

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**OS PARADOXOS DO ASSIMILACIONISMO:  
“USOS E COSTUMES” DO COLONIALISMO  
PORTUGUÊS EM MOÇAMBIQUE**

**LORENZO GUSTAVO MACAGNO**

JANEIRO 1996

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

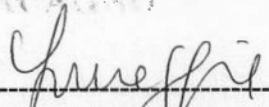
**Lorenzo Gustavo Macagno**

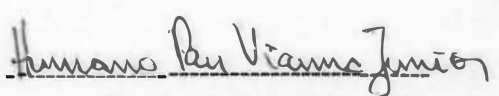
**Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia.**

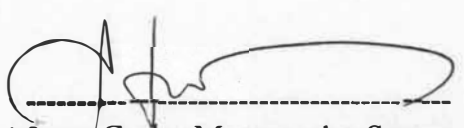
**Dissertação apresentada ante Banca examinadora para a obtenção do grau de Mestre em Sociologia**

**Aprovada por:**

-----  
**Peter Fry (orientador)**

  
-----  
**Yvonne Maggie (co-orientadora)**

  
-----  
**Hermano Paes Vianna Jr.**

  
-----  
**Afonso Carlos Marques dos Santos**

JAN 19 1996

## RESUMO

### ABSTRACT

O objetivo desta tese consiste em isolar os princípios que orientaram o colonialismo português em Moçambique e tentar descrever e analisar a lógica pela qual esses princípios operaram. Fazemos questão de abordar o colonialismo português como uma totalidade, como uma espécie de sistema cultural total que inclui práticas e representações. Esse sistema têm limites e tensões internas que operam num “dispositivo duplo”, onde o que aparece como evidente -- a assimilação -- convive com o que se mantém implícito mas atuante -- a segregação -- .

## **ABSTRACT**

The purpose of this dissertation is to isolate the principles that guided the portugues colonialism in Mozambique and attempts to describe and explain the logic operated by these principles. The subject focus is the portuguese colonialism as a whole, as a cultural system that implies practices and representations. This system has limits and internal stresses that operates in a "double device" in which the evidence -- assimilation -- exists side by side with the implicit but active -- segregation -- .

## AGRADECIMENTOS

Tanto a elaboração do presente trabalho quanto o curso das disciplinas correspondentes puderam ser realizados graças a uma bolsa de estudos concedida pela CAPES durante dois anos e meio, no período entre agosto de 1993 e fevereiro de 1996.

Ao longo deste período foram vários os professores com quem tive a sorte de aprofundar e refletir a respeito de novas leituras. Houve outros com quem não compartilhei cursos, mas que desempenharam um papel insubstituível para o processo de elaboração deste trabalho. Refiro-me a José Ricardo Ramalho e Afonso Carlos Marques dos Santos (coordenador do Programa de Pós-Graduação em História Social). Agradeço suas respectivas sugestões, tanto bibliográficas quanto metodológicas, formuladas no momento em que expus meu projeto de pesquisa.

Quero agradecer também a Fernando Rosa Ribeiro (atualmente no Centro de Estudos Afro-Asiáticos). A partir de seu profundo conhecimento do apartheid na África do Sul, pude incorporar num curso realizado no IFCS alguns elementos para pensar a "segregação". Naquele curso, ministrado também por Peter Fry, começaram a gestar-se as primeiras idéias -- sempre embrionárias, sempre confusas -- que levaram ao nascimento da presente dissertação.

Em 25 de junho de 1995, quando esta pesquisa encontrava-se em plena fase de elaboração, complementaram-se vinte anos de independência de Moçambique. Naquele momento, os estudantes moçambicanos do IFCS realizaram uma série de debates temáticos. Considero que pude aprender muito sobre o Moçambique contemporâneo, tanto **naquelas discussões quanto** em conversas informais com alguns colegas moçambicanos que hoje realizam suas pós-graduações. Por isso, meus agradecimentos a João Carlos Colaço, Manuel José Macia e Cristiano Matshine.

Uma circunstancial convergência de interesses uniu-me a Omar Ribeiro Thomaz (do CEBRAP) e espero que o intercâmbio de idéias apenas começado se prolongue no tempo.

Quero agradecer especialmente a Yvonne Maggie, que com boa vontade e disposição aceitou acompanhar a etapa final deste trabalho.

Foram muitos os amigos e colegas brasileiros e argentinos com quem nestes dois anos e meio compartilhei cursos, inquietações, incertezas e também -- por que não? -- momentos de diversão nos intervalos do trabalho. Entre todos eles, gostaria de mencionar especialmente Ludmila Catela, Gustavo Sorá e Nora Arias. Sem eles, certamente tudo teria sido mais difícil.

Finalmente, sobre meu orientador, Peter Fry, seria redundante dizer algo sobre sua já reconhecida trajetória e honestidade intelectual. No entanto, gostaria de ressaltar - - porque pude comprovar de perto -- sua imensa capacidade de criar um ambiente de trabalho e reflexão grupal, tanto no contexto da Pós-Graduação quanto no Programa de Estudos sobre a África Austral. Gostaria justamente que o presente trabalho fosse um resultado desse contexto e que, portanto, seja situado nesse espaço ambíguo em que a tarefa individual e a coletiva se confundem.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
<b>CAPITULO 1</b>	
<b>- O assimilacionismo “descentralizador”: Antonio Enes e a geração de 95</b>	
1.1- A título de advertência.....	8
1.2- As guerras de ocupação.....	11
1.3- Enes e a descentralização.....	17
1.4- A administração (I).....	20
1.5- O trabalho (I).....	27
1.6- A religião (I).....	37
1.7- A produção simbólica dos usos e costumes.....	43
<b>CAPITULO 2</b>	
<b>- Das colônias às províncias, do Império à Nação: o assimilacionismo durante o Estado Novo</b>	
2.1- O Estado Novo.....	50
2.2- O Ato Colonial.....	53
2.3- Algumas palavras sobre o pensamento colonial de Marcelo Caetano.....	57
2.4- A administração (II).....	64
2.5- O trabalho (II).....	68
2.6- A religião (II).....	76
2.7- Procurando um passado para a Nação portuguesa.....	79
2.8- Lusotropicalismo e colonialismo português: para além das apologias.....	85
2.9- Assimilação/segregação: uma visão de conjunto.....	91
<b>CAPITULO 3</b>	
<b>- Entre a engenharia social e a antropologia aplicada? O saber etnológico a serviço do assimilacionismo</b>	
3.1- Antropologia portuguesa e colonialismo.....	96
3.2- Um exemplo de “antropologia de governo”.....	102
3.3- Assimilação evolutiva e assimilação legal.....	106
3.4- Uma categoria intermediária: o “evoluído”.....	111
3.5- Uma tentativa de ciência social “aplicada” no início da luta armada.....	114
3.6- Um futuro português para Moçambique? (ou, do “bom selvagem” ao “bom assimilado”).....	121
CONCLUSÃO.....	128
ANEXO.....	132
BIBLIOGRAFIA.....	144

*“Os usos e costumes indigenas são de respeitar apenas no indigena, enquanto êste se não torna susceptivel dos usos e costumes superiores introduzidos pela civilização”*

Álvaro Afonso dos Santos  
Oficial do Exército e professor da Escola Superior Colonial  
Breves conceitos para um ideário de colonização portuguesa, 1945.



## INTRODUÇÃO

O presente trabalho nasce de dois interesses opostos, mas complementares. Um, orientado por um desejo de continuidade, o outro, por um desejo de ruptura. O primeiro refere-se a questões presentes em nossa tese de licenciatura em antropologia social, cujo tema consistia na análise de um movimento messiânico que aconteceu no final do século passado, no sul da província de Buenos Aires (Argentina). Aquele trabalho nos confrontou com uma espécie de "colonialismo interno" e com problemáticas que, com mais ou menos matizes, se repetem no presente trabalho: processos de ocupação de fronteiras e ocupação de territórios "indígenas" pelo Estado-Nação em construção. Tentativas da parte desse estado de "neutralizar" e "segregar" as populações indígenas. Processos de disciplinamento da mão-de-obra e estabelecimento de leis trabalhistas contra a "vadiagem". Esforços para impor uma religião oficial católica frente ao que se considerava como "superstições". Condenação da "barbárie" em nome da "civilização". E assim por diante.<sup>1</sup>

Consideramos que a continuidade temática, para além dos "substancialismos", manifesta-se no fato de que, tanto naquele trabalho quanto no atual, os problemas continuam sendo os mesmos e ainda hoje permanecem como desafio ineludível para as Ciências Sociais. Eles se referem, em geral, à questão de como os diferentes grupos constróem suas categorias e "visões de mundo", tanto para pensarem os "outros" quanto para pensarem a si mesmos, e para tentarem impor essas visões. Se naquele primeiro trabalho procuramos ver como os "dominados" construíam no nível simbólico uma resposta ao "processo civilizatório" e à desestruturação de seus modos de vida, no presente trabalho procuramos ver como os "dominantes" constróem também sua

---

<sup>1</sup> Mesianismo y ruptura: El movimiento del "Tata Dios" Solane en Tandil - 1872. Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Buenos Aires, 1993.

representação dos outros, desta vez para "civilizar", "assimilar". Em síntese, para impor seu modo de vida e sua "cultura". Esperamos que a utilização das aspas -- sobretudo no caso de "dominados"/"dominantes" -- sirva para relativizar esses termos. E também desejamos que o presente trabalho ajude a pensar que as relações sociais não são nem tão esquemáticas nem tão instrumentais.

De outro lado, como dissemos, este trabalho nasce a partir de um desejo de ruptura. Neste caso, tal ruptura não se expressaria em relação às problemáticas a tratar, mas antes em relação ao campo empírico no qual essas problemáticas se sustentam. É claro que as escolhas nunca se realizam no "vazio". Portanto, no nosso caso, o "contexto" institucional e a existência de uma linha de pesquisa sobre a África Austral no seio da Pós-Graduação foi realmente decisiva para a ampliação do mencionado campo empírico.

Tal como diz Bourdieu, seguindo Gaston Bachelard, a ruptura é parte fundamental do processo de construção do conhecimento, no sentido de que este sempre se constrói contra um conhecimento adquirido anteriormente.<sup>2</sup> Em nosso caso, além disso, a ruptura implica de alguma forma deixar de ser antropólogo ou sociólogo "nativo" para retornar ao que foi lugar comum na antropologia: estudar outras realidades para entender a própria. Possivelmente, hoje em dia isto suscite mais surpresas que o fato de pesquisar, por exemplo, uma minoria -- seja étnica, seja religiosa -- à qual se pertence. Mas, longe de querer criar uma polêmica estéril sobre estas questões, e para além dos maniqueísmos, consideramos ambas estratégias de pesquisa igualmente lícitas.

Finalmente, apesar da utilização ritualista da primeira pessoa do plural, desejamos que esta pequena advertência seja uma forma de que a própria subjetividade

---

<sup>2</sup> Ver especialmente os capítulos "La ruptura" y "La construcción del objeto" de *El oficio de sociólogo* (Pierre Bourdieu e outros), Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.

daquele que escreve não se dilua no momento em que ela é mais requerida, isto é, no momento de explicitar as motivações e os processos que levam à escolha de um tema de pesquisa.

O objetivo que nos propomos traçar consiste em isolar os princípios que orientaram o colonialismo português em Moçambique e tentar descrever e analisar a "lógica" pela qual esses princípios operaram. Assim, no processo de construção dos dados, nossos principais "informantes" serão os Relatórios de governadores, ministros e administradores coloniais, seus discursos e as leis que eles mesmo foram elaborando.<sup>3</sup> Portanto, o colonialismo português será simplesmente um pretexto para pensar sobre o princípio assimilacionista com o qual tal colonialismo buscou apresentar-se.

Um antropólogo português, Rui Pereira, distingue entre "aculturação" e "assimilação". O primeiro conceito, diz ele, é utilizado em relação às modalidades segundo as quais um determinado aspecto cultural exógeno é adotado por uma cultura que o adapta e ajusta a sua vivência social. Apesar de certa simetria, isto não constituiria a essência da própria "dominação". De outro lado, assimilação representa a própria relação de dominação, processo pelo qual os elementos de uma cultura dominada se transformam, ou são aniquilados, diante da imposição de um modelo cultural dominante (Pereira, 1986:217). Se aqui começamos com este tipo de definições é para na continuação relativizá-las, colocá-las entre parênteses. Assim, ao longo da pesquisa, veremos que tal "aniquilação" nunca chegou a se realizar plenamente.

Outro colonialismo fortemente ligado ao assimilacionismo foi o francês. Continuando com as definições, Lambert sustenta que a teoria da assimilação, no caso francês, "...considered Africans, collectively and individually, as a tabula rasa onto

---

<sup>3</sup> Noventa por cento deste material foi obtido a partir de uma pesquisa bibliográfica no Real Gabinete Português de Leitura, no Rio de Janeiro.

whom the French could write French values. According to this theory, colonization was expected to produce Africans with French cultural values. Thus transformed, Africans would then be accorded the full political right and responsibilities of French citizens" (Lambert, 1993:241). Contrariamente ao que aconteceu no caso português, o assimilacionismo francês foi altamente influenciado pelos princípios da revolução francesa. Além disso, como tentaremos analisar, os portugueses demonstraram uma certa ambivalência em relação a uma suposta "tábula rasa", porquanto mais do que com um vazio se encontraram com um acúmulo de "usos e costumes" que deviam ser gradualmente extirpados.

Para a tarefa que nos propomos, nossa estratégia é tornar o colonialismo português um objeto "exótico" e, na medida do possível, realizar um processo de distanciamento ou, se se prefere, de "objetivação". O ponto de partida é o "colonizador" ou, como dissemos, seus discursos, suas leis. Assim, nosso ponto de partida é, falando nos termos de Bourdieu, um "sujeito objetivante". Trata-se, então, de "objetivar" tal sujeito. Para dizê-lo com mais clareza, trata-se efetivamente de um "outro cultural". E se naquelas monografias coloniais realizadas por este "outro" encontramos descrições das culturas africanas sob tópicos como "vestuário", "casamento", "folclore" etc, aqui o leitor encontrará itens tais como: administração, trabalho, religião.

Apesar de ter o "privilégio" de ser o primeiro país europeu a ter iniciado a expansão ultramarina -- a partir do século XV -- a presença "efetiva" de Portugal na África somente começará, como veremos, no final do século XIX. Assim, por vários séculos, os portugueses tiveram contatos costeiros com as populações africanas sem aventurar-se pelo interior. Primeiro por meio de "feitorias" e entrepostos comerciais, depois por meio da instalação de colonos em propriedades chamadas "prazos", Portugal

conseguiu ocupar tanto a costa ocidental -- Guiné portuguesa, Angola e as ilhas Cabo Verde e São Tomé e Príncipe -- quanto a costa oriental (Moçambique).<sup>4</sup> Diga-se de passagem que, no presente trabalho, concentraremos a atenção somente no caso de Moçambique, e que praticamente não serão encontradas referências sobre o restante das colônias.

Mas Portugal também teve outro "privilégio" em relação à África. Foi o país que levou mais tempo para retirar sua presença, e suas colônias foram as últimas a conseguir a independência política. Isto lhe valeu a condenação dos organismos internacionais quando os ventos da descolonização começaram a soprar mais forte, a partir da década de 50. Nessa época, aduzindo uma espécie de conspiração internacional contra suas intenções assimilacionistas, Portugal reforçou seu discurso de "cooperação racial" e sua busca de uma "identidade nacional" que se estendesse para além da Metrópole.

No capítulo 1, buscaremos descrever e analisar como a partir da "ocupação efetiva" inicia-se uma reflexão sistemática sobre a questão colonial -- incluindo a "questão indígena" -- que será protagonizada sobretudo por quem comandou tal ocupação: militares que foram transformando-se em governadores e administradores coloniais, muitas vezes com uma sólida formação acadêmica, e influenciados pelas teorias evolucionistas que ainda impregnavam o ambiente intelectual no final do século XIX.

A segunda parte do trabalho se detém na etapa correspondente ao chamado "Estado Novo", iniciado em 1926 com o golpe dado no governo republicano. Neste período, o nacionalismo econômico e cultural promovido pela influência do salazarismo

---

<sup>4</sup> Para uma análise das "motivações" e "capacidades" que levaram Portugal a tomar a iniciativa da expansão europeia, pode-se ver o livro de Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, Academic, New York, 1974. Também, a partir de uma perspectiva menos "eurocêntrica", pode-se ver, de Eric Wolf, *Europa y La gente sin historia*, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1987.

(1928-1968) coloca em primeiro plano os problemas coloniais. A urgência de construir um "grande Portugal" fez com que os principais construtores do Estado Novo ficassem obcecados também com o futuro de Portugal na África.

Finalmente, buscaremos problematizar o papel da antropologia portuguesa na empresa colonial e nas tentativas de assegurar uma política assimilacionista. Tomando dois casos pontuais, também veremos o papel desempenhado pelo que temos denominado -- seguindo Rui Pereira (1986) -- "antropologia de governo". Nestes dois casos, será evidenciada uma preocupação funcionalista no sentido de se estabelecer as formas adequadas pelas quais as populações africanas deviam "integrar-se" no "organismo " da Nação portuguesa.

Pensamos que o presente trabalho pode ser lido tanto num sentido diacrônico quanto sincrônico, tanto em relação aos processos quanto às problemáticas. Estas últimas se inscrevem no objetivo central que atravessa todo o trabalho: considerar o colonialismo português como uma totalidade, como uma espécie de sistema cultural -- no sentido de um sistema de significações que, por sua vez, apóia-se num sistema de práticas -- para estabelecer seus limites e suas tensões internas. Consideramos que esses limites e essas tensões só poderiam ter lugar num "dispositivo duplo", onde o que aparece como "evidente" -- a assimilação -- convive com o que se mantém implícito mas atuante -- a "segregação".

## CAPÍTULO 1

---

O assimilacionismo “descentralizador”:

Antonio Enes e a geração de 95

---

## 1.1 - A título de advertência

Para começar, caberia propor a pergunta: em torno de que causas e objetivos comuns constituiu-se a geração de 95, para que possamos referir-nos a ela como tal? Evidentemente, trata-se de uma construção a posteriori, feita por historiadores,<sup>1</sup> a qual, embora possa ter pontos que merecem objeção, não deixa de ter uma função pedagógica.

Em princípio, pareceria existir por trás da utilização genérica do termo “geração” uma espécie de visão teleológica da história, como se ela fosse guiada por grupos “notáveis” ou por “grandes homens”. Tal é ao menos a perspectiva que aparece na historiografia do século XIX, onde a história é apresentada como o lugar da sucessão de grandes conquistas e grandes batalhas, com seus respectivos heróis.

Esta perspectiva não deixa de se fazer presente no caso de uma história do colonialismo português, isto é, na história escrita pelos “vencedores”, que -- de outra parte -- parece estar permanentemente atravessada pela questão do nacionalismo. Assim, as “campanhas de ocupação” ou de “pacificação” efetuaram-se no contexto de um sentimento anti-britânico -- muitas vezes ambíguo -- como consequência do ultimato,<sup>2</sup> e depois de anos em que a “parte do leão” na repartição da África -- em seguida à Conferência de Berlim -- tinha ficado com a Inglaterra. Assim, as guerras de ocupação também tiveram seus “heróis”, e a “geração de 95” alcançou homogeneidade a partir de uma série de batalhas e ocupações militares, cujo objetivo consistia em incorporar o sul (neutralizando o poder do reino de Gaza -- um poderoso estado multiétnico) e o centro de Moçambique, derrotando a nação Barué.

---

<sup>1</sup> Tal é o caso, por exemplo, do trabalho pioneiro de James Duffy: *Portugal in Africa*, 1963 (pags. 120 e ss.). Na realidade, Duffy fala, indistintamente, tanto de “geração de Antonio Enes” quanto de “geração de 95”.

<sup>2</sup> Trata-se do ultimato que, em 11 de janeiro de 1890, a Grã-Bretanha enviou a Portugal instando a que fossem retiradas as forças militares portuguesas situadas na conflitiva região de Chire (entre o Zambeze e o lago Niassa), sob protetorado britânico.



