

Lendo Marx “pela segunda vez”: experiência colonial e a construção da nação em Moçambique

Lorenzo Macagno^{*}

Uma vasta indústria pedagógica funciona permanentemente para que jovens norte-americanos recordem/esqueçam as hostilidades de 1861-1865 como uma grande guerra “civil” entre “irmãos” e não -- como brevemente foram -- entre nações Estados...Os livros de texto da história inglesa oferecem o divertido espetáculo de um grande Pai Fundador a quem toda criança de escola deve chamar Guilherme o Conquistador. A esta criança não se lhe diz que Guilherme não falava inglês, e que na realidade não poderia fazê-lo posto que a língua inglesa ainda não existia na sua época...Certamente, é demasiado fácil atribuir estes fratricídios tranquilizadamente antigos ao simples e frio cálculo de funcionários de Estado. Em outro nível refletem uma profunda reformulação da imaginação da qual o Estado apenas tem consciência, sobre a qual teve e tem, apenas, um controle muito fraco

Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas*, 1993, pp. 279-280

Introdução

Em 1970, depois do assassinato de Eduardo Mondlane¹, o Comitê Central da Frente de Libertação de Moçambique – Frelimo – decide nomear Samora Machel como seu sucessor. Na qualidade de presidente da Frelimo e também do Moçambique independente – a partir de 1975 –, Samora Machel ocuparia um papel central no processo de construção da nação moçambicana. Desde o início da luta armada contra a presença de Portugal (1964) até a independência do país os debates internos no seio da Frelimo transitaram pelo dilema “nacionalismo anti-colonial” versus “socialismo”. O objetivo deste comentário consiste,

* Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. E-mail: lorenzom@brtubo.com.br

¹ Eduardo Mondlane nasceu em 1920. Estudou com os missionários suíços no sul de Moçambique. Em 1949 conseguiu, com ajuda do Conselho Cristão de Moçambique, matricular-se na Universidade de Witswatersrand, na África do Sul, sendo expulso pelo regime do apartheid alguns meses depois. Em 1950, permanece por um breve período na Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa, mas o clima político para os futuros líderes nacionalistas que por lá passavam começa a ser cada vez mais intolerável. Em 1951, também com o apoio dos missionários suíços, parte para os Estados Unidos, onde se doutorou em 1957. Depois de trabalhar como professor universitário e como consultor das Nações Unidas sobre assuntos africanos decide,

por um lado, na análise de algumas das idéias-chaves do pensamento samoriano – sua concepção de um “marxismo caseiro”, sua idéia do *Homem Novo* – e, por outro lado, na evocação de algumas narrativas acerca do *herói mítico* fundador da nação. Para isto, apoio-me em algumas formulações de Benedict Anderson (1993) sobre a criação de “comunidades imaginadas”, sobretudo na sua insistência em tratar o nacionalismo não apenas como uma simples ideologia (Balibar, 1991) – à maneira do liberalismo ou do fascismo – senão, sobretudo, como uma gramática que, como na “religião” ou no “parentesco” é capaz de imaginar categorias sociais e inventar genealogias. Assim, busco fugir de uma análise meramente institucionalista e ontológica, para pensar o nacionalismo como uma espécie de linguagem que põe em movimento um imaginário que contribui para a invenção e reprodução da nação.

Neste trabalho reconstruo, brevemente, os debates internos ocorridos na Frelimo. Esses debates oscilavam entre o que devia ser, para alguns, uma “frente de libertação nacional” e, para outros, um partido/Estado que se autodenominaria, mais tarde, de “marxista-leninista”². Finalmente, trata-se de resgatar, a partir de um trabalho de campo realizado, ao longo dos últimos anos, em Moçambique – que envolveu entrevistas com

com o apoio de Julius Nyerere, formar em 1962 a FRELIMO. Para mais detalhes sobre a biografia de Eduardo Mondlane veja-se os trabalhos de Teresa Cruz e Silva (1991, 1992, 1999, 2001).

