhambane, o Presidente Samora Machel reforçou seu investimento público e nacional (além de emocional) contra a série de atitudes discriminatórias que se reproduziam nas relações sociais: o desprezo pelo camponês e pelo trabalhador de uma maneira geral, o hábito socioindividual

de classificação como “evoluído” e “não-evoluído”, assimilado e não-assimilado, moleque, criado ou servidor. Diante de tudo isso, o que se impunha como necessário para a FRELIMO? A consciência “de que nós não somos portugueses” e sim moçambicanos com uma cultura e personalidade próprias, porque moçambicana e africana. Entretanto, os fundamentos da cultura e da personalidade nacionais deveriam se assentar sobre os interesses das amplas massas trabalhadoras. Interesses que deveriam, necessariamente, ser chancelados e selados pela ótica ideológica da FRELIMO. E, como dissemos, “a linha correta” e a “definição do inimigo” esboçadas pela FRELIMO deveriam ser inoculadas nos recantos mais íntimos da vida social.

O projeto de uma sociedade socialista em Moçambique ruiu, principalmente a partir da década de 1980, devido à política de desestabilização da África do Sul, ao aumento da intensidade da destruição levada ao interior do país pela guerra civil com a Renamo (Resistência Nacional Moçambicana), a uma sucessão de catástrofes naturais, além de erros políticos e estratégicos realizados pela Frelimo. Em decorrência, em 1987, foi assinado o primeiro acordo com o Banco Mundial e, pouco a pouco, o projeto socialista foi substituído por uma ordem política e econômica liberal. Todas essas mudanças foram ratificadas com a promulgação da Constituição de 1990. Além desses acontecimentos, é preciso ressaltar que manifestações racistas continuam a aparecer na cena político-social moçambicana. A cor, a cultura, a região, a religião e a classe continuam a ser importantes fatores de discriminação em Moçambique. Antes, os “*slogans* revolucionários” e os órgãos de informação da

Frelimo impediam que essas questões viessem à tona (e, ainda hoje, existe um certo temor em falar sobre relações raciais, cor e etnias em Moçambique). Em consequência, o sonho de uma sociedade multirracial (nesse caso, historicamente, o Brasil e a África do Sul constituem dois pólos em discussão entre os intelectuais moçambicanos) continua a ser assediado pelos fantasmas das representações sobre raça, o sistema de classificação racial (que apresenta uma curiosidade: diferentemente do Brasil, lá, no senso comum, para os negros moçambicanos, as pessoas de cor são todos os não-pretos), o conflito e as relações interétnicas, além do racismo.

Nessas condições, as bandeiras da raça e da cor, quando empunhadas, seja no espaço privado, seja no público, têm como objetivo maior a reivindicação política (o poder) e econômica (agravada com a crescente pobreza e miséria que assola a maioria negra) e também expressam um certo ressentimento, principalmente dos negros moçambicanos frente à maior prosperidade presente entre os brancos, mestiços e indianos. Sendo assim, o parto da nação e da “moçambicanidade” continua difícil e atormentado.

## Notas

1. François Furet, historiador francês (ex-comunista) dedicado à história social da França do século XVIII, publicou diversos trabalhos sobre a Revolução Francesa. Morto em 12 de julho de 1997, foi-lhe imputado o adjetivo de revisionista pela *escola* do historiador Albert Soboul, conceituado representante de uma historiografia jacobino-marxista sobre revolução.

2. (...) A FRELIMO, criada pela junção de grupos protonacionalistas em 1962, sempre abrigou em seu seio grupos ou pessoas influenciadas pela ideologia marxista. Contudo, somente declarou-se formalmente um “partido de vanguarda marxista-leninista” em seu 3º Congresso (fevereiro de 1977). Em nosso trabalho, acompanhamos a convenção usada por alguns autores, entre eles Sidaway (1993), que usa caixa alta (FRELIMO) para se referir à Frente de Libertação de Moçambique, que existiu de 1962 até o 3º Congresso, e caixa alta e baixa (Frelimo) para o partido, criado no 3º Congresso de 1977.
3. “No momento dos Acordos de Lusaka, a direção da FRELIMO tinha tido que escolher a sua equipe para o governo de transição em Lourenço Marques e os homens escolhidos eram uma mistura de veteranos da FRELIMO. Alguns eram conhecidos pelos seus feitos como comandantes da guerrilha, outros pelas suas atividades políticas e diplomáticas e outros ainda pelo seu trabalho na clandestinidade em Lourenço Marques.