A perspectiva na qual queremos nos situar é deliberadamente descritiva, mas nem por isto deixa de ser analítica. Assim, antes de descartar de antemão a existência de uma suposta geração, postulamos a necessidade de partir da existência de tal “geração”, mas não como algo dado ou já construído e sim como algo suscetível de ser submetido a um proceso de desagregação que nos permita entender o colonialismo português “a partir de dentro”, a partir das representações dos próprios “colonialistas”. Seja por uma questão de simplificação expositiva, seja porque -- como disse Lévi-Strauss -- “toda classificação é superior ao caos”,<sup>3</sup> aceitamos o termo, portanto, com a convicção de que no final do capítulo o que aparece como algo dado, “natural”, manifeste sua “artificialidade”.

O que surpreende nos integrantes da “geração de 95”, em primeiro lugar, é a semelhança nos itinerários profissionais, as trajetórias parecidas. Freire de Andrade, chefe de gabinete de Antonio Enes, participou comandando uma das colunas do exército que derrotou o império de Gaza (1895). Em seguida, foi governador geral de Moçambique, entre 1906 e 1910. Na cerimônia de posse, Sousa Ribeiro referia-se a eles nos seguintes termos: “...não há aqui no sul margem de rio nem povoação do interior, onde não ecoe o seu nome prestigioso de envolta com a memória das brilhantes campanhas de 1895, que nos legaram a paz e benefícios que usufruímos;...” (Ribeiro, [1906] 1949: XII, Vol. 1). A lista segue. Eduardo Costa -- nos referiremos a ele sobretudo quando tocarmos no tema da administração colonial -- foi Oficial do Corpo do Estado Maior e Chefe do Estado Maior do próprio Enes, participando também das campanhas de 1895. Em seguida, governou o distrito de Moçambique (1897) e de Benguela (1904). Em 1907 foi nomeado Governador Geral de Angola. Aires de Ornelas,

---

<sup>3</sup> Ver “La ciencia de lo concreto”, *El pensamiento salvaje*, México, 1964.

oficial sob as ordens de Enes quando este era Comissário Régio de Moçambique, exerceu o cargo de adjunto do coronel Eduardo Galhardo nas operações militares de 1895. Logo após participar destas campanhas, foi nomeado Ministro da Marinha e Ultramar, em 1907. Finalmente, nesta espécie de “amostragem” ao acaso, não podemos eludir Mouzinho de Albuquerque, oficial de cavalaria. No princípio de sua carreira administrativa, esteve na Índia. Em 1890 foi nomeado Governador do distrito de Lourenço Marques. Também participou das guerras de 1895 com especial destaque: depois da batalha de Chaimite, mandou para o exílio o chefe de Gaza, Gungunhane. Depois, foi governador do novo distrito de Gaza, e, finalmente, sucedeu Enes no cargo de governador geral de Moçambique.

Existe, portanto, um nítido antes e depois nas trajetórias mencionadas, cujo ponto de inflexão é constituído pelas guerras de anexação do final do século passado. Trata-se, em todos os casos, de militares de carreira que foram “premiados” com postos importantes na administração por seus respectivos desempenhos nas campanhas de ocupação “efetiva”. Mas isto não é suficiente. Trata-se, ademais, de funcionários mais ou menos “obcecados” pela questão colonial, a ponto de todos eles terem deixado em seus escritos a constância dessas preocupações, motivo pelo qual procuraremos, no que segue, determo-nos em alguns tópicos de tais escritos.

A geração de 95 será a encarregada, então, de levar a “bom termo” o processo de ocupação efetiva em Moçambique. Militares primeiro, administradores e governadores coloniais depois: o que isto sugere? Sim, nada mais, nada menos que a velha e clássica definição de soberania. Assim, a “geração de 95” -- por meio da prática colonial -- personifica esse processo em virtude do qual o poder de “fato” passa a ser poder de

“direito”, e a força se converte no “poder legítimo”.<sup>4</sup>

Imbuídos das teorias evolucionistas da época, à medida que as exigências da administração o requeriam os homens da geração de 95 procuraram esboçar um saber sobre as colônias, proporcionando assim uma “matriz discursiva” na qual o colonialismo português se apoiará durante décadas.

## 1.2 - As guerras de ocupação

Durante o século XVII, como uma forma de estender sua influência em Moçambique e de estabelecer uma presença “real”, Portugal começou a distribuir entre seus nacionais propriedades chamadas “prazos de coroa”. Estes *prazos*, situados sobretudo no vale do Zambeze, em Sofala e nas ilhas de Querimba, foram as bases de comunidades permanentes de colonos brancos, cujos membros poderiam servir à Coroa. Foram distribuídos e transmitidos somente àqueles europeus que, em compensação, pagassem impostos, provessem um serviço militar periódico, obedecessem as leis metropolitanas e fizessem uso dos exércitos de escravos para conquistar povos vizinhos ( Isaacman, 1983:14-15).

No entanto, o sistema de prazos nunca chegou a cumprir os objetivos originais de ocupação real. Assim, antes da Conferência de Berlim e da divisão da África entre as potências coloniais (1895), a presença de Portugal em Moçambique limitava-se a um pequeno número de assentamentos costeiros. Das regiões do interior, o vale do Zambeze era a única parte do país que conservava a aparência de um domínio europeu.

O primeiro passo a dar antes de consolidar e fortalecer o sistema administrativo, então, era a chamada “pacificação” das zonas ainda não incorporadas. Este período

---

<sup>4</sup> Nicola Matteucci, “Soberania”. In: (N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino) *Dicionário de Política*, Editora Universidade de Brasília, 1986.

também é conhecido como de “ocupação efetiva” por parte de Portugal dos territórios do atual Moçambique. Esta ocupação consistiu, como havíamos adiantado, em duas grandes operações militares: uma ao sul de Moçambique, que será dirigida à incorporação do reino de Gaza (1895-97), e outra na região do Zambeze, que consistirá na conquista dos Barué (1902).

No sul de Moçambique, os efeitos do comércio de escravos não haviam sido tão fortes como na região do Zambeze. A região chegou a ser ocupada por imigrantes Gaza Nguni que fugiam do que hoje é a África do Sul, durante as revoltas do início do século XIX (1983:18). Depois de 1828, o reino de Gaza instala-se ao norte do rio Save, forjando um estado multiétnico poderoso. Assim, os Nguni estendem sua hegemonia em direção ao leste, conquistando as chefaturas Tonga e Chopi e eliminando a influência portuguesa na região.

Segundo Allen e Barbara Isaacman, o conflito entre Gaza e Portugal nasce a partir de uma revolta das chefaturas Ronga contra o aumento de impostos, e devido à interferência de oficiais coloniais portugueses em uma disputa sucessória local. Os Ronga, súditos do rei de Gaza (Gungunhane) tentam um ataque -- que resultaria fracassado -- contra Lourenço Marques. A partir daqui, Portugal apresenta a Gungunhane um ultimato, pedindo a entrega dos chefes rebeldes (Mahazul e Matibejana). Este pedido é repellido pela chefatura de Gaza, aduzindo que tratava-se de uma violação de sua soberania (1983:24).

É preciso ressaltar que a figura de Gungunhane tornou-se para a administração portuguesa (e especialmente para Antonio Enes) uma espécie de obsessão. Neste sentido, Pélissier observa: “A princípio (1891-1893), Enes pareceu resignar-se a uma política expectante: não confiar em Gungunhane como amigo, mas não o provocar. Dois

anos depois, a sua posição tinha já evoluído: nada de protetorado, mas sim o esmagamento de Gaza. Seria essa a sua grande idéia, seria essa a sua grande obra política” (Pélissier, 1988:234-235).

A preocupação de Enes não era infundada. Gungunhane constituía, no sul de Moçambique, um obstáculo para as pretensões de Portugal, que, além disso, devia mostrar a seus pares britânicos sua capacidade de exercer o controle efetivo na zona. De outro lado, Gungunhane havia-se convertido num hábil negociador e diplomata, que não ocultava suas ambições expansionistas. Segundo Issacman, o chefe de Gaza, além de iniciar várias campanhas contra os súditos rebeldes de Chopi, chegou a negociar um tratado com agentes do empresário britânico Cecil Rhodes, por meio do qual obteve mil rifles e vinte mil munições (Isaacman, 1983:24).

Diante da intransigência de Gungunhane, Portugal envia à região o chefe de cavalaria Mouzinho de Albuquerque, elevado tempos depois à categoria de herói nacional, que convertia-se, além disso -- ao lado de Antonio Enes -- em protagonista central da construção do moderno colonialismo português.

Segundo René Pélissier, existem dois aspectos que fizeram de Gaza um império especialmente vulnerável às forças portuguesas. Um deles é a hegemonia de Gaza na região, motivo pelo qual apresentava-se como um alvo demasiadamente grande para que não se acertasse nele. Assim, destruindo-se o centro desse alvo, destruiria-se o resto. Outro aspecto é que Gaza tinha de fazer frente às rebeldias das etnias “submetidas”, debilitando assim suas energias para fazer frente aos portugueses. Existia, diz Pélissier, “...uma conjunção favorável aos Portugueses: Gaza era um obstáculo vistoso e incômodo, mas que estava ao seu alcance; e, varrendo os Angunes, ficariam com a sua sucessão e seriam senhores a sul do Save” (1988:186).

Uma série de batalhas sucederam-se entre 1895 e 1897. Em dezembro de 95, Gungunhane é capturado por Mouzinho de Albuquerque e enviado como exilado aos Açores, onde morre. A última tentativa de resistência, por parte de Gaza, foi em julho de 1897, por iniciativa de Maguiguana, um chefe guerreiro de origem Tsonga, que permanece como sucessor de Gungunhane. Aí, na batalha de Macontene, Portugal acaba por impor-se.

É preciso ressaltar as diferenças de interpretação entre Pélissier, de um lado, e Allen e Barbara Isaacman, de outro, em torno do conflito Portugal-Gaza. O primeiro encarrega-se de advertir que não foi Gaza que atacou Lourenço Marques e sim os Tsongas (angunizados), súditos e antigos inimigos de Gungunhane. Certos autores, diz Pélissier, "...manipularam os factos para fazer crêr que Gaza era agressivo enquanto outros, por ignorância ou por desprezo, confundiam os Tsongas com os Angunes" (1988:235). O fato é que a obsessão "anti-Gungunhane" de Antonio Enes fêz com que se identificasse o levante dos Tsongas com um levante generalizado de Gaza. Em pleno conflito (1895-96), Enes exercia em Moçambique seu segundo mandato como Comissário Régio, período no qual também foi governador geral. Durante esse tempo, Enes havia-se proposto a acabar com Gungunhane.<sup>5</sup>

De sua parte, Allen e Barbara Isaacman procuram situar o enfrentamento de

---

<sup>5</sup> Como se terá percebido, Isaacman sustenta que o ataque inicial havia sido realizado pelos "Ronga", súditos do "Nguni". Pélissier, de sua parte, diz que o ataque havia sido produzido pelos "Tsongas", influenciados por "Angunes". Estes termos (Ronga/Tsonga - Nguni/Angunes) com pequenas diferenças entre si expressam a complexidade da classificação étnica na região. Os Nguni (ou Anguni) foram famílias que se separaram do estado Zulu da África do Sul, no início do século XIX. Por sua vez, o termo Tsonga refere-se a uma grande família linguística (da qual fazem parte chishangaan e chironga), e Ronga constitui uma "língua franca" sistematizada pelo missionário e etnólogo Henri Junod. Assim, a maioria dos historiadores, com maior ou menor diferença entre si, reproduzem termos que remontam ao início do século, quando as categorias de classificação dos grupos étnicos foram "reificadas", identificando-se -- por influência do romantismo alemão -- "língua" e "tribo". Para esclarecer estas questões, ver a análise minuciosa de Patrick Harries, "Exclusion, classification and internal colonialism: the emergence of ethnicity among the tsonga-speakers of South Africa". In: Leroy Vail (ed.), *The creation of tribalism in Southern Africa*, London, James Currey, 1989.

Gaza contra Portugal no contexto de uma série de movimentos de resistência que também ocorreram no centro e no norte de Moçambique. Ao longo de todo Moçambique, estes movimentos tinham razões para serem comuns: "...to drive out the imperialist forces, to protect the indigenous homelands and historic way of life, and to avoid harsh taxes and the expropriation of land and labor" (1983: 24).

Se no sul Portugal teve que enfrentar o estado de Gaza encabeçado por Gungunhane, na região central (sul do rio Zambeze) as forças de Lisboa tiveram que lidar com a nação Barué, cujo chefe (Hanga) conseguiu reunir mais de dez mil homens para enfrentar os portugueses.

Os conflitos se iniciam com a destituição de Manuel Antonio de Soza (Gouveia), um prazeiro que tinha tentado usurpar o trono de Barué, e que se mantinha leal a Portugal. Em 1891, opositores internos encabeçados por Hanga e outros membros anti-portugueses da família real destituem Gouveia. Ao que parece, Hanga conseguiu forjar uma coalizão multiétnica na região: "Once in power, Hanga forged a multiethnic coalition of Zambesian peoples living in Mozambique and the adjacent areas of Southern Rhodesia, promising to help the latter drive out the British after he had defeated the Portuguese" (1983:23).

Em 1902, Hanga organiza seu exército, contando também com apoio do exército de Massangano -- um estado que anos antes tinha enfrentado sem êxito os portugueses. A batalha final foi em Missongue e o exército Barué não resistiu à superioridade do armamento português. João de Azevedo Coutinho, comandante português durante os acontecimentos, afirmou que "...a batalha de Missongue teve um efeito esmagador sobre os soldados Barué, nem sua força nem sua magia foram suficientes para derrotar-nos (citado por Allen e Barbara Isaacman, 1983:23).



Assim, no processo de construção colonial, a incorporação de Gaza e a conquista dos Barué foram dois grandes marcos que possibilitaram o “governo formal”. No entanto, isto não eclipsa outros enfrentamentos e resistências. Possivelmente, o último grande levante tenha sido a rebelião Barué de 1917, de características multiétnicas, e que chegou a ser considerada por Allen Isaacman -- talvez numa tentativa exagerada de resgatar um passado heroico de resistências anti-portuguesas -- como precursora das lutas de libertação nacional, e como uma instância de transição entre as formas de resistência “primitivas” e as guerras de libertação nacional.<sup>6</sup>

Antes de entrar na análise do pensamento de Enes e de sua proposta a respeito da administração colonial e do trabalho indígena, cabe explicitar o lugar que as guerras de ocupação tiveram no processo de “ocupação efetiva”.

Segundo Valentim Alexandre, uma chamada “historiografia oficial” teria interpretado o colonialismo português em três fases sucessivas, entendendo história oficial como aquela realizada exclusivamente pelos “práticos” da questão colonial (ministros da colônias, governadores etc). De forma resumida, as três fases se apresentam como segue:

-- Fase do liberalismo constitucional (até a década de 70): caracterizada pela instabilidade, o abandono das colônias a sua própria sorte, salvando-se a figura de Sá da Bandeira como recuperador da “grandeza nacional”.

-- Fase do despertar do “sentimento nacional” e do sentimento colonizador do povo português: abrangeria desde a década de 70 até o ultimato inglês, etapa caracterizada pelo crescente interesse público da questão colonial.

-- Terceira fase: vai do final dos oitocentos e se prolonga pelo século XX, “...é o

---

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, Allen e Barbara Isaacman: *The Tradition of Resistance in Mozambique*, Berkeley, 1976.



reencontro pleno da vocação colonial, a época dos Enes e dos Mouzinhos, das guerras de ocupação e da definição de uma política clara de aproveitamento dos territórios africanos” (Alexandre, 1979:9).

Digamos de passagem que um momento importante da consolidação desta “historiografia colonial” certamente ocorre quando com a instauração do Estado Novo (1926) é criada a Agência Geral das Colônias. Segundo James Duffy, esta consistiria numa agência colonial de propaganda, que começou a oferecer prêmios anuais “...in order to stimulate those writers whose works are printed in the colonies” (Duffy, 1963:153). Muitos destes autores eram egressos da Escola Colonial Superior de Lisboa, criada em 1906, e que passou a chamar-se, durante o salazarismo, Instituto para Estudos de Ultramar.

Assim, as guerras de ocupação foram vistas pelos historiadores colonialistas como um catalizador para o reencontro com a “vocação” e o “sentimento” colonial.

### 1.3 - Enes e a descentralização

É preciso recorrer às próprias palavras de Enes para captar o clima de incerteza e de indecisão que na época cercava os responsáveis pela questão colonial. Em 1890, Enes é enviado a Moçambique para recomendar reformas administrativas, isto é, no mesmo ano em que a Inglaterra apresenta seu ultimato a Portugal. A crise financeira em Lisboa, o sentimento anti-britânico em relação ao ultimato, a necessidade de uma “ocupação efetiva”, enfim, no caso de Moçambique a responsabilidade de uma decisão política recaiu sobre Enes: “...continuou a lavrar-me no espírito a persuasão de que era forçoso fazer alguma coisa, muito, talvez tudo, por Moçambique em favor de Portugal” ([1893] 1946:10).

Segundo Duffy, Enes tinha sido um romântico, voltado agora para o positivismo. Durante sua carreira, foi jornalista, polemista, deputado e, por um curto período de tempo, Ministro da Marinha e Ultramar. Finalmente, em 1894 e 1895 foi governador de Moçambique. Em 1893 publica seu relatório “Moçambique”, um documento “básico da moderna política colonial portuguesa” (Duffy, 1963:121). Sobre este texto nos deteremos especialmente no que segue.

Enes chega em Moçambique em tempos de controvérsia. Na metrópole, a imprensa e o parlamento agitavam a idéia da venda de Moçambique. A “falta de lógica”, dizia Enes em seu Relatório “...consistia em aconselhar a alienação, em vez de intimar a melhor administração, alegando uma suposta inabilidade sem cura, que também justificaria a desistência da autonomia nacional” ([1893]1946:8).

As duas principais tarefas pelas quais Enes se perpetuou como o grande “reorganizador colonial” consistiram, de um lado: o processo de descentralização administrativa, em virtude do qual as leis da metrópole só deviam aplicar-se na metrópole. Portanto, as leis nas colônias deviam corresponder ao “grau de evolução” das populações locais. De outro lado, propõe uma grande reforma referente ao trabalho nas colônias, no contexto de uma configuração surgida a partir do processo de abolição da escravidão e do auge das economias de plantação. As reformas trabalhistas de Enes eram funcionais não somente para esta reconversão dos mercados, mas também para a ênfase “civilizadora” com a qual pretendeu apresentar-se.

A descentralização administrativa implicou um deslocamento quanto às características que o assimilacionismo viria assumir. Este novo tipo de assimilacionismo -- “descentralizador” -- seria acompanhado de um chamamento contra a ineficácia que supunha aplicar as “instituições democráticas” da metrópole às sociedades africanas. Tal

é a advertência de Eduardo Costa, no início do século: “Na nossa terrível mania assimiladora, no nosso prurido de liberdade e igualdade civil e política, para todos os habitantes sobre os quais ondeia a bandeira portuguesa, temos ido estendendo, sucessivamente e sem descanso, as instituições democráticas do nosso regime político aos sítios mais longínquos das nossas colónias. Perdendo de vista o fim humanitário e justo dessas instituições, e guiando-se apenas pela aparência exterior, pela letra enganosa da sua escrita, têm-se convencido os nossos legisladores para o ultramar que aplicando a mesma lei a todos os habitantes de uma colónia se obtinha a desejada igualdade deles todos perante essa lei” ([1901] 1946a:85).

A descentralização foi acompanhada de uma aparente atitude temporizadora em relação aos “usos e costumes indígenas” quando se tratava de impor as leis civis. Isto, ao menos, foi uma estratégia recorrente do colonialismo português, de Enes a Marcelo Caetano. Além disso, constitui um traço distintivo que marca a ambiguidade do projeto assimilacionista, sobretudo se levarmos em conta que esses “usos e costumes” passavam para o segundo plano -- ou melhor, deviam ser abandonados -- diante da aplicação das leis trabalhistas, cuja intransigência, no processo de disciplinamento da mão-de-obra, não admitia nenhuma “temporização”.