² As aspas são utilizadas no sentido de relativizar esta auto-categorização processada no interior da própria FRELIMO, através de seus porta-vozes. Do ponto de vista de uma análise externa, o assunto precisaria de uma longa reflexão acerca do tipo de apropriação prática e teórica que, de fato, fez a FRELIMO desses princípios. Sobre o assunto veja-se, dentre outros: Colin Darch e David Hedges. “‘Não temos a possibilidade de herdar nada de Portugal’: as raízes do exclusivismo e vanguardismo político em Moçambique, 1969-1977”. In: Gláucia Villas Bôas (coord.). *Territórios da língua portuguesa. Culturas, sociedades, políticas*. Rio de Janeiro: 1998; Mark Simpson. “Foreign and Domestic Factors in the Transformation of Frelimo”. In: *The Journal of Modern African Studies*. New York: Cambridge University Press, 31/02/1993; Sonia Kruks. “From nationalism to Marxism: the ideological history of Frelimo, 1962-1977”. In: I. L. Markowitz (org.). *Studies in power and class in Africa*. Oxford: University Press, 1987. Também, a reveladora entrevista de Joe Slovo com Marcelino dos Santos: “Frelimo faces the future”. In: *The African Communist*. London, N° 55, 1973, pp. 23-53.

políticos, intelectuais, ex-membros do governo, líderes religiosos – as memórias e as “narrativas” sobre a própria figura de Samora.

Morto em um acidente de avião em 1986 – as crônicas apontam que se tratou de um atentado planejado pelo regime do *apartheid* da África do Sul – a figura de Samora Machel é, até hoje, objeto de admiração e motivo de disputas e desencontros. A partir do seu trágico desaparecimento, as narrativas sobre Samora entrelaçam história e mito indefinidamente.

Uma versão historiográfica mais ou menos consagrada atribui a formação da Frelimo à união de três grupos de moçambicanos no exílio (Udenamo, Manu e Unami)³. Em 25 de junho de 1962, os três movimentos, com sede em Dar es-Salam, unem-se para formar a Frelimo, realizando os preparativos para definir um programa de ação no mês seguinte (Mondlane, 1976: 128). O processo através do qual a Frelimo passou de uma frente nacionalista a um partido autodefinido como “marxista-leninista” foi explicado, com certo detalhe, em um trabalho de Sonia Kruks (1987). O argumento de Kruks procura evidenciar, entre outras coisas, que a adoção dos postulados “marxistas-leninistas” por parte da Frelimo obedeciam a um processo intrínseco vinculado à singularidade e às especificidades da “luta de libertação nacional”. Ou seja, por mais que esses postulados fossem explicitados e sistematicamente formulados no III Congresso de 1977, já existia um “marxismo tácito” que podia ser detectado, sobretudo, desde 1968. As conclusões de Kruks contestam os argumentos anti-comunistas veiculados pela administração colonial

³ Um exemplo desta historiografia “consagrada” são os manuais sobre *História de Moçambique* elaborados e editados pela Universidade Eduardo Mondlane.

portuguesa durante a ditadura do Estado Novo que atribuíam a “opção marxista” da Frelimo a uma simples condição de dependência em relação à Rússia ou China⁴.

Um sintoma indicativo de que a orientação da Frelimo cairia, cedo ou tarde, sob os postulados teóricos do “marxismo-leninismo” pode ser rastreado em uma famosa entrevista que Aquino de Bragança⁵ realizou com Eduardo Mondlane em 1969, pouco antes deste último ser assassinado. Naquela entrevista o fundador da Frelimo admite que não havia nenhuma outra alternativa afora a adoção do “marxismo-leninismo”. Há uma coalescência de pensamento que atuou durante os últimos seis anos, dizia Mondlane, “...que me autoriza a concluir que a Frelimo realmente agora é muito mais socialista, revolucionária e progressista do que nunca. E é a linha, agora, a tendência, mais e mais em direção ao socialismo do tipo marxista-leninista. Porque as condições de vida de Moçambique, o tipo de inimigo que nós temos, não admite qualquer outra alternativa” (Mondlane, apud. Christie, 1996: 190)⁶.

Após o assassinato de Eduardo Mondlane, em 1969, a direção da Frelimo sofreu um processo de mudanças radicais. Começou-se a discutir, no seio da organização, um conjunto de problemas derivados da “questão racial” como critério de pertencimento a Frelimo. Aqueles que seguiam o legado de Mondlane rejeitavam tal critério, argumentando sobre seu caráter politicamente reacionário e primário. Entretanto, o grupo próximo a Uria

⁴ Ver, também, Depelchin (1983); Schneidman (1978); Azzina (1985).

⁵ Aquino de Bragança foi jornalista, militante histórico da Frelimo e conselheiro particular de Samora Machel. Ambos morreram em outubro de 1986 em um “acidente” do avião oficial, em Mbuzini.

⁶ Não é objetivo deste trabalho analisar pormenorizadamente as diversas fases pelas quais atravessou o pensamento político de Eduardo Mondlane. Em relação ao dilema entre a obtenção de uma independência negociada e uma independência obtida através da luta armada, podemos evocar as palavras de Sansão Mutemba, um dos membros “históricos” da Frelimo: “Eduardo Mondlane ... era uma pessoa contra a guerra e, portanto, contra todas as violências. Mesmo quando ele se consciencializou que o futuro de Moçambique teria de ser a independência, a idéia de a obter apenas através de conversações com o Governo Português dominou-o durante anos seguidos. Só quando a luta armada surgiu como a única alternativa possível, só quando todas as outras possibilidades se frustraram é que ele aderiu e se engajou decididamente nessa via com o seu povo”.