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

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

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

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

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

5. A poetisa (e mestiça) Noémia de Souza, nascida em 1926, no Catembe, Lourenço Marques, lembrou as relações socioeconômicas e raciais nos anos 30 e 40 em Moçambique. Para ela, “nós, os não-brancos, ríamos até dessas coisas. Por exemplo, todos os anos havia inspeção médica (...). Nessa escola (...) todas as alunas brancas iam no primeiro grupo, depois, no segundo grupo, éramos nós. E depois havia as coisas caricatas das meninas que julgavam que eram brancas e se comportavam como tal, e quando chegava àquela

altura choravam! E nós ríamos delas...

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

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

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

“(...) os casamentos! Esta aqui, que era mais escura, andava à procura dum noivo que fosse claro, para ‘apurar a raça’, que é uma coisa que existia e hoje ainda é capaz de existir na sociedade mestiça. Quer dizer, apurar a raça era ficar cada vez mais branco, matar aquela raça que era delas, era incrível! E discriminavam as pessoas.

Mas não era só a questão da cor da pele, era também a questão da ascendência da pessoa. Havia uns que se achavam mais aristocratas, porque descendiam de estrangeiros, não sei quê (...). Gostavam todos muito de ‘eu sou descendente dum dinamarquês, dum alemão, dum americano, dum não sei quem’ (...).” (Chabal, 1994, p. 111-2.)

6. Clastres (1990, p. 135-7) lembra, criticamente, que “dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico: é necessário trabalhar”. Ocorre que, “quando desaparece a recusa ao trabalho, quando o sentido de lazer é substituído pelo gosto da acumulação, quando, em síntese, surge no corpo social essa força externa que evocamos antes, essa força sem a qual os ‘selvagens’ não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade como sociedade primitiva: essa força é a força para sujeitar, é a capacidade de coerção, é o poder político”.
7. Vovelle, analisando a Revolução Francesa, acha essencial tomar em consideração “essa margem de inércia que exclui da revolução o numeroso grupo daqueles que não ultrapassam o estádio das ‘pulsões’ anteriormente evocadas para acederem a um envolvimento, a qualquer grau que fosse, ou em quem a reação à aventura revolucionária é formulada em termos de recusa e até de condenação radical. (...) essa população não se define em termos de homogeneidade: os excluídos da festa revolucionária, que são sem dúvida uma maioria, podem definir-se em termos de ignorância, de indiferença, e também em termos de rejeição.” Essas diferentes modalidades de exclusão ou de “a vida à margem” podem se dar devido a clivagens sociais diversas, à exclusão dos mundos rural e urbano ou cidade-campo, por razões econômicas ou de classe, devido ao peso da mentalidade coletiva, ao fator religioso e aos “mundos de ignorância”, onde, incontestavelmente, a língua nacional constitui um grande obstáculo. “A língua, o analfabetismo, a dificuldade de comunicação, o peso de uma civilização de oralidade, outros tantos

dados que explicam em que limites geográficos começa “a vida à margem’.” (Vovelle, 1987, p. 229-32.)

8. Davidson, Isaacman e Pélissier (1991, p. 700-15) apresentam uma visão de conjunto do quadro político e econômico de Angola e Moçambique. Entre as “coisas em comum” destacam “o caráter específico do colonialismo português”, devido à “fraqueza do Estado colonial, à natureza progressivamente autoritária do regime colonial, à falta de capitais portugueses e, correlativamente, ao recurso ao trabalho forçado e a uma política de assimilação”. Ressaltam que “o derradeiro traço de distinção do regime colonial português foi sua política de assimilação, com a qual ele tentava conquistar a nascente burguesia africana, fornecendo-lhe um verniz de cultura portuguesa e isentando-a dos abusos coloniais mais flagrantes. Oficializada pelo ‘regime do indigenato’, essa política garantiria que a esmagadora maioria dos angolanos e moçambicanos estava reduzida a constituir uma raça, uma cultura e uma classe inferiores. De acordo com essa legislação, os africanos eram divididos em dois grupos. Os membros da pequena minoria capaz de ler e escrever o português, que haviam rejeitado os ‘costumes tribais’ e estavam vantajosamente empregados nos setores capitalistas, podiam ser classificados como ‘assimilados’ ou ‘não-indígenas’. Em princípio, gozavam de todos os direitos e responsabilidades dos cidadãos portugueses. Embora teoricamente fosse possível a todos os africanos mudar seu estatuto legal, as coerções impostas pelo sistema colonialista e capitalista — as quais incluíam a falta de escolas, a limitada possibilidade de obter um emprego pago e a arrogante preponderância cultural dos funcionários públicos — tornavam, na realidade, a coisa impossível, negando a 99% da população africana os direitos mais elementares do cidadão.”
9. Albino Magaia, negro e militante da Frelimo, foi um assimilado. Seu relato é um exemplo da utilização da assimilação como uma escolha ou estratégia de sobrevivência e reprodução individual e familiar, reduzindo um pouco os obstáculos para estudar e trabalhar. Magaia relembra que o seu pai “era assimilado pelas razões que levavam os negros a serem assimilados. Isto na história de Mo-

çambique não está corretamente analisado. Como muita gente, o meu pai assimilou por razões estratégicas, de sobrevivência; por exemplo, os filhos de não assimilados não podiam freqüentar a escola secundária. Para poder beneficiar dessas coisas era preciso ser assimilado. A minha irmã estudou, foi para Lisboa; se o meu pai não fosse assimilado, ela nunca teria posto os pés em Lisboa!” (Chabal, 1994, p. 241).

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

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

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

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

10. A instauração do regime fascista em Portugal asfixiou pública e juridicamente as posições protonacionalistas em Moçambique. O salazarismo, progressivamente, pavimentou o caminho para formas clandestinas de luta e para a ação armada como manifestações anti-coloniais. O cerceamento político, econômico, social e cultural imposto aos territórios coloniais fez com que Mendes (1994, p. 14) destacasse a necessidade de se estudar “em que medida, quer estas condições de luta, quer o caráter fascista do colonialismo português, tiveram como consequência ou influência no pensamento da Direção e Militantes da Frelimo, quer nas populações que viveram essa fase, constituindo elementos mais ou menos preponderantes na orientação e, sobretudo, nas formas da sua aplicação, que veio a ser adotada no pós-independência”.
11. Noémia de Souza já fizera menção à peculiaridade das relações raciais no cotidiano da cidade da Beira, capital da província de Sofala. No centro do país (Manica, Sofala e Beira), “aquilo então era o *apartheid*”. Essa avaliação encontra em Mia Couto, branco e nascido na Beira em 1955, um julgamento que parte de uma convivência mais íntima com o cotidiano dessa cidade, onde acredita que os conflitos raciais adquiriram uma dimensão mais apurada porque a fronteira entre os brancos e os negros era uma fronteira muito misturada. Desde a sua infância experimentou vivências em diversos bairros da cidade. Os contatos ou relações “atravessadas” eram constantes e históricas, “porque a Beira é uma cidade conquistada ao pântano. Então, à medida que era possível secar uma região e construir casa de cimento isso fazia-se. Mas, estavam lá as casas dos negros locais. Então, sempre do outro lado da rua havia africanos com casa de caniço. Não tanto esta arquitetura arrumada, de urbanização feita com plano, como aconteceu em Lourenço Marques (...).

“Era um ambiente muito racista, ao mesmo tempo em que sucedia este contato, ou talvez até por causa disso mesmo. Os brancos da Beira eram profundamente racistas. Quando eu saí da Beira para Lourenço Marques, em 1971, parecia-me que estava noutro país, porque na Beira havia quase *apartheid* em certas coisas. Não

podiam entrar negros nos autocarros, só no banco de trás... Enfim, era muito agressivo. No Carnaval os filhos dos brancos vinham com paus e correntes bater nos negros (...).” (Chabal, 1994, p. 276.)

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

O poeta e branco moçambicano Luís Carlos Patraquim relembra que sempre vivenciou dificuldades na zona pobre dos brancos de Lourenço Marques, cidade que tinha “uma sociedade muito espartilhada”. Para Patraquim, a radiografia da sociedade de Lourenço Marques revelaria, em espaços de luz e sombras, que “tudo aquilo estava muito (...) bem dividido, por raças, por estratos de classes, por tudo: a zona da Polana, depois a zona de Somersfield, a zona intermédia, que é hoje a zona do Bairro Central, depois da Malangalene, já de um certo operariado, e depois a zona do Alto Maié, que ficava também numa das pontas da cidade. Perto dos pretos era o extrato mais baixo — havia outro gênero de brancos, mas que eram poucos, que eram aqueles que na terminologia que se utilizava se dizia que se tinham *cafrealizado*. De certa forma, eram ainda os mais aventureiros e os mais desprotegidos. Então, esses viviam mesmo no subúrbio, com os negros.” (Chabal, 1994, p. 258-9.)