No primeiro caso (leis especiais para “indígenas”), temos uma espécie de relativismo ao se fazer um chamamento para que os “direitos universais do cidadão” não violentem os costumes locais: “quando nos convenceremos”, perguntava-se Enes, “...de que as leis feitas para a Metrópole são quase sempre impróprias para a África?...Quem já assistiu com atenção ao julgamento de milandros cafreais, e observou anomalias tão incompreensíveis para espíritos europeus como o de se confessar um desgraçado, e confessar-se sinceramente compungido, da culpa de ter um leopardo devorado uma

mulher e haver um raio incendiado uma palhota, adquire a convicção de que a criminologia precisa mudar de princípios e de práticas, quando da Europa se transporte para as regiões selváticas da Africa” (Enes, [1893] 1946:74). Isto não significa que devia-se deixar tudo tal como estava e sacrificar o espírito “civilizador”. Precisamente, o trabalho vinha cumprir sua missão a esse respeito: “...O trabalho é a missão mais moralizadora, a escola mais instrutiva, a autoridade mais disciplinadora, a conquista menos exposta a revoltas, o exército que pode ocupar sertões ínvios, a única polícia que há-de reprimir o escravismo, a religião que rebaterá o maometanismo, a educação que conseguirá metamorfosear brutos em homens” ([1893] 1946:75).

Se o colonialismo português foi visto como “assimilacionista”, é preciso situar esse assimilacionismo num cruzamento contraditório. De um lado, o do suposto relativismo frente aos “usos e costumes”, que abriu passagem para a elaboração de leis especiais para “indígenas”. De outro, a extrema rigidez na aplicação das leis trabalhistas. Tal cruzamento se estabelece na lógica de um perpétuo contrasenso, que pareceria resumir-se na frase: disciplinar “respeitando” os costumes locais -- e, ao mesmo tempo, como veremos, “produzindo” esses costumes, no sentido, desta vez, de construção de uma representação. Este aspecto, essencialmente problemático, requer uma análise mais detida que deixaremos para mais adiante, uma vez que, além disso, esta ambiguidade acompanhou o colonialismo português ao longo de todo o século XX. Para o que segue, basta adiantar que as bases do contrasenso já estavam contidas na imensa tarefa de sistematização legal e administrativa, que teve Antonio Enes como protagonista central.

#### 1.4 - A administração (I)

Durante todo o século XVIII, o termo “colônias” foi o mais utilizado para

referir-se às possessões portuguesas. Mas na constituição de 1820, em seu artigo 132, utiliza-se o termo “províncias”, que permanecerá oficializado ao reaparecer na constituição de 1842. Com a instalação da República, em 1910, abandona-se o termo “províncias” -- que será retomado somente em 1951 -- para usar-se novamente o termo “colônia”.

Embora o “princípio de descentralização” administrativa tenha começado a ser aplicado a partir de 1910, deve-se sublinhar que as bases desse princípio foram estabelecidas pelo próprio Enes no final do século, isto é, em 1895, quando cria a *circunscrição indígena*, a partir da qual os chefes tradicionais perdem sua hegemonia, passando o chefe de circunscrição a exercer simultaneamente as funções de administrador e juiz. A constituição de 1910 consagrará, em seu artigo 67, o princípio de descentralização nos seguintes termos: “Na Administração das Províncias Ultramarinas predominará o regime da descentralização com leis especiais adequadas ao estado de civilização de cada uma delas” (citado por Mourão, 1992:45).

A administração por meio de circunscrições será aplicada primeiro no território de Lourenço Marques, que passará a ser dividido em cinco circunscrições, cada uma com seu próprio administrador. Isto criará um antecedente de padrão administrativo que será incorporado ao resto do país, a partir de 1907, com a Ata de Reforma Colonial (Newitt, 1995:382).

É preciso entender que a descentralização, no âmbito da administração colonial, significou sacrificar as pretensões de uma assimilação “uniformizadora”, propiciando igualar, primeiro, “os homens” e, depois, “a lei”. Então, que tipo de assimilação esta postura implicava? Certamente não um tipo de assimilação “automática”, pela simples aplicação de uma lei “emancipadora”, mas por uma assimilação que, de tão gradual e

lenta, perderia-se no tempo e na “boa consciência” dos discursos colonialistas: “...antes de igualar a lei, torna-se necessário igualar os homens a quem ela tem de ser aplicada, dando-lhes os mesmos sentimentos, os mesmos hábitos e a mesma civilização...É isto possível? Não o sei; mas, se o for, só será realidade em época muito longínqua e indeterminada” (Costa, [1901] 1946a:86). Esta eram as palavras de Eduardo Costa em seu “Estudo sobre a administração civil das províncias ultramarinas”, tão parecidas às de Enes, quando advertia aos missionários de Moçambique que “os povos africanos 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” ([1893] 1946:216).

A partir das propostas de Enes, todo o território de Moçambique foi dividido em duas *províncias*: Moçambique e Lourenço Marques. Por sua vez, cada província reunia vários *distritos*, que podemos resumir no quadro seguinte:

PROVÍNCIAS	Moçambique	Lourenço Marques
DISTRITOS	Cabo Delgado	Lourenço Marques
	Moçambique	Inhambane
	Zambezia	Gaza
	----	Manica e Sofala

O governador de distrito dependia diretamente do Governador Geral de Moçambique, mas a unidade mínima do sistema administrativo era conformada pelos

“postos administrativos” (para a área “indígena”) e pelas “freguesias” (para a área europeia). Vários postos e várias freguesias reuniam-se respectivamente, por sua vez, numa circunscrição ou conselho. Assim, existia uma área administrativa para as populações africanas, não assimiladas, nas quais a unidade fundamental era a *circunscrição*, e uma área administrativa para as populações europeias, de colonos e “assimilados”, cuja unidade fundamental era o *conselho*:

DISTRITO	ÁREAS "INDÍGENAS"	ÁREAS EUROPEIAS
UNIDADES FUNDAMENTAIS	circunscrições	conselhos
UNIDADES MÍNIMAS	postos administrativos	freguesias

A diferença entre um administrador de circunscrição e um administrador de conselho é que o primeiro devia reunir num mesmo cargo as funções de polícia, administração civil e judicial. Mas, sobretudo, a importante “missão política” de “...manter as boas relações com os chefes indígenas das suas circunscrições, conseguir deles obediência e tranquilidade, intervir nos pleitos -- questões de fronteiras; de sucessão ou de outros quaisquer agravos: numa palavra, adquirir sobre todos os seus administrados uma dominadora, respeitada e estimada influência” (Costa [1901] 1946a:93). Além disso, o chefe de circunscrição indígena estava subordinado ao governador de distrito.

No estudo que Eduardo Costa apresentara ao Congresso Colonial Nacional de 1901, a defesa do modelo descentralizador -- e portanto da circunscrição indígena -- apresenta-se com o mesmo espírito “relativista” com o qual Enes propôs tanto sua

reforma administrativa quanto trabalhista. Assim, Costa parte de uma série de exemplos “didáticos” para desenvolver seu argumento. Referindo-se aos diferentes sentidos que pode ter a “noção de honra”, arrisca o seguinte: “o que num país é considerado como a última das afrontas passa no outro pela maior das distinções. O que se dá com a honra sucede com a religião, com as idéias de propriedades, de trabalho, de família, etc” ([1901] 1946a:86). Embora pareçam as palavras de um professor de antropologia (na sua versão mais ingênua certamente), dando a seus alunos rudimentos para lutar contra o “etnocentrismo”, trata-se, na realidade, do discurso de um pensador colonialista, cuja visão do “outro” expressa um extremo essencialismo. O que significa isto para a administração colonial? Simplesmente que “...a divisão e a independência dos poderes do Estado, que fazem o ideal de tanta civilização moderna, são absolutamente contrárias ao espírito das sociedades primitivas...” (1946a:87). Serão necessários, dirão os “relativistas” da geração de 95, dois estatutos civis e políticos: um para “civilizados” e outro para “indígenas”.

Assim, por meio daquela idéia sustentada pelo próprio Enes, de que as leis devem corresponder ao grau de evolução das populações às quais são aplicadas, Eduardo Costa pretende que “...para o bárbaro ou para o selvagem é absolutamente incompreensível que o homem que o administra o não possa julgar, que o encarregado de policiar o território não seja, ao mesmo tempo, o que recebe os seus impostos e as suas queixas...” (Costa, [1901] 1946a:87). Pois bem, que outro sistema pode ser mais adequado que a circunscrição indígena, então, se é o único que reúne numa pessoa a autoridade administrativa, judicial e militar? Este era, segundo Costa, o governo baseado num “princípio unitário”, que era reivindicado pelos “indígenas”! “Isto é o característico principal do governo das tribos selvagens ou bárbaras: o de ser unitário.



Não basta, porém, esta unidade ou concentração de mandar, e torna-se preciso que esse mandar seja enérgico... Não se trata, pois, de um regime de liberdade política ou civil, incompatível com o grau de civilização das tribos africanas, mas sim de um governo forte e expansiva tutela (sublinhado nosso, [1901] 1946a:87). Vale deter-se um momento neste último ponto, porquanto constitui um dos traços mais salientes na relação "colônia-metrópole" e um aspecto que marcou a foga todo o colonialismo português no século XX.

Além da necessidade de aplicação das leis de acordo com o "estado de civilização" de cada sociedade, o princípio de descentralização administrativa se sustentava no seguinte: as sociedades locais, por causa de sua "incapacidade natural", não poderiam governar a si mesmas por meio de um sistema de "liberdade política". Dito de outra forma, segundo o argumento descentralizador, estas sociedades não poderiam sair por si mesmas desse estado de "incivilização". Nenhum processo espontâneo tiraria esses povos do imobilismo. Somente a tutela dos mais "civilizados" sobre os "primitivos" acabaria com essa imobilidade: "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" ([1901] 1946a:88).

Temos então dois extremos: num, o estado de "selvageria", no outro, a "civilização". O que existe no meio? Pois bem, um longo e indefinido processo de tutelagem da metrópole sobre as colônias. Esta tutela, como dissemos, foi instrumentada a partir de um sistema diferenciado de administração (a circunscrição para a área

indígena, o conselho para a área europeia). Assim, como dizia um professor de Administração colonial no início do século ( e depois Ministro da Marinha e Ultramar): “A manutenção dos usos e costumes indígenas deve-se considerar como uma situação provisória, que se pode prolongar por mais ou menos tempo, mas destinada a desaparecer...À mãe-pátria incumbe o dever da tutela para com eles, guiando os seus passos no sentido da civilização” (Marnoco e Sousa, [1905-1906] 1946b:102-107).

Portugal encontrou, assim, uma forma de perpetuar no tempo sua presença na África, sem abandonar suas pretensões assimilacionistas. Se o assimilacionismo "uniformizador" pretendia queimar etapas e outorgar direitos políticos de forma imediata, o assimilacionismo "descentralizador", em troca, engendrou um modo de adiar, em nome de uma tutela "justa, humanitária e civilizadora", a outorga desses direitos.

É lugar comum falar do colonialismo português em termos de cruzada missionária, em prol de uma implantação de valores cristão nos povos africanos. No entanto, como tentaremos ver em outro momento, a relação entre as missões religiosas e os governadores coloniais foi caracterizada pela ambiguidade, e tanto Enes quanto Mouzinho não deixaram de vê-las com cautela. Esta ambiguidade não existiu, em troca, a respeito da questão do trabalho, que -- no caso de Enes -- aparece como a grande "missão civilizadora". Não é de se estranhar, então, que em suas lições de Administração colonial, proferidas entre 1905 e 1906, Marnoco e Sousa, fazendo eco à herança de Enes e de outros pensadores coloniais ingleses e franceses, postulava que “o desenvolvimento da organização do trabalho e a introdução de novos procesos técnicos da produção, aumentando o bem estar da população, farão surgir, com as novas forças econômicas, o senso moral e intelectual dos indígenas” ([1905-1906] 1946b:104). Mas

isto é tema para o próximo ponto.

### 1.5 - O trabalho (I)

1897 e 1899 são dois anos importantes para a consolidação do sistema colonial no que se refere à organização do trabalho em Moçambique. Em 1897 são formalizados os convênios que regulam o recrutamento e trânsito de trabalhadores de Moçambique para as minas sul-africanas. Em 1899, Antonio Enes, agora de volta a Lisboa, introduz sua nova lei do trabalho.

A lei de Enes foi a coroação de um longo processo no qual não se pode desprezar a questão do trabalho escravo e as pressões abolicionistas sobre Portugal. Deve-se recordar que, em 1858, é decretado que ao fim de vinte anos (até 1878) a escravidão deve desaparecer. Em 1869 decide-se abolir formalmente a escravidão, mas para substituí-la pelo status de "liberto", uma figura que permitia que o ex-escravo fosse contratado para trabalhar para seu antigo dono até 1878. Mais adiante, como veremos, a figura do "liberto" é substituída pela do "trabalhador contratado".

A regulamentação de 21 de novembro de 1878 estabelecia que ninguém podia ser obrigado a ser contratado, "salvo aqueles indivíduos julgados como vagabundos" (Newitt, 1995:383). Anos depois, em seu Relatório de 1893, Enes se pronunciava contra esta legislação que ele via como extremamente branda e que conferia "a liberdade de continuar vivendo em estado de selvageria". Abolidos os "crimes e horrores da escravidão", dizia, "...os interesses econômicos recomendavam ao legislador que diligenciasse aproveitar e conservar os hábitos de trabalho que ela impunha aos negros, embora proibisse, para os conservar e aproveitar, o emprego dos meios por que tais hábitos haviam sido impostos. Converter um escravo em homem livre era um benefício

para ele e para a sociedade, mas deixar transformar um trabalhador num vadio depreciava esse benefício” (Enes, [1893] 1946:70). Assim, Enes converteu-se num feroz crítico da legislação do trabalho que veio imediatamente após a abolição da escravidão: “A legislação portuguesa acerca do trabalho indígena -- perdoem-me os seus generosos autores! -- é um documento curioso de como as exagerações do temperamento meridional podem converter os princípios mais santos em perniciosas doutrinas sociais, e extrair de nobres sentimentos ridículas pieguices!” ([1893] 1946:69-70).

No caso de Enes, é preciso extrair de seu pensamento sobre a utilização do trabalho indígena todas as consequências que o caso requer. Isto é, até que ponto e com que profundidade sua visão do "indígena" impregnou a totalidade do pensamento colonial (incluindo a etapa salazarista)? De início, Enes não pôde ocultar o mais tosco paternalismo, disfarçado -- como toda tentativa de disciplinamento -- de "boa consciência": “...não cuido ter nas veias sangue de negreiro; sinto até entranhada simpatia pelo negro, essa criança grande, instintivamente má, como são todas as crianças -- perdoem-me as maes! --, porém dócil e sincera; não compreendo nem sei de doutrina moral ou jurídica que justifique os escrúpulos que tem a nossa legislação pátria de obrigar o Africano semi-selvagem, inocente ou criminoso, ...a trabalhar para si e para a sociedade, a trabalhar à força quando não trabalhe por vontade...” ([1893] 1946: 75).

Colonizar tornou-se sinônimo de "civilizar" e isto, por sua vez, significava submeter compulsivamente as populações locais por meio do aproveitamento de sua mão-de-obra. No âmbito da administração colonial, isto traduziu-se não somente no já mencionado paternalismo, mas também num tipo de relação entre metrópole e colônia que -- como dissemos no ponto referente à administração -- podemos resumir numa palavra-chave: tutela. De qualquer forma, a ação "civilizadora" do pai nunca acabaria

com a consciência da "inferioridade inata" do filho nem, tampouco, as leis "humanistas" conseguiriam a emancipação de quem já estava condenado ao nível inferior do sistema hierárquico. "Estas ternuras da justiça e da administração, ternuras de maus pais que desmoralizam os filhos, já teriam indisciplinado, inteiramente os indígenas de Moçambique, se eles fossem mais inteligentes e menos ignorantes, e se a consciência inata da sua inferioridade não resistisse às sugestões das leis, que os igualam, quando não avantajam, aos brancos" (Enes, [1893] 1946:72).

O argumento de Enes poderia ser retraduzido no postulado de que se a natureza é essencialmente hierárquica, as leis, longe de pretenderem igualar o inigualável, devem acompanhar e "contemporizar" essa hierarquia. A consequência disto é: leis iguais para iguais, leis especiais para "indígenas". Ou -- como vimos antes -- circunscrições para áreas "indígenas" e conselhos para áreas de populações européias. Uma vez mais, isto não significa sacrificar o processo assimilacionista, mas simplesmente tutelá-lo, a tal ponto que a incorporação de valores portugueses por parte dos "nativos" deve ser, sobretudo, gradual e ocorrer num longo processo de tempo.

As leis feitas para a metrópole são impróprias para a África: esta é a grande reivindicação de Enes. Mas o que novamente chama a atenção é que Enes não admite uma lei "igualadora" quando se trata de leis civis e criminais, e reivindica, ao contrário, uma lei rígida, de "igual" modo ou mais rígida do que a aplicada na metrópole, quando se trata de leis trabalhistas. Se na metrópole todo mundo tem a obrigação de trabalhar para seu sustento, por que, perguntava-se Enes, nas colônias deve acontecer o contrário? Mais uma vez ele lança suas críticas à legislação que sucedeu à escravidão: "por medo de que as práticas do regime abolido lhe sobrevivessem, elaboraram-se leis e regulamentos encimados por uma espécie de declaração dos direitos dos negros, que

lhes dizia textualmente: de ora avante ninguém tem obrigação de trabalhar; e os tribunais e as autoridades administrativas foram encarregados de proteger contra qualquer atentado o sagrado direito de ociosidade reconhecido aos Africanos” ([1893] 1946: 70). Na metrópole, queixava-se Enes, não se reconhece aos brancos direito semelhante. E aqui a lógica do contrasenso: na metrópole condenava-se a vadiagem, portanto na África também deveria ser condenada. Onde vai parar, neste caso, o princípio "leis iguais para iguais" ou leis metropolitanas para a metrópole, sustentado pela postura "descentralizadora" de Enes? A resposta nos obriga a questionar as formas mais perigosas do relativismo.

Num sistema altamente hierarquizado, a aplicação de leis "uniformizadoras" fazia com que os membros "inferiores" da escala hierárquica gozassem os mesmos benefícios que os "superiores", e isto é precisamente o que incomodava o "relativista" Enes. O processo de descentralização administrativa e a aplicação da lei civil e criminal deviam contemporizar com os "usos e costumes indígenas". A lei trabalhista, ao contrário, devia reprimir esses mesmos "usos e costumes" quando eles conduziam à vadiagem. A versão mais extremada deste relativismo chega a argumentos tais como o esboçado por Enes no seguinte exemplo: se nos trópicos o negro costumava dormir no chão, por que uma lei igualitária deveria violentar seus costumes? Nas palavras do próprio Enes: “Em África dormem milhões de negros sobre a terra nua, e os reumatismos e os catarros ainda não exterminaram a raça; mas se algum deles se contratar para serviçal sob a égide da lei portuguesa, hão-de pôr-lhe para ali cama levantada do chão, que assim ordena essa lei piedosa! (1946:71). Estas afirmações denotam um "conservacionismo" e "indigenismo" (à Enes) bastante curioso, uma vez que aqui a manutenção dos "usos e costumes" significa que o "indígena" -- em virtude

de sua "adaptabilidade" e sobrevivência às enfermidades -- deve dormir no chão.

Talvez agora possamos entender também por que o trabalho constitui para Enes o grande dispositivo "civilizador": porque somente aí, no processo de organização do trabalho -- tal como era proposto por Marnoco e Sousa -- o "indígena" pode abandonar gradualmente seus costumes e tornar-se um "civilizado". Por isso, acresce que o assimilacionismo português desenvolveu-se tão contra a corrente do legado da revolução francesa e da declaração dos direitos do homem. Assim, as declarações dos humanistas deram lugar ao "pragmatismo" e à urgência de implantar uma organização do trabalho indígena: "Todavía, o pavor da escravatura, o frenesi de opor às doutrinas dos seus defensores rasgadas proclamações liberais e humanitárias, saltaram por cima do código e da moral, do bom senso e das necessidades econômicas para ensinarem ao negro que tinha a liberdade de continuar a viver no estado selvagem, pois que tal é a necessária consequência da liberdade de não trabalhar, deixada a quem só pelo trabalho pode entrar no grêmio da civilização" (Enes, [1893] 1946:70-71).<sup>7</sup>

Com a diferenciação entre leis aplicáveis à metrópole e leis aplicáveis à colônia assistimos a uma distinção que se perpetuará durante toda a presença portuguesa na África: a distinção entre duas categorias jurídicas, "indígenas" e "não-indígenas" ou assimilados. Esta distinção chegará a ter uma de suas máximas sistematizações escritas no Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, aprovado em 23 de outubro de 1926, em cuja análise nos deteremos mais adiante.