Simango⁷ desconfiava da minoria branca que participava ao lado da Frelimo na luta anticolonial. Finalmente, em maio de 1970, durante uma reunião do Comitê Central, Simango foi expulso acusado, dentre outras coisas, de estar ligado à conspiração secessionista de Lázaro Ncavandame⁸. Este último foi acusado, também, de preparar o assassinato de Paulo Samuel Kankomba, um dos principais comandantes militares da FRELIMO. De agora em diante, o sucessor de Mondlane seria um jovem e ativo militante que, até então, desempenhara um importante papel no comando militar: Samora Moisés Machel.

Samora será o depositário deste desafio. Ele, erigido como novo porta-voz da nação seria, também, um entusiástico formulador de uma espécie de “marxismo caseiro” adaptável às singularidades da “experiência” moçambicana.

Lendo Marx “pela segunda vez”

Na fraseologia revolucionária de Samora podemos identificar algumas noções que indicam uma apropriação heterodoxa do marxismo. No entanto, quando Samora era interpelado acerca da apropriação destes princípios – e sua adequada aplicação à sociedade moçambicana – a resposta apontava para sublinhar que a teoria, no caso da Frelimo, surgiu da experiência colonial e da própria “prática revolucionária”.

Entrevista com Sansão Mutemba: “Mondlane, o homem e a revolução”. In: *Tempo*. Maputo, N. 227, 1975, p. 7, com textos de Mota Lopes.

⁷ Uria Simango foi vice-presidente de FRELIMO até o assassinato de Eduardo Mondlane, em fevereiro de 1969. Em maio de 1970, em uma sessão do Comitê Central, Simango foi expulso acusado de traição. Samora Machel foi eleito Presidente e Marcelino dos Santos vice-presidente.

⁸ Lázaro Ncavandame entregar-se-ia aos portugueses alguns em 1969. Seus desacordos com a Frelimo chegaram ao extremo por volta de 1968, quando Ncavandame cogitou a possibilidade de uma independência só para Cabo Delgado, província do norte do país. Acusado de oportunismo e traição, Ncavandame é expulso da Frelimo.

Sobre este problema cabe evocar uma entrevista com Samora realizada por Iain Christie e Allen Isaacman, em 1979, que perguntaram como divulgar o marxismo e construir o socialismo em uma sociedade formada por uma imensa maioria de analfabetos.

A resposta de Samora foi a seguinte:

Esta questão reflete uma concepção errada do marxismo. Ela sugere que o marxismo é como uma bíblia. ‘Como eles podem aprender o catecismo se eles não sabem ler’...Quem faz o marxismo? O cientista fechado na sua biblioteca? O marxismo pertence ao seu criador. Quem é o criador do marxismo-leninismo?...O seu criador é o povo na sua luta multissecular contra as diferentes formas de exploração...A guerra popular de libertação, nossa ciência militar...foi elaborada e desenvolvida pelo nosso povo analfabeto. O marxismo-leninismo não surge na nossa pátria como produto de importação ou o resultado de mera leitura de clássicos. O nosso partido não é um grupo de estudo de cientistas especializados na leitura e interpretação de Marx, Engels e Lênin (apud, Christie, 1996: 195-197).

Naquele tempo as palavras de ordem pareciam imediatamente criar uma realidade sobre a qual não era possível duvidar: o voluntarismo e o entusiasmo anticolonial na criação da sociedade nova neutralizavam qualquer possibilidade de questionamento sobre a viabilidade dessa meta. Um espectador incisivo daquela ebulição revolucionária em Moçambique foi o antropólogo Christian Geffray, que assim a descreve:

A efervescência era a tal ponto embriagante que cada um tinha a sensação fascinante de estar próximo ao poder — quer dizer, nos bastidores da Revolução —, assombrando-se às vezes da indiferença da África e do resto do mundo em relação ao avanço do “processo” em curso em Moçambique. Os veteranos recordavam a Cuba dos primeiros anos, os chilenos estavam ali, os argentinos, os brasileiros, todas as esquerdas refugiadas das grandes tragédias da América Latina dos anos 1970. Eles se cercavam de militantes antiimperialistas europeus em seu trabalho, assim como também nas festas dançantes ou nas reuniões de solidariedade com a Nicarágua ou El Salvador⁹.