## Referências Bibliográficas

ANDERSON, Perry (1966). *Portugal e o Fim do Ultracolonialismo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

- ARNFRED, Signe (1990). “Femmes et Modernisation au Mozambique”. *Politique Africaine*. Paris (38):142-7, jun.
- BENDER, Gerald J. (1980). *Angola sob o Domínio Português: Mito e Realidade*. Lisboa, Sá da Costa.
- BENOT, Ives (1981). *Ideologias das Independências Africanas*. Lisboa, Sá da Costa, vol. 1.
- BLACKING, John (1985). “Re-Inventing Tradition: the Future of Cultural Studies in Africa”. S.l.n., p. 311-29 (mimeografado).
- CAHEN, Michel (1987). *Mozambique la Révolution Implorée: Études sur 12 Ans d’Indépendance (1975-1987)*. Paris, L’Harmattan.
- CAPELA, José (1995). *Donas, Senhores e Escravos*. Porto, Afrontamento.
- CHABAL, Patrick (1994). *Vozes Moçambicanas; Literatura e Nacionalidade*. Lisboa, Vega.
- CLASTRES, Pierre (1990). *A Sociedade contra o Estado*. 5ª ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- COPANS, Jean (1990). *La Longue Marche de la Modernité Africaine; Savoirs, Intellectuels, Démocratie*. Paris, Karthala.
- DAVIDSON, A. B.; ISAACMAN, Allen F.; e PÉLISSIER, René (1991). “Política e Nacionalismo nas Áfricas Central e Meridional (1919-1935)”. In: BOAHEN, A. Adu (coord.). *História Geral da África*. Vol. VII: *A África sob Dominação Colonial (1889-1935)*. São Paulo, Ática.
- FURET, François e OZOUF, Mona (1989). *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- (s/d). *A Oficina da História*. Lisboa, Gradiva.
- (1988). *Pensar a Revolução Francesa*. Lisboa, Edições 70.
- MACHEL, Samora (1979). “A Cultura É a Questão Central da Revolução”. *Tempo*. Maputo (431):1-16, 7 de jan.

- MANHIÇA, Salomão Júlio (1991). "Popular Culture and Revolution in Mozambique; the Cultural Dynamics of a Political Process". University of Washington.
- MATSINHE, Cristiano B. (1992). "As Relações Raciais e Conflito Interétnico em Moçambique. Não-Questão?" Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 7 de julho, 21p. (mimeografado).
- MAZRUI, Ali A. e WAGAW, T. (1982) "Vers une Décolonisation de la Modernité: Éducation et Conflits Culturels en Afrique de l'Est". Documents de Travail et Compte Rendu de Colloque Organisé par l'UNESCO à Dakar (Sénégal) du 25 au 29 Janvier. In: *Le Processus d'Éducation et l'Historiographie en Afrique*. Paris, Unesco, Histoire Générale de l'Afrique. Études et Documents.
- MENDES, João (1994). *A nossa Situação, o nosso Futuro e o Multipartidarismo*. Maputo, Ed. do Autor.
- MONDLANE, Eduardo (1975). *Lutar por Moçambique*. Lisboa, Sá da Costa.
- NYERERE, Julius (1963). "UJAMAA": the Basis of African Socialism". *Présence Africaine*. Paris, 18(47):9-18.
- PÉLISSIER, René (1987). *História de Moçambique; I. Formação e Oposição (1854-1918)*. Lisboa, Estampa.
- REIS, João e MUIUANE, Armando Pedro, orgs. (1975). *Datas e Documentos da História da FRELIMO*. 2ª ed. Maputo, Imprensa Nacional.
- RITA-FERREIRA, A. (1988) "Moçambique pós-25 de Abril: Causas do Êxodo da População de Origem Européia e Asiática". In: *Moçambique: Cultura e História de um País*. Atas da V Semana de Cultura Africana. Coimbra, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra.
- SARDAN, J. P. Olivier de (1990). "Para uma Abordagem Antropológica das Ideologias e Práticas de Desenvolvimento". *Revista*

*Internacional de Estudos Africanos*. Lisboa (12-13):189-98, jan.-dez.

VOVELLE, Michel (1987). *A Mentalidade Revolucionária; Sociedade e Mentalidades na Revolução Francesa*. Lisboa, Salamandra.

——— (1987). *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo, Brasiliense.