Em todo este período de "ocupação efetiva" vai-se dando, também, o processo de substituição do comércio de mão-de-obra escrava pelo chamado "comércio legítimo".

---

<sup>7</sup> Neste caso, Enes não faz mais do que reproduzir as idéias paradigmáticas do século XIX a respeito do trabalho, as quais, como explicou Offe, vêm o trabalho em um duplo aspecto: de um lado, a simples condição da sobrevivência física e, de outro, o instrumento fundamental de uma vida "correta" e "moralmente boa". Ver, de Clauss Offe, *Capitalismo desorganizado*.

Segundo Valentim Alexandre, a maior dificuldade de Portugal na passagem para um colonialismo "moderno" foi dada pela resistência que ofereciam as estruturas cimentadas durante todo o regime de exportação de mão-de-obra escrava (1979:68). Como vimos, diante dos novos tempos, o próprio Enes, enquanto se pronunciava contra o sistema escravista, atacava toda uma legislação que pretendia regular o "trabalho livre" nas colônias da mesma forma que se fazia na Europa.

Caberia acrescentar, talvez, que o moderno colonialismo português não somente construiu-se "contra" as estruturas herdadas do regime escravista, como diz Alexandre, mas também apoiando-se nelas, sobretudo quando as redes de relações de poder pré-existentes assim o exigiam. Portanto, o processo foi essencialmente ambíguo.

O tráfico de escravos acabou, dizia Andrade Corvo, por volta da década de 1880, e "felizmente acabou para não mais voltar" (citado por Alexandre, 1979:179). Assim, a liberdade de comércio como fonte de "prosperidade" das nações passou a fazer parte do discurso abolicionista. Quase dez anos mais tarde, Antonio Enes voltava-se contra as proclamas "humanistas" para advertir -- em meio a uma crise financeira em Lisboa -- sobre as vantagens do aproveitamento da mão-de-obra africana em benefício da metrópole. Os "indígenas" não são refratários ao trabalho, dizia, "...todavía, também é certo que na generalidade esses indígenas são indolentes por natureza, que não se pode confiar na sua cooperação sem os sujeitar a um regime de vigilância, que o agricultor ou industrial que de novo se estabeleça na província poderá ter dificuldade em assalariar braços se não for auxiliado por influentes brancos ou pretos, e que, em suma, o problema do trabalho não está, nem prática nem teóricamente, resolvido em Moçambique, ou pelo menos não tem soluções práticas ao alcance de todos que com ele se defrontam. E deve-se acrescentar que se a administração pública não mudar de



doutrinas e de práticas relativamente aos direitos e deveres dos indígenas, dentro de poucos anos serão eles que pretenderão fazer trabalhar os Europeus, muito embora em países estranhos se sujeitem a andar adiante do chicote. O negro civilizado já vai tendo essas pretensões, que não tardarão a ganhar adeptos nos sertões” (Enes, [1893] 1946:69). Com o chamamento a uma mudança de práticas e doutrinas, novamente a ambiguidade: o "chicote" serve para "civilizar", mas se essa civilização chegar a ter consequências involuntárias, consequências não desejadas pelo colonizador, servirá também para aplacar as pretensões do "negro civilizado".

Paralelamente à utilização do trabalho africano, devia-se promover o investimento de capitais necessários para mobilizar essa mão-de-obra. Moçambique precisa de capitais, dizia Enes, essa é sua "necessidade suprema". Por isso, propunha-se um modelo de colonização que consistia não tanto na emigração de colonos brancos para a África, mas antes na emigração de capitais. A proposta africana se resumia em que a terra africana devia ser trabalhada por africanos: “colonias europeias do Estado em Moçambique, só as admito com carácter penal ou com intuitos de defesa e ocupação militar...Entenda-se, porém, e entenda especialmente quem quiser desabafar contra as minhas doutrinas, que só desaprovo a colonização europeia de trabalhadores; desejo, porém e aconselho a colonização de capitais” ([1893] 1946:243 e ss.).

A proposta de Enes se sustenta na convicção de que a agricultura de plantação era o único caminho para atrair capital. E esta proposta é inseparável de outra questão: a necessidade de sistematizar a arrecadação de impostos. Já em 1888 a Comissão de Prazos previu que os africanos deviam ser obrigados a pagar uma parte de seus impostos em trabalho. Esta proposta foi incluída na lei da prazo de 1890, formulada pelo próprio Enes.

Em 1894 é introduzido o **trabalho correcional**, que vinha substituir a pena de prisão. A figura do trabalho correcional apareceu nos sucessivos códigos de trabalho rural de 1899, 1911, 1914 e 1926, tornando-se assim uma forma específica de punir os indígenas (Isaacman, 1983:89). Mais uma vez, por trás destes processos legais estava o pensamento e a ação de Enes, o que, de outro lado, tinha grande admiração pela forma em que as colônias inglesas da África do Sul "moralizavam" os criminosos por meio do trabalho. Instando a que se estabelecesse em Moçambique esse mesmo tipo de punição, e um ano antes da introdução mesma do trabalho correcional, dizia "os regimes penais vão, por toda parte, associando o trabalho à expiação, como meio de utilizar e moralizar o criminoso. Nas colônias inglesas da África do Sul, os sentenciados têm sido um enérgico instrumento dos melhoramentos materiais; quem entrar no porto do Natal, por exemplo, lá verá centenas de negros ocupados em obras colossais, sob a vigilância de guardas de espingarda carregada. Em Moçambique, ao contrário, só na fortaleza de S. Sebastião há sempre 300 ou 400 criminosos, dos quais só alguns fazem serviço, se querem, do governo e aos particulares" (Enes, [1893] 1946:72).

Deve-se recordar que, nessa época, a zona em torno de Lourenço Marques havia-se convertido num satélite econômico da África do Sul. Assim, durante décadas, um fluxo permanente de trabalhadores moçambicanos era enviado às minas do Transvaal.

Em 1877, o domínio inglês do Cabo consegue anexar as repúblicas boers do Transvaal e Orange. A tentativa de controle de Lourenço Marques iria converter-se, para a Grã-Bretanha, num complemento natural de sua política nesta região da África do Sul (Alexandre, 1979:176). Em 1879, Portugal e Grã-Bretanha assinam o tratado de Lourenço Marques, estabelecendo num de seus pontos a construção do "caminho de ferro" entre Transvaal e Lourenço Marques. É claro que isto significava para a produção

mineira sul-africana o aproveitamento desse importante porto de Moçambique. Ao que parece, o fluxo de trabalhadores moçambicanos para esta região não foi visto por Enes com muita simpatia. Empenhado em estimular a agricultura como a mais séria "promessa futura" para a província, Enes não via a migração temporária de trabalhadores para as minas como uma instância de disciplinamento (nem, portanto, de "civilização"): "...os indígenas encarreiam-se para o Natal e para o Transval, e, quando de lá voltam com um punhado de libras atadas na ponta de um lenço, compram mulher e passam o resto da vida e embriagar-se: estão a descansar, dizem eles" ([1893] 1946:18).

Se as minas sul-africanas tiveram influência no sul de Moçambique, o resto da "província" ficou à mercê das chamadas "companhias majestáticas". Estas constituíam grandes concessões, em geral com capitais ingleses e franceses. Na área que lhes era atribuída, as companhias detinham o monopólio do comércio, a exploração das minas, a construção, os serviços postais e o direito de transferir propriedades. Mas, fundamentalmente, o que concedia especial poder a estas companhias era o direito exclusivo que tinham de cobrar impostos e recrutar mão-de-obra entre as populações locais (Mondlane, 1976:24).

As três principais eram a Companhia de Moçambique, fundada em 1888 (operava na região de Manica e Sofala), a Companhia de Nyasa (no Norte) e a de Zambesi, que tinha recebido em concessão os prazos da região do rio Zambesi e parte do distrito de Tete. Segundo Mondlane, no final dos anos noventa, "...as três grandes companhias levaram a cabo vastas expropriações, transformando a terra principalmente em plantações e grandes quintas para culturas lucrativas, como o açúcar, o sisal e o algodão" (1976:25-26).

Para concluir este ponto, vale ressaltar que a regulamentação do trabalho forçado

provocou um processo de desagregação das populações locais, no qual esteve presente, além disso, a utilização de colaboradores africanos e mercenários. Assim, pequenos chefes membros das famílias reais (régulos) transformaram-se em funcionários pagos pelo estado em troca de sua contribuição para a coleta de impostos, para recrutar mão-de-obra e manter a "ordem pública". Por sua vez, estas atividades eram vigiadas pelos "sipais", uma espécie de polícia africana que operava em íntima colaboração com os chefes de posto.

O "mérito" de Enes consistiu em sistematizar uma regulamentação trabalho cuja lógica absoluta parece se resumir na fórmula "dentro do trabalho tudo, fora do trabalho nada"<sup>8</sup>. Assim, as populações locais tinham a "liberdade" de ir à procura de salário como trabalhadores contratados ou, caso contrário, cair no trabalho forçado em virtude da imposição da "autoridade pública". Em 1893, Enes estabelecia uma regulamentação do trabalho "indígena" cujo espírito será mantido no Estatuto do Trabalho de 9 de novembro de 1899: "todos os habitantes de raça negra da província de Moçambique são sujeitos à obrigação social de procurar adquirir pelo trabalho os recursos, que lhes faltem, para viverem como homens civilizados...Terão plena liberdade para escolher o modo como hão-de desempanhar-se dessa obrigação; mas se não cumprirem de modo algum, a autoridade pública impor-lhes-á o seu cumprimento, tanto quanto lho permitirem os meios de acção de que para tal fim dispuser" ([1893] 1946:495). Na lei de 1899 (citada por Newitt, 1995:384), Enes utilizará o termo de "nativos" no lugar de "raça negra".

Nesta espécie de projeto de engenharia social montado por Enes e a "geração de 95" nenhum âmbito da vida cotidiana ficará abstraído do trabalho -- seja contratado, seja

---

<sup>8</sup> Parafraseamos, num sentido metafórico, a conhecida frase de Malinowski -- "dentro do kula tudo, fora do kula nada" -- com a qual resume a lógica de intercâmbio primitivo na Melanésia.

forçado. Nem sequer a tarefa evangelizadora poderá eludir o desafio: a empresa misericordiosa de salvar almas para Deus, dizia Enes, "...tem de se conciliar com a de educar corpos para o trabalho" (sublinhado nosso, [1893] 1946:217). Esta tarefa não será sempre bem sucedida.

#### 1.6 - A religião

Segundo Perry Anderson (1966), em 1825 havia em Moçambique apenas dez sacerdotes, dos quais sete eram goeses. Vale assinalar que, em 1759, a atividade missionária na África oriental tinha cessado por causa da expulsão dos jesuítas. Em 1834, os jesuítas voltam à África oriental, instalando missões em Gaza e na região de Zambezia (Borama). De sua parte, os franciscanos se estabelecem em Beira, em 1898. Segundo Malyn Newitt, em todo o período anterior a 1910 a atividade das missões católicas foi bastante incipiente, chegando a receber, inclusive, um duro golpe com a instauração da República, a partir de um decreto, de 22 de novembro de 1913, que abolia as missões religiosas nas colônias. A idéia, inconclusa, era estabelecer missões seculares (Newitt, 1995:435).

O mesmo "caos" que percebera no plano da administração e da organização do trabalho é visto também no plano das missões religiosas em Moçambique. Em sua primeira chegada, em 1890, o estado das missões é descrito em termos de "paródia do culto católico". Sua preocupação com a aparência e com o abandono é ilustrada na seguinte descrição: "O culto, onde o havia, nem tinha a pompa exterior que procura corresponder à grosseira noção humana de majestade divina, nem a edificante simplicidade que recorda as origens históricas do cristianismo. A maioria dos templos ataviavam-se ridículamente com avelório; desrespeitavam-se imagens de Mãe de Jesus

exibindo galanices pretas; se as cerimônias aspiravam a parecer solenes, achicalhavam-se com cenários, adereços e figurantes que melindrariam os próprios festeiros dos nossos círios e arraiais sertanejos,...o desprovimento chegara ao cúmulo de haver altares onde se celebrava com cálices de mesa e o Cristo era alumiado por cotos de velas espetados em gargalos de garrafas” (Enes, [1893] 1946:200-201). Como veremos, estas palavras expressam menos a inquietude de um crente escandalizado do que palavras de um administrador em busca de estabelecer a "ordem".

A preocupação que Enes manifestava centra-se na ineficácia do agir das missões. Os padres que Portugal educa, dizia, “não têm vocação de missionários”. Como consequência disto, a religião local -- na qual, ao norte, se inclui o Islã -- não cedia às pressões do cristianismo.

Poderia-se dizer, retomando o que já vimos sobre a administração, que a proposta de Enes resulta de uma espécie de “descentralização” missionária. Assim, se os missionários educados em Lisboa não podiam atuar eficazmente na África, isto era assim porque não conheciam seu “idioma”, seus “costumes”, o “modo de ser intelectual e moral do negro”. Qual era a saída, então? Pois bem, educar os missionários no próprio lugar onde desenvolveriam suas tarefas, e não na metrópole: “missionários para a África é na África que se educam...Não se aprende a catequizar negros sem nunca ter visto um negro. Não se adquirem habilitações para influir no estado social dos povos africanos sem lhes conhecer os caracteres, os costumes, as línguas, o modo de ser intelectual e moral: o próprio viver nos sertões intertropicais exige uma aprendizagem prática...Se na Europa se têm criado institutos especiais consagrados à propaganda cristã em países bárbaros, porque se não criarão institutos semelhantes nesses próprios países, com carácter nacional, com a protecção do Estado, com a vantagem de educarem os seus

membros no próprio meio físico e social onde não de funcionar? ([1893] 1946:222-223).

Entre as missões que atuavam em Moçambique, nessa época, Enes demonstra uma preocupação especial com os jesuítas, cuja tarefa não garantia que os “indígenas aderissem aos valores nacionais portugueses.”<sup>9</sup> Assim, as missões tornaram-se, nessa época, uma espécie de “mal necessário”, um tipo de obscurantismo que devia ser tolerado simplesmente porque o que na metrópole era atraso na África era “progresso”: “de bom grado toleraria na Metrópole frades ociosos e devassos para ter fervorosos missionários nas colónias...Deixaria o jesuitismo tecer intrigas políticas no Reino, se também assegurasse a dominação nacional no Ultramar...Perdoaria, em suma, às ordens religiosas, ao clericalismo, ao ultramontismo, ao obscurantismo, a todos os espectros do passado, o mal que fizessem cá, onde a sociedade adulta tem forças conscientes para se defender, em consideração do bem que realizassem lá, onde não se pode desaproveitar nenhum impulso progressivo, e é progresso o que seria retrogradação em estádios mais avançados de desenvolvimento social” (Enes, [1893] 1946:208).

Tanto em Enes quanto em Mouzinho de Albuquerque, a tolerância em relação às missões obedece a uma “funcionalidade” que elas teriam no que se refere ao nascimento de uma “nacionalidade portuguesa”. Para Mouzinho, existia uma “solidariedade irrecusável” entre “a propaganda da fé católica e o domínio português...E, sendo sabido que, nas civilizações embrionárias, à constituição de uma nacionalidade anda geralmente ligada uma forma religiosa especial...” (Albuquerque [1899] 1946a:71). Esta preocupação “nacionalista” era manifestada também por Enes quando exigia que as missões que o estado português subvencionava deviam não somente ensinar a “adorar a

---

<sup>9</sup> Assim, dizia: “uma potência como a Companhia de Jesus não serve governos como o nosso, faz-se outro antes por eles, e nós precisamos essencialmente de que, no Ultramar, as influências religiosas sem perderem seu carácter e a sua dignidade auxiliem as influências políticas...” (Enes, [1893] 1946:221).

Cruz”, mas sobretudo a “reverenciar a bandeira portuguesa”.

Entre 1870 e 1880 começam a ser fundadas as missões protestantes. Uma das primeiras e mais prestigiosas será a Missão Suiço-Romana. Logo virão a American Board of Foreign Missions, a Igreja Metodista Episcopal, os Metodistas livres, a Missão Wesleyana, Batistas, Anglicanos.

A aceitação das missões como “mal necessário” torna-se mais evidente -- pelo caráter explicitamente “estrangeiro” -- no caso das missões protestantes. Sobretudo a Missão Wesleyana, cuja prédica igualitarista não era muito bem vista, por exemplo, por Mouzinho de Albuquerque: “tenho por vezes ouvido atribuir a falta de braços no Natal à influência dos wesleyanos que espalharam entre os pretos as suas teorias sobre igualdade de raças, teorias que eles interpretaram logo a seu modo, recusando-se a toda espécie de trabalho; e não há dúvida que, mesmo em Lourenço Marques, os pretos chiquonguelas, isto é, os catequisados pelos suíços wesleyanos, são os mais insubordinados, mais avessos ao trabalho, os menos aproveitáveis de todos os indígenas” (Albuquerque, [1899] 1946a:76).

Se o colonialismo português apresentou-se em algum momento como “cruzada” evangelizadora, isto ocorreu sobretudo em seu enfrentamento com o Islã, que chegou a Moçambique antes dos portugueses por intermédio de comerciantes swahilis. O sistema comercial Swahili estendia-se por todo o Oceano Índico, entre o Oriente Médio e a Ásia. Atraídos pelo ouro e o marfim, os swahili foram deslocando-se, em meados do século XV, em direção ao sul, a partir da cidade-porto de Kilwa. Assim, foram estabelecendo uma série de sultanatos permanentes ao longo da costa moçambicana, entre as ilhas de Angoche, ao norte, e Sofala, ao sul.

A presença muçulmana a partir do século XV não desapareceu. Inclusive,



segundo Newitt, teve um momento de expansão no século XIX. Em 1840, grupos Yao e Makua tinham adotado aspectos do estilo de vida muçulmano. Entre 1870 e 1890, a expansão coincide com a chegada no norte de exploradores, administradores e missionários.

Uma das principais atrações do Islã para as populações do interior era constituída pelas oportunidades de negócio que oferecia e o prestígio associado à cultura Swahili, o vestuário, as técnicas de construção e a literatura. Também oferecia uma nova segurança para aqueles povos cujas vidas estavam permanentemente à mercê da escravidão. Outro aspecto fundamental, segundo Newitt, é o fato de que o Islã -- com suas instituições patrilineares e patriarcais -- oferecia oportunidades reais ao homem, em sociedades matrilineares, para estabelecer novos padrões de relações políticas e sociais (Newitt, 1995:438).

Mouzinho de Albuquerque admitia que no norte de Moçambique a “conversão” do “indígena” era muito difícil, já que havia que enfrentar a “propaganda maometana” ([1899] 1946a:72). Enes também apontava essa dificuldade, no sentido de que a simplicidade do Islã fazia com que os africanos se voltassem naturalmente a ele: “sem dúvida porque é mais adaptado à organização psíquica e fisiológica das raças negras, mas também porque os meios de acção e os processos educativos empregados pelos agentes do cristianismo nunca foram, nem agora são, os mais práticos e eficazes” (Enes, [1893] 1946:213).

Por que o maometanismo difunde-se assim, enquanto a “propaganda cristã” somente avança a passos lentos e incertos? Esta era a pergunta que Enes se fazia ingenuamente. A resposta denotaria a ignorância de um processo de séculos, no qual o Islã iria estender-se da costa para o interior. E, mais uma vez, uma visão essencialista do

“outro”, sugerindo uma espécie de homologia estrutural entre o Islã e a “organização psíquica” dos indígenas -- uma mente “simples” só pode absorver uma religião “simples”, rezaria a equação. E daí a resposta: “religião sem dogmas, sem mistérios, sem filosofia, sem abstracção, sem misticismo, sem austeridade, religião para inteligências acanhadas e para povos de costumes naturais, ainda mais se simplifica e se facilita para se fazer aceitar pelos Africanos” ([1893] 1946:214).