Foi neste período de ebulição que intelectuais, jornalistas e observadores estrangeiros se aproximaram, com admiração da figura do próprio Samora, tentando obter, de primeira mão, a fórmula que orientava o curso da “revolução” moçambicana. Um

exemplo desta inquietação e curiosidade é o diálogo que, no início da década de 80 o sociólogo suíço Jean Ziegler teve com Samora Machel. Desde o princípio da visita Ziegler tentava descobrir a origem do marxismo da Frelimo.

Indagava-se se, talvez, muitos membros da Frelimo tivessem, antes, sido membros do Partido Comunista Português. Ou se a Frelimo teria enviado grandes quantidades de pessoas para serem formadas nos países socialistas e estas teriam retornado com idéias marxistas.

Quando os dirigentes da Frelimo o convenceram de que nenhuma das hipóteses era correta, o curioso sociólogo levantou a questão em um encontro com Samora Machel: “Quando foi a primeira vez que leu Marx?”, perguntou o visitante, indo direto ao assunto. “Bem”, disse o Presidente, “quando era jovem costumava ajudar o meu pai, que era camponês”. E continuou descrevendo como os camponeses africanos recebiam preços muito mais baixos pelos seus produtos que os colonos portugueses, e falou das várias facetas da exploração que testemunhou em criança. Ziegler, começando a ficar impaciente, disse: “Sim, senhor Presidente, mas quando leu Marx pela primeira vez?”. “Bem”, disse Samora, “mais tarde na vida juntei-me à Frelimo e tomei parte na luta armada” E continuou falando dos conflitos políticos dentro do movimentos, como a história de Nkavandame e dos novos exploradores. Tentando neutralizar estas evasivas de Samora, o sociólogo insistiu: “Sim, Sim, mas ainda não me disse quando foi a primeira vez que leu Marx” “Ah, isso”, respondeu Samora “Durante a luta de libertação alguém me deu um livro de Marx. À medida que o lia, apercebi-me que estava ‘a ler’ Marx pela segunda vez” (Christie, 1993: 187-188).

⁹ Geffray, Christian. “Fragments d’un discours du pouvoir (1975-85): du bon usage d’une méconnaissance scientifique”. *Politique Africaine* (Paris), n^o 29, 1988, p. 74.

Esta narrativa, indica não apenas a tensão a favor de uma praxis, ou de uma análise política que se apoia na singularidade da própria experiência anti-colonial. Mais além do conteúdo da fala se Samora, estão os efeitos que seu histrionismo provocava nos interlocutores, ou na platéia que o ouvia. Se tratava, ao final das contas, de uma posta em cena que combinava uma imensa capacidade oratória com um discurso sempre irônico e desafiador.

A construção da nação

A construção da nação moçambicana como uma entidade homogênea só é compreensível sob a lógica do enfrentamento a outra entidade que se pretendia igualmente compacta: o império-nação português com suas províncias de ultramar, cuja retórica se fundava na construção de um “grande Portugal” transcontinental e pluriétnico. De fato, a nação moçambicana se construiu nas fronteiras político-territoriais delineadas na etapa colonial, mas no período da independência procurou-se preencher esse espaço apelando a uma substância grandiloqüentemente anunciada nos discursos de Samora Machel: o *povo*. A tão desejada “morte da tribo” era, então, um desejo de união, uma forma de conjurar a herança colonial. O depositário e beneficiário desse processo seria o Povo, cuja experiência comum da “exploração” nasce durante o colonialismo. A “unidade do povo” deveria eclipsar e neutralizar toda tentativa particularista, localista, tribalista, tal como afirmou Samora em um discurso pronunciado na cidade da Beira em janeiro de 1980: “nós matamos a *tribo* para fazer nascer a *nação*”¹⁰.

De certa forma, Samora fala em nome do “povo” e ao mesmo tempo o cria. No seu discurso enérgico e histriônico opera uma espécie de alquimia pela qual o heterogêneo se

¹⁰ Apud Munslow, Barry (org.). *Samora Machel: an African revolutionary*. London: Zed Book, 1985.

transforma em homogêneo. Um só povo, uma só nação, uma só cultura, “de Rovuma a Maputo”, tal como rezava a metáfora geográfica da unidade nacional mil e uma vezes repetida por ele. Em 1977 dizia diante de uma imensa platéia de alunos e professores:

Somos nós que temos esse privilégio, de decidir sobre milhões e milhões de moçambicanos. O que nós queremos é o que todos querem. O que nós diremos aqui irá significar a aceitação do povo inteiro do Rovuma ao Maputo. Neste encontro diremos: não é o que eu quero, não é o que tu queres, mas sim o que todos nós queremos¹¹.

Esse vanguardismo será combinado com algumas instituições de participação política em âmbito local, caso dos *Grupos Dinamizadores*, que começaram a se formar a partir de 1974, durante o governo de transição. Esses Grupos se estabeleceram praticamente em todos os estabelecimentos de emprego formal (fábricas, escolas, hospitais, etc.) e nas associações de bairros em áreas urbanas e rurais. Os membros dos grupos dinamizadores, eleitos por assembléias de trabalhadores ou moradores, eram concebidos como uma extensão da organização da Frelimo, como canais formais por meio dos quais ela poderia mobilizar a população e estender o “poder popular” das zonas libertadas.

A criação de uma moral revolucionária implicou, também, na necessidade de produzir um Novo Homem moçambicano, emancipado do colonialismo, da tradição, do osbcurantismo, do tribalismo e do feudalismo, tal como enunciavam os fervorosos discursos de Samora (Gasperini, 1980).

Segundo o *Dicionário do pensamento político* de Roger Scruton, a expressão “homem novo” (ou “novo homem comunista” ou “novo homem socialista”) foi usada a partir da década de 1920, tanto por seguidores como por críticos do comunismo soviético, com o intuito de descrever certa transformação não só na ordem econômica, mas também no âmbito da

¹¹ Machel, Samora. *Estudemos e façamos dos nossos conhecimentos um instrumento de libertação do povo*. Maputo: Departamento de Trabalho Ideológico, Frelimo, 1977 (col. Palavras de Ordem), p. 3.

personalidade individual. Essa transformação ocorre, ou deveria ocorrer, tanto sob o socialismo quanto sob a “plenitude do comunismo” para a qual o socialismo supostamente conduz. Se segundo a ideologia do Homem Novo, uma vez que o homem possui uma essência histórica, sob uma nova ordem econômica torna-se, em certo sentido, uma criatura diferente, com valores e aspirações integralmente novos¹².

Conforme comenta Sérgio Vieira¹³, a primeira vez que Samora Machel aborda de forma central e sistemática a idéia de Homem Novo associada ao surgimento de uma sociedade nova foi em 1970, em um discurso pronunciado na II Conferência do Departamento de Educação e Cultura, no qual afirma a necessidade de “educar o homem para vencer a guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria”¹⁴.

Em dezembro de 1977, o próprio Sérgio Vieira, naquela ocasião membro do Comitê Central da Frelimo, pronunciou um importante em outra Conferência do Ministério de Educação e Cultura, que começava com a seguinte sentença: “A revolução triunfa ou fracassa na medida em que emerge ou não emerge o Homem Novo”¹⁵. A construção do Homem Novo passou a ser um dispositivo mobilizador, uma idéia-motriz, um objetivo fundamental a ser alcançado.

Se no plano da teoria o Homem Novo deve representar uma ruptura qualitativa com os valores da cultura burguesa, da cultura colonial e da cultura tradicional, no plano dos fatos esse processo atua nos indivíduos concretos sob formas híbridas, complexas. O Homem Novo é, em última instância, um produto cuja pureza nunca se termina totalmente de alcançar.

¹² Scruton, Roger. “New man”. In: *A dictionary of political thought*. Londres: MacMillan Press, 1982, p. 322.

¹³ Sérgio Vieira se juntou à Frelimo quando –como exilado do colonialismo português– ainda era estudante universitário na França; durante o governo Samra Machel seria ministro da Segurança e diretor do Banco Central; nos anos 1990 foi diretor do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane e deputado do partido Frelimo.

¹⁴ Machel, Samora. *Educar o homem para vencer a guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria* [1970]. Maputo: Departamento do Trabalho Ideológico, Frelimo, 1978 (col. Estudos e Orientações).

O processo de construção da nação em Moçambique, bem como na África em geral, embora tenha adquirido aspectos um tanto mais complexos, não difere daquele verificado em tantos países da América e da Europa, ou seja, um processo em que a nação é construída verticalmente, a partir de um Estado que difunde um nacionalismo que, como diz Ernst Gellner, “às vezes assimila culturas já existentes e as transforma em nações, às vezes as inventa e freqüentemente as destrói”¹⁶. Criam-se assim novos Estados sobre as bases das fronteiras territoriais já criadas pelo colonialismo, as quais, por sua vez, foram estabelecidas, arbitrariamente e mediante a força, sobre os escombros dos Estados pluriétnicos africanos.

Nos últimos anos tem-se questionado os fundamentos sobre os quais foi erigido o Estado-nação e em face das narrativas totalizadoras da nação se constróem as micronarrativas da etnia, do gênero, da língua, da “raça”. A partir dos anos 1990, a queda do socialismo como ideologia de Estado teve em Moçambique consideráveis conseqüências¹⁷. Em primeiro lugar, sobretudo depois do acordo de paz entre Frelimo e Renamo (Resistência Nacional Moçambicana), sobrepuseram-se às discussões sobre unidade nacional os debates sobre o caráter multiétnico do país e suas implicações para o futuro do Estado nacional, dos quais tomaram parte tanto pesquisadores estrangeiros como intelectuais moçambicanos¹⁸. E nesses debates muitas vezes se imiscuiu o espectro do tribalismo (tão conjurado nos tempos de Samora) como uma possibilidade sempre latente, ameaçadora, ou como uma sobrevivência tradicionalista do colonialismo, cujos fragmentos devem ser totalmente

¹⁵ Vieira, Sergio. “O Homem Novo é um processo”. *Tempo* (Maputo), n.º 398, 1978, p. 27.

¹⁶ Apud Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Editorial Crítica, 1995, p. 18.

¹⁷ Alhures analisei, com detalhe, estas mudanças (Macagno, 2003).

¹⁸ Um exemplo desses apaixonados debates é a forte crítica que o sociólogo moçambicano Carlos Serra (1997) dirigiu a um livro organizado por José Magode: *Moçambique: etnicidades, nacionalismo e o Estado — transição inacabada*. Maputo: Fundação Friedrich Ebert/Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais, 1996. A partir de uma perspectiva teórica que incorpora as contribuições da sociologia histórica de Norbert Elias, Serra ataca as abordagens “eticistas” que vêem Moçambique como um mosaico cristalizado de múltiplas etnicidades, as quais são tomadas como substâncias a-históricas e essencializadas.

apagados. Logo, as reivindicações etnicistas de Renamo aparecem como um novo “perigo” e ao mesmo tempo como um sintoma da situação “pós-socialista”. Renamo emergira, por volta de 1976, de uma investida contra-revolucionária na vizinha Rodésia (atual Zimbábue), então governada por uma minoria branca. Quando o Zimbábue atinge a sua independência, em 1980, a Renamo começa a ser apoiada pelo regime segregacionista da África do Sul. De fato, essa reivindicação etnicista foi um aspecto central do conflito Frelimo/Renamo. Afirmava-se freqüentemente que os seguidores da Renamo provinham na sua maioria do grupo étnico ndau, concentrado no centro do país, de modo que um dos elementos centrais do discurso étnico-político da Renamo era a acusação à Frelimo (tradicionalmente apoiada pelas etnias do sul e do norte) de assumir uma política de perseguição às etnias do centro, ao passo que para a Frelimo a postura da Renamo veicularia reivindicações “tribalistas”.

Para Jean-François Bayart, porém, a importância política da *etnicidade* radica no fato de que ela é na realidade um fenômeno eminentemente moderno e não um resíduo ou um ressurgimento da cultura tradicional¹⁹. Esse processo está ligado a um fenômeno que ele denomina *Estado importado*, ou seja, a construção de um dispositivo jurídico-administrativo (colonial primeiro, pós-colonial depois) sobre uma base social que, em determinado momento, reage politicamente por meio da “etnicidade”. O étnico, nesse caso, não seria tanto uma substância já dada e mais ou menos homogênea, mas um resultado, ou a resposta deliberadamente construída pelos participantes de uma modernidade específica.

¹⁹ Bayart, Jean-François. *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard, 1996.

Samora nos anos 90

Em 1996 estive pela primeira vez em Moçambique para realizar um trabalho de campo no sul do país. Nesse ano comemorava-se o décimo aniversário da morte de Samora Machel. Houve inúmeros eventos. Nelson Mandela foi convidado por Joaquim Chissano (sucessor de Samora) para recordar quem fora, junto a ele, um lutador contra o regime do *apartheid* e um amigo incondicional do povo sul-africano. A televisão moçambicana mostrou, naqueles dias, um documentário sob o eloqüente título de “Samora e o Povo”. Na Universidade Eduardo Mondlane, os intelectuais e líderes históricos da Frelimo (como Sérgio Vieira e Marcelino dos Santos) reuniam-se para evocar ao *pai da nação*.

O contexto socio-político do país no momento de minha chegada não podia ser melhor: Moçambique havia conseguido pôr fim a uma das guerras civis mais longas da África contemporânea e a sociedade se encontrava em processo de franca democratização e pacificação. As feridas ainda estavam abertas, mas havia uma profunda expectativa quanto à possibilidade de um novo Moçambique e, sobretudo, uma grande necessidade de falar do passado e do futuro. Assim, abria-se ao pesquisador a possibilidade de percorrer um espaço polifônico, no qual diferentes vozes, muitas delas dissonantes, pugnavam por se fazerem escutar. Nas ruas de Maputo, uma narrativa recorrente se reproduzia nos bares da cidade baixa, nas conversas com os motoristas de taxi ou entre velhos *shanganas*²⁰ e pequenos funcionários públicos que lembravam ao saudoso líder: “na época de Samora não havia corruptos, como hoje”, “se Samora vivesse não haveria tanta delinqüência como hoje”, “Samora sempre dizia: ‘cabrito come onde está amarrado, pois bem, temos que terminar com o cabritismo na política’ ”.

²⁰ Grupo etno-linguístico do sul do país.

A partir da década de 1990, Moçambique experimentou algumas transformações fundamentais: fim da guerra civil, implantação da democracia multipartidária²¹, mudanças no campo socio-econômico, rearticulação de sua política externa e crise do socialismo – como uma ideologia de Estado - desencadeada entre outros fatores, pela desestruturação do bloco soviético. Este impasse trouxe dilemas. Diante das incertezas do presente, a imagem de Samora era evocada como uma garantia de segurança. Mas essa evocação era veiculada, muitas vezes, na forma de uma narração mítica, que sublinhava a esperteza de Samora, sua coragem e capacidade de superar as dificuldades para enfrentar o inimigo externo ou interno.

Benedict Anderson ressaltou que para a nação existir como comunidade imaginada é preciso que a recordação “real” seja substituída por uma recordação “mítica”. Dito de outra forma, o surgimento de uma nova consciência exige, também, uma nova forma de amnésia. A guerra entre Frelimo e Renamo, as violentas medidas “revolucionárias” como a implementação da operação produção e a instalação de prisões eufemisticamente denominadas “centros de reeducação” entram nessa lógica recordação/esquecimento. Sob esta premissa da imaginação nacional, a guerra foi, ao final das contas, uma guerra entre “irmãos”. A invocação mítica de Samora contribui para criar e recriar, sem solução de continuidade, a Unidade Nacional.

Nos anos 90, Moçambique consolida sua nova política econômica sob os auspícios do Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (Bowen, 1992; Mark, 1993). As

²¹ As negociações de paz entre Frelimo e Renamo começaram em 1990, com as Conversações de Roma e se estenderam até 1992, quando Joaquim Chissano, presidente da Frelimo e do país, e Afonso Dhlakama, presidente da Renamo, firmaram o Acordo Geral de Paz. Na primeira etapa houve a mediação do Vaticano (por intermédio da Comunidade de Santo Egídio) e do governo italiano e, na Segunda, o processo foi mediado pelas Nações Unidas. Sobre o desenvolvimento do processo de pacificação e a posterior implantação de um sistema democrático multipartidário, veja-se Mazula, Brazão (org.). *Moçambique: eleições, democracia e desenvolvimento*. Maputo: Embaixada do Reino dos Países Baixos, 1995.

novas gerações não parecem se incomodar com este novo rumo. Ao contrário. Em algum momento, os mais críticos, puderam insinuar algum tímido comentário: “as pessoas estão a ficar muito consumistas” me comentava um jovem colega moçambicano de classe média querendo ilustrar a nova subjetividade que o “pós-socialismo” estava criando nas camadas urbanas do sul do país. Neste contexto, a figura de Samora é reinventada pelos portavozes da nação e produzida e reproduzida nos bastidores da política local, ou nos murmúrios das ruas de Maputo sem que sua invocação ponha em risco a recente pacificação do país. Ao contrário, as narrativas sobre Samora contribuem para nos fazer lembrar que, apesar de tudo e mais uma vez, de Rovuma a Maputo há um só povo, uma nação, “todos moçambicanos”. Mesmo quando esta recordação implique, ao mesmo tempo, a necessidade de alguns “esquecimentos”.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict (2000). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- AZINNA, Nwafor (1983) "Frelimo and Socialism in Mozambique" In : *Contemporary Marxism*, Nº 7, pp. 28-67, California.
- BALIBAR, Etienne (1991). "The Nation From : History and Ideology" In : Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Londres: Verso.
- BAYART, Jean-François (1996). *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard.
- BOWEN, Merle L. (1992). "Beyond Reform: Adjustment and Political Power in Contemporary Mozambique" In: *The Journal of Modern African Studies*. Vol. 30, Nº 2, Cambridge, pp. 255-279.
- CAHEN, Michel (1994). "Moçambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation" In: *Lusotopie. Enjeux contemporaines dans les espaces lusophones*, Nº 1-2, pp. 213-266.
- CHRISTIE, Iain (1996). *Samora. Uma biografia*. Maputo: Nadjira.
- CRUZ E SILVA, Teresa (1992) "Igrejas protestantes no sul de Moçambique e nacionalismo: o caso da 'Missão Suíça' (1940-1974)". In: *Estudos Moçambicanos*. Maputo, Nº 10, pp. 19-39.
-
- (1999). "A Missão Suíça em Moçambique e a formação da juventude: a experiência de Eduardo Mondlane (1930-1961)". In: *Estudos Moçambicanos*. Maputo, Nº 16, pp. 67-104.

- _____. (2001). *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique. O caso da Missão Suíça*. Maputo: Promédia.
- _____ e JOSÉ, Alexandrino (1991). "Eduardo Mondlane: pontos para uma periodização da trajectória de um nacionalista (1940-1961)". In: *Estudos Moçambicanos*. Maputo, N° 19, pp. 73-121.
- DEPELCHIN, Jacques (1983). "African Anthropology and History in the Light of the History of FRELIMO" In : *Contemporary Marxism*. N° 7, pp. 69-88.
- GASPERINI, Lavinia (1980). "Il sistema educativo in Mozambico. L'uomo nuovo come obiettivo" In : *Politica Internazionale*, N° 10, La Nuova Italia Editrice, pp. 57-63.
- GEFFRAY, Christian (1990). *A cause des armes au Moçambique: Anthropologie d'une guerre civile*. Paris: Khartala.
- _____ (1988). "Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985): du bon usage d'une mènconnaissance scientifique". In: *Politique africaine*. Paris, N° 29, pp. 71-85.
- KRUKS, Sonia (1987). "From Nationalism to Marxism: The Ideological History of FRELIMO, 1962-1977" In: Irving Leonard Markovitz (ed.) *Studies in Power and Class in Africa*.
- LOPES, Mota (1975). "Mondlane, o homem e a revolução" In: *Tempo*, N° 227, pp. 1-63, Maputo.
- MACAGNO, Lorenzo (2003). "Política e cultura no Moçambique pós-socialista". In: *Novos Estudos*. São Paulo, CEBRAP, N° 67, pp. 75-89.
- MACHEL, Samora (1977). *Estudemos e façamos dos nossos conhecimentos um instrumento de libertação do povo*. Coleção Palavras de Ordem. Departamento de Trabalho Ideológico – FRELIMO, Maputo.
- _____ (1978). *Educar o homem para vencer a guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria*. Coleção Palavras de Ordem. Departamento de Trabalho ideológico. Maputo: FRELIMO.
- _____ (1978b). *A educação é tarefa de todos nós*. Maputo.
- _____ (1979). *Fazer da escola uma base para o povo tomar o poder*. Coleção Estudos e Orientações, N° 6, Maputo.
- _____ (1981). "A escola é uma base científica" In: *Tempo*, N° 549, pp.37-42, Maputo.
- _____ (1983). *Consolidemos aquilo que nos une*. Reunião da direção do Partido e do Estado com os representantes das confissões religiosas. 14 a 17 de Dezembro, 1982. Coleção Unidade Nacinal. Maputo: Instituto Nacional do Livro e do Disco.
- MARK, Simpson (1993). "Foreign and Domestic Factors in the Transformation of Frelimo" In: *The Journal of Modern African Studies*, Cambridge, Vol. 31, N° 2, pp. 309-337.
- MONDLANE, Eduardo (1976). *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- _____ (1978). "O desenvolvimento do nacionalismo em Moçambique" In: Aquino de Bragança e Immanuel Wallerstein, *Quem é o inimigo?* Lisboa: Iniciativas Editoriais, pp. 33-40.
- MUNSLOW, Barry, ed. (1985). *Samora Machel: An African Revolutionary*, Zed Book.
- NASCIMENTO, Elimar (1980). "A concepção de educação em Moçambique: notas introdutórias". In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, N° 4, pp. 21-41.

- SERRA, Carlos (1997). *Combates pela mentalidade sociológica*. Maputo: Livraria Universitária - Universidade Eduardo Mondlane.
- SCHNEIDMAN, Witney J. (1978). "Frelimo's Foreign Policy and the Process of Liberation" In: *Africa Today*, Vol. 25, Nº 1, pp. 57-67, Colorado.
- SLOVO, Joe (1973). "Frelimo faces the Future" (entrevista com Marcelino dos Santos) In: *The African Communist*. Nº 55, pp. 23-53.
- VIEIRA, Sérgio (1978). "O homem novo é um processo". In: *Tempo*. Maputo, Nº 398, pp. 27-38.