

CULTURAS DA DIFERENÇA:
SEQÜELAS DAS POLÍTICAS COLONIAIS PORTUGUESAS
E BRITÂNICAS NA ÁFRICA AUSTRAL*

Peter Fry **

Em dezembro de 1995, Moçambique se tornou a primeira nação, que nunca foi colônia britânica, a unir-se ao *Commonwealth*. Este evento não é isento de ironia. Talvez Cecil John Rhodes possa, finalmente, descansar em paz, ao ver enfim realizada a anexação de Moçambique ao mundo de fala inglesa, pela qual ele lutou durante a corrida pela partilha da África no final do século XIX. Ao mesmo tempo, os acirrados defensores do nacionalismo cultural e lingüístico português declararam-se profundamente ofendidos perante o que consideravam uma traição às ligações que supostamente existiam entre as nações do mundo lusófono, sobretudo considerando que sua própria *commonwealth*, a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), formalmente estabelecida em 1997 depois de vários intentos infrutíferos, nasceu numa atmosfera

* Este ensaio é baseado nas Palestras Smuts apresentadas na Universidade de Cambridge em novembro e dezembro de 1998. Fico muito grato ao Conselho do Fundo Smuts pelo convite, ao Centro de Estudos Africanos e ao Departamento de Antropologia Social por seus questionamentos. Agradeço, também, à Fundação Ford por ter me dado a oportunidade de entender um pouco da “comunidade de desenvolvimento” na África austral e por sua generosidade ao viabilizar a pesquisa em Moçambique. Uma primeira versão foi publicado como “Cultures of Difference: the aftermath of Portuguese and British colonial policies in Southern Africa”, *Social Anthropology*, vol. 8, n° 2 (2000), pp. 117-144. A tradução do inglês é de Alejandro Reyes Arias.

** Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

de incredulidade e apatia. Desde então, a CPLP não tem conseguido ter um efeito significativo nos países de fala portuguesa, e muito menos no resto do mundo. O sonho do ex-presidente português Mário Soares, que o “afeto” que ele considera uma característica do povo português e das suas antigas colônias representaria um poderoso contraponto aos blocos dominantes de poder no mundo, está muito longe de tornar-se realidade. Há outras ironias nos eventos que precederam a entrada de Moçambique ao *Commonwealth*. Durante o período da independência ilegal da Rodésia, os partidários da Frente Rodesiana, fora do âmbito do *Commonwealth*, colocavam adesivos nos seus carros com as palavras “Obrigado Moçambique”, agradecendo os esforços de Portugal para quebrar as sanções. Depois da independência de Moçambique (1975) e de Zimbábue (1980), uma estreita aliança foi formada entre os governos de Margaret Thatcher e de Samora Machel, ícones da economia de mercado e do socialismo, respectivamente. Os dois líderes, aparentemente, admiravam-se mutuamente. O governo britânico foi responsável pelo treinamento do exército da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) no combate contra a Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), lutando, em teoria, a favor da democracia e da economia de mercado. Mais tarde, com a paz estabelecida em 1992, o exército britânico teve um papel dominante no treinamento do novo exército moçambicano composto de soldados de lados anteriormente antagônicos. E, em 1998, o casamento quase dinástico entre Nelson Mandela, o primeiro presidente sul-africano pós-*apartheid*, e Graça Machel, viúva do primeiro presidente do Moçambique independente, selou simbolicamente uma velha aliança entre o ANC e a FRELIMO e firmou a nova aliança internacional marcada pela entrada de Moçambique ao *Commonwealth*.

O propósito deste ensaio, porém, não é discutir a geopolítica do *Commonwealth* britânico ou da Comunidade portuguesa, ou o significado prático da entrada de Moçambique em um ou outro. Em vez disso, refletirei sobre o significado simbólico da entrada de uma antiga colônia portuguesa a uma comunidade de nações cujos membros estavam até então limitados às antigas colônias britânicas. Baseando-me no meu trabalho antropológico no Brasil, Zimbábue e Moçambique, e nas minhas experiências como membro da “comunidade de desenvolvimento” na

África austral, minha intenção é comparar e contrastar as presenças coloniais britânica e portuguesas na África austral (e, brevemente, também no Brasil), de forma a levantar questões que eu acredito serem tão pertinentes hoje como o foram durante o período colonial. Estas questões têm a ver com uma tensão presente durante todo o empreendimento colonial entre os ideais de “assimilação” e “segregação”. Classicamente, o dogma colonial português favorecia o primeiro e o dogma inglês, o segundo. Em muitos sentidos, as identidades das duas potências coloniais se definiram através deste contraste. Porém, eu pretendo mostrar que uma forte tensão entre estes dois dogmas marcou a experiência interna dos dois empreendimentos coloniais, e continua a caracterizar a situação pós-colonial contemporânea, não apenas em Moçambique e Zimbábue, mas no mundo moderno como um todo, na medida em que as tensões aumentam entre a celebração das diferenças “étnicas” e a universalidade da experiência humana. Esta mesma tensão encontra-se, evidentemente, na base da própria antropologia social, que se ocupa ao mesmo tempo com a unidade da humanidade e com a diversidade da linguagem, do significado e da identidade, as quais de forma alguma tem sucumbido aos avanços da globalização.

Considerarei, num primeiro momento, o desenvolvimento dos sistemas coloniais britânico e português e como eles deram origem a um contraste de identidades coloniais. Passarei, então, a mostrar como o princípio colonial português de assimilação transformou-se, com a independência, num intento marxista-leninista de converter os moçambicanos em Novos Homens socialistas. Finalmente, examinarei a forma como as tensões entre os dogmas universalistas e particularistas manifestam-se no Moçambique contemporâneo após a terrível guerra entre a RENAMO e a FRELIMO.

Moçambique, 1965

Em 1965, durante meu trabalho de campo na então Rodésia do Sul, viajei de carro, na Semana Santa, com dois companheiros africanos, estudantes da University College of Rhodesia and Nyassaland, pela ci-

dade de Mutare (então Umtali) na fronteira de Zimbábue em direção à cidade litorânea moçambicana de Beira. Assim que atravessamos a fronteira, surpreendemo-nos com a mudança entre um país e o outro. A estrada perdeu suas marcas claramente pintadas e o gramado bem cuidado das suas margens. Parecia fundir-se gradualmente na vegetação que a invadia. Se as fronteiras entre a estrada e o mato eram imprecisas, também o eram as fronteiras entre as formas de utilização da terra. Acostumados às divisões cartesianas da Rodésia entre as Fazendas Europeias, as “*Tribal Trust Lands*” (terras tribais) e as Florestas Nacionais, definidas pelo *Land Apportionment Act* de 1931, não conseguíamos distinguir o que era o quê do lado moçambicano. As aldeias africanas confundiam-se com as grandes plantações, e o mato parecia invadir tudo. Quando paramos na Vila Pery (atual Chimoio) para lanchar, ficamos ainda mais surpresos ao constatar que as fronteiras entre as próprias pessoas também eram imprecisas. Africanos, europeus e mestiços sentavam-se no mesmo bar com aparente fraternidade. Só isso já era suficientemente surpreendente, depois de nossa experiência com a segregação nos bares da Rodésia. Mas, o que mais nos chamou a atenção foi o fato de os africanos falarem português entre si. Na Rodésia, o inglês geralmente só era falado pelos africanos na sala de aula e nas conversas com os brancos. Mais tarde, na cidade de Beira, descobrimos que, na realidade, muito poucos africanos falavam português. Tivemos de depender do limitado conhecimento de meus amigos do chilapalapa, o pidgin das minas sul-africanas e das cozinhas da África austral em geral, para podermos nos comunicar tanto com negros quanto com brancos.

Nossas observações não estavam isentas de julgamentos morais. Embora tenha nos agradado a aparente ausência de racismo no bar, ficamos menos entusiasmados com o que percebemos como uma falta de “desenvolvimento” em Moçambique e com o que entendemos como um excesso de “europeização” dos fregueses africanos do bar. De alguma forma, achamos que os africanos deveriam falar uns com os outros em sua “própria língua!”

Nossas reações são, de certa forma, reveladoras das premissas implícitas profundamente enraizadas no empreendimento colonial britânico, compartilhadas por colonialistas tanto quanto por anticolonialistas.

Acreditávamos no valor intrínseco das “culturas” africanas e no mal que se deriva da sua destruição. Compartilhávamos uma certa ignorância, no melhor dos casos, e uma superioridade moral e farisaísmo, no pior, com relação ao colonialismo de outras nações européias.

O libelo de Perry Anderson contra os portugueses em Moçambique

Nossas reações a Moçambique expressavam um ponto de vista comum na Grã Bretanha naquele momento, muito convincentemente expresso no livro de Perry Anderson, *Portugal e o fim do ultracolonialismo*.¹ Esse livro foi publicado um ano depois de nossa visita a Moçambique, no momento em que as guerras anticoloniais recrudesciam na Guiné-Bissau, em Moçambique e em Angola. A investida de Anderson contra o colonialismo português está explicitamente construída de forma a enfatizar uma “visível diferença” entre o mesmo e o que ele chama de “colonialismo normal” (termo pelo qual ele sem dúvida se refere à variedade britânica).

A especificidade do ultracolonialismo português, segundo Anderson, reside no seu sistema econômico “arcaico” e “irracional”, baseado na exploração extrema e brutal da mão-de-obra africana, e em sua ideologia “bizarra” de “Um Portugal” e sua concomitante política de assimilação. Desprovidos de capital, os portugueses não conseguiram desenvolver suas economias coloniais de forma que o seu mercado interno se tornasse um estímulo para os africanos procurarem emprego. Portanto, instituíram a mão-de-obra forçada para a produção agrícola que exportavam para Metrópole e, no caso de Moçambique, promoveram a exportação de mão-de-obra para as minas sul-africanas para obter receitas fiscais diretas das companhias contratantes e receitas indiretas através do dinheiro enviado pelos trabalhadores às suas famílias. A intensidade da crueldade “não teve paralelo em qualquer outra parte do continente” e representou o “ápice da miséria africana”.

¹ Perry Anderson, *Portugal e o fim do ultracolonialismo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.

Mais interessante ainda, do ponto de vista deste trabalho, é o seu entendimento do que ele chama de ideologia colonial portuguesa, que estava fundamentada no lema “Um Estado, Uma Raça e Uma Civilização” e construída sobre uma “missão civilizadora” não racista que operava através da conversão ao cristianismo, da miscigenação e da assimilação. Ao confrontar a ideologia com a realidade e mostrar que a miscigenação era cada vez mais rara e que pouquíssimos africanos eram de fato assimilados, Anderson conclui que a ideologia colonial portuguesa era “bizarra”, “injustificável” e “inefável”, uma “falsificação sistemática da realidade”.² “No espelho distorcido da ideologia”, diz ele, “a singularidade indiscutível transformou-se e dissolveu-se num molde e numa forma situados além de todo o possível conhecimento”.³ O que é claro para Anderson, evidentemente, é a infra-estrutura econômica — ou a sua ausência — no colonialismo português. A “vasta e idiossincrática ideologia imperial” dos portugueses, afirma Anderson, é “injustificável” e “inefável”, um “exercício em mágica pura”, cuja capacidade de encantar tem a ver, em parte, com o “luxo verbal”. A ideologia portuguesa, em suma, representa um modo de pensar “primitivo, pré-racional e pré-industrial”, um “esforço imenso para abolir diferenças étnicas, lingüísticas, geográficas, econômicas e sociais concretas, fundindo tudo em uma unidade mística singular”.⁴

O Brasil e a questão da democracia racial

Após uma breve estadia em Londres, depois de meu trabalho de campo em Zimbábue, mudei para o Brasil em 1970 para assumir uma cadeira universitária. Rememorando minhas primeiras impressões desta outra ex-colônia portuguesa, posso reconhecer facilmente algumas semelhanças significativas com aquelas primeiras impressões de Moçambique. Novamente tive a sensação de estar em uma terra com fronteiras imprecisas: as fronteiras imprecisas do tempo, com o começo gradual das reuniões e sua ainda mais gradual conclusão; as fronteiras imprecisas

² Ibid, p. 78.

³ Ibid, p. 81.

⁴ Ibid, p. 83.

das raças, numa sociedade onde a miscigenação tem sido intensa e onde tem se desenvolvido uma taxionomia “racial” que, segundo um estudo, contém pelo menos 135 categorias; as fronteiras espantosamente porosas do sexo, numa sociedade que é praticamente indiferente com relação aos parceiros “ativos” nas relações homossexuais e celebra a beleza e as graças sociais dos seus transexuais mais bem-sucedidos; e a fronteira indistinta entre o formal e o informal, entre a lei e a transgressão. Mas, uma outra sensação, parecida àquela que eu senti no bar de Vila Pery, foi a extraordinária homogeneidade cultural e lingüística deste país do tamanho de um continente. Todas as classes e cores pareciam participar nas religiões que eram (e são) chamadas de afro-brasileiras e nas danças, cujas origens são supostamente africanas. É mais fácil entender o português de um extremo a outro do país do que o inglês ao viajar de Liverpool a Newcastle. Nesta terra, que se orgulha da sua receptividade a todos os povos e de todas as idéias que, segundo o movimento modernista de 1922, foram vorazmente canibalizados, a noção de “autenticidade” parecia fora de lugar. Os brasileiros não foram “assimilados” à civilização portuguesa; em vez disso, eles desenvolveram uma concatenação *sui generis* de tipos físicos e de formas culturais que é orgulhosamente exibida como a característica definidora da nação brasileira: a “democracia racial”.

Curiosamente, descobri que os sociólogos brasileiros tinham desenvolvido uma crítica da “democracia racial” com argumentos muito similares aos da crítica de Anderson das políticas portuguesas de assimilação na África. Apontavam, em primeiro lugar, para o abismo que divide o “mito” da “realidade”, documentando a crassa desigualdade social e a persistência da discriminação racial. Mas, da mesma forma que Anderson, iam além afirmando que o mito da democracia racial disfarça o preconceito racial e a discriminação e dificulta a “consciência racial”. O alvo principal destes sociólogos críticos era Gilberto Freyre, discípulo de Franz Boas, que desde a publicação de *Casa Grande & Senzala* em 1933 defendera o ponto de vista de que, no Brasil como em outras ex-colônias, os portugueses desenvolveram relações raciais mais harmoniosas do que os anglo-saxões, ou arianos, como ele os chamava às vezes. Em 1961, seu livro *Integração Portuguesa nos Trópicos* foi

publicado em Lisboa. Nesse breve ensaio, Freyre defendia Portugal contra seus críticos anticoloniais, afirmando que, desde a era dos descobrimentos, os portugueses desenvolveram uma civilização luso-tropical caracterizada por um intercâmbio entre os portugueses e os seus sujeitos, entre a cultura portuguesa e as muitas culturas que foram absorvidas no seu Império. Freyre afirmava que no mundo lusófono a raça e a cultura nunca tiveram um vínculo ideológico. Eu mesmo não pude resistir a oportunidade de me unir ao coro da crítica contra Freyre, e escrevi um ensaio, em 1976, cujo argumento é muito semelhante ao de Anderson.⁵ Primeiro, observei que muitos dos elementos culturais, cuja origem é supostamente africana ou nascida da experiência da escravidão, têm se tornado símbolos da nacionalidade brasileira, em particular o prato nacional brasileiro, a feijoada, um guisado preparado pelos escravos com feijão preto e as partes menos agradáveis do porco, como as orelhas e o rabo, que os donos de escravos não utilizavam. Argumentei, então, contra Freyre que, ao invés de significar harmonia e ausência de racismo, a transformação dos símbolos africanos em ícones da nação brasileira apenas escondia o racismo e o tornava mais difícil de se perceber e condenar.

Antes de continuar, é preciso considerar as premissas políticas e epistemológicas subjacentes à crítica de Anderson do Moçambique colonial e a refutação da “democracia racial” no Brasil pelos sociólogos brasileiros.

Antes de qualquer coisa, ambas as críticas baseiam-se na premissa de que o colonialismo britânico representa a “normalidade” e, ao fazê-lo, revelam uma tradição de mal disfarçado esnobismo em relação aos portugueses. A acusação de Anderson da crueldade e da dissimulação portuguesa pertence a uma longa tradição britânica de protesto antiportuguês, a qual, justificada como possa ter sido, estava imbuída de superioridade moral e beirava o que James Duffy chamou de “um tipo de preconceito neo-racial”. Ele cita as palavras de Lord Palmerston, dirigidas a Lord Russell após mais um desacato português das restri-

⁵ Peter Fry, “Feijoada e Soul Food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais”, *XXVIII Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, Brasília* (1976). Também publicado em Fry, *Para inglês ver*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

ções contra o tráfico de escravos: “A simples verdade é que os portugueses são, de todas as nações européias, a mais baixa na escala moral”.⁶ Livingstone ralhou não apenas contra o tráfico de escravos portugueses, mas também contra a sua “delinqüência moral”,⁷ enquanto os missionários protestantes ingleses e escoceses acrescentaram “mais uma dimensão de desdém [...] à indignação anglo-saxônica — a do protestante virtuoso contra o católico depravado”.⁸

Viajantes da segunda metade do século XIX descreveram Moçambique como um tormento de crueldade e imoralidade nas mãos dos portugueses e, sobretudo, dos seus filhos mulatos, as “piores criações européias”, nas palavras de Lord Lugard. De Waal, o companheiro de Cecil John Rhodes, fez, no entanto, “as mais ásperas acusações, a rejeição final de Portugal na África Oriental”. Ele descreve um pequeno povoado perto de Beira nestas palavras:

Os portugueses, como os nativos, moram em palhoças, e não há diferença entre as palhoças dos portugueses e as dos *kaffirs*, nem grande distinção entre as duas raças. Os portugueses usam roupas e os *kaffirs*, não; os portugueses são amarelos, os *kaffirs*, negros; os portugueses são fisicamente fracos, os *kaffirs*, fortes. Estas são as únicas diferenças notáveis. Eles se misturam, se pegam pela cintura e falam a mesma língua quando estão juntos — o *kaffir*. Entretanto, não há dúvida disto: os nativos são mais limpos em seus hábitos do que os seus mestres amarelos. Estes últimos são magros como peixe seco e morrem como ratos.⁹

Prester John, de John Buchan, que li pela primeira vez quando era uma criança, revela e incita esse tipo de sentimentos antiportugueses.¹⁰ Os três personagens principais são o jovem construtor do império David Crawford, filho de um presbítero escocês, o reverendo John Laputa, um ministro presbiteriano sul-africano destinado a se tornar líder de uma grande revolta anticolonial, e Henriques (ele não tem primei-

⁶ James Duffy, *A Question of Slavery*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁹ *Ibid.*, p. 135.

¹⁰ John Buchan, *Prester John*, Harmondsworth, Penguin Books, 1956 (orig. 1910).

ro nome), um comerciante português. Tanto o branco Crawford quanto o negro Laputa possuem uma dimensão heróica, sendo ambos leais, à sua maneira, a sua nação e a sua “raça”. O “*Portuguese*”¹¹ “amarelo” Henriques, entretanto, definido pela cor da covardia e da traição, é a própria essência do egoísta mau que trai todo mundo por ganho pessoal, um “duplo traidor da sua raça”. Crawford e Laputa são para Henriques como a honestidade é para a desonestidade, como a lealdade é para a traição, como a limpeza é para a sujeira. *Prester John* enobrece o colonialismo britânico e inclusive reconhece a nobreza da revolta africana. Não faz qualquer concessão, porém, aos portugueses.

O desprezo de Anderson pelo “luxo verbal” do discurso português e por sua “ideologia que ‘trai’” a verdade tem a marca dessa forma particular do esnobismo e do etnocentrismo britânico. Sua epistemologia é finamente adequada ao seu preconceito, ao distinguir entre o “mito” e a “realidade”; ao atribuir primazia causal a esta última, consegue denunciar a ideologia bizarra de Portugal como um mito que justifica e disfarça a exploração econômica. Por inferência, sob o “colonialismo normal” não haveria tal lacuna entre o mito e a realidade, embora, como eu espero mostrar, o governo indireto e a segregação racial parecem tão exóticos quanto a assimilação, quando vistos por uma ótica diferente. O problema em separar o mito da realidade, como se o primeiro fosse apenas um epifenômeno da segunda, é que nega o fato de que um constitui o outro, da mesma forma que a transgressão só pode existir com relação à lei. As idéias assimilacionistas, como as segregacionistas, produzem tanta realidade quanto disfarçam.

O colonialismo, desde Hobson e Marx, vem sendo analisado em termos de imperativos econômicos e políticos, em termos da razão prática, como diria Marshal Sahlins. As “culturas”, no plural, foram englobadas sob a expansão colonial, cuja lógica supunha-se ser puramente pragmática. Evidentemente, o problema com este argumento é que ele não é capaz de explicar as diversas “razões” que estavam em jogo, nem os muitos caminhos possíveis para a sua realização. É por isso que Perry Anderson não consegue perceber nada além de malandragem e dissi-

¹¹ Justaposição das palavras *Portuguese* e *goose*, que significa “ganso”, mas é também sinônimo de “bobo” (N.T.)

mulação no Moçambique português. Negar a realidade do mito e da ideologia, os quais, afinal, produziram leis, sistemas administrativos e políticas educacionais muito reais, é negar o empreendimento colonial como um todo. O ideal de assimilação no Império português foi suficientemente carismático para incendiar a imaginação de algumas pessoas, para enfurecer outras e para limitar as ambições daqueles que teriam preferido abandoná-lo a favor da segregação. Além disso, como eu tentarei demonstrar em breve, o ideal tinha se disseminado tão amplamente na época da Independência, que foi facilmente traduzido na linguagem do marxismo-leninismo enunciado pelo partido de vanguarda, FRELIMO.

Um outro problema com a epistemologia de Anderson é que quase reifica a África portuguesa e britânica como duas alternativas diferentes, fixas e imutáveis. Não leva em consideração o fato de que, dentro de cada uma destas esferas de influência coloniais, os dois princípios foram invocados de um período a outro e, às vezes, simultaneamente. A história inicial da Província do Cabo foi marcada por um forte assimilacionismo, e até Cecil John Rhodes advogou pelos “direitos equitativos para todos os homens civilizados”. Só no final do século XIX o segregacionismo se tornou o dogma dos governos coloniais britânicos. Neste mesmo período Portugal manteve seu comprometimento com a assimilação, mas moderou-o com medidas separatistas, através da operação informal do preconceito racista, da institucionalização do trabalho forçado e do confinamento parcial da população indígena em “circunscições”. Consciente da minha própria dificuldade em evitar este mesmo tipo de reificação na minha comparação cotidiana entre a Grã Bretanha e o Brasil, e entre Zimbábue e Moçambique, tentarei, pelo menos, manter minhas observações situadas o mais historicamente possível.

A consolidação da segregação como um dogma colonial britânico

Durante a ação naval britânica contra o tráfico de escravos português e brasileiro, na primeira metade do século XIX, os escravos resgatados eram levados à Serra Leoa, onde a *Sierra Leone Company*, fundada no século anterior por destacados abolicionistas como William Wilberforce, planejava

oferecer “as Bênçãos da Indústria e da Civilização” aos africanos tão “longamente mantidos na barbárie”. Impregnados das idéias emancipatórias em voga na Europa burguesa após a Revolução Francesa, os filantropos britânicos pretendiam converter os escravos resgatados em “Ingleses Negros”, através da educação cristã em aldeias de feição inglesa construídas nos arredores de Freetown. Leo Spitzer, em seu livro *Lives in Between (Vidas no entremeio)*, no qual escreve a biografia da família May, descendente de uma escrava de fala iorubá resgatada do bergantim brasileiro *Dois Amigos*, descreve como o “Experimento da Serra Leoa” foi “violentamente criticado quando uma contra-ideologia, baseada no racismo pseudocientífico, começou a impregnar as ações e políticas dos funcionários coloniais britânicos após a década de 1860”.¹² A experiência foi, de fato, bastante tímida, já que nunca se pretendeu que o processo de “transformação cultural” africana levasse a uma “fusão” ou “amalgamação” através da miscigenação ou da coabitação. Tampouco pretendia dar acesso aos africanos a todas as instituições de poder e autoridade britânicas da colônia. “Mas a reação racista e crescentemente segregacionista contra os africanos ‘europeizados’, que se fincou no último terço do século XIX, atacou até esta visão restrita da assimilação, contestando até as mínimas habilidades dos africanos de se ‘elevarem’ culturalmente para serem ‘europeizados’”.¹³ Spitzer descreve os efeitos desastrosos da mudança de política na elite negra da colônia, a qual, com o passar do século, “se tornou o alvo de insultos por ‘macaquear o homem branco’ e de ações discriminatórias e incidentes de exclusão racialmente motivados”.¹⁴

No final do século, portanto, a política colonial britânica tinha se desviado dos ideais da Revolução Francesa para a crença de que as diferentes “raças” não podiam nem deviam tentar se “converter” à “cultura” dos poderes coloniais. Jan Christiaan Smuts descreveu e justificou esta mudança fundamental nas suas palestras em memória de Rhodes, apresentadas na Universidade de Oxford em 1929.

¹² Leo Spitzer, *Lives in Between: Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, West Africa 1780-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 30. (Recentemente traduzido para o português como *Vidas no entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil na África Ocidental 1780-1945*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2001).

¹³ Ibid, p. 30.

¹⁴ Ibid, p. 70.

Primeiro, olhamos para o africano como essencialmente inferior ou subumano, como desprovido de alma, como capaz, unicamente, de ser escravo... Depois, mudamos para o outro extremo. O africano tornou-se homem e irmão. A religião e a política uniram-se para formar esta nova política africana. Os princípios da Revolução Francesa, que emancipou a Europa, aplicaram-se à África; a liberdade, a igualdade e a fraternidade poderiam transformar os africanos primitivos em bons europeus.¹⁵

O sistema político dos nativos foi impiedosamente destruído para incorporá-los como iguais ao sistema branco. O africano era bom na medida em que era um possível europeu; sua cultura política e social era ruim, bárbara, e só merecia ser esmagada por inteiro. Em algumas das possessões britânicas na África, o nativo recém saído da barbárie era aceito como cidadão igual aos brancos, com plenos direitos políticos. Mas suas instituições foram duramente proibidas e destruídas. O princípio de direitos eqüitativos aplicou-se da forma mais crua e, embora tenha dado aos nativos uma semelhança de igualdade com os brancos, que de pouco lhes servia, destruiu a base do sistema africano, que era o seu maior bem. Estas são as duas políticas nativas extremas que têm prevalecido no passado, e a segunda tem sido apenas menos nociva do que a primeira.¹⁶

“Se a África precisa ser redimida”, continuou, para que ela possa “fazer a sua própria contribuição ao mundo”, então “teremos de proceder conforme linhas diferentes e desenvolver uma política que não obrigue as suas instituições a se enquadrarem nos moldes alheios da Europa”, mas que “preserve sua unidade e seu próprio passado” e “construa seu progresso futuro e sua civilização sobre fundações especificamente africanas”. “O Império Britânico não simboliza a assimilação dos povos em um tipo único, não simboliza a padronização, mas o desenvolvimento mais pleno e livre dos povos segundo suas próprias linhas específicas”. Para tanto, a “segregação institucional” e, em conseqüência, a “segregação territorial” seria necessária.

¹⁵ Jan Christiaan Smuts, *Africa and Some World Problems, Including the Rhodes Memorial Lectures Delivered in Michaelman Term, 1929*, Oxford, Clarendon Press, 1929, pp. 76-78. Citado em Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Londres, James Curry, 1996, p. 5.

¹⁶ *Ibid*, p. 92.

Para reconciliar estes ideais com as demandas de mão-de-obra de uma economia em expansão, Smuts declarou-se a favor da mão-de-obra migrante, ao invés da transferência permanente dos africanos ao meio urbano industrializado.

Orgulhoso dos desenvolvimentos na África do Sul, Smuts concluiu que:

A situação na África do Sul é, portanto, uma lição para todas as comunidades britânicas mais jovens ao norte, no sentido de evitar o máximo possível a separação do nativo das suas raízes tribais e de impor, desde o início, o sistema de segregação, com sua conservação das instituições nativas separadas.

Os conselhos de Smuts foram, evidentemente, ouvidos. A Rodésia do Sul, por exemplo, implementou esta política até nos últimos detalhes, enquanto na África do Sul as idéias de Smuts finalmente resultaram no que Coetzee chamou a “loucura” do *apartheid*. De fato, como Mahmood Madmani tem coerentemente expressado, longe de representar uma exceção com relação ao resto da África anglófona, o *apartheid* da África do Sul foi, na verdade, apenas uma versão particularmente violenta do governo indireto. “O discurso do *apartheid* — tanto no General Smuts, que o antecipou, quanto no Broederbond, que o desenvolveu — idealizou a prática do governo indireto nas colônias britânicas do norte”.¹⁷

A assimilação e a miscigenação constituíram o maior perigo para o sistema do *apartheid*. Fernando Rosa Ribeiro fala disso numa análise instigante do *apartheid* e dos seus críticos convencionais (os quais tendem a interpretar o *apartheid* em termos da razão prática dos africanos), na qual discute as obras de um sociólogo africano pouco conhecido, Geoffrey Cronjé, que sistematizou o *apartheid* como “uma formidável visão escatológica”.¹⁸ Cronjé afirmava que a humanidade se divide naturalmente em vários “*volk*”, cada um com uma singularidade (*ei*), que deve ser protegida contra a contaminação por meio da

¹⁷ Ibid, p. 27.

¹⁸ Geoffrey Cronjé, *'n Tuieste vir die Nageslag: Die Bluwende Oplossing van Suid-Afrika se Rassevraagstukke*, Johannesburg, Publicité, 1945; Fernando Rosa Ribeiro, “‘Apartheid’ and ‘Democracia Racial’: South Africa and Brazil in Contrast” (Tese de Doutorado, Universiteit Utrecht, 1995), p. 36.

segregação. “Através do contato — através da convivência em bairros mistos, por exemplo, ou o trabalho conjunto, etc. — ocorre um processo inevitável de *gelykstelling* ou “aplainamento” entre as raças, que leva ao aplainamento das diferenças entre elas.” Anátema tanto para Cronjé quanto para o *apartheid* são a “mistura dos sangues” e a “destribalização dos bantos”. Com ressonâncias espantosas de Smuts, Cronjé sustenta que tal destribalização resultaria na perda das ligações dos “bantos” com seu *volk*, e o conseqüente “prejuízo espiritual irreparável”. Segundo Cronjé, os “bantos” só adotam a “civilização européia externa e superficialmente, mas não podem fazer da cultura européia a sua própria cultura”.¹⁹ Um processo generalizado de mistura biológica e cultural levaria finalmente ao que Cronjé chamou *mengelmoes* (barafunda), ou um “estado de total indistinção”. A *mengelmoes-samelewing*, ou sociedade da barafunda, é aquela na qual “as diferentes raças vivem em tão grande confusão, que eventualmente formam uma única comunidade sul-africana”.²⁰

Anátema, portanto, para o colonialismo britânico a partir do final do século XIX, eram os mestiços, “pseudo-europeus” e “europeus transformados em nativos”. Fugir dos atributos culturais associados à raça ou à nação constituía um escândalo lógico e moral.²¹ O sujeito colonial britânico “ideal” podia e devia ser educado nas técnicas modernas da sociedade britânica, mas deveria sempre manter a orientação e a lealdade à sua sociedade de origem. Como diz Andrew Roberts, referindo-se a Sir Donald Cameron, que assumiu o cargo de governador de Tanganyika em 1925, “como a maioria dos seus colegas, Cameron acreditava firmemente que os africanos não deveriam se tornar ‘imitações pobres’ dos europeus, mas se desenvolver ‘segundo as suas próprias linhas’”.²² Mas talvez seja Julian Huxley quem melhor resume esta crença básica do colonialismo

¹⁹ Cronjé, ‘*n Tuiste vir die Nageslag*. Citado em Ribeiro, “‘*Apartheid*’ and ‘*Democracia Racial*’”, p. 39.

²⁰ Ribeiro, “‘*Apartheid*’ and ‘*Democracia Racial*’”, p. 38.

²¹ São interessantes, neste sentido, os rumores de que Ian Smith teria construído uma fazenda distante onde os brancos pobres pudessem se isolar, de forma a preservar a integridade de uma taxonomia racial que associava os brancos aos padrões civilizados cristãos ocidentais. *Si non é vero...*

²² Andrew Roberts, *Tanzania Before 1900: Seven Area Histories*, Nairobi, East African Publishing House, 1968, p. 673.

britânico com estas palavras mordazes: “os negros são por natureza diferentes dos brancos e a eles inferiores”. Os brancos sabem mais que os negros e, portanto, podem decidir o que convém a estes últimos; os nativos “devem se desenvolver ‘segundo suas próprias linhas’ — suas próprias linhas sendo aquelas nas quais há a maior aquisição possível das artes úteis européias e a menor aquisição possível das formas européias de vestir e de pensar”.²³

Não foi essa premissa, a de que os africanos deveriam, de alguma forma, ser “autênticos a si mesmos”, o que subjazia à minha desaprovação dos africanos no bar de Vila Pery? Acho que sim.

Se Geoffrey Cronjé tivesse tido acesso às descrições dos filantropos britânicos de Moçambique no século XIX, que eu citei acima, ele teria tido muitas evidências dos horrores dos *mengelmoes*. A imagem criada por essas descrições é a de uma sociedade onde uma crueldade intensa coexistia com uma proximidade física tão grande entre o colonizador e colonizado, que a divisão entre eles se tornava duvidosa. É razoável supor que a combinação de escravidão e assimilação adotada pelos portugueses era muito familiar, pelo menos para a população do sul de Moçambique que sofreu as invasões dos nguni sob Shoshangane, Mwila e, mais tarde, Gungunhane durante o século XIX. Os povos de fala chiNdau de Mossurize, no Moçambique central, onde eu realizei meu trabalho de campo em 1995, contam como tiveram de sofrer a crueldade dos nguni e, ao mesmo tempo, deviam assimilar a forma de governo dos mesmos, sua linguagem, sua forma de vestir e seus enfeites.²⁴

Nos palácios de Lisboa, porém, o que Cronjé teria chamado *mengelmoes* foi elevado ao patamar da caridade cristã e se tornou o objetivo central da “missão civilizadora” de Portugal a partir do século

²³ Julian Huxley, 1930, apud Roberts, *Tanzania Before 1900*, p. 60.

²⁴ Até hoje, os homens maiores de 50 anos furam os lóbulos das orelhas ao estilo nguni e os chamam, brincando, “cartão de identidade de Gugunhane”, em comparação direta com sua subsequente subordinação aos portugueses. Até hoje, o Administrador do Distrito chama-se *mudzviti*, o termo utilizado para denominar os tenentes e administradores de Gugunhane. Durante a Independência, a FRELIMO coordenou um programa maciço de vacinação, uma das quais era aplicada no braço esquerdo. Seguindo a mesma lógica, essa marca é chamada “cartão de identidade de Samora”, e é um sinal detestável e indelével da nacionalidade moçambicana, especialmente para os “imigrantes ilegais” na África do Sul.

XV. Mais tarde, após a inauguração do Estado Novo de Salazar em 1930, e mesmo na década de 1960, Portugal tentou resistir às mudanças, exaltando mais ainda os ideais de harmonia racial, miscigenação e assimilação nos seus domínios de ultramar.

Os arquitetos efetivos da administração moçambicana, após a Conferência de Berlin, foram os generais que conquistaram o estado nguni liderado por Gungunhane, em 1895, em particular António Enes e Mousinho de Albuquerque. A “geração de 95”, como foram chamados, adquiriram em Portugal uma reputação similar à de Lord Lugard na Grã Bretanha. Eles tinham plena consciência do que acontecia na África do Sul e duvidavam que fosse aconselhável implementar uma política de assimilação irrestrita, sem levar em consideração a grande diversidade étnica de Moçambique e a imensa dificuldade de “converter”, em um período de tempo tão curto, tantas “pessoas primitivas” aos requintes da “civilização”, isto é, à língua e à cultura portuguesas. Influenciados pelo tom racista da antropologia oitocentista e pelas suas próprias experiências, argumentavam que, embora o objetivo da colonização portuguesa fosse a assimilação de todos os habitantes de Moçambique, tal assimilação requeria paciência e cautela. “[O]s povos africanos”, disse Enes, “têm forçosamente de passar por muitos períodos de desenvolvimento intelectual e moral antes de chegarem àquele em que podem ser cristãos convictos, e a educação encurtará, mas não dispensará esses períodos”.²⁵ Outro administrador do mesmo período, Eduardo Costa, recomendou que:

As razões antropológicas, as razões sociais, mostrando a disparidade de caracteres étnicos, de usos e de instintos e a inferioridade manifesta do selvagem, evidenciam a necessidade de aplicar diferentes sistemas de governo a raças tão diversas e de manter nas mãos dos mais civilizados, como dos mais dignos, a tutela dos mais selvagens e primitivos, como de uma classe desgraçada ou incompleta da sociedade humana.²⁶

²⁵ Citado em Lorenzo Macagno, “Os paradoxos do assimilacionismo: “usos e costumes” do colonialismo português em Moçambique (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996), p. 22.

²⁶ *Ibid*, p. 25.

O resultado deste raciocínio foi que os portugueses mantiveram o objetivo em longo prazo da total “assimilação espiritual”, reconhecendo, ao mesmo tempo, a necessidade de não destruir todos os “usos e costumes” africanos. Na linguagem do colonialismo, os portugueses tinham a “civilização” e a *língua* portuguesa. Os africanos eram chamados *gentios* ou *indígenas*, referindo-se a sua natureza “tribal” e a seu estado autóctone. Eles tinham “usos e costumes” e não falavam idiomas, mas dialetos. Até hoje as palavras “civilização”, “usos e costumes” e “dialetos” são utilizadas irrefletidamente por todo mundo, menos a elite urbana mais politicamente correta.

Como Lorenzo Macagno mostrou, a conseqüência administrativa da assimilação protelada foi a “descentralização”, que de fato significou a criação de distritos administrativos (“circunscrições”) similares às “Reservas Nativas” da África austral anglófona. As circunscrições eram governadas indiretamente por administradores e chefes de posto através da mediação dos chefes locais, ou “régulos”, responsáveis pela aplicação das leis tradicionais. Mas não todas. Só aquelas que não ofendiam a civilização portuguesa. Em particular, os portugueses baniram o “juramento do *muave*” e as acusações de feitiço.

Desta forma, a população africana da colônia dividia-se em “assimilados” e “indígenas”. Os primeiros tinham os mesmos direitos e obrigações (incluído o serviço militar) dos cidadãos portugueses, e os segundos continuavam subordinados aos seus “usos e costumes” e aos seus “régulos”. Com efeito, embora os portugueses tivessem adotado oficialmente os princípios de Governo Direto, Moçambique adquiriu todas as características do que Mahmood Mamdani chamou o “estado bifurcado”:

Com uma organização diferente nas áreas rurais das urbanas, o estado tinha as duas caras de Janus, estava bifurcado. Continha uma dualidade: duas formas de poder sob uma única autoridade hegemônica. O poder urbano falava a linguagem da sociedade e dos direitos civis; o poder rural, a da comunidade e da cultura. O poder civil dizia-se protetor dos direitos, o poder tradicional impunha a tradição. O primeiro estava organizado segundo o princípio da diferenciação como mecanismo para controlar a concen-

tração do poder; o segundo seguia o princípio da fusão para garantir a unidade da autoridade. Para entendermos a relação entre eles — o poder civil e o tradicional — e entre as linguagens por eles utilizadas — direitos e costumes, liberdade e tradição — é preciso estudá-los separadamente, tendo em mente que cada um deles significava uma face do mesmo estado bifurcado.²⁷

Assim, em grande parte, o discurso colonial português não foi tão inequivocamente assimilacionista quanto Perry Anderson gostava de crer. Mesmo assim, a grande diferença entre Moçambique e seus vizinhos de fala inglesa foi que o princípio de assimilação, como meta de longo prazo, nunca foi questionado. Pelo menos em princípio, todos os sujeitos poderiam tornar-se cidadãos e, embora muitos portugueses duvidassem do valor de uma competição cada vez mais severa entre africanos e europeus pela obtenção de empregos, prestígio e riquezas, os documentos revelam pouco desse desgosto visceral dos britânicos pelos “pseudo-europeus” ou “africanos europeizados”. Enquanto os engenheiros sociais da África do Sul traçaram um caminho explícito de segregação racial e étnica e de celebração das diferenças culturais, seus equivalentes em Moçambique imaginaram uma época em que todos os moçambicanos teriam abandonado seus “usos e costumes” e seus “dialetos”, a favor da “civilização” e da língua portuguesa. Isto seria realizado através da influência supostamente moralizadora do trabalho, incluindo o trabalho forçado, da educação e da conversão ao cristianismo, a qual foi praticamente monopolizada pela Igreja Católica, sobretudo depois do Concordata de 1940. Diferentemente da África anglófona, o ensino escolar se realizava unicamente no idioma colonial, com a exceção da Missão Suíça de Henri Junod, na qual os primeiros ensinamentos se realizavam em shangaan, a língua do interior onde se encontrava a missão.

Entretanto, como Lorenzo Macagno mostrou, a assimilação total só aconteceria no futuro distante, caso chegasse a acontecer. O colonialismo português só podia se reproduzir dessa forma — assimilando, mas não demasiadamente, libertando, mas ao mesmo tempo controlando.

²⁷ Mamdani, *Citizen and Subject*, p. 18.

Afinal, quando todos tivessem sido assimilados, não haveria mais lugar para a tutela dos próprios portugueses!²⁸

Conforme as pressões anticoloniais e anti-*apartheid* aumentavam na década de 1960 e início dos anos setenta, e conforme a guerra anticolonial começava a representar uma ameaça séria para o controle português, a retórica moçambicana tornou-se mais e mais assimilacionista, ao mesmo tempo que a retórica sul-africana se tornava mais consistentemente segregacionista. E não apenas a retórica. Na África do Sul, os *bantustans* eram estabelecidos um após o outro, enquanto em Moçambique se implementavam medidas para acelerar o processo de assimilação. Um relatório preparado por um sociólogo para o serviço de informações português, que foi distribuído a todos os administradores de distrito, propunha medidas concretas para atrair as mentes e os corações dos moçambicanos à nação portuguesa e afastá-los da FRELIMO. Entre estas medidas, estava a recomendação de que o governo direto fosse implementado pelos administradores, estabelecendo contato direto com as famílias, em vez de utilizar a mediação dos régulos, e que os brancos controlassem seus preconceitos e ajudassem a construir uma elite multirracial em Moçambique. Mas a assimilação não deveria se realizar em detrimento dos costumes; ao contrário, estes deveriam ser respeitados. “[a] desconsideração destes costumes ocasiona choque, indignação e revolta. A sua destruição provoca a desorientação dos membros do grupo e até a desintegração deste. Assim, quando se pretende estabelecer com as populações nativas adequadas relações de convivência, há que respeitar os seus usos e costumes”.²⁹ Mesmo nesta celebração da assimilação, não se considerava proveitoso ignorar a cultura local.

²⁸ Todos os críticos da política de assimilação apontam ao fato inegável de que a retórica era mais forte que a realidade. Muito poucas pessoas adquiriram o status de *assimilado*, e mesmo estas sofriam uma severa discriminação. Jean Penvenne, “‘We are all Portuguese!’: Challenging the Political Economy of Assimilation: Lourenço Marques, 1870-1933”, in L. Vail (org.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa* (Londres, James Curry, 1989), pp. 255-288. Mas fracasso estatístico não é, na minha opinião, o mesmo que fracasso ideológico.

²⁹ R. I. F. de Freitas, *Conquista da adesão das populações*, Mimeo, Publicação do Governo Geral de Moçambique, Arquivo Público de Moçambique, Secção Especial, nº 22, Cota S. F. 2III, p. 6. Serviço de Centralização e Coordenação de Informações, 1965, p. 12.

Com a paz em 1974 e a independência em 1975, um governo “revolucionário” foi formado pela FRELIMO sem eleições prévias. Ao transferir seu alinhamento político de Portugal para a Europa Oriental, Moçambique também afirmou sua distinção entre o colonialismo português e o *apartheid* do seu poderoso vizinho do Sul, declarando-se um estado “marxista-leninista”.

Os slogans “Abaixo o feudalismo”, “Abaixo o colonialismo”, “Abaixo o capitalismo”, “Abaixo o obscurantismo”, “Abaixo o tribalismo” e “A luta continua” marcaram o fim do passado colonial e tradicional e o nascimento do “homem novo socialista”. A luta contra o “feudalismo” envolveu a deposição dos régulos e sua substituição pelas “estruturas” do partido, secretarias e “grupos dinamizadores” compostos, em sua maioria, por jovens militantes. O “capitalismo” devia ser substituído pela socialização dos meios de produção; a indústria e o comércio deviam ser nacionalizados e a população rural devia deixar seus lares para morar em “vilas comunitárias” e trabalhar nas antigas fazendas coloniais, agora nas mãos do Estado. O “obscurantismo” — por outras palavras, as cosmologias “tradicionais” —, o cristianismo e o islã deviam ser reprimidos e substituídos pelo “socialismo científico”. Cada escola e fábrica adquiriram um santuário, enfeitado com fotografias de Marx, Engels, Lênin e Samora Machel e frases didáticas das suas obras. “Abaixo o tribalismo” significava a eliminação das diferenças e divisões étnicas. Conforme as palavras de Samora Machel: “É necessário matar a tribo e construir a nação”. Agora, os africanos não eram mais os portadores exóticos de “usos e costumes”; eram camponeses e trabalhadores na linguagem universalista do marxismo.

A única instituição colonial que não apenas sobreviveu, mas se fortaleceu efetivamente, foi a língua portuguesa, mantida como oficial, e disseminada energeticamente através de programas maciços de alfabetização.

A universidade local, com o novo nome de Universidade Eduardo Mondlane, em homenagem ao antropólogo e primeiro presidente da FRELIMO, também sofreu muitas mudanças. De pequena instituição para a educação da elite colonial, passou a instrumento da revolução, criando uma nova Faculdade de Marxismo-Leninismo. Os cientistas

sociais, compostos por sul-africanos anti-*apartheid* (brancos em sua maioria) e a “pequena burguesia radical”, composta quase exclusivamente por brancos, mestiços e indianos, tinham sua base no Centro de Estudos Africanos (CEA), onde mantinham um monopólio virtual da pesquisa e da teoria. Segundo Christian Geffray, que, como orientando de Claude Meillassoux, trabalhou no CEA, entusiasmado pela revolução socialista:

O CEA era o pólo, a referência obrigatória, de toda a estratégia de pesquisa e da formação universitária; entretanto, também afirmava ser a voz da ciência (marxista) para além dos muros universitários; seus membros sabiam, apaixonadamente e melhor que ninguém, o que devia ser pesquisado (nas ciências sociais) e o que era apenas uma lembrança da etnologia colonial reacionária.³⁰

O marxismo ofereceu uma linguagem universal (de “classes” e “trabalhadores”) capaz, ao mesmo tempo, de negar a diversidade social e cultural do país e de “inventar um país imaginário e fictício, onde a aliança dos trabalhadores rurais e industriais teria, supostamente, delegado a sua autoridade ao Partido, para que este pudesse exercer sua ditadura em seu nome e contra os seus inimigos, os inimigos do povo”.³¹

Apesar do discurso anticolonial do Centro e da FRELIMO em geral, é impossível deixar de observar que o projeto socialista para Mo-

³⁰ Christian Geffray, “Fragments d’un discours du pouvoir (1975 -1985): du bon usage d’une méconnaissance scientifique”, *Politique Africaine* n.º, 29 (1988), pp. 71-87.

³¹ Geffray atribuiu o imenso poder do CEA na definição da pesquisa social em Moçambique, não ao fato de que seus líderes, Ruth First e Aquino de Bragança, “foram incluídos na lista dos heróis do Politburo”, mas ao fato de que “suas obras reconfortavam o discurso do poder, dando-lhe uma base científica” (Geffray, “Fragments”, p. 85). Ele acrescenta que sua legitimidade também estava baseada no apoio entusiástico de uma rede internacional de intelectuais revolucionários, que Tom Young mais tarde descreveria como “pés vermelhos”, “[...] procurando por sonhos revolucionários que não podiam se realizar em suas próprias sociedades, ou pelos lucros psíquicos das campanhas de ‘solidariedade’”. Tom Young, “The MNR/Renamo: External and Internal Dynamics”, *African Affairs*, vol. 88, n.º 353 (1989), pp. 491-509. Para os sul-africanos, o marxismo antiantropológico que eles encontraram em Moçambique e ajudaram a fortalecer não era novidade. Como Fernando Rosa Ribeiro mostrou, a “antiantropologia” na África do Sul se desenvolveu em oposição à etnologia bôer que legitimou o *apartheid*, permitindo que os opositores do regime “imaginassem” sua sociedade sem “raças” ou “tribos”. Viver e trabalhar com poder e prestígio em um país africano socialista independente, que negava o racismo e o tribalismo, representava, para eles, talvez, o paraíso previsto em sua teoria. O “estado bifurcado” fora abolido por decreto.

çambique era mais assimilacionista do que os portugueses jamais se atreveram a imaginar, e resulta tentador afirmar que esta é uma das razões pelas quais a elite moçambicana achou atrativo o programa socialista. Do ponto de vista estrutural, havia pouca diferença entre um estado capitalista autoritário, governado por um pequeno corpo de portugueses “iluminados” e de “assimilados”, e um estado socialista autoritário, governado por um partido de vanguarda igualmente diminuto e igualmente iluminado.

O que aconteceu então foi que os “assimilados” dos tempos coloniais deram lugar ao Homem Novo do socialismo. Enquanto os primeiros seriam convertidos dos “usos e costumes” ao cristianismo e à “civilização”, o segundo emergiria do seu passado feudal, colonial, capitalista e obscurantista livre de desigualdades e impregnado dos valores da ciência, do trabalho coletivo e do patriotismo. O princípio, entretanto, era o mesmo, só que a “unidade mística” à qual Perry Anderson se referiu não era mais a do Império Português, mas a do socialismo internacional. Diferente dos colonialistas, porém, que acreditavam que a assimilação devia preceder a igualdade perante a lei, os intelectuais da FRELIMO acreditavam que o Homem Novo surgiria não tanto da conversão individual, mas das mudanças no que foi chamado de “realidade objetiva”. Como um dos ideólogos mais importantes do período de “transição ao socialismo”, o sociólogo e oficial do exército, Coronel Sérgio Vieira, escreveu em 1978:

O Homem Novo, na perspectiva que nós definimos, não pode surgir na sociedade burguesa ou na sociedade feudal. Retiramos a base econômica para a continuação do homem feudal e do homem burguês. A partir daí, e porque destruímos isso e destruímos também a base para a continuação do homem colonizado, poderíamos fazer um esforço rentável e não um esforço de catequese, podíamos fazer o esforço de transformação da mentalidade, porque tínhamos transformado a realidade objetiva. Podíamos fazer o esforço de introdução de novos critérios e de novos valores.³²

³² Sérgio Vieira, “O homem novo é um processo”, *Tempo*, n° 389 (1978), pp. 27-38.

A diferença, portanto, entre a assimilação colonial e a socialista foi que, se na primeira havia pelo menos uma certa escolha (Duffy observou que muitos dos que poderiam ter se tornado “assimilados” não o fizeram, para evitar as obrigações desagradáveis da cidadania portuguesa, sobretudo o serviço nacional), o “Homem Novo” do socialismo era basicamente “determinado” pela “realidade objetiva”, mesmo que fosse aceito que ele devia, por seus próprios esforços, atuar “simultaneamente como agente transformador dessa sociedade, [e] agente que destrói a velha sociedade e constrói a Nova Sociedade”.³³ O “livre arbítrio” do liberalismo deu lugar à noção da “responsabilidade” para com o estado. A vocação foi abolida em nome do termo onipresente “afetação”. A partir da quarta série, os moçambicanos eram “afetados” a profissões específicas, consideradas do interesse do Estado. Dessa forma, como disse João Carlos Colaço, as antigas idéias de mão-de-obra forçada voltaram com o traslado dos moçambicanos de um lugar a outro do país para realizar tarefas consideradas do interesse nacional.³⁴

A ironia destes eventos e resultados reside no fato de que a crítica inicial do colonialismo português, que vimos nas palavras de Perry Anderson, e que foi compartilhada pela FRELIMO e os seus aliados, resultou no estabelecimento de um estado com uma forte semelhança com o sistema que o precedeu, através de uma ideologia que, embora descrita como “científica”, teria sido percebida, do ponto de vista de Perry Anderson, como tão “bizarra” e “inefável” quanto a da assimilação. O partido de vanguarda da FRELIMO nunca foi muito mais numeroso do que foram os assimilados em 1950, pouco mais de cinco mil. Além disso, pode-se concluir que o entusiasmo com que o estado da FRELIMO foi supostamente recebido pelos privilegiados, derivou parte da sua energia do mesmo assimilacionismo que tão veementemente criticou.³⁵ Max Gluckman certamente teria visto a Independência de Moçambique muito mais como uma rebelião do que como uma revolução.³⁶

³³ Ibid, p. 28.

³⁴ João Carlos Colaço, “Trabalho como política em Moçambique: do período colonial ao regime socialista” (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997).

³⁵ Curiosamente, os críticos da assimilação colonial não aplicam seu método estatístico para criticar o programa assimilacionista da própria FRELIMO.

³⁶ Ver Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, Cohen & West, 1962.

O fim do socialismo

Eu voltei a Moçambique em 1989, não mais como um jovem pesquisador, mas um pouco mais velho e exercendo o papel de “missionário” contemporâneo da Comunidade de Desenvolvimento, como oficial de programas da Fundação Ford, responsável pela organização do seu programa em Moçambique.

Naquela época, Moçambique estava imersa em uma guerra violenta entre o governo da FRELIMO e a RENAMO. A guerra tinha se expandido a quase todas as regiões rurais de Moçambique. Só as cidades e as capitais das províncias estavam nas mãos do governo, e a única forma segura de transporte entre elas eram os jatos das Linhas Aéreas de Moçambique (LAM). Dezenas de milhares de pessoas morreram na guerra e centenas de milhares morreram de fome e das doenças causadas por ela. Aproximadamente quatro milhões, de uma população total de quinze milhões, estavam refugiados em países vizinhos, e muitos mais, os “internamente deslocados”, procuraram asilo nas cidades. Grande parte da infra-estrutura do país fora destruída e o Produto Interno Bruto caiu a níveis mais baixos do que foram antes da independência. O sistema educativo nas áreas rurais estava praticamente paralisado. Tudo isso, agravado por uma série de secas, fez de Moçambique um dos países mais pobres da terra com uma renda *per capita* de aproximadamente U\$60.

Mas a guerra não só destruiu. Também criou: novas categorias de pessoas, como os “refugiados”, os “internamente deslocados” e as “crianças traumatizadas”. Com eles chegaram as Nações Unidas, agências de ajuda internacional e organizações não governamentais, redatores de relatórios e analistas em geral. Mas a guerra também provocou discussões intermináveis em escritórios de governo e departamentos universitários, em organizações não governamentais e na comunidade de desenvolvimento, em bares, cerimônias religiosas e na intimidade da família, sobre os caminhos da guerra, seus horrores e suas causas. Como em qualquer drama social, essas discussões revelavam muitos aspectos implícitos da sociedade moçambicana. Mas este “evento crítico”, para utilizarmos o interessante conceito de Veena Das, também levou à criação de novas formas de pensamento, novas categorias e, enfim, uma

nova definição da nação moçambicana, que representou uma ruptura radical com aquela que a FRELIMO tinha construído.³⁷ Não estou me referindo apenas à mudança radical do socialismo à economia de mercado, mas também à emergência, no domínio público, de uma forma muito diferente de perceber e entender a diversidade lingüística e cultural e sua relação com a “modernidade”. Os antigos “usos e costumes” dos tempos coloniais voltaram agora na forma da “tradição” sacralizada, percebida, na sua diversidade e sabedoria, como parte integral da *nação como ela é*. Embora Moçambique tenha continuado a ser pensada como uma nação a ser construída, ou “desenvolvida” como o mundo prefere dizer, essa construção deixou de depender da destruição do passado. Em vez disso, a nova nação moçambicana desenvolver-se-ia através da interação harmoniosa entre a “tradição” e a “modernidade”. Tornou-se possível imaginar a nação moçambicana como uma projeção do presente ao futuro, ao invés de como algo que só poderia ser realizado através da revolução e da total conversão dos seus membros a algo diferente. Documentarei, agora, esse processo de mudança.

A RENAMO foi formada imediatamente depois da independência de Moçambique, em 1975, através de uma aliança entre o serviço secreto da Rodésia e um grupo de dissidentes moçambicanos da FRELIMO da região fronteira entre os dois países que falavam um dialeto chishona, o chindau. Sua função, de 1975 a 1980, foi a de sabotar os guerrilheiros zimbabuanos acampados no território moçambicano e transmitir informações sobre manobras militares. Com a independência de Zimbábue, a RENAMO foi herdada pelas Forças de Defesa Sul-Africanas, que a utilizaram para ajudar a desestabilizar o regime socialista da FRELIMO. A partir daquele momento, a RENAMO recebeu apoio material e logístico da África do Sul, de algumas igrejas fundamentalistas norte-americanas, interessadas em apoiar a “democracia” contra o “comunismo”, e de cidadãos portugueses interessados em recuperar as propriedades que foram nacionalizadas pelo governo da FRELIMO.

Naquele tempo, a FRELIMO e seus seguidores afirmavam que a RENAMO não tinha qualquer programa político a não ser a destruição

³⁷ Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1996, p. 6.

do socialismo em Moçambique sob as ordens dos seus financiadores. Seus soldados eram descritos como “bandidos armados” sem qualquer apoio popular, que obtinham novos recrutas, quase sempre meninos muito novos, capturando-os e obrigando-os a cometer atrocidades contra os seus parentes mais próximos. Dois depoimentos de observadores americanos, Robert Gersony e William Minter, confirmaram essa análise através de entrevistas com ex-soldados da RENAMO anistiados pelo governo.³⁸

Em 1990, o ano em que Moçambique adotou uma nova constituição liberal, um manuscrito do antropólogo Christian Geffray circulou em Maputo descrevendo e analisando a guerra no distrito de Erati, na província de Nampula ao norte do país. Geffray voltou a Nampula, onde realizara trabalho de campo antropológico, com o objetivo de escrever um estudo etnográfico da guerra. Nesse mesmo ano, o estudo foi publicado em Paris sob o título: *La cause des armes au Moçambique: anthropologie d'une guerre civile*.³⁹

O livro de Geffray afirmava que, ao contrário da versão oficial, grupos inteiros sob a liderança dos anciões de linhagens específicas deixaram espontaneamente áreas controladas pela FRELIMO para unir-se à RENAMO. Ele argumentava que esses grupos eram precisamente os que foram excluídos tanto pelo estado colonial quanto pelo governo da FRELIMO. A RENAMO deu-lhes a oportunidade de usar armas e

³⁸ Robert Gersony, *Summary of Mozambican Refugee Accounts of Principally Conflict-Related Experience in Mozambique: Report submitted to Ambassador Jonathan Moore and Dr. Chester A. Crocker*, Washington DC Department of State, Bureau for Refugee Problems, 1988; William Minter, *Apartheid's Contras: An Inquiry Into the Roots of War in Angola and Mozambique*, Londres, Zed Books, 1994. Quando sugeri ao próprio Minter que as afirmações dos ex-soldados da RENAMO poderiam ter sido influenciadas pelo fato de encontrarem-se em prisões da FRELIMO no momento, e que eu não entendia como a guerrilha pôde dominar uma área geográfica tão grande sem qualquer apoio local, ele me olhou com ares de muita suspeita. Naqueles tempos da Guerra Fria, qualquer crítica à FRELIMO era interpretada como sinal de simpatia ao capitalismo e ao *apartheid*. O socialismo, em Moçambique, tornara-se um sistema de pensamento fechado, protegido pelas “elaborações secundárias” que Evans-Pritchard descreveu para os azande. As opiniões discordantes eram rejeitadas desqualificando as pessoas que as emitiam, considerando-os simpatizantes do *apartheid* e do capitalismo internacional, os “inimigos internos” do regime socialista da FRELIMO.

³⁹ Christian Geffray, *La cause des armes au Mozambique: Anthropologie d'une Guerre Civile*, Nairobi/Paris, Credu-Karthala, 1990.

violência para se colocarem fora do controle do que ele chamava o “Estado Aldeião”, referindo-se à política de destruir a organização política e residencial prévia, para construir “aldeias comunais”. Segundo ele, num sentido mais amplo, a guerra alimentou-se também da exclusão das áreas rurais a favor das cidades, as quais, com “seus habitantes alfabetizados, educados e lusófilos, pertenciam à FRELIMO”.⁴⁰

O impacto do livro de Geffray encontra-se no primeiro capítulo, o qual apresenta “a teoria dos chefes sobre as origens da guerra”. O povo de Erati, afirmava, interpretou o seu sofrimento como resultado da fúria dos ancestrais que foram abandonados devido à proibição do “obscurantismo” pelo regime materialista. Geffray cita uma mulher idosa, Yamazuru, “descendente de linhagem nobre na região”, que expressa esta teoria eloqüentemente:

Foram os *mapéwé* (chefes) os que deram origem à comunidade, através da *epepa* (farinha de milho oferecida aos ancestrais) (...) Graças à *epepa*, cada chefe da linhagem *humu* tem a permissão de se comunicar com os ancestrais do seu grupo, e a comunidade nunca sofreu desastres. Esta guerra que sofremos foi provocada pelos “contrários”. Não podíamos fazer nada: não podíamos depositar a *epepa*, nem ir aos lugares sagrados, porque tínhamos medo. Quando éramos pegos depositando a *epepa*, íamos presos. É por isso que deixamos de depositar a *epepa*: para deixar que os donos (FRELIMO) fizessem o que quisessem, para deixar os *akunha* (brancos) fazer o que bem entendessem. Deixamos de colocar a *epepa*, e por isso a guerra, quando chegou, não pediu permissão para entrar. A comunidade antes era protegida pela *epepa*. Por isso, quando a guerra chegou... em nossa comunidade, ninguém pôde evitá-la.

Chegou de surpresa, porque tínhamos medo de ir aos lugares sagrados para rezar e evitar a guerra. Mas, se tivéssemos ido a rezar nesses lugares e se as autoridades tivessem encontrado a *epepa* lá, teriam nos prendido. É por isso que a guerra veio e entrou em nossa terra violentamente, chegando ao nosso povo. A gente se dispersou. A guerra nos destruiu.

⁴⁰ Ibid, p. 120.

Aqueles que tinham *epepa* em casa, alguém veio e a queimou. Os *ekhavete* (tambores que simbolizam o poder dos chefes da linhagem) foram quebrados... Foram os soldados da FRELIMO que o fizeram.

Quando a *epepa* estava em uma garrafa, quebravam a garrafa, e o pouco que sobrava, eles nos faziam diluir em água e beber. Estas foram coisas muito ruins de acontecerem, e por isso esta terra está arrasada.

Ficamos muito tristes, esperávamos o fim. Porque eles destruíram todas as nossas coisas, quebraram tudo, queimaram tudo, e a guerra chegou violentamente...⁴¹

Partindo deste impressionante depoimento, Geffray afirma que a RENAMO conseguiu obter o apoio de um grande número de pessoas, em sua maioria do meio rural, pela simples razão de ser a única verdadeira alternativa ao partido/governo da FRELIMO, cuja política de tentar criar o “Homem Novo” socialista, nas áreas rurais, causou tanto sofrimento. Nas áreas da RENAMO, um sistema de governo indireto foi instaurado, tendo os chefes de linhagem como intermediários entre a guerrilha e o povo. Como nos tempos coloniais, os chefes eram responsáveis pelo bem-estar dos seus sujeitos, pela transmissão de ordens dos seus superiores e pela arrecadação de impostos, neste caso, alimentos para a guerrilha.

Tendo quebrado os tabus da “autoridade tradicional”, a qual Geffray chama cuidadosamente de “chefes de linhagem”, e da religião (a teoria local), *La Cause des Armes* também colocou em debate outro assunto tabu: a etnicidade. Geffray observou o “engajamento muito especial dos grupos populacionais das regiões ndau na guerra e na direção do exército da RENAMO”. Geffray observa que os ndau:

também foram excluídos na sociedade colonial (os portugueses temiam sua agressividade) e, (...), viram a independência acontecer com o sentimento de não terem representação na nova estrutura de poder, continuando a ser excluídos no estado da FRELIMO. Entretanto, (...), na região ndau, há uma casta de guerrilheiros que tinham esmagado as sociedades ancestrais locais na

⁴¹ Citado em *ibid*, pp. 27-28.

época da conquista nguni. (...) De fato, muitos deles foram recrutados para as unidades de combate especiais do exército colonial, devido à capacidade de luta que os portugueses atribuíam-lhes. Acostumados à disciplina rigorosa e à vida militar de um exército moderno, estes guerrilheiros chegaram a constituir um dos núcleos em torno dos quais, a partir de 1977, a RENAMO construiu-se gradualmente.⁴²

Alex Vines concorda com esta observação de Geffray, acrescentando que o “dialeto ndau” tornou-se a linguagem usada pela RENAMO. Ele cita um oficial da RENAMO, Constantino Ramos, que teve problemas “porque não falava ndau, somente shangaan. E quando eu falava português, me diziam que eu estava desprezando as línguas nacionais”.⁴³

La Cause des Armes tornou-se imediatamente uma espécie de divisor de águas para distinguir, por um lado, os defensores da teoria das “forças externas” — em sua maioria “pés vermelhos” aflitos, que tinham dificuldade em aceitar as conclusões de Geffray de que as políticas da FRELIMO não foram tão bem aceitas quanto os planejadores imaginaram —, e do outro lado, aqueles que concordavam em que as “forças externas” constituíam uma condição necessária, mas não suficiente, para a guerra. O primeiro grupo argumentava que Geffray não dera suficiente importância às “forças externas” e que a situação de Erati não era típica do país inteiro. O segundo grupo, embora aplaudisse Geffray por ter produzido o primeiro estudo etnográfico da guerra, questionava a sua análise, afirmando que ele “essencializara” a cultura tradicional, “uma forma ameaçada, mas praticamente intacta, de vida tradicional”, que ele aceitara de forma acrítica a distinção entre as populações urbanas e rurais, ou que ele exagerara ou mal interpretara as políticas e ações da FRELIMO.⁴⁴

⁴² Ibid, p 117.

⁴³ Alex Vines, *RENAMO: Terrorism in Mozambique*, Londres, Indiana University Press, 1991, p. 84.

⁴⁴ Alice Dinnerman, “In Search of Mozambique: The Imaginings of Christian Geffray in *La Cause des Armes au Mozambique. Antropologie d’une Guerre Civile*”, *Journal of Southern African Studies*, n° 20 (1994), p. 569; Joan McGregor, “Violence and Social Change in a Border Economy: War in the Maputo Hinterland, 1984-1992”, *Journal of Southern African Studies*, n° 24 (1998), pp. 37-60; Bridget O’Laughlin, “A base social da guerra em Moçambique. Análise de ‘A causa das armas em Moçambique, Antropologia de uma guerra Civil’, de Christian. Geffray”, *Estudos Moçambicanos*, n° 10 (1992), pp. 107-142.

Pode ser que tenham razão, mas a importância do livro de Geffray foi que ele catalisou o debate e introduziu parâmetros até então ausentes do discurso público. Dois pontos são particularmente importantes neste sentido: primeiro, tornou-se possível reconhecer fatores “inter-nos” na guerra, em particular a pouca popularidade das políticas da FRELIMO, e segundo, que o ataque à “tradição”, por parte da FRELIMO, teve muito a ver com essa insatisfação. A interpretação de Yamazuru das causas da guerra foi considerada respeitável e muito difundida. Invocar a ira ancestral como interpretação não tem nada a ver com a perpetuação de uma “cultura essencializada” nem nega as várias “razões práticas” que podem ter levado algumas pessoas a apoiar a RENAMO, outras a FRELIMO, e outras ainda a ambos. Deve ser entendida como uma afirmação significativa da importância do poder e da autoridade ancestrais no Moçambique do pós-guerra, e da “legitimidade” da “tradição” — “reificada”, “naturalizada” e “essencializada”, como a tradição sempre é.

Depois do livro de Geffray, outros escritores começaram a apontar com maior frequência à relação entre a guerra, a história e os ancestrais. A antropóloga Alcinda Honwana, por exemplo, tem sugerido que a guerra pode também ter refletido rivalidades ancestrais entre os povos do sul, de fala shangaan, que compunham a maioria da liderança da FRELIMO, e os povos das províncias centrais, de fala ndau, que compuseram a liderança inicial da RENAMO.⁴⁵ Os shangaanas tinham se aliado aos conquistadores nguni e os acompanhado na conquista das terras de fala ndau ao norte. Honwana explica que o sistema cosmológico dos povos de fala shangaan atribui um poder particular aos espíritos ndau, sobretudo aos espíritos daqueles que morreram durante a ocupação das suas terras por Gungunhane no século XIX. E acreditavam que eles ajudavam a RENAMO.

Eu não tenho dúvidas de que a maioria dos moçambicanos tinha consciência de como os ancestrais participavam de um lado ou de outro

⁴⁵ Alcinda Honwana, “Frelimo, Renamo e as Políticas sobre a Cultura Tradicional no sul de Moçambique”, Cape Town, Department of Social Anthropology, University of Cape Town, texto inédito. Para uma versão mais elaborada, ver Alcinda Honwana, *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*, Maputo, Promedia, 2002.

da guerra; isto é apenas uma questão de senso comum, em um contexto cultural onde a relação entre o sofrimento e a ira ancestral é um axioma que não se questiona. O que eu quero enfatizar é que Geffray, Honwana e outros, como autoridades antropológicas, tiraram estas opiniões do âmbito privado para colocá-las no meio do debate público respeitável. Quebraram a regra do silêncio que tinha sido imposta pelos portugueses e endossada pelo socialismo científico.

O fato é que a oposição generalizada contra as políticas da FRELIMO ganhou finalmente. O marxismo desapareceu como sistema analítico e inspiração política e uma nova constituição liberal foi proclamada em 1990. Depois disso, a FRELIMO e a RENAMO sentaram-se na mesa de negociações na Comunidade de Santo Egidio, em Roma, e firmaram, em 1992, um Acordo Geral de Paz que previa eleições gerais para o ano seguinte (que de fato aconteceram em 1994). Para a aflição daqueles que consideravam a RENAMO apenas “bandidos armados” sem qualquer plano de organização, a guerra terminou instantaneamente e a reconciliação nacional avançou rapidamente, devido mais à vontade do povo, muitas pessoas afirmam, do que aos esforços das Nações Unidas e das muitas organizações não governamentais que surgiram com o processo de democratização.

Além disso, assim que a paz chegou, chegaram as chuvas também, confirmação indubitável da teoria ancestral. Em todos os lugares por onde tenho viajado em Moçambique, só os ateus mais céticos e os protestantes militantes discordaram da crença geral de que a volta das chuvas e da fertilidade foram o resultado do retorno da proteção dos ancestrais.⁴⁶

Assim, o evento crítico da guerra entre a RENAMO e a FRELIMO provocou uma virada de quase 180 graus das premissas universalistas

⁴⁶ Além disso, e este é um argumento que eu coloco com uma certa precaução, há evidências que sugerem que — pelo menos na região central do país — uma das razões de que a “reconciliação” tenha sido possível depois da guerra, sem uma Comissão de Reconciliação e Verdade, ou qualquer outro mecanismo similar de expiação pública, foi o entendimento de que a justiça, eventualmente, será feita não pelos tribunais e o sistema legal, mas pela ação dos ancestrais ofendidos contra os descendentes dos seus malfeteiros. Da mesma forma que as pessoas hoje estão expiando os crimes dos seus ancestrais patrilineares durante a ocupação nguni do Moçambique central, assume-se que as futuras gerações pagarão, eventualmente, o preço pelo assassinato e a pilhagem cometidos pelos combatentes da RENAMO e da FRELIMO.

na base da administração marxista da FRELIMO. Resgatados do rótulo ignominioso de “obscurantismo”, os ancestrais, os “conhecimentos tradicionais” e os “doutores tradicionais” começaram a adquirir uma qualidade quase redentora. O muito difundido sistema de interpretação do mundo, no qual os espíritos dos mortos agem como protetores benignos dos seus descendentes ou como meios de vingança contra os descendentes daqueles que lhes fizeram mal durante sua vida, sobreviveu às políticas assimilacionistas do governo colonial e ao intento da FRELIMO de eliminar o obscurantismo. É como se as pretensões universalistas das duas formas de poder externo tivessem finalmente sucumbido aos imperativos dos “usos e costumes” que elas tanto detestavam.

Em suma, a guerra civil em Moçambique, como um evento crítico, anunciou não apenas o fim do socialismo e sua substituição pela “democracia” e a “economia de mercado”; ela resultou também no surgimento de sérias dúvidas sobre o valor dos velhos universalismos da “assimilação” e do “marxismo-leninismo” e na introdução dos imperativos discursivos da “diversidade” e do “multiculturalismo”.

Não é uma coincidência que esta mudança de direção tenha ocorrido ao mesmo tempo em que a dependência de Moçambique mudou do bloco soviético para a Europa Ocidental e os Estados Unidos. A “comunidade” de desenvolvimento internacional, desiludida com as antigas estratégias de modernização universalistas, orienta-se agora para o “desenvolvimento comunitário”, o “desenvolvimento sustentável”, a “participação”, o “empoderamento”, o “multiculturalismo”, a “diversidade” e o “respeito pela tradição local”, valores que têm emergido a partir dos conflitos raciais e étnicos em seus países de origem. Assim, a “tradição”, que hoje se tornou legítima e ficou na moda, é evidentemente uma parte integral da pós-modernidade de um bom número de intelectuais e de membros da “Comunidade de Desenvolvimento”, os quais têm um papel central em Moçambique. Nos últimos anos, a “diversidade” e o “multiculturalismo” têm se tornado valores supremos, no sentido de que é quase um dogma acreditar que a verdadeira excelência é impossível sem eles. Estas idéias, evidentemente, se coadunam com a crença cada vez mais difundida pelo neoliberalismo de que as estruturas de estado devem ser reduzidas para permitir a descentralização e o aumento da

autonomia das “comunidades locais”. O novo foco na descentralização e na “tradição”, portanto, não é difícil de se financiar.

Neste contexto, é significativo observar que a Primeira Conferência Nacional da Cultura, realizada em Maputo em julho de 1993, foi financiada por instituições empresariais e bancárias moçambicanas, junto com a Agência Norueguesa de Cooperação, a Autoridade Internacional de Desenvolvimento da Suécia, a Comunidade Econômica Européia, a Comissão Nacional para a Comemoração das Descobertas Portuguesas e a Missão Cooperativa Francesa. A Conferência discutiu sete temas: “Cultura, Identidade Cultural e a Construção da Nação Moçambicana”; “Cultura e Desenvolvimento”; “Contribuição das Instituições de Ensino e Pesquisa para o Desenvolvimento e a Promoção da Cultura”; “Cultura e Relações Internacionais”; “Cultura e Esportes”; “O Papel das Artes”; e “O Projeto Cultural Moçambicano”. A Conferência marcou, publica e oficialmente, a nova direção “multicultural” do discurso político moçambicano. Em cada sessão, a cultura africana recebeu a importância devida. Citarei apenas um caso, aquele que diz respeito a um dos aspectos mais importantes das estratégias modernas de desenvolvimento no Moçambique rural: o do “desenvolvimento sustentável”. Bernardo Ferraz, então Ministro do Meio Ambiente, afirmou que uma das formas de alcançar o desenvolvimento sustentável seria através da:

restituição de valores ambientais comunitários que se perderam nos últimos anos. Isto poderia realizar-se através do fortalecimento das instituições tradicionais, sobretudo as reconhecidas pelas próprias comunidades. (...) É importante que os pesquisadores e outras forças econômicas e sociais comecem a produzir um inventário das manifestações culturais das diversas comunidades dispersas através do país, que possam contribuir positivamente para a administração sustentável dos nossos recursos limitados.⁴⁷

Suas opiniões foram escutadas. Agora, com o apoio financeiro e moral da Fundação Ford, um pequeno grupo de pesquisadores da ala de pesquisa do ARPAC (Arquivo do Patrimônio Cultural) do Ministério da

⁴⁷ Bernardo Ferraz, “Cultura e Meio Ambiente”, *Conferência Nacional sobre Cultura*, Maputo, 1993.

Cultura está entrevistando homens e mulheres idosos na província de Manica para documentar os saberes locais sobre o meio ambiente, enquanto oficiais locais do Ministério da Agricultura estabelecem um projeto de turismo ecológico junto com a “comunidade” local.

Quando estes projetos se concretizarem, terão o efeito de fortalecer e naturalizar mais ainda as idéias que os geraram. O poder infinitamente superior dos financiadores traz à tona um discurso mimético por parte dos que seriam os beneficiários, o qual consolida os novos dogmas de “desenvolvimento comunitário” acoplados aos saberes e às instituições tradicionais.⁴⁸ Embora meus amigos moçambicanos afirmem estar solidamente comprometidos com estas idéias e critiquem seus antigos chefes comunistas da Europa Oriental, eu não posso deixar de me perguntar se não estão sob o feitiço de mais uma ideologia desenvolvimentista, que eles próprios ajudaram a criar e que agora sentem-se obrigados a executar. E mesmo se eles estiverem manipulando cinicamente as últimas modas das fontes de financiamento de “projetos”, o efeito global é o de criar a ilusão de que os agentes do desenvolvimento e os seus beneficiários trabalham a partir das mesmas premissas, na forma de “parceiros”, como diz o jargão.⁴⁹

Mas eu não sou apenas um narrador externo desses eventos. Como oficial de programas da Fundação Ford, eu fiz parte do sistema que estou tentando descrever e entender.

Em 1990, me reuni com o embaixador norte-americano em Maputo para me informar sobre o programa USAID em Moçambique. Durante a discussão, o embaixador disse-me que o Ministro da Administração Estatal do momento, Aguiar Mazula, estava interessado em considerar a possibilidade de reincorporar os chefes tradicionais às es-

⁴⁸ Este conceito foi desenvolvido por Eduardo Guimarães de Carvalho, em um estudo de um projeto de legalização da ocupação da terra em favelas do Rio de Janeiro. Eduardo Guimarães de Carvalho, *O negócio da terra: a questão fundiária e a justiça*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1991.

⁴⁹ A palavra “projeto” simboliza a disponibilidade de recursos externos. Durante o meu trabalho de campo no interior da província de Manica, eu e meu companheiro, um estudante moçambicano, éramos questionados constantemente sobre o nosso “projeto”. Um olhar de triste descrença cobria os rostos dos nossos interlocutores quando respondíamos que não tínhamos projeto nenhum!

truturas administrativas do governo. Ele considerou que era o tipo de projeto que a Fundação Ford poderia apoiar, e pelo qual eu, como antropólogo, poderia me interessar.

No primeiro momento senti-me bastante ofendido por ser classificado como “antropólogo”, como se só eles pudessem se interessar pela “tradição”. Mais tarde porém, ficou claro, para o meu pesar, que a “antropologia” em Moçambique tinha se tornado metonimicamente relacionada à celebração da diferença cultural e da “tradição”. Mas, não foram mesmo os antropólogos coloniais que, efetivamente, documentaram a diversidade étnica de Moçambique? Não foram eles que descreveram os “usos e costumes”? Por que não deveriam eles voltar agora como autoridades da nova celebração das comunidades locais e da sabedoria tradicional?

Segui os conselhos do embaixador e reuni-me com o Ministro, com quem tive muitas discussões fascinantes, nas quais ele revelou, orgulhosamente, seu conhecimento e respeito pela tradição. Ele estava convencido de que a FRELIMO exagerara em sua guerra contra os costumes locais e, ao fazê-lo, alienara grandes números de moçambicanos. Também acreditava que a RENAMO obtivera muito apoio devido a suas defesas públicas da tradição e seus apelos pela restauração dos régulos. Afirmando que uma relação harmoniosa entre a administração do Estado e o que ele chamava de “autoridades tradicionais” era uma condição necessária para a paz e a estabilidade, ele se propôs a realizar uma pesquisa abrangente dos seus papéis no período colonial, no período pós-independência e no presente. Dessa forma, esperava poder avaliar a viabilidade e a relevância de trazê-los de volta às estruturas administrativas do país.

O financiamento da Fundação Ford foi liberado e, mais tarde, a USAID contribuiu com mais fundos através do African American Institute (Instituto Africano-Americano). A antropóloga Iraê Lundim, nascida no Brasil, foi designada para realizar a pesquisa. Ao formar a sua equipe, não teve dificuldade em atrair seus jovens alunos universitários, ansiosos por contribuir para a documentação da tradição. Durante mais de dois anos a equipe de pesquisa viajou por todo o país entrevistando antigos régulos, oficiais de distrito e outras pessoas. O relatório final revelou um desejo público muito difundido (e não apenas entre os próprios régulos) de se “restaurarem” as “autoridades tradicionais”. Os pedidos mais freqüentes

eram que os chefes fossem responsáveis pelos julgamentos judiciais, pela arrecadação de impostos, pela intermediação com a administração e pela implementação das diretivas do governo. Em troca, eles pediam salários, uniformes, moradia e o direito de içar a bandeira nacional, como nos tempos coloniais. Uma minuta de legislação foi redigida e apresentada ao Conselho de Ministros em 1996. Mas, no fim, os régulos não foram reinstituídos formalmente devido à oposição nas camadas superiores da FRELIMO, fato que discutirei mais tarde. Em vez de reinstituí-los, o Ministério os reconheceu informalmente, recomendando que os administradores de distrito e as autoridades locais em geral trabalhassem com eles o máximo possível no processo de tomada de decisões sobre o desenvolvimento e sobre questões relativas à posse da terra.

Desde aquela época, em muitos distritos, as “autoridades tradicionais” foram novamente absorvidas pelo governo local, desempenhando um papel intercalado, que fora um aspecto estrutural do governo indireto da África britânica, representando seu povo perante o governo e o governo perante o povo. Eles, agora, arrecadam impostos e julgam casos, sobretudo, dir-se-ia, os que envolvem feitiços, nos quais sua experiência é necessária para avaliar a pertinência das acusações e exigir reparação dos malfeitores confirmados. Estes procedimentos judiciais são financiados por pagamentos feitos pelas partes envolvidas, mas, sobretudo, por aqueles que são determinados culpados.

Os administradores de distrito também têm estimulado a realização de cerimônias religiosas sob a direção dos chefes e de especialistas religiosos. Em 1996, em Bârué, por exemplo, o administrador do distrito ajudou a realizar um grande evento para comemorar a Revolta Bârué anticolonial, como parte de uma série de cerimônias oficiais em louvor aos heróis esquecidos da resistência ao colonialismo. O administrador de distrito me falou convincentemente do seu entusiasmo pelo evento e de como, pela primeira vez em sua vida, tinha aprendido sobre a “tradição”. Ele foi avisado pelo governador com apenas um mês de antecedência. Convocou o médium de Makombe, o qual exigiu que um novo barracão fosse construído e que “remédios” (*drogas*) fossem deixados à noite em um bambu cortado pela metade, fora do barracão. Se as pegadas de um leão aparecessem à noite, seria um sinal de que a ceri-

mônia podia ser realizada. “Eu não as vi e eu não tinha uma máquina fotográfica, mas o importante é que eles disseram que viram as pegadas. Portanto, a cerimônia podia ser realizada”. As mulheres de toda a região vieram para fazer cerveja de milho e duas reses foram sacrificadas. “Foi fascinante porque aprendi muitas coisas que eu não sabia”. Os dignitários visitantes incluíram o governador de Tete, o Governador zimbabuano de Manicaland, o Ministro da Cultura e Marcelino dos Santos, um dos arquitetos do regime socialista. Só puderam entrar no apertado barracão depois de terem tirado seus relógios, seus sapatos e seus óculos. O médium falou então, muito enfaticamente, a favor da restauração das autoridades tradicionais, aproveitando a oportunidade para dar a sua opinião sobre quem era legítimo e quem não era. A descrição do administrador do seu próprio envolvimento, junto com o de muitas das autoridades do governo, sugeriu uma espécie de catarse coletiva ao prestarem homenagem, desprovidos dos símbolos da modernidade ocidental, aos médiuns dos espíritos locais que eles próprios tinham banido oficialmente durante tantos anos.

A restauração das “autoridades tradicionais” mostra muito vivamente, eu acho, as alianças que têm sido feitas entre o estado, por um lado, e o financiamento e o apoio intelectual ocidentais, por outro, para a restauração da “tradição”. Elas contribuem para a consolidação de um novo conceito da nação moçambicana, que é agora entendida como “desenvolvendo-se” através da celebração de sua “tradição” e diversidade “étnica”, em vez de um esforço concentrado para erradicar os “usos e costumes”. A mesma filosofia subjaz às políticas públicas em todos os âmbitos. O Ministério da Saúde tem desenvolvido uma série de projetos destinados às “parteiras tradicionais” e aos “médicos tradicionais”, agrupados na AMETRAMO — Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique. Na província de Manica, a instância local da Associação recebeu financiamento da UNICEF para um projeto para “curar as feridas da guerra”, envolvendo “curandeiros tradicionais” que realizavam limpezas rituais em pessoas que estiveram envolvidas em casos de violência extrema.⁵⁰

⁵⁰ Isto deve ser comparado ao financiamento outorgado nos primeiros anos da guerra, para que psicanalistas europeus e norte-americanos tratassem a “síndrome de transtorno pós-traumático”, diagnosticado em muitos jovens obrigados a se unir ao exército da RENAMO e forçados a cometer atrocidades contra seus parentes mais próximos. Estes especialistas rituais preferiam as técnicas de limpeza ocidentais de reviver o trauma inicial!

O campo da educação também não é imune ao ressurgimento da “tradição”. Os pedagogos estão se interessando cada vez mais pelo ensino das línguas locais. Durante o período colonial, e desde a independência, o português tem sido a língua oficial do país e se tornou a língua franca, considerada por muitos intelectuais moçambicanos quase como moçambicana. Tão intensa foi a insistência de que o português substituísse as línguas locais, chamadas significativamente de dialetos pelos portugueses, que o sistema escolar ensinava unicamente na língua oficial. Meus amigos lembram divertidos, e sem muito rancor, como as línguas locais eram suprimidas. Em muitas escolas, o primeiro aluno que fosse ouvido falando em “dialeto” recebia uma moeda. Ele só podia passá-la a outra pessoa que ele ouvisse falando “dialeto”, e assim por diante. No final do dia, o pobre aluno que não tivesse podido passar a moeda adiante era castigado! A única exceção a esta regra geral, durante o período colonial, foram as poucas missões protestantes que tinham permissão de operar em Moçambique, em particular a Missão Suíça, na qual o próprio Henri Junod viveu e trabalhou, e que ensinava os estudantes a ler e escrever em shangaan.⁵¹

Hoje, no entanto, tem surgido um novo interesse pelas línguas locais. O Núcleo de Línguas de Moçambique da Universidade Eduardo Mondlane está produzindo materiais nas principais línguas,⁵² enquanto o Instituto para o Desenvolvimento da Educação está realizando um projeto experimental de alfabetização para adultos, que espera estender futuramente às crianças, acreditando que elas deveriam primeiro aprender a ler e escrever em suas “línguas maternas” antes de aprender o português. Os modelos para este sistema são Zimbábue e a África do Sul. Mais uma vez, a comunidade internacional de desenvolvimento é um forte aliado. A Suécia oferece fundos e experiência importantes. Durante minha pesquisa em Manica, conheci duas freiras que estavam escrevendo uma gramática em chindau, afirmando que era escandaloso que as pessoas não pudessem ler e escrever em sua própria língua. Ironicamente ou não, uma é quebequense e a outra catalã!

⁵¹ Ver Teresa Cruz e Silva, *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*, Maputo, Promedia, 1992.

⁵² A definição do que é uma língua e o que é um dialeto é um campo minado político, pois afeta o orgulho local e a distribuição de recursos.

Mas é no campo religioso onde eu tenho visto estas idéias mais claramente expressas e dramatizadas. A Igreja Católica, severamente reprimida durante os primeiros anos da FRELIMO, quando muitas igrejas e todas as suas escolas e seminários foram apropriadas pelo governo, está agora passando por um processo de “inculturação”. Arrependidos da sua associação passada com o colonialismo, muitos sacerdotes acreditam que a Igreja mereceu os maus tratos recebidos da FRELIMO, os quais tiveram um efeito “purificador”. Agora, ao aproximar-se da “cultura” local, tentam se tornar mais “moçambicanos”. Isto envolve uma campanha mais ampla para atrair mais moçambicanos ao sacerdócio e para introduzir mudanças teológicas e litúrgicas com o intuito de aproximar a Igreja da cultura moçambicana. Um jornal, chamado “Rumo Novo”, é publicado em Beira com a participação ativa de freiras brasileiras impregnadas da Teologia da Libertação. As inovações incluem a realização de cerimônias de iniciação com um formato baseado nas obras antropológicas clássicas de Arnold van Gennep e Victor Turner, e mudanças no formato das missas.⁵³ Na Catedral neogótica de Chimoio, construída na década de 1950, mulheres usando *capulanas*, o vestido “tradicional” moçambicano, realizam, durante o ofertório, o que parecem ser danças tradicionais dessexualizadas, acompanhadas de percussão e cantos. No momento da consagração do pão e do vinho, uma mulher ulula e um homem bate palmas ao estilo da etiqueta padrão shona.

Mas é também no campo religioso que a oposição à “tradicionalização” de Moçambique se expressa mais claramente. Ao mesmo tempo em que a Igreja Católica desfruta de um retorno considerável de adeptos, as igrejas protestantes, pentecostais e neopentecostais se multiplicam, sem falar das ramificações do movimento sionista sul-africano que também se define como protestante. A atitude destas igrejas é o oposto radical da comunidade de desenvolvimento e da Igreja Católica, e lembra inclusive o antiobscurantismo fanático da FRELIMO nos primeiros anos da independência. Para eles, a “tradição” é o Diabo em pessoa, e todos os esforços são feitos para “libertar” seus adeptos de qualquer contato com os ances-

⁵³ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969; Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1970.

trais e outros espíritos, mas sobretudo com os adivinhos (*madzinganga*). No caso das igrejas sionistas, que no passado estiveram associadas à resistência contra a dominação colonial, eu fiquei surpreso de encontrar os mesmos sentimentos, mesmo que os ancestrais irados (*mudzimu wakapfukwa*) sejam invocados durante as cerimônias para explicarem as razões da sua ira e, em seguida, serem enxotados dramaticamente pelo Espírito Santo. Curiosamente, no entanto, a “tradição” dos protestantes difere da dos intelectuais católicos e da comunidade de desenvolvimento como um todo. Estes últimos, como seus antecessores, escolheram os aspectos da tradição que eles podem admirar, em particular, os ancestrais, os rituais de iniciação e os “conhecimentos tradicionais”, ignorando aquilo que os portugueses proibiram, como as crenças e as acusações de feitiçaria. Os protestantes, entretanto, caracterizam a cosmologia tradicional como perigosamente perturbadora, pois é baseada no que eles descrevem como uma série interminável de acusações e contra-acusações de feitiçaria entre parentes e amigos. Eles comparam essa “tradição” à do cristianismo, na qual a ênfase está na solidariedade da “família cristã”, protegida não pelos ancestrais, mas pelo Espírito Santo.⁵⁴

Dir-se-ia que, pelo menos no campo religioso, os que estão mais a favor da “tradição” são os que mais têm se afastado dela, aqueles que mais intimamente estão vinculados ao mundo global com sua ideologia de multiculturalismo e “diversidade”. Ao mesmo tempo, aqueles que não tiveram esse privilégio desejam tê-lo.⁵⁵

⁵⁴ Para o meu profundo embaraço, descobri que a rejeição destes aspectos da “tradição” é tão forte quanto a admiração pela “civilização”, da qual eu era visto como representante. Vez por outra eu ouvi tanto declarações auto-pejorativas sobre os males da “tradição”, como de admiração pelos “europeus”, os quais, livres da feitiçaria e de ancestrais enraivecidos, podiam viver em paz, harmonia e cooperação. Para mais detalhes, ver meu artigo “O espírito santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: “civilização” e “tradição” em Moçambique”, *Mana*, vol. 6, n° 2 (2000), pp. 65-95.

⁵⁵ Lembrei de observações muito similares feitas por David Lehmann sobre o Brasil: “O catolicismo basista mostra uma imagem idealizada da cultura popular, frente à qual seus ativistas e teóricos prostram-se de forma quase reverente: o resultado é que eles tentam, muito assiduamente, adquirir os hábitos e a linguagem desta cultura popular para, segundo eles, aproximar a religião católica do povo e também para reformar o próprio catolicismo na direção do ‘ponto de vista dos pobres’. [...] Os pentecostais, por sua parte, transcendem esta dialética: [...] ao invés de adotarem uma atitude servil perante a cultura das classes populares, eles atacam muitos dos seus principais elementos, sobretudo os seus rituais”. David Lehmann, *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity Press, 1996, p. 18

Os protestantes não são os únicos a desejar a “modernidade” e a “civilização”. De fato, enquanto os intelectuais se orgulham do seu apoio aos “médicos tradicionais” (que têm prosperado durante séculos sem financiamento externo!), a maioria das pessoas comuns que eu encontrei, tanto nas cidades quanto nas áreas rurais, preferem serviços de saúde mais profissionais e acessíveis, baseados no modelo biomédico. Os pais de crianças na escola têm mais interesse em que seus filhos aprendam o português e, com mais frequência, o inglês, do que as “línguas que eles já conhecem”.⁵⁶

Mas a oposição ao que, de forma pejorativa, se chama “neotradicionalismo”, não se limita aos protestantes e às pessoas que desejam os benefícios da educação. Ela vem também daqueles que acreditam firmemente que há uma contradição básica entre muitas práticas “tradicionais” e a “democracia” e os “direitos humanos”. Estes argumentos vieram à tona muito explicitamente durante as discussões sobre a possível restauração das “autoridades tradicionais”, nas quais muitos moçambicanos expressaram sua preocupação sobre o que acreditavam ser uma incompatibilidade entre a organização política e social “tradicional” e os princípios da democracia e dos direitos humanos. Destaca-se, entre eles, o sociólogo, escritor, parlamentarista, soldado e ex-ministro da FRELIMO Sérgio Vieira que argumentou que a volta dos régulos introduziria uma instituição não democrática e reproduziria o antigo sistema colonial de governo indireto.⁵⁷ Suas opiniões foram compartilhadas pela hierarquia superior da FRELIMO, razão pela qual os chefes não foram formalmente reconduzidos. Mas também são compartilhadas por muitos jovens que não querem ver ameaçado o processo de modernização. A decisão do governo de conceder um reconhecimento informal, ao invés de formal, aos régulos pode, portanto, ser interpretada como uma forma politicamente aceitável de tentar satisfazer

⁵⁶ Não deixa de haver ironia no relato de um oficial de governo, de uma reunião realizada na sua província natal, na qual ele exaltou as virtudes da língua local. Quando terminou seu discurso, uma mulher levantou e perguntou ao visitante se ele tinha estudado. Quando ele respondeu que, de fato, ele tinha estudado para o seu doutorado, ela lhe perguntou em que língua ele tinha escrito a sua tese. O pobre homem teve de confessar que ele a escrevera em inglês.

⁵⁷ Sérgio Vieira, *Notícias* 14-07-1997.

tanto os “neotradicionalistas” quanto os “universalistas”. Como mostrei anteriormente, isso permitiu a manutenção de uma ordem formal estritamente democrática que não se opõe à operação das “autoridades tradicionais” em atividades específicas.

De longe, o maior grupo de moçambicanos que se sentem confortáveis com a coexistência da “tradição” e da “modernidade” é o dos profissionais urbanos e intelectuais. Eles incorporam a “tradição” na sua análise de Moçambique, defendem seu “valor prático” no processo de desenvolvimento, e muitos deles estão pessoalmente envolvidos na fundação de um grande número de ONG’s locais, geralmente chamadas “Os Amigos de Tal e Tal Lugar”, através das quais tentam canalizar recursos para o desenvolvimento dos seus locais rurais de origem.

Ao mesmo tempo, porém, de forma alguma deixaram de lado seu comprometimento com a vida cosmopolita e com a erudição. O Ministério da Educação já aprovou a reintrodução de francês e filosofia no currículo de ensino secundário, para restaurá-lo ao que foi durante o período colonial. O português é a língua do lar desses intelectuais, e as suas crianças são estimuladas a evitar as ruas para não terem *demasiada* familiaridade com as línguas locais. São transferidas de uma instituição de ensino a outra para adquirir capital social e cultural cosmopolita que ainda é valorizado por razões simbólicas e práticas. Ele os distingue socialmente e lhes dá as qualificações necessárias para obter empregos prestigiosos e lucrativos. Mas não são proibidos, como no passado, de falar as línguas locais. Ao contrário. Os moçambicanos que não falam qualquer língua local começam a sentir esse fato não como um sinal de um duvidoso prestígio social, como no passado, mas como uma lacuna grave em seu desenvolvimento.

As mudanças na definição da nação moçambicana têm provocado mudanças nas noções sobre a pessoa moçambicana também. Sob o colonialismo, os africanos consideravam-se presos a uma trajetória que os converteria, inexoravelmente, em cidadãos portugueses plenos, deixando atrás seus “usos e costumes”. Aqueles que se desviavam do caminho eram rebaixados ao “status de indígena”. Não havia lugar para os dois. Sob a FRELIMO, todos seriam transformados no Homem Novo socialista. Nesse período de pós-guerra, o moçambicano idealizado pela

elite urbana é, ao mesmo tempo, cosmopolita e local, contendo nele estes dois componentes da nacionalidade moçambicana. Ele pode falar português e inglês e estar familiarizado com os conhecimentos e valores cosmopolitas. Mas também deve falar, pelo menos, uma das línguas locais (que não se chamam mais de “dialetos”) e participar de projetos destinados a desenvolver seus parentes rurais. Pode também homenagear seus ancestrais em plena luz do dia, e não na forma clandestina que se tornara a norma durante o período colonial e os primeiros anos da independência. Além disso — e neste sentido tenho poucas evidências —, parece que um número crescente de intelectuais entende que sua base existencial mais profunda encontra-se “em casa”. Talvez tenha sido sempre assim. A diferença é que agora este fato pode e deve ser reconhecido e celebrado publicamente.

De uma forma ou outra, os moçambicanos de diferentes regiões, níveis sociais e cores estão construindo uma sociedade, onde os dilemas criados pela confluência das idéias e exigências cosmopolitas e locais têm se tornado mais agudos e visíveis, em grande parte devido às mudanças violentas de ideologia e de práticas governamentais durante os últimos cem anos, que culminaram na pavorosa guerra entre a RENAMO e a FRELIMO. Não é de surpreender, portanto, que muitas das soluções que estão sendo testadas tenham sido anteriormente experimentadas, de uma forma ou outra, durante o colonialismo ou durante o estado marxista da FRELIMO. Resulta menos surpreendente ainda se considerarmos que as próprias representações do que significam a “civilização” e a “cultura africana”, e a sua relação, podem ter sido construídas através do processo histórico de colonização e do período pós-colonial. Mas a realidade das classificações sociais é que elas só se tornam aceitas e aceitáveis quando se tornam “naturais”. É por isso que elas são percebidas tanto como distintas, quanto “essencializadas”.

As idéias do General Smuts eram ou se tornaram “naturais” no contexto do Império Britânico, na medida em que elas adquiriram gradualmente o status de premissas implícitas que, eventualmente, deram origem às formas mais extremas de segregação racial no *apartheid* sul-africano e no Zimbábue colonial, onde a tentativa de implementar uma “parceria”, durante a efêmera Federação da Rodésia e Nyassaland,

rapidamente cedeu lugar à antiga e conhecida segregação. Essas idéias foram também essenciais no nascimento do intenso chauvinismo étnico e racial que caracteriza o Zimbábue moderno, mas que é muito menos presente no Moçambique contemporâneo.⁵⁸

Parece-me que Zimbábue e a África do Sul, herdeiras da ordem colonial baseada na celebração da raça e da cultura, e Moçambique, que herdou as tradições de assimilação, primeiro da cultura portuguesa e depois do socialismo, confrontam as questões do cosmopolitismo e do localismo desde pontos de vista radicalmente diferentes. Enquanto Moçambique caminha em direção a um interesse e preocupação crescentes com a “diversidade”, a África do Sul caminha, muito experimentalmente, em direção à universalidade que a sua experiência colonial tão sistematicamente rejeitou. Mas essa comparação pode se estender muito, pois na virada do século 21 o governo do Zimbábue, liderado pelo Presidente Robert Mugabe, prossegue com políticas inspiradas na crença na diferença intransponível entre “brancos” e “negros”, entre “europeus” e “africanos”. A recente entrada de Moçambique no *Commonwealth* consolida os vínculos com seus países vizinhos. Mas poderia também aproximar Moçambique mais ainda das premissas multiculturais, que podem ser vistas como herdeiras legítimas do governo indireto e do estado bifurcado. Isto só pode fortalecer a tendência do retorno à “tradição”. Eu duvido que a experiência moçambicana tenha ressonâncias no mundo de fala inglesa. Dada a fraqueza política e econômica de Moçambique comparado à África do Sul, Zimbábue e o resto do *Commonwealth*, e dada a

⁵⁸ Em Zimbábue, os estudantes universitários dividem-se em dois blocos, a “*Nose Brigade*” (Brigada do Nariz) minoritária, chamada assim porque, aparentemente, seus membros gostam de falar o inglês pelo nariz, e os SRBs — *Strong Rural Background* (Forte Base Rural) —, cujos membros preferem falar nas línguas africanas locais, mantendo o inglês como uma sorte de código externo, utilizado na falta de melhor opção. Os primeiros são desprezados pelos segundos, da mesma forma que os britânicos desprezavam os “pseudo-europeus”, enquanto os Brigadistas do Nariz não têm tempo a perder com os SRBs, que são vistos como desnecessariamente chauvinistas e “atrasados”. Em 1992, uma jovem, que usava uma mini-saia no campus universitário, foi atacada por um grupo de SRBs, que afirmavam que “essa não é a nossa cultura”. Ela foi defendida pelos Brigadistas do Nariz, que defenderam seu direito de ser diferente. Na Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, não existe uma Brigada do Nariz, ou, quiçá, o estabelecimento inteiro o é! O único lugar onde podem ser ouvidas as línguas africanas é no Núcleo de Estudo das Línguas Moçambicanas!

antiga arrogância britânica com relação à colonização portuguesa herdada pelos habitantes da África pós-colonial anglófona, é pouco provável que a celebração moçambicana do cosmopolitismo será levada suficientemente a sério, para servir como contraponto produtivo às premissas implícitas das antigas colônias britânicas e da própria Grã Bretanha, onde a “devolução” de poderes a distritos longínquos e “minorias étnicas” é a tendência atual.⁵⁹

⁵⁹ Em geral, os zimbabuanos e os sul-africanos têm uma imagem muito negativa de Moçambique como um país “subdesenvolvido”.