Diante da ineficácia das ordens religiosas, Enes recomendava uma ação intensa, não tanto sobre os indivíduos, mas sobre as “multidões”. Sustentava a necessidade de que as missões tenham um caráter menos religioso e mais “civilizador”. No entanto, o esforço missionário não será suficiente, segundo Enes, para modificar os “caracteres da raça”. Assim, pronunciava-se contra os agentes cristãos que “querem quase abruptamente converter um selvagem num santo, uma fera num mártir. Imaginam que basta a educação para obliterar caracteres de raça e neutralizar influxos climatéricos e do meio social; que um preto desde que o sujeitam a determinadas laborações, fica sendo igual a um branco, com a mesma capacidade do que ele para compreender metafísicas religiosas e domar-se a disciplinas virtuosas” (Enes, [1893] 1946: 213).

Este determinismo racial extremo que aparece em Enes iria-se modificando com a política do Estado Novo, mas nunca abandonará a ambiguidade, no sentido de que o “assimilado” nunca ocupará o lugar do branco: queremos ensinar os indígenas a escrever, a ler, a contar, dizia, em 1960, o Cardeal Cerejeira de Lisboa, “...mas não pretendemos fazer deles doutores” (citado por Davidson, 1977:25). Embora as fronteiras da “cor” não venham a ser utilizadas como critério de exclusão da “nação” -- mas sim a aquisição de “valores portugueses” -- os plenos direitos de cidadania serão sempre um objetivo virtual nunca totalmente realizado. Por isso, o gradualismo permaneceu e a

“assimilação espiritual” será uma etapa pela qual terão que passar todos os “indígenas” que pretendam ser cidadãos portugueses.

Como veremos mais adiante, o passo que vai do “indígena” ao “cidadão” (ou assimilado) parece ter-se dado num movimento perpétuo em que a emancipação nunca chegaria a se consumir. Talvez porque o colonialismo português só pôde reproduzir-se nesse contrasenso -- assimilar mas não tanto, liberar e ao mesmo tempo reter. Assim, o tipo de relações raciais que o colonialismo português teria instaurado assemelha-se a uma relação de “duplo vínculo”.<sup>10</sup> E o assimilacionismo -- tanto o “descentralizador quanto o que virá depois -- parece operar com a mesma lógica contraditória e obsessiva de quem pretende correr para escapar da própria sombra.

#### 1.7 - A produção simbólica dos usos e costumes

Pode-se dizer, em princípio, que o suposto respeito aos “usos e costumes”, o “princípio de contemporização”, tinha um duplo corolário: de um lado, proporcionava ao colonizador a possibilidade de sacrificar a outorga de plenos direitos de cidadania, em virtude de uma aplicação discriminada da lei de acordo com o “estado de evolução” das populações em questão. De outro lado -- contra uma mudança traumática desses “usos e costumes” -- postulava-se uma assimilação “gradual”, na qual o disciplinamento do trabalho constituiria a primeira etapa na “evolução”.

Mas há outro ponto em relação a este problema, que se desvia desta vez da mera “instrumentalidade” dos aspectos mencionados, no sentido de que o que estaria em jogo -- nesta suposta contemporização dos “usos e costumes” -- é, além da adequação de um

---

<sup>10</sup> Utilizamos o conceito com que Gregory Bateson explica as patologias e os distúrbios da comunicação. A lógica do duplo vínculo ou dupla conexão é também a das proposições auto-contraditórias sobre si mesmas. Ver *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Editorial Planeta, 1991.

meio a um fim ou além do trabalho como instrumento “civilizador”, o próprio processo de construção de uma representação. Isto é, o processo simbólico pelo qual o respeito, a tolerância, significaria ao mesmo tempo a “produção” desses usos e costumes e a colocação em movimento de categorias para pensar o “outro”, formas de classificação para hierarquizar e ordenar seu mundo: o outro como não civilizado, como carente de uma disciplina para o trabalho, como “criança”. Em suma, o “outro” subsumido sob a categoria homogeneizante e estigmatizante de “indígena”.

A questão nos obriga a refletir sobre o que Bourdieu chama de “poder de nomeação”<sup>11</sup> em contextos nos quais o “porta-voz autorizado”, em virtude de seu monopólio da violência simbólica, é capaz de nomear o grupo e ao mesmo tempo “criá-lo”. É claro, como se viu até agora, que quem teve este monopólio no contexto colonial do final do século foram os homens da geração de 95 -- com Enes e Mouzinho à frente -- militares de carreira e, ao mesmo tempo, homens de formação acadêmica, instruídos e atualizados nas teorias evolucionistas oitocentistas. De alguma forma, eles encurtaram a distância que existe entre “poder de dominação” e “poder de nomeação”.

Enes, Mouzinho de Albuquerque, Freire de Andrade, como representantes da “civilização”, como representantes de uma determinada política colonial, impuseram suas categorias para pensar Moçambique como um bloco homogêneo. Como se deu este processo essencialmente “simbólico”?

Bourdieu diz que a política (neste caso seria a política colonial) é o lugar por excelência da eficácia simbólica: “...ação que se exerce por sinais capazes de produzir coisas sociais e, sobretudo, grupos. Pelo poder do mais antigo dos efeitos metafísicos ligados a existência de um simbolismo, a saber, aquele que permite que se tenha por

---

<sup>11</sup> In: O poder simbólico, 1989, Capítulo III.

existente tudo o que pode ser significado” (1989:159). Claro que isto não significa que em Moçambique não tenham existido ritos de iniciação, matrilinearidade, poligamia etc. Só que, assim como os diferentes grupos étnicos eram subsumidos sob a categoria de “indígenas”, as instituições locais etc também foram vistas simplesmente através da categoria difusa e homogeneizante de “usos e costumes”. E era precisamente através dessas categorias que a geração de 95 tentava dar sentido ao mundo africano.

Nesta busca de imposição “legítima” do mundo social moçambicano, ainda não haviam feito sua aparição aqueles detentores de certas “taxonomias instituídas” (Bourdieu, 1989:146), como poderiam ser a etnologia ou a antropologia. As Ciências Sociais, como instrumento de conhecimento/criação dos “usos e costumes”, ainda não tinham realizado sua contribuição institucionalizada, embora Antonio Enes em seu Relatório, como bom positivista e defensor da ciência, tenha chegado a reivindicar: “...parece-me que a propaganda cristã em África precisa adaptar-se aos caracteres, ao estado intelectual e moral dos povos que se propõe converter, e que o propagandista carece de uma educação especialíssima, dirigida ao mesmo tempo pela religião e pelas ciências sociológicas” (Enes, [1893] 1946:219). Este tímido chamado ao que depois se conheceu com o nome de antropologia aplicada (à administração colonial) só permaneceu nas declarações e na letra dos Relatórios, e só ganhará alguma força com o advento do Estado Novo.

No melhor dos casos, a tendência homogeneizadora de subsumir todos os “indígenas” sob um mesmo padrão cede lugar diante da intenção de marcar certas diferenças entre, como vimos, o norte islamizado e o sul. Neste caso, apesar do grande “desenvolvimento” das populações do norte, influenciadas pelo sistema comercial swahili, os portugueses depararam-se com a barreira de um duplo imaginário: aos “usos

e costumes exóticos" somava-se nestas populações a religião muçulmana, historicamente inimiga do Portugal Católico.

Os primeiros a sistematizarem, classificarem os "usos e costumes", foram então os "práticos" da administração colonial. Muitas vezes eram militares de carreira que tomaram posse das administrações das colônias depois das guerras de ocupação. Este foi o caso, por exemplo, do capitão Gomes da Costa, que participou, com Mouzinho de Albuquerque, da conquista de Gaza. Costa publica, em 1899, um texto sobre Gaza. Em um dos capítulos -- intitulado "Usos e costumes" -- descreve uma série de tópicos, tais como "herança e sucessão", "casamentos", "divórcios", "religião", "vestuário" etc. Como "soldado", adverte que seu conhecimento funda-se num saber empírico, numa "experiência adquirida nas colônias". Não quero dizer, afirmava, "que se não tenham feito...estudos e viagens de valor científico, mas a falta de vulgarização d'esses trabalhos, torna-os pouco menos de inúteis. Em geral, quem sae pela primeira vez de Portugal, entra nas colônias com os olhos fechados, ignorando por completo ate mesmo a sua historia,...É contra esta falta de vulgarização de conhecimentos ou de experiência adquirida nas colônias, que é preciso que todos se revoltem e cada qual combata como puder" (prefacio, 1899). Assim, no final do século passado, os "administradores-militares" conservavam o "monopólio da violência simbólica" com seu saber "prático" frente ao "saber científico", que ainda não tinha chegado totalmente às colônias, embora a Sociedade de Geografia de Lisboa já tivesse começado a se interessar, a partir da metrópole, pelos "usos e costumes" das colônias e pelos problemas coloniais.

O caso da "geração de 95" como detentora de um "monopólio de nomeação" é um exemplo de como a linguagem faz transparente o fato da dominação. Enes, Mouzinho de Albuquerque, Gomes da Costa, propuseram uma classificação

essencialista dos "usos e costumes" e -- como assinala Vincent Crapanzano para o caso do apartheid na África do Sul -- toda classificação essencialista tem uma característica central: é estática. Os que virão depois -- Marcelo Caetano, Adriano Moreira -- introduzirão novas categorias nessa classificação. Pouco mudará. A postura essencialista permanecerá, porquanto o "fundamento epistemológico" que acompanha essas categorias será o mesmo (Crapanzano, 1986:20).

Finalmente, poderíamos complementar esta perspectiva considerando os "discursos", as "práticas" da geração de 95, no sentido de Foucault. Assim, os "usos e costumes" só poderiam constituir-se como objetos "reais" dentro e por meio dessas práticas e discursos coloniais.<sup>12</sup>

A estreita relação entre processo de produção de conhecimento e poder é abordada em alguns textos de Foucault que trazem uma análise não substancialista do poder. Assim, não existiria o poder em si mesmo, como algo dado ou como algo suscetível de ser depositado num receptáculo, como poderia ser neste caso o "estado colonial". Existiriam, sim, as práticas, os discursos. O processo de disciplinamento que tentamos descrever nas páginas anteriores -- processo que, como vimos, teve no trabalho seu principal foco de interesse -- se inscreve naquela tarefa descrita por Foucault em "Vigiar e punir", a qual consiste na construção de grandes "observatórios" dos indivíduos, como são as cidades operárias, os hospitais, os asilos. A disciplina, diz Foucault, "fabrica" indivíduos: "...é a técnica específica de um poder que se dá os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício"

---

<sup>12</sup> O que dizemos a respeito dos "usos e costumes" é o que diz Paul Veyne a respeito da "loucura" -- sempre seguindo Foucault. Ver, de Paul Veyne, "Foucault revoluciona a história". In: *Como se escreve a história*, Brasília, Edunb, 1992. E também, do próprio Foucault, seus cursos ministrados entre o final de 1975 e meados de 1976 no College de France, traduzidos para o espanhol com o título de *Genealogia del racismo*, Editorial Altamira (Argentina) e Editorial Nordan-Comunidad (Uruguay), 1992.

(Foucault, 1989:175). É neste sentido que poderíamos dizer que um "poder" colonial fabrica "indígenas", considerando-os como objeto e ao mesmo tempo como instrumento de suas práticas.



## CAPÍTULO 2

Das colônias às províncias, do Império à Nação:  
o assimilacionismo durante o Estado Novo

## 2.1 - O Estado Novo

O princípio de descentralização que começou a ser gestado com a geração de 95 acompanhou todo o período republicano (1910-1926). Nestes anos, muita coisa havia mudado no panorama internacional no que se refere à política colonial. Assim, aconteceram as conferências de Berlim e de Bruxelas<sup>1</sup> e aconteceu também a Primeira Guerra Mundial. Com a Sociedade das Nações foram reformuladas as regras do jogo colonial. Tanto as exigências de ocupação efetiva e ordenamento administrativo quanto os complicados problemas fronteiriços deram lugar a novas demandas, a novas necessidades: o estabelecimento dos "mandatos coloniais" e a política econômica de "portas abertas" substituindo, assim, o chamado Pacto Colonial.

Como é de supor, as novas regras do jogo foram ditadas pelas potências vencedoras da guerra. Portanto, a reacomodação de Portugal aos novos tempos foi, antes de mais nada, conflitiva e tortuosa. Depois do golpe de estado que acaba com o período republicano, Portugal terá que estabelecer sua nova política colonial. Mas longe de "branquear" seu passado colonial, o regime de Salazar, como adverte Dufy, se inspirará nos escritos e documentos da geração de 95 (1963:120).

Por que o pensamento colonial do Estado Novo não estabelecerá uma ruptura com o pensamento de Enes, Mouzinho etc? Esta é uma questão que procuraremos esclarecer nas páginas que seguem. Basta adiantar que se Antonio Enes foi a referência obrigatória do período anterior, no presente período, no entanto, é o nome de Marcelo Caetano que está estreitamente associado às idéias coloniais promovidas durante o Estado Novo. Foi precisamente ele que, em 1948, considerou o Relatório "Moçambique" de Enes como "a pedra basilar de todo o estudo da moderna

---

<sup>1</sup> Ver de Henri Brunschwig *A partilha da Africa*. Publicações Don Quixote, Lisboa, 1972.

administração colonial portuguesa”.<sup>2</sup>

O golpe de 1926 foi realizado por um grupo de generais conservadores sem um programa político e econômico definido. Isto começa a mudar quando, em 1928, Antônio Salazar, professor da Universidade de Coimbra, é chamado para conduzir os problemas financeiros de Portugal. Em 1932 assume o cargo de primeiro-ministro, que conservará até 1968, quando é sucedido por Marcelo Caetano.

Como aconteceu com a geração 95, tanto Salazar quanto Caetano não foram simples homens de estado, mas os construtores de uma política colonial que marcará Portugal a fogo durante quarenta anos. Esta política necessitará dos mitos do passado, de uma legitimação histórica para a construção da "grande nação portuguesa". Portanto, como é de se imaginar, a questão colonial será um tópico central da agenda política do Estado Novo.

Como todo regime de "exceção", o Estado novo precisará "legalizar" o golpe implementando um novo ordenamento institucional. Tal como o próprio Marcelo Caetano havia expressado: "o Estado Novo nascera da ditadura militar que a revolução de 28 de maio de 1926 instituiria. Mas a partir da promulgação da Constituição Política de 1933 o Dr. Salazar procurou sempre afastar as Forças Armadas da ação política, embora mantendo um militar na Presidência da República como elemento de contato e como fiador da observância da doutrina do regime" (Caetano, 1974:202).

É sobretudo no período salazarista que Portugal forja o mito da convivência racial do colonialismo português e a idéia de união "espiritual" entre metrópole e ultramar. Vale sublinhar que antes de ser nomeado primeiro-ministro Salazar é Ministro das Colônias por um curto período de tempo, em 1930. É nesse ano que junto com

---

<sup>2</sup> In: "Antonio Enes e a sua acção colonial", 1948. Citado por Capela, 1977: 204.

Armindo Monteiro ele elabora o "Ato Colonial", onde são estabelecidos os princípios fundamentais da política colonial portuguesa, e o qual será incorporado inclusive à Constituição portuguesa de 1933.

Segundo Allen e Barbara Isaacman, a política colonial de Salazar repousou sobre três proposições interdependentes. Primeiro, uma centralização política a partir da qual as colônias viriam a ser simplesmente uma extensão de Portugal. Segundo, a instauração de um neo-mercantilismo com a intervenção do Estado na economia a fim de maximizar o benefício da metrópole e da nascente classe capitalista portuguesa. Finalmente, a aliança do estado nacional com a Igreja Católica, tendente a acentuar a "missão civilizadora" (Isaacman, 1983:39). Quanto ao primeiro ponto, cabe adiantar que embora a centralização política significasse focalizar em Lisboa as decisões relativas ao ultramar, não será abandonado o princípio de descentralização administrativa, no sentido de que os "indígenas" não gozariam das mesmas leis que os cidadãos da metrópole. Portanto, manteve-se o regime de Indigenato e a distinção entre dois tipos jurídicos: um para os assimilados e outro para os "indígenas".

Eric Hobsbawn, em seu livro "Nações e nacionalismo", sustenta que um dicionário político francês de 1843 julgava "ridículo" que nações como a Bélgica ou Portugal fossem independentes, uma vez que eram muito pequenas (Hobsbawn, 1995:39). Parece que o Estado Novo português levou a sério esta definição, uma vez que seu nacionalismo só podia encontrar uma única saída: a do Império.

Tal como no caso de outros regimes autoritários, o Estado Novo foi construído a partir de um conjunto de "certezas" que não deviam ser discutidas. Como dizia Salazar num discurso de 1936: "não discutimos Deus e a virtude; não discutimos a Pátria e a sua história; não discutimos a autoridade e o seu prestígio; não discutimos a família e a sua

moral; não discutimos a glória do trabalho e o seu dever" (citado por Rosas, F. [coord.], 1994:292). Foi necessário montar um aparelho de propaganda para impor estas "grandes certezas". As exposições coloniais fizeram parte de tal aparelho: como dizia o próprio Salazar, "a aparência vale pela realidade". Assim, "exibir" as colônias para o público da metrópole foi uma operação simbólica -- também utilizada por outras potências coloniais -- para fazer da África uma "realidade".<sup>3</sup>

## 2.2 - O Ato Colonial

O Ato Colonial constituiu o documento mais importante elaborado no início do Estado Novo, estabelecendo com clareza os princípios gerais a seguir em relação às colônias. Tais princípios podem ser resumidos nos seguintes pontos: -- unificação da administração nas mãos do estado; -- normatização do governo geral e fim dos Altos Comissionados; -- nacionalização das economias coloniais; -- proibição às companhias privadas do uso de trabalho forçado e a reiterada necessidade de pagar aos africanos pelo seu trabalho; -- finalmente, a obrigação de os administradores coloniais manterem e defenderem a soberania de Portugal (Duffy, 1963:156).

Em 18 de junho de 1930 é promulgado o Ato Colonial, que em seguida sofrerá duas modificações eventuais, uma em 1935 e outra em 1945.<sup>4</sup> Quando em 1955 é revogado, seus princípios passam a fazer parte da Constituição Portuguesa, ao mesmo tempo em que as colônias -- conforme adiantamos no capítulo anterior -- voltam a ser chamadas Províncias Ultramarinas.

---

<sup>3</sup> Omar Ribeiro Thomaz se detém na descrição e análise destas exposições coloniais portuguesas, assim como na figura de Henrique Galvão, grande impulsionador e organizador desse tipo de evento. Galvão -- que chegou a ser chefe de gabinete do Alto Comissariado de Angola -- teve no início de sua carreira uma postura favorável à política colonial implementada pelo Estado Novo, tornando-se mais tarde seu crítico.

<sup>4</sup> Esta última versão é a consultada por nós.

O Ato apresenta interesse em si, na medida que ajuda a entender o rumo que o assimilacionismo tomou durante o Estado Novo. Mas, além disso, interessa no que se refere à discussão que gerou em sua época, no Congresso Colonial de 1930.

Para entender qual era a "funcionalidade" do Ato Colonial, vale recordar que a Constituição republicana de 1911 -- que continha algumas normas fundamentais sobre política ultramarina -- é suspensa com o golpe de 1926. Por isso, faz-se necessário, conforme se refere Marcelo Caetano, promulgar um "...estatuto a que se atribuisse força constitucional, no qual se inscrevessem regras para limitar a ação dos governos: eis a origem do Ato Colonial de 1930" (Caetano, 1974:20).

Em seu artigo 2, o Ato Colonial estabelecia qual era a "essência orgânica" da "nação" portuguesa: "...desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que lhe é adscrita pelo Padroado do Oriente" ([1945] 1948:105). Como foi sustentado no Congresso Colonial de 1930, neste documento era a primeira vez que se determinava por lei o rumo histórico de um povo, "...decreta-se a finalidade dum Estado, que o país é colonizador e que a sua função é colonizar" (Cunha Leal, citado por Capela, 1977:209).

A distinção entre Metrópole e Império Colonial introduzida pelo Ato foi questionada por não condizer com a "tradicional" política de assimilação. De tal forma que, como diz Capela, a crítica ia além de uma simples questão terminológica. Assim, numa das sessões do Congresso Colonial de 1930, Carlos Alpoim dizia: "...tendo sido a política tradicional portuguesa duma grande assimilação...se venha agora dividir os territórios da República Portuguesa numa Metrópole e num Império Colonial, visto que estando a Metrópole inteiramente definida, se as colónias forem reunidas em Império

onde residirá a cabeça desse Império?" ([1930] citado por Capela, 1977:209). Note-se que Alpoim fala de República portuguesa e não de "nação" portuguesa, este último um termo que será recorrentemente utilizado pelos fazedores do Estado Novo.

Como veremos, em nenhum momento -- ao menos no nível retórico, discursivo - - o Estado Novo sacrificou suas pretensões assimilacionistas, porquanto todos os habitantes do ultramar, "sem distinção de cor", eram parte da nação portuguesa.

Na prática, instrumentou-se um sistema administrativo que foi fiel ao princípio de Enes, segundo o qual as leis deviam ser adequadas ao estado de "evolução" das sociedades às quais eram aplicadas. Assim, mais uma vez a passagem do "indígena" ao cidadão se daria por meio de uma gradual incorporação de valores portugueses. Isto estava presente no artigo 22 do Ato Colonial, referente aos "indígenas", que estabelecia a necessidade de um Estatuto especial para os "nativos", atendendo a tal estado de evolução. Portanto, não foi difícil conciliar o Regime de Indigenato com o discurso de "convivência racial" e o respeito aos "usos e costumes" das populações locais. Assim, o artigo 22 consignava que: "nas colônias atender-se-á ao estado de evolução dos povos nativos, havendo estatutos especiais dos indígenas, que estabeleçam para estes, sob a influência do direito público e privado português, regimes jurídicos de contemporização com os seus usos e costumes individuais, domésticos e sociais, que não sejam incompatíveis com a moral e com os ditames de humanidade" ([1945] 1948:110).<sup>5</sup>

Assim, tolerava-se no "indígena" tudo que não ferisse a "moral" do colonizador. Digamos que se tratava de uma idéia de tolerância certamente bastante ambígua. Esta "tolerância" era defendida por Marcelo Caetano quarenta anos mais tarde em seu

---

<sup>5</sup> Não encontramos nas fontes consultadas nenhuma descrição mais detida dos "usos e costumes" que poderiam ter sido incompatíveis com a "moral" do colonizador. No entanto, é possível que se trate de certos ritos de iniciação, como a circuncisão (Comentário pessoal, Peter Fry).

"Depoimento", onde elogiava os princípios contidos no Ato Colonial e no sistema de Indigenato: de que outra forma proceder, perguntava-se, diante do encontro com "aldeias tribais" habitadas por "gente primitiva" que em muitos casos não conhecia a roda? "...destruir imediatamente as suas estruturas sociais? Desconhecer os seus usos e costumes milenários? Forçá-los a aceitar uma civilização que não compreendiam nem tinham condições para praticar, com leis e instituições completamente estranhas à sua índole e organização social?...Ou procurar conservar as estruturas existentes, buscando pacientemente expurgá-las de aberrações desumanas e de credices grosseiras, mas de modo a que a evolução se fizesse coletivamente, em cada aldeia, regulado ou sobado, com o mínimo de abalo dos valores tradicionais?" O rumo que seguimos "oficialmente", diz Caetano, foi este último, "...e daí resultou a distinção legislativa entre cidadãos ou assimilados e indígenas (sublinhado nosso, 1974:22). Assim, com esta pretendida "tolerância" (formulada também no chamado "princípio de contemporização dos usos e costumes") pretendia-se justificar nada mais, nada menos, que o Regime de Indigenato.

Das palavras anteriores de Caetano depreende-se também a idéia de que a assimilação deve ser evolutiva, gradual e dar-se de forma "coletiva". Isto significa, além disso, que a assimilação deve realizar-se -- ainda que pareça um contrasenso -- no próprio meio indígena. Esta idéia vai de mãos dadas com a necessidade de proteger as sociedades locais contra os "vícios" do mundo "civilizado" no processo de assimilação. Assim, em alguns momentos Caetano não fala sequer como um pai, mas antes -- e por falta de uma metáfora mais ilustrativa -- como uma mãe zelosa de suas crias à mercê dos "perigos" do mundo exterior: a qualificação de "indígena", dizia, não correspondia a uma atitude depreciativa, mas a um estado de integração dos indivíduos a suas sociedades e usos tradicionais, como uma forma de proteger os "nativos" "...contra os



logros em que poderiam cair, se europeus ardilosos os enredassem nas malhas de leis que eles não sabiam nem compreenderiam” (Caetano, 1974: 22). Por isso, a "Mãe Pátria" não abandonará seus filhos: “é que em África não defendemos apenas os brancos: mas todos quantos, independentemente da sua cor ou da sua etnia, são leais a Portugal e por isso mesmo, em caso de abandono, seriam vítimas da vingança inimiga” (1974:225).

Finalmente, ao mesmo tempo que reafirmava a distinção legal entre "indígenas" e cidadãos, o Ato Colonial reeditava os princípios assimilacionistas do colonialismo português do começo do século: a concessão de qualquer direito pleno de cidadania devia ser a consequência de uma lenta e gradual incorporação de valores portugueses ou, tal como estabelecia a introdução do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, de 1926, o progresso dos "nativos" devia se dar “...dentro dos próprios quadros da sua civilização rudimentar, de forma que se faça gradualmente e com suavidade a transformação de seus usos e costumes, a valorização da sua actividade e a sua integração no organismo e na vida da colônia prolongamento da Mãe-Pátria” (sublinhado nosso, [1926] 1946:121). O gradualismo denotou uma continuidade de critério em relação à geração de 95, embora as metáforas organicistas utilizadas para interpretar o assimilacionismo em termos claramente funcionalistas tenham sido uma novidade da etapa salazarista. Mas nisto nos deteremos em outro capítulo.

### **2.3 - Algumas palavras sobre o pensamento colonial de Marcelo Caetano**

Toda minha atuação de governante, dizia Marcelo Caetano em 1974, foi condicionada pela questão ultramarina -- assim como todo o projeto nacional do Estado Novo, acrescentaríamos nós, esteve guiado por essa mesma questão. Quando no início de sua carreira política aceitara os cargos de Conselheiro de Estado e Ministro das

Colônias, Caetano não tinha imaginado que as mesmas questões -- relativas ao ultramar -- que o levaram a participar do Estado Novo seriam as que o destituiriam com o levante dos "militares rebeldes", em 25 de abril de 1974.

A prolífica produção intelectual de Marcelo Caetano abrange não somente aspectos referentes ao problema colonial, mas também -- no âmbito de sua atividade como advogado -- questões referentes à teoria do direito (tratados de direito administrativo, história do direito português etc). Até 1962 ocupa o cargo de reitor da Universidade de Lisboa e, já em 1958, retira-se da atividade política quando sai do cargo de Ministro da Presidência. No entanto, um acidente que indis põe Salazar para continuar em seu cargo, em setembro de 1968, converte Caetano em seu previsível sucessor.

Num texto publicado em 1951 (publicado simultaneamente em inglês pela Agência Geral de Ultramar), Caetano estabelece os princípios e métodos de colonização que Portugal devia seguir em relação a seus territórios. Vamos expor os pontos principais deste trabalho e não será necessário voltar ao capítulo anterior para acentuar o grau de semelhança com os postulados da "geração de 95".

**Segundo Caetano, a moderna administração colonial portuguesa está baseada em quatro princípios fundamentais:**

- Unidade política.
- Assimilação espiritual.
- Diferenciação administrativa.
- Solidariedade econômica.

Portugal, diz Caetano, é um estado unitário com um só território, uma só população e um só governo (Caetano, 1951:31-32). A população é composta de duas

classes jurídicas: "cidadãos e indígenas"<sup>6</sup>: "a lei considera como indígenas os membros da raça negra ou aqueles descendentes dela que continuam vivendo com seus modos de vida tradicionais e não adquiriram por educação as maneiras de vida do homem civilizado". À medida que o "nativo" adquire a mentalidade e hábitos europeus, acrescenta Caetano, transforma-se num cidadão e participa da "vida cívica da nação portuguesa" (1951:32-33). A *unidade política* significa que apesar de as colônias terem seus órgãos representativos locais e seus administradores, é a Assembléia Nacional, em Lisboa, que decide sobre as grandes questões da administração e legislação colonial.

O segundo princípio estabelece o seguinte: a administração colonial portuguesa tem como objetivo a "assimilação espiritual" de suas populações nativas. Vale deter-se neste ponto porquanto consideramos que ele condensa as características mais idiossincráticas do colonialismo português.

Em princípio, Caetano faz derivar a preocupação com a *assimilação espiritual* da "natureza religiosa da expansão portuguesa". Assim, nos séculos XV e XVI, Portugal teria recebido o mandato de levar o evangelho cristão aos povos que viviam na "obscuridade do paganismo" (Caetano, 1951:34). Até aqui, o argumento é bastante previsível e até banal. Mas o problema -- e a contradição -- começa quando a "assimilação espiritual" se transforma num requisito para a aquisição da assimilação política. Se, como diz Caetano, para viver "juntos" e educar os povos "devemos transmitir nossa fé, nossa mentalidade, nossa cultura, nossos costumes, de tal modo que aquele que se transforma em assimilado" possa gozar em seguida, "naturalmente", dos benefícios da lei metropolitana, perguntamos: quem decide, então, quando um indivíduo

---

<sup>6</sup> Contamos somente com a versão em inglês, na qual aparece o termo "aborígenes", que preferimos traduzir como "indígenas", porquanto é o termo que aparece não só em outras versões originais do próprio Caetano, mas também, como temos visto até agora, nos estatutos, leis etc.

está suficientemente assimilado espiritualmente para poder passar, num segundo momento, a ser um cidadão pleno? Na medida que não existe um termômetro que mede o grau de "lusitanidade", não existe resposta para esta pergunta, somente a certeza de que o discurso da assimilação espiritual funda-se num princípio essencialista da cultura e da sociedade. Assim, veremos que o "assimilacionismo à portuguesa" precisará de um tempero essencialmente retórico para poder se reproduzir, elaborando no nível simbólico o mito da convivência racial.

Não é preciso muito esforço para entender que a assimilação espiritual vem a ser um sinônimo da mil vezes reivindicada "incorporação gradual" dos valores portugueses. Talvez uma forma de desentranhar a lógica deste aparente processo perpétuo que seria a assimilação espiritual consista em partir da hipótese de que o assimilacionismo português nunca acabou de decidir se devia considerar seus potenciais assimilados como uma "tábula rasa", isto é, pura e simplesmente como um recipiente que devia ser preenchido a qualquer custo. Isto vem ao encontro do chamado "princípio de contemporização dos usos e costumes". Dito de outra forma, o assimilacionismo português teria atuado não tanto contra esses "usos e costumes", mas antes apesar deles, conservando-os sempre e à medida que lhe permitissem perpetuar sua tutela e o sistema jurídico do Indigenato.

A ambiguidade do projeto assimilacionista português irá aumentando. Caetano chega a falar de assimilar sem destribilizar. Mais uma vez o paradoxo, mais uma vez o "duplo vínculo": "todo esforço deve ser orientado a 'civilizar e causar assimilação sem destribilização'. Infelizmente, existem circunstâncias trabalhando fortemente juntas com um efeito desintegrador na formação das unidades tribais e é quase inevitável que as tribos se desintegrem em poucos anos" (Caetano, 1951:48-49).

Para continuar com seu argumento, Caetano chega a dizer que "o espírito de assimilação dos portugueses não incide nas leis e instituições" (1951:35). Se seguimos esta lógica está claro que pode-se ser "espiritualmente português" e "legalmente" ou "espiritualmente indígena" ao mesmo tempo. Mas quando a condição de assimilado "espiritual" se uniria à de assimilado "legal"? Somente num ponto muito distante deste espaço, a tal ponto que o próprio Salazar reconhecerá que "é necessário um século para fazer um cidadão" (citado por Mondlane, 1976:46).

De outro lado, o discurso moralista que propunha expurgar os "usos e costumes" incompatíveis com a moral, "...com os ditames da humanidade" etc, era o mesmo que propunha "respeitar" as culturas africanas para não contaminá-las com os "vícios" e perigos do cosmopolitismo do ocidente. Vinte anos depois Caetano expressava-se assim: "tive sempre respeito pelas culturas africanas. Considero um erro destruí-las pura e simplesmente, para as substituir pelas receitas feitas desta burundanga cosmopolita que hoje é imposta através dos meios de comunicação social como padrão tiranizador de idéias, de hábitos e de costumes" (1974:35). Assim, os valores a serem assimilados começam a ser discriminados na medida que nem tudo que vem do "ocidente" é bom. Neste ponto, assimilacionismo e populismo começam a compartilhar um mesmo argumento.

O terceiro princípio que, segundo Caetano, define a moderna administração portuguesa estabelece o seguinte: "as peculiares circunstâncias de território, da sociedade e da economia requerem um adequado regime administrativo e, portanto, um adequado regime administartivo que seja diferente daqueles sistemas de administração que vigoram na metrópole" (1951:37). Se depois da revolução liberal de 1832 existiu uma comunidade de direitos e instituições onde as mesmas leis aplicadas na metrópole

serviam para o ultramar, no final do século (como vimos no capítulo anterior) busca-se a autonomia administrativa para cada colônia. Transcorridos cinquenta anos, Caetano reelabora a postura descentralizadora, combinando o princípio da unidade política com o da diferenciação administrativa. O resultado seria: vários territórios dispersos, unidos sob uma nacionalidade comum.

Finalmente, o último princípio refere-se à "solidariedade econômica". Em vez de aderir a uma política econômica de "portas abertas", derivada da ruptura do chamado Pacto Colonial, durante o Estado Novo, Portugal fechou-se num protecionismo, ao mesmo tempo que argumentava sobre a necessidade de uma "colaboração" entre metrópole e colônia: "...temos estado praticando uma política de coordenação inter-territorial com divisão do trabalho e protecionismo interno", dizia Caetano (1951:39).

Em virtude deste princípio, o incremento da produção de algodão em Angola e Moçambique, por exemplo, seria devido às políticas protecionistas da metrópole. Assim, se o pagamento por açúcar e sisal proveniente da colônia era feito a preços mais altos do que se proviessem de outros países, pretendia-se que isto era feito somente com a finalidade de "estimular" essas plantações. É claro que não entram neste argumento os métodos de superexploração da mão-de-obra.

Quando Caetano abandona a questão dos "princípios" e aborda a dos "métodos" de colonização, faz referência a três questões:

-- A reiterada idéia da não existência de "barreiras de cor" e a convivência entre raças, e, portanto, a idéia implícita de que os critérios de segregação não passariam pela "cor", mas pela aquisição ou não de valores europeus (portugueses, neste caso). Uma vez que o homem de cor adquiriu os hábitos e a cultura européia, diz Caetano, integra-se a viver entre europeus sem nenhuma diferença (Caetano, 1951: 43).

-- Na segunda questão, sustenta que a unidade política está fundada na "unidade moral", e esta, por sua vez, deve-se consolidar com a difusão do Catolicismo. As missões católicas devem orientar sua ação para a educação das "massas". A partir deste ensino elementar será empreendida em seguida a educação das "elites" para a aquisição de novas técnicas e o acesso a um conhecimento "superior".

-- Mas nenhum método de colonização baseado na assimilação espiritual poderia ser instrumentalizado sem um meio imprescindível: a língua portuguesa. O progresso da civilização, diz Caetano, requer que todos os habitantes possam entender-se entre si por meio de uma língua geral.

Estes três aspectos redundariam num tipo específico de sistema administrativo, diferente do aplicado pelo colonialismo inglês (a administração indireta): "a íntima conexão entre raças, a política de assimilação espiritual, o uso geral da língua portuguesa, fazem com que o método de administração indireta seja aplicado raramente" (1951:47-48). No próximo ponto nos deteremos na questão do sistema administrativo.

Ao chegar a década de 60 -- para eludir as pressões internacionais em virtude do processo de descolonização, do surgimento dos movimentos de libertação nacional em Angola, Moçambique e Cabo Verde, e dos opositores internos ao regime salazarista -- Portugal muda a letra de seu discurso colonialista, mas não o espírito. A via da "assimilação espiritual" devia ser substituída por uma "via intermediária" (isto é, nem o abandono do ultramar nem as "independências prematuras"), que Caetano batizou de "autonomia progressiva": "o meu pensamento era o de ir entregando cada vez mais o governo e a administração dos territórios às suas populações, procurando fazer participar em escala rapidamente crescente os nativos em todos os escalões da gestão pública" (1974:34). Nunca ficará muito claro como devia-se concretizar este processo

de autonomia gradual -- cada vez mais gradual e menos autônomo. O que estava claro é que Caetano procurava assegurar, tal como ele mesmo admitia, um "futuro português" para as províncias ultramarinas.

#### 2.4 - A administração (II)

O Estado Novo dirigiu às colônias a mesma política administrativa iniciada no início do século, só que as leis administrativas foram sendo "aperfeiçoadas" com sucessivos Estatutos, decretos etc. Assim, foi mantida a distinção entre "indígenas" (africanos não assimilados) e "não indígenas", e as conseqüentes diferenciações administrativas entre circunscrições e conselhos. Este sistema, conhecido como Regime de Indigenato, foi aplicado tanto a Moçambique quanto a Angola e à Guiné.<sup>7</sup>

Talvez o traço mais saliente da etapa salazarista em relação à administração tenha sido a centralização política, que foi combinada com a descentralização administrativa já formulada por Enes. Isto significava que todas as decisões fundamentais sobre as colônias passavam por Lisboa e, mais especificamente, pela Assembléia Nacional, como principal órgão central. Também em Lisboa existia uma série de "órgãos auxiliares", tais como o Conselho Ultramarino, o Supremo Tribunal Administrativo para as Colônias, o Tribunal de Inconstitucionalidades e o Conselho Superior Judiciário das Colônias (Mourão, 1992:52).

O chamado Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, que instituía o Regime de Indigenato, foi publicado em outubro de 1926. As palavras prévias que o apresentam em sua reedição numa Coletânea Colônia evidenciam quais eram suas intenções e alcance: "não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os

---

<sup>7</sup> Tal como assinala Albuquerque Mourão, este não era o caso de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe, que eram regidos pelo "estatuto de cidadania" comum aos moradores da metrópole (1992:46).



direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais. Não submetemos a sua vida individual, doméstica e pública, se assim é permitido dizer, às nossas leis políticas, aos nossos códigos administrativos, civis, comerciais, penais, à nossa organização judiciária. Mantemos para eles uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua vida, sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior, do seu nível de existência” (1948:121). Mais uma vez o esquema dualista de um discurso repetido até a exaustão. Dualista não tanto pela distinção maniqueísta (indígenas/não indígenas), mas sobretudo porque -- se a todo corpo corresponde um "espírito" -- a cada sociedade corresponde uma lei (adequada, claro, a seu "estado de evolução"). E este esquema não significava abrir mão das pretensões assimilacionistas.

Se cada sociedade tinha suas características, que variavam de região para região, impunha-se portanto entender tais características, a fim de aplicar a lei correspondente a essa realidade. Aqui o estado assimilacionista devia converter-se numa espécie de etnólogo: “para facilitar a acção administrativa e judiciária entre as populações nativas manda-se proceder à codificação dos usos e costumes. Ela não pode ser uma só para cada colônia, por serem eles diferentes em grande parte, conforme as regiões, a raça, a tribo, as influências e contacto com os europeus e outras circunstâncias” (1948:121-122). Esta estratégia de codificar os "usos e costumes" para facilitar a acção administrativa obtém um de seus maiores sucessos, em 1946, quando é publicado o Projeto Definitivo do Estatuto de Direito Privado dos Indígenas, precedido de um estudo sobre "direito gentilício" de Gonçalves Cota, que em 1941 fora encarregado de realizar uma série de pesquisas etnográficas em Moçambique. Mas nesta questão nos deteremos no final do trabalho.

É comum comparar o sistema administrativo português e francês com o inglês. Este último teria implantado um modelo segundo o qual as autoridades indígenas tradicionais seriam integradas ao sistema geral de administração ou, então, seriam nomeadas autoridades indígenas novas capazes de servir como órgãos de administração local sob a vigilância da potência mandatária (Caetano, 1963:197). No caso português e francês, teria-se instaurado um sistema direto no qual os órgãos de administração nas colônias atuam por delegação de um poder central. Assim, segundo Fernando Mourão, teriam operado em cada caso dois critérios diferentes: Portugal e França seguiram um modelo no qual as colônias foram organizadas como autarquias locais, partindo de um critério de natureza administrativa, instituindo órgãos que atuam por simples delegação do poder central, em vez de seguir, à maneira inglesa, um critério de natureza política, criando nas colônias instituições governamentais com competência própria (Mourão, 1992:51).<sup>8</sup>

Em setembro de 1961 é abolido o Estatuto dos Indígenas. Com isto, ao menos no papel todos os habitantes de Moçambique, Angola e Guiné são considerados portugueses. Nos fatos é pouco o que muda. Assim, os "novos" cidadãos eram obrigados a portar carteiras de identidade nas quais constava sua antiga condição de "indígenas" (Mondlane, 1976:38).

O decreto pelo qual é revogado o Estatuto dos Indígenas contém uma série de

---

<sup>8</sup> Para o caso da administração colonial inglesa através de governo indireto, pode-se ver os textos de F. Lugard em: (Robert. O. Collins) *Problems in the History of Colonial Africa, 1860-1960*, Englewood Cliffs, 1970, e os textos de Lord Malcom Hailey em: (Cartey, Wilfred e Martin Kilson ed.) *The African Colonial Reader: Colonial Africa*. New York, Vintage, 1970. Para o caso da administração colonial francesa através do governo direto, o texto de Robert Delavignette, neste último livro. Também os artigos de Jean Suret-Canale "L'apartheid a la française" (1885-1960). Principes officiels et pratiques réelles de discrimination raciale dans le domaine colonial français". In: *La Pensée*, No. 284, 1991; Alexandre, Pierre: "Social pluralism in French african colonies and in states issuing therefrom: an impressionistic approach". In: (Kuper, L. - Smith, M. G. comp.) *Pluralism in Africa*, Berkeley, University of California Press.

considerações de Adriano Moreira sobre a "cidadania" e a "nacionalidade", conforme eram concebidas por Portugal. Em primeiro lugar, ele diz que "...deve salientar-se a tradição portuguesa de respeito pelo direito privado das populações que foram incorporadas no Estado a partir do movimento das Descobertas e a quem demos o quadro nacional e estadual que desconheciam e foi elemento decisivo da sua evolução e valorização no conjunto geral da humanidade" (Moreira [1961] s.d.:191).

Em sua função de Sub-Secretário de Estado para a Administração do Ultramar, Adriano Moreira converteu-se numa figura central da política colonial salazarista. No texto mencionado, ele defende o assimilacionismo português das críticas que recaíram sobre seu aparelho jurídico mais visível, isto é, sobre o Regime de Indigenato. Deu-se ocasião a nossos adversários, diz, "...para sustentarem..., que o povo português estava submetido a duas leis políticas, e por isso dividido em duas classes praticamente não comunicantes" (Moreira, [1961], s.d.:193). Esta acusação, sustentará Moreira, deriva de uma noção de cidadania própria do racionalismo do direito público do século XIX, que instaurou um conceito "puramente técnico de cidadania", um conceito relacionado apenas com a questão dos direitos políticos.

O que Moreira propunha? Pois bem, uma noção "ampliada" de cidadania, isto é, uma noção que chegue a ser sinônimo de "nacionalidade": "ainda na data em que foi promulgado o nosso Código Civil, tornado extensivo ao Ultramar pelo decreto de 18 de novembro de 1869, nenhum equívoco se revelou possível sobre o alcance destas normas jurídicas, inspiradas pela ética mais inatacável, nem existia qualquer dúvida sobre a cidadania de todos os que prestavam obediência à soberania portuguesa, porque a cidadania tinha o significado de nacionalidade..." (sublinhado nosso, [1961]:192-193). Isto simplesmente significa que qualquer habitante sob "soberania" portuguesa é

considerado um *nacional* (ou um cidadão em sentido amplo), apesar de não gozar dos direitos políticos dos quais gozariam, neste caso, os nacionais da metrópole.<sup>9</sup>

O Estatuto dos Indígenas já tinha cumprido sua função. Isto não impede que Moreira ressalte os aspectos "éticos" que o guiavam. As Nações Unidas já tinham declarado um plano de ação em favor dos territórios ainda sem governo próprio e isto era uma afronta para a política colonial do salazarismo. Adriano Moreira foi um dos principais formuladores do mito do "paraíso multi-racial" que Portugal estava instaurando no Ultramar. No entanto, as boas intenções do discurso ficaram eclipsadas diante das evidências de algumas "realidades", tais como a organização do trabalho por meio da superexploração da mão-de-obra.

## 2.5 - O trabalho (II)

Constitui uma estratégia recorrente desmascarar o "mito" colonialista da convivência racial expondo as arbitrariedades e violências contra as populações locais na hora do recrutamento de mão-de-obra e nas diferentes formas de compulsão ao trabalho. Assim, Perry Anderson analisa o colonialismo português explicando como opera a negação da "teoria" pela "prática". Este "desmascaramento" tem o seguinte ponto de partida (e ao mesmo tempo conclusão): "o aspecto mais notório da colonização portuguesa na África é o uso sistemático de trabalho forçado" (Anderson, 1966:41). Este aspecto decisivo leva Perry Anderson a cunhar o termo "ultracolonialismo" para descrever e explicar o colonialismo português. Isto significa que se trata da "...modalidade simultaneamente mais extrema e mais primitiva de colonialismo" (1966:55).

---

<sup>9</sup> Isto fica claro no artigo 7 do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas: "Não serão concedidos aos indígenas direitos políticos em relação a instituições de carácter europeu" (1926:126).

Há também outras formas de desmascarar o "mito". James Duffy, por exemplo, numa seção de seu livro -- precisamente um capítulo que ele intitula "Teoria e realidade" -- expõe cifras que mostram que apesar das intenções assimilacionistas, na realidade a quantidade de assimilados para Moçambique, na década de 50, era irrisória: com uma população de 5.733.000 habitantes, os assimilados seriam somente 4.353.

De nossa parte, consideramos importante dar conta destas análises pioneiras, mas acrescentando, se for possível, uma perspectiva complementar. Se partimos dos discursos de determinados "colonialistas" (tais como Marcelo Caetano ou Adriano Moreira) é porque consideramos que tais discursos são "algo mais" do que uma ideologia "encobridora" de uma realidade violenta. Dito de outra forma, acreditamos que o chamado "mito" (do não racismo etc) tem uma eficácia intrínseca e, neste caso, algo como duas caras de uma mesma moeda: "mito e realidade" não poderiam existir um sem o outro. Indo um pouco mais longe, digamos que um discurso "humanista" não poderia existir em si mesmo sem uma prática que o contradiga (assim como todo estado não poderia existir sem fazer aparecer os interesses particulares como interesses gerais).

Embora o Estado Novo tenha inaugurado um novo Código de Trabalho, em 1928, pondo fim ao trabalho forçado -- exceto para propósitos de correção penal -- é implementado um controle social e recrutamento de trabalho mais efetivos, por meio da elaboração de censos e da coleta de impostos.

É necessário ver a questão do trabalho durante esta etapa no contexto do estímulo ao sistema de plantação nas colônias. Isto se transforma numa espécie de "questão de estado". Assim, de Lisboa faz-se um chamamento para "salvar" a metrópole em benefício da nação. Tal como diz Isaacman, a política econômica colonial apoiava-se na convicção de Salazar de que os territórios deviam produzir matérias primas para

serem enviadas à mãe-pátria em troca de bens manufaturados. Oficiais de Estado consideravam Moçambique, com suas terras férteis, boas chuvas, portos acessíveis e grande população "improdutiva" idealmente conveniente para produzir benefícios na agricultura, os quais, por sua vez, seriam consumidos em Portugal ou transformados, ali, em produtos finos, alguns dos quais poderiam ser reexportados para as colônias (Isaacman, 1983:40-41).

Perry Anderson classificará o trabalho nas colônias em quatro categorias, todas elas variantes do trabalho forçado: 1) trabalho correcional; 2) trabalho obrigatório; 3) trabalho contratado; 4) trabalho voluntário. Vale sublinhar que o Código do Trabalho só considerava trabalho forçado o trabalho obrigatório, isto é, aquele ao qual se recorria para fins públicos. Diz o artigo 293: "entende-se por trabalho obrigatório, forçado ou compelido todo aquele que algum indígena for coagido a prestar, por ameaças ou violências de quem lho impuser, ou por simples intimativa das autoridades públicas" (1948:157).

Além do *trabalho obrigatório* (imposto, como dissemos, para obras públicas quando os trabalhadores são insuficientes), existe o *trabalho correcional*, que consiste numa penalidade legal infligida aos que violam os códigos trabalhista ou penal. Também é aplicado pelo não pagamento de impostos.

Em terceiro lugar existe o *trabalho contratado*. Segundo Anderson, esta é a forma economicamente mais importante de trabalho forçado nas colônias portuguesas. Um africano será passível de trabalho contratado caso seja classificado como vagabundo, a não ser que possa demonstrar as seguintes condições: "a) auto-empregado numa profissão, comércio ou indústria; b) emprêgo permanente pelo Estado, órgãos administrativos ou pessoas privadas; c) emprego mínimo de seis meses pelas entidades

acima; d) emprego dentro dos últimos seis meses, na União Sul-Africana ou nas Rodésias, sob contrato legal; e) criação de gado, com, pelo menos, cinquenta cabeças, f) registro como "agricultor africano"; g) primeiro ano de situação de reservista após ter findado o serviço militar" (Anderson, 1966:43-44).

Finalmente, no *trabalho voluntário* os trabalhadores contratam diretamente com seu empregadores em vez de fazê-lo pela via da administração. Segundo Perry Anderson, "a principal diferença prática entre trabalho voluntário e contratado é que o primeiro, usualmente, se exerce na região onde o trabalhador vive". Além disso, os salários do trabalho voluntário eram ainda mais baixos do que o do contratado.

O objetivo da legislação foi formalizar a colaboração entre administradores locais e recrutadores de companhias de agricultura, plantadores e granjeiros, todos dependentes do trabalho africano.

Como era efetuado na prática o recrutamento de mão-de-obra? Pois bem, quando os empregadores privados necessitavam trabalhadores bastava entrar em contato com os administradores locais que ansiavam por reunir esses requerimentos para trocá-los por bônus substanciais (Isaacman, 1983:41). Se o número de trabalhadores contratados era insuficiente, os chefes de posto enviavam "sipais" às aldeias vizinhas para prender "revoltosos", "evasores de impostos", "descontentes" e outros indesejáveis. Os detidos eram em seguida reclassificados como trabalhadores "chibalo".

Segundo Allen e Barbara Isaacman, a política de trabalho para as colônias durante o regime de Salazar contribuiu para o ressurgimento e expansão do setor de plantação. Entre 1939 e 1958, por exemplo, a exportação de açúcar subiu de 79.000 para 165.000 toneladas, o sisal de 10.000 para 32.000 toneladas. Além disso, os colonos e investidores estrangeiros ressuscitaram a indústria do chá, concentrada em Gurue, no

distrito de Zambézia. A produção saltou de 117 toneladas, em 1934, para 40.000, em 1958. Por volta de 1960, estes benefícios constituem sessenta por cento do valor total das exportações moçambicanas (1983:43).

Mas a mudança econômica de maior alcance introduzida pelo salazarismo foi a imposição da produção forçada de algodão, em 1938, e o cultivo compulsório de algodão quatro anos depois. O propósito da introdução do algodão foi beneficiar a indústria têxtil portuguesa e resolver o problema de Portugal em sua balança de pagamentos. Em 1926, as indústrias de Portugal tinham usado 17.000 toneladas de algodão, 95% das quais tinham sido importadas de países estrangeiros. Em 1945, mais de um milhão de camponeses moçambicanos, sobretudo no norte, tinham produzido algodão suficiente para satisfazer as demandas da metrópole. O algodão se transformou na principal exportação da colônia (1983:45).

Em outra ordem de questões, o trabalho migratório em direção às minas sul-africanas, cujo fluxo começou no início do século, teve durante o Estado Novo um incremento renovado e, como assinalam Allen e Barbara Isaacman, apesar da retórica do nacionalismo econômico, o regime de Salazar fracassou ao tentar eliminar a dependência de Moçambique em relação a seus vizinhos anglofones. Assim, apesar de queixas de granjeiros, plantadores e oficiais coloniais sobre a escassez de trabalho africano, o governo português renegociou novos contratos de trabalho com os donos das minas sul-africanas e permitiu que um número substancial de trabalhadores fossem para o sul da Rodésia (1983: 49).

Embora o estado não obtivesse um benefício imediato do trabalho migrante, uma parte do rendimento que os trabalhadores levavam para casa acabava afinal nos cofres coloniais. Isto é o que se chamou de “juro invisível”. Este rendimento veio de remessas



de salário para trabalhadores moçambicanos que migravam para as minas de ouro da África do Sul e para as granjas e minas do sul da Rodésia, e dos direitos de trânsito que estes dois países pagavam pelo uso de Lourenço Marques e Beira. Este rendimento “invisível” foi considerável, pelo menos até 1957.

No final da década de 50, as pressões anticolonialistas dos organismos internacionais se fazem sentir sobre Portugal. Em seus esforços para fugir do isolamento internacional, diz Mondlane, em 1959, Portugal assina a Convenção Internacional do Trabalho sobre a abolição do trabalho forçado: “a partir daí, teve de conformar os seus próprios regulamentos do trabalho com as normas dessa Convenção. Em 1960, foram revogadas algumas das disposições que davam aos administradores plenos poderes punitivos, e os salários mínimos foram aumentados...Desde então, no papel, não existiu mais trabalho forçado em Moçambique. Mas já vimos como, na história das condições do trabalho, há uma longa tradição de reformas de papel que não alteraram em nada as condições da vida real” (Mondlane, 1976:43).

A unidade política entre Império e Colônia, tão fortemente marcada por Marcelo Caetano como aspecto fundamental do ideário do colonialismo português, seria o primeiro passo para chegar no futuro à “unidade econômica”. Era o que sustentava o próprio Salazar no discurso de abertura da 1ª Conferência dos Governadores coloniais, em 1933. Imbuído da costumeira retórica nacionalista (“nacionalismo intransigente, mas equilibrado”), dizia: “somos uma unidade jurídica e política, e desejamos caminhar para uma unidade econômica tanto quanto possível, completa e perfeita, pelo desenvolvimento da produção e intensa permuta das matérias primas, dos gêneros alimentícios e dos produtos manufacturados entre umas e outras partes deste todo” (Salazar, [1933] 1946:331-332). O chamamento à unidade econômica apresenta-se com

um matiz de boas intenções. Não poderia ser de outra maneira, uma vez que Salazar fala diante dos governadores coloniais e do Ministro das Colônias. A exploração por meio do trabalho forçado -- um elemento fundamental neste processo de “desenvolvimento” da produção -- desaparece do discurso e dá lugar ao conhecido tom paternalista: “...por cima de tudo...devemos organizar cada vez mais eficazmente e melhor a protecção das raças inferiores cujo chamamento à nossa civilização cristã é uma das concepções mais arrojadas e das mais altas obras da colonização portuguesa” (Salazar, [1933] 1946:333).

Assim, vemos na questão do trabalho a aparição, de um lado, de um aspecto prático funcional para as necessidades de “produzir” e, de outro, de um aspecto simbólico relativo à intenção de “civilizar”. Isto nos obriga a retornar à discussão inicial referente à contradição entre a “prática” e a “teoria”, a fim de extrair as consequências teóricas que este problema coloca.

Em princípio, tal como assinala Perry Anderson, o discurso assimilacionista tem sido colocado como oposto às teorias do apartheid: “as distinções entre nativos e não nativos são proclamadas como unicamente culturais, não raciais: a prova é o sistema de assimilação, pelo qual o africano, ao passar em determinadas provas puramente culturais, é, a partir disso, tratado exatamente em pé de igualdade com os seus “compatriotas” brancos. A própria concepção de um Portugal plurirracial estendendo-se sobre oceanos e continentes numa unidade singular e indivisível é anunciada como o pólo oposto das teorias racistas do apartheid...A realidade nega brutalmente, publicamente, essa nova mitologia” (Anderson, 1966:75). Até aqui não poderíamos acrescentar nada de novo às palavras de Anderson, porquanto expressam, além disso, o traço distintivo com que o colonialismo português apresentou a si mesmo. Tampouco poderíamos acrescentar nada ao fato -- essencialmente descritivo -- de que a “realidade”

negaria a “mitologia” do suposto não racismo.

Partamos então de que o colonialismo português tem, de um lado, uma existência “real”: a que se expressa na prática, por meio do sistema de Indigenato, da organização do trabalho forçado etc. E, de outro lado, uma existência “teórica”: a que se expressa no discurso, nos escritos dos colonialistas (basicamente o discurso assimilacionista). Será suficiente concluirmos que a “realidade” nega a “teoria” ou que a teoria disfarça, encobre a exploração, a discriminação etc.? Dito de outra forma: será suficiente outorgarmos, de um lado, o caráter de “real” à exploração, ao trabalho forçado, à discriminação e, de outro lado, outorgarmos o caráter de mito, etc, ao discurso da “convivência racial”? Vale dizer, este último considerado como representação do mundo não pode ser considerado como “real” à sua maneira? Ou melhor, não será que ambas “realidades” fazem parte de uma mesma totalidade? Tendemos a dar uma resposta positiva a essas duas últimas perguntas, e consideramos, além disso, que este problema merece um tópico à parte.

Quando abordarmos a questão referente à construção de uma grande nação portuguesa -- uma nação, é claro, cujos limites se estenderiam ao ultramar -- talvez possamos entender que o discurso colonial é “algo mais” que uma simples “mitologia” mistificadora. E esse algo mais é o que lhe outorgaria certa autonomia, ou melhor dito, certa “eficácia simbólica” capaz de criar -- ao menos no nível do imaginário -- uma “realidade”. Ao final do capítulo procuraremos mostrar que, como numa totalidade gestáltica, não é possível no caso do colonialismo português ver a “figura” e ao mesmo tempo o “fundo” ou vice-versa. Portanto, continuando com a metáfora, a mesma relação que existe entre figura e fundo é a que existiria entre discurso assimilacionista e

“exploração”<sup>10</sup> (ou segregação).

## 2.6 - A religião (II)

Um traço saliente da ditadura salazarista em relação às colônias foram os acordos que o estado português fêz com a Igreja Católica para a tarefa “evangelizadora”. Neste sentido, não existirão as ambiguidades nem a idéia de “mal necessário” (referente à ação missionária), presentes, como vimos, na geração de 95. Portanto, neste caso, as missões católicas foram uma ferramenta fundamental para o que poderíamos chamar de “carreira do assimilado”.

Embora os privilégios das missões católicas já fossem abordados no Ato Colonial de 1930, o acordo do estado colonial com a Igreja Católica adquire caráter orgânico quando é estabelecido o Estatuto Missionário, em 1941. Ali, no artigo 66 consta que “...o ensino especialmente destinado aos indígenas deverá ser inteiramente confiado ao pessoal missionário e aos auxiliares” (citado por Ferreira, 1977a:73).

Em detrimento de outras missões -- como as de tipo protestante -- a educação “indígena” ficou nas mãos da Igreja Católica. Mais uma vez, o sistema “dual” do Indigenato se fará sentir, desta vez no âmbito da educação. Assim, se buscará instrumentalizar dois sistemas: um para os africanos e sob o ensino da Igreja Católica -- o “ensino de adaptação” -- e outro para europeus e africanos assimilados -- o “ensino oficial”.

O ensino de adaptação (chamado de “ensino rudimentar” até 1956) era da

---

<sup>10</sup> Para uma discussão interessante em torno da utilização deste termo, pode-se ver os textos do historiador da classe operária inglesa, E. P. Thompson. Criticando as tendências funcionalistas e economicistas, Thompson sustenta que “exploração” não é simplesmente uma categoria de análise, mas algo que “efetivamente ocorreu”. Ver o capítulo “Explotacion” em: *La formación histórica de la clase obrera*, Barcelona, 1977; e para uma análise empírica, o capítulo II de *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Editorial Critica, 1989.

responsabilidade, como dissemos, das missões católico-romanas. Teoricamente, neste período de três anos as escolas rudimentares introduziam as crianças africanas na linguagem e na cultura portuguesa, a fim de levá-las ao nível das crianças portuguesas matriculadas na escola primária.

A partir do artigo 68 do Estatuto Missionário, podemos deduzir que o objetivo do controle educacional tinha dois aspectos. Em primeiro lugar, "...transformar os africanos em 'verdadeiros portugueses' e levá-los assim a aceitar a autoridade portuguesa; em segundo lugar, utilizar o ensino para formar bons trabalhadores agrícolas e artífices que viriam a garantir a rendibilidade da economia colonial...Aqueles planos e programas terão em vista a perfeita nacionalização e moralização dos indígenas e a aquisição de hábitos e aptidões de trabalho" (Ferreira, 1977:74).

Ao garantir a presença da "missão educadora" da Igreja, o estado colonial se desencarregava de desperdiçar recursos financeiros num verdadeiro programa educativo. O resultado desta política foi que muito poucos puderam ultrapassar a barreira da educação rudimentar (o ensino de adaptação). Assim, o estado salazarista desvencilhou-se da tarefa de implementar um projeto educativo globalizante. Em lugar disto, optou por ministrar a alguns membros da população indígena a aparência de uma cultura portuguesa e uma habilidade mínima para ler e escrever, o que faria deles trabalhadores de escritório mais eficientes, burocratas de nível inferior, trabalhadores industriais e artesãos (Issacman, 1983: 50).

Um decreto de 1941 proibiu a atribuição de subsídios a missões que não fossem portuguesas e católicas. Com isto, retirava-se o apoio a missionários protestantes, acusados há muito tempo de "desnacionalizar os nativos". Inclusive, no início da década de 60, com o surgimento dos movimentos nacionalistas em Angola e Moçambique, as

missões protestantes foram acusadas de despertar sentimentos anti-portugueses e estimular os nacionalismos. Eduardo Mondlane, presidente da Frelimo, desmentia estas versões nos seguintes termos: “na realidade, a liderança dos movimentos nacionalistas nos dois países é de religiões variadas. Na nossa Frente de Libertação de Moçambique, muitos dos membros do Comitê Central, que dirige todo o programa de luta, ou são católicos, ou pertencem a famílias católicas. O homem que primeiro comandou o nosso programa de acção militar, o falecido Filipe Magaia, tinha sido baptizado na Igreja Católica Romana, como foi Samora Machel, actual chefe do Exército de Libertação. A maioria dos nossos estudantes ausentes, que fugiam das escolas portuguesas de Moçambique ou de Portugal, é católica. Quando em maio de 1961, mais de cem estudantes universitários das colónias portuguesas de África fugiram das universidades portuguesas para França, Suíça e Alemanha Ocidental, mais de oitenta de entre eles se declararam católicos ou vindos de famílias católicas” (1976:71-72). As palavras de Mondlane parecem abrir uma problemática que somos tentados a chamar aqui de “consequências involuntárias do assimilacionismo”<sup>11</sup>.

Finalmente, tal como o próprio Mondlane adverte, se o sistema de educação baseado nas missões católicas teve a finalidade de educar o africano na “civilização portuguesa”, deve-se reconhecer que fracassou (1976:65). Do lado dos missionários e de suas hierarquias argumentava-se que a contribuição económica para a educação católica era escassa, e isto explicaria a falta de êxito. Em 1959, por exemplo, havia 392.796 crianças recebendo o “ensino de adaptação”, embora só 6.982 tenham conseguido entrar na escola primária (Mondlane, 1976:65). Era de se prever que a educação baseada

---

<sup>11</sup> Um dado necessário desta problemática é o fato de que, se seguirmos ao pé da letra a conhecida tese leninista segundo a qual somente os portadores da ciência podem introduzir a teoria -- o socialismo -- na luta de classes, deduz-se que as principais referências da luta pela independência deviam vir das fileiras dos assimilados (neste caso, assimilados “não desejados”).

nos termos do Estatuto Missionário não poderia durar muito. No início de 1960, a elaboração de programas educativos para a África passou novamente às mãos do Ministério de Educação de Lisboa.

## 2.7 -Procurando um passado para a Nação portuguesa

Em 1951, por um simples decreto do Estado Novo, as colônias africanas portuguesas passaram a chamarse mais uma vez “provincias ultramarinas”. Com isto, tentava-se dar uma forma orgânica ao que até esse momento tinha sido somente uma metáfora: as colônias africanas como simples prolongamentos da “mãe pátria”. Desta forma, além de reforçar o princípio de unidade política entre metrópole e ultramar, tentava-se neutralizar as crescentes pressões das Nações Unidas a favor dos territórios ainda sem governo próprio.

Em 1955, Portugal consegue entrar nas Nações Unidas, mas recusa-se a dar informações sobre suas colônias, argumentando que o artigo 73 da Carta -- que estipula que os membros devem dar informações sobre os territórios sob seu controle -- não é aplicável neste caso, já que a África portuguesa é composta por “provincias” que são, com efeito, “projeções íntegras de Portugal” (Duffy, 1963:207). Trata-se, de certa forma, de um momento chave para Portugal, em que deve inventar um passado a fim de dar resposta a uma realidade internacional que lhe é cada vez mais hostil.

Talvez o ponto de maior tensão seja alcançado quando, em 1960, é lançada no ~~seio~~ das Nações Unidas a declaração sobre o colonialismo, onde é proclamada a necessidade de ajudar a auto-determinação dos povos ainda sob domínio colonial. A declaração é aprovada por unanimidade, com 90 votos contra 0 -- com a abstenção dos E.U.A., Austrália, Bélgica, Grã-Bretanha, República Dominicana, França, Portugal,

Espanha, e África do Sul. A abstenção dos Estados Unidos é decidida por Eisenhower, apesar dos conselhos da missão norte-americana na ONU (Minter, 1972:51).

É precisamente em 1960 que se completam, em Portugal, os 500 anos da morte do Infante D. Henrique, passando a sua figura à categoria de herói nacional como pioneiro da expansão ultramarina portuguesa. A elaboração simbólica da sua pessoa poderia muito bem ser considerada como um processo que permite entender, seguindo as palavras de Hobsbawm, como o nacionalismo “constrói” a nação (1995:18). Por isso, no mencionado contexto de pressão exercida pelas Nações Unidas, Adriano Moreira, referindo-se ao Infante D. Henrique, dizia: “a Nação voltou-se para o Infante no momento da expansão, e apelou para a inspiração do Infante quando viu em perigo a sua própria integridade e personalidade institucional. Esta actualidade da imagem peregrina do Infante corresponde a tão profunda realidade portuguesa que nos encontramos a celebrar o centenário da sua morte, numa das maiores veladas nacionais de todos os tempos, justamente no momento histórico em que se refronta a mais séria das conjunturas ultramarinas, sem paralelo no passado”. Como naqueles nacionalismos em que a desintegração de uma “Idade de Ouro”, de um paraíso perdido, deve ser reelaborada e recuperada no nível do imaginário e da evocação, Moreira continua: “não houve qualquer premeditada relação entre a consciência da conjuntura que atravessamos e a grandeza de que rodeamos a evocação do Infante: houve, sim, a natural e como que instintiva afirmação nacional de fidelidade ao gênio tutelar da expansão no momento em que a estrutura do Estado, configurado como um caso único no mundo contemporâneo, defronta a mais severa das conjunturas. Parece ter sido a Providência que forneceu a oportunidade desta meditação nacional no momento exacto” (Moreira [1960] s.d.:12-13).



As palavras de Adriano Moreira são pronunciadas em setembro de 1960, no Congresso Internacional da História dos Descobrimentos. É nesta época que o mito da “cooperação racial” ganha nova força. É o momento em que a “invenção de uma tradição” (Hobsbawm, 1995:100) de não discriminação pela cor passa a ser o eixo da retórica colonial: “a actualidade do Infante D. Henrique não é apenas portuguesa, é também europeia, e, por causa disso, mantém a sua importância universal...a fidelidade ao seu pensamento nos permitiu salvar para o mundo livre um conjunto de povos convivendo pacífica e voluntariamente...(Moreira [1960] s.d.:29). Com o mesmo espírito idílico expressava-se Marcelo Caetano -- quando a independência das colônias já era um fato irreversível -- neste caso juntamente com Moreira, um dos principais “inventores” da mencionada tradição: “tínhamos uma tradição de fraternidade racial, uma doutrina cristã de não discriminação em razão da cor da pele, uma prática constante de entendimento entre gente de todas as etnias. Durante muitos anos...fomos mesmo criticados na literatura estrangeira pela facilidade com que convivíamos com os nativos dos continentes onde nos estabelecíamos e até nos cruzávamos com eles sem preconceitos de miscigenação. Severos autores britânicos, sobretudo, referiam-se desprezivelmente a esta, para eles, degradante condescendência que, todavia, seria exaltada depois por Gilberto Freyre como um dos traços mais salientes do lusotropicalismo” (sublinhado nosso, Caetano, 1974:34).

Deixamos para mais adiante Gilberto Freyre e seu “lusotropicalismo”, que merecem um parágrafo à parte. Notemos que com as palavras de Moreira e Caetano é fácil cair na tentação de comparar esse mundo bucólico de “convivência racial”, manifestado no discurso, com a realidade do trabalho forçado, da superexploração nas minas etc. Como já havíamos adiantado no final do ponto referente ao trabalho,

postulamos que -- para além desta defasagem entre o “mito” e a “realidade” ou entre a teoria e a prática -- na construção do discurso assimilacionista teria operado um processo simbólico, não só pela reelaboração de um passado “glorioso” por parte do nacionalismo português, mas também no sentido do que Bourdieu denomina “efeito da teoria sobre a prática” (1989:47). Isto é, um processo em que “as coisas da lógica” atuam sobre a “lógica das coisas”. Assim, para além das diferentes políticas implementadas na “prática”, para além do fato evidente da “exploração” -- transparente para o senso comum -- deve-se acrescentar o fato de que as idéias de “não discriminação”, etc, teriam tido uma eficácia intrínseca para o nacionalismo em questão, e que, portanto, implicam um papel ativo, dando sentido ao processo de construção da “grande Nação portuguesa”. Num momento em que as Nações Unidas aderiam com força ao processo de descolonização e mostravam a Declaração dos Direitos do Homem como carta fundante de sua organização, neste momento, então, é quando Portugal precisa reforçar a retórica da tolerância entre as raças e mostrar-se diante das Nações Unidas como “a Nação” por excelência.

A retórica assimilacionista de Adriano Moreira constitui, então, uma resposta à postura das Nações Unidas e sua doutrina dos Direitos do Homem. Vale acrescentar que, se esta última é fundada num universalismo jacobino derivado dos ideais da Revolução Francesa, o assimilacionismo português fundaria-se num universalismo cristão, confrontado, além disso, com o “regionalismo europeu”: “a solução universalista foi aquela que adoptou o Infante, pela concordância das razões do Estado com as altas conveniências do cristianismo...A expansão para o mar estava de acordo com as conveniências do Reino e com a tese universalista da Santa Sé. Por outro lado rejeitava inteiramente uma ideia regional de grandeza européia, abrindo o caminho do

universalismo” (Moreira [1960] s.d.:22-23).

Mais uma vez, Moreira responde a seu interlocutor. Portugal não estaria disposto a tolerar o fato de que as Nações Unidas se atribuíssem a originalidade do respeito à dignidade dos homens. A “tradição” portuguesa havia-se adiantado em séculos, segundo Moreira, à Declaração dos Direitos do Homem: “o ideal das sociedades multirraciais paritárias implicou sempre, na mais lídima tradição portuguesa, o respeito pelas formas de vida privada dos grupos étnicos que foram integrados no povo português. Do foral de Afonso Mexia, de 1526, até à Constituição Política em vigor, encontrase documentada esta regra, que deriva lógicamente do respeito pela dignidade de todos os homens e que antecipou de séculos os princípios da Declaração Universal dos Direitos do Homem, que tanto orgulha as organizações internacionais do nosso tempo” (Moreira, [1960] s.d.:136).

Não há nenhum espontaneísmo neste processo. Assim, na concepção de Moreira, a expansão se converte numa “razão de Estado”. Um Estado, diga-se de passagem, que, identificado com os interesses do catolicismo, mostrará em primeiro plano um rosto de “tolerância racial”, para ocultar, num segundo plano, o que é inerente a todo Estado: a reivindicação do monopólio legítimo da força física. E tal como acontece em toda relação de figura e fundo, será impossível captar os dois planos com apenas um olhar: o da tolerância e o da violência, sem que deixem de fazer parte de uma mesma totalidade.

Finalmente, presenciamos mais uma vez um processo em que a Nação é construída “de cima”, a partir de um Estado que veicula um “nacionalismo” que “...às vezes pega culturas que já existem e as transforma em Nações, às vezes as inventa, e frequentemente as destrói...” (Gellner, citado por Hobsbawm, 1995:18). O curioso aqui é a “ética” com que o Estado pretende se apresentar: “...a primeira lição do Infante que

mantém a mais completa actualidade, é a da autenticidade da ética do Estado, entendida como inteira coerência entre a palavra e a acção. Tratou-se, sem dúvida, antes de mais, de um problema de expansão do poder político,...era o problema da expansão política de um Estado autenticamente católico...” (1960:17). Talvez nesta não separação entre Igreja e Estado encontremos o grande contrasenso do Estado colonial português e seu pretenso assimilacionismo, um Estado que não conseguiu conciliar eficazmente uma “ética dos fins últimos” com uma “ética da responsabilidade”. A superposição do “sermão da montanha”, da tolerância, da contemporização, com a racionalidade burocrática<sup>12</sup> não deu bons resultados neste caso, se observamos que para construir uma grande nação portuguesa o Estado devia “destruir culturas” e ao mesmo tempo “tolerá-las”.

A invenção de um passado glorioso, a retórica da convivência entre os povos, não serão suficientes. O Estado como “construtor” da Nação precisará da ciência, do conhecimento sobre as culturas que pretendia integrar. Portanto, o estado colonial português tentará, em alguns momentos -- e nem sempre com sucesso -- a colocação em funcionamento de um projeto de “engenharia social”: o grande desafio será buscar estratégias para integrar tais culturas à Nação. Este processo suporá, retornando às palavras de Gellner, não apenas uma destruição e uma transformação, mas também uma invenção das culturas em questão. Assim, já não será um bloco uniforme de “indígenas” que se terá que “civilizar”, mas diferentes grupos étnicos, cada um com suas características, cada um com seus “usos e costumes” próprios. Neste caso, as categorias homogeneizantes da geração de 95 irão cedendo lugar aos olhares particularizantes dos “administradores-etnólogos” do Estado Novo.

---

<sup>12</sup> Max Weber, “La política como profesión”. Fondo de Cultura Económica. México, 1982.

## 2.8 - Lusotropicalismo e colonialismo português: para além das apologias

Quando, em 1920, Gilberto Freyre em sua estadia nos Estados Unidos começa a se preocupar com o problema da “mestiçagem”, certamente não imaginaria que quarenta anos mais tarde sua posterior “lusotropicologia” seria considerada como paradigma da apologia do colonialismo português. De nossa parte, consideramos que esta questão deve ser situada numa área essencialmente problemática, na qual não seria a primeira vez que um intelectual deve oscilar entre as redes de um clientelismo que o mantém como personagem público e um projeto de trabalho mais ou menos autônomo, capaz de existir por si mesmo. Assim, Luiz Costa Lima aceita, na apresentação do recente livro de Ricardo Benzaquen, a repulsa que Gilberto Freyre teria despertado -- sobretudo a partir dos anos 50 -- numa juventude brasileira que não estava disposta a aceitar a mencionada apologia: “...o Freyre proponente da ‘lusotropicologia’ nos parecia de um oportunismo descarado, cujas vantagens eram asseguradas pelo Portugal salazarista...Desde então, criou-se um hiato entre a obra de Freyre e o leitor inteligente. E suas atitudes quando do golpe de 1964, bem como nos anos próximos da ditadura, apenas provocaram o aumento do hiato” (Apresentação; 1994:7-8). Recentemente, tal como o próprio Costa Lima adverte, este “hiato” começou a se desfazer -- o livro de Ricardo Benzaquen seria um exemplo disso -- e é possível, portanto, voltar à obra de Gilberto Freyre sem repetir lugares comuns, buscando contribuir com perspectivas de análises novas.<sup>13</sup>

Já em 1937, o chamado Instituto Luso-brasileiro de Alta Cultura confia a Freyre a tarefa de realizar uma série de conferências na Europa, especialmente em Portugal.

---

<sup>13</sup> O recente livro de Hermano Vianna sobre o samba seria outro exemplo disso. Ver sobretudo o capítulo dedicado a Gilberto Freyre em: *O misterio do samba*, Jorge Zahar Editor - Editora UFRJ, 1995.

Nelas, o elogio à colonização portuguesa e à mestiçagem vão juntos: “em toda a parte onde dominou esse tipo de colonização, o preconceito de raça se apresenta insignificante e a mestiçagem, uma força psicológica, social e pode-se mesmo dizer, eticamente ativa e criadora...” (1938:10). Nesta época, o slogan predileto do Estado Novo -- “somos todos portugueses” -- ainda não aparece com a força que terá nas décadas de 50 e 60, Adriano Moreira ainda não pronunciava seus discursos inflamados sobre o respeito às sociedades africanas por parte dos portugueses. Da mesma forma, a “lusotropicologia” de Gilberto Freyre ainda não estava totalmente formulada. No entanto, como vimos, o princípio de contemporização dos “usos e costumes” e as pretensões assimilacionistas ao menos faziam parte do discurso colonial. Para que este venha a ser intercalado com o pensamento de Gilberto Freyre terá que se esperar mais alguns anos. A viagem do próprio Freyre à África, em 1951, marcará um antes e um depois.

Convidado pelo Ministro do Ultramar de Portugal, Gilberto Freyre empreende sua viagem à África. Consideramos que esta viagem constitui um marco fundamental em seu itinerário intelectual. É claro que Freyre não chega à África como um observador “inocente”: chega com uma carga teórica, com uma bagagem de reflexões que remontam a seu contato com Franz Boas na Universidade de Columbia. De certa forma, encontra na África o que já havia intuído em seus estudos. Possivelmente, trata-se de mais um caso em que a “prática” é informada pela “teoria”: “em contacto com o Oriente e com a África Portugêsas,...senti confirmar-se uma realidade por mim há anos adivinhada ou pressentida através de algum estudo e de alguma meditação...Esta viagem, apenas, confirmou em mim a intuição do que agora, mais do que nunca me parece uma clara realidade: a de que existe no mundo um complexo social, ecológico e de cultura, que pode ser caracterizado como ‘lusotropical’” (Freyre, 1953:14-15).

A noção de “lusotropicalismo” refere-se tanto aos problemas de adaptação dos “valores europeus” aos trópicos quanto à assimilação de “valores tropicais” pela civilização europeia (Freyre, 1960:97). Primeiro elemento fundamental: a relação é essencialmente simbiótica e não unidirecional. Assim, o sentido iria em direção de uma aculturação de valores “tropicais” por valores portugueses e vice-versa. No entanto, este caráter simbiótico que teria assumido a relação entre portugueses e colonizados perde seu aspecto “bidirecional”, de ida e volta, à medida que, segundo o próprio Freyre, a expansão portuguesa teria-se caracterizado por ser “cristocêntrica” -- antes que etnocêntrica -- o que, para o autor em questão, constitui um motivo de elogio.

Freyre define como “civilização lusotropical” uma cultura e ordem social comuns às quais concorrem homens e grupos de origem étnica e procedências culturais diversas. Nesta concorrência, o processo biológico de “miscigenação” iria junto com o processo social de “assimilação” (Freyre, 1960:73). Uma característica central da civilização lusotropical é que a condição étnica é superada pela cultural, assim, a cultura assumiria o componente universalista, associado, mais uma vez, ao universalismo cristão -- contra o regionalismo europeu. Com um entusiasmo que lembra o de Adriano Moreira, Freyre assinala: “foi esta atitude que permitiu ao Português expandir-se fora da Europa, como se vem expandindo, lusotropicalmente e cristocêntricamente, não no alto sentido de ser teologicamente ou eticamente melhor ou mais cristão que os demais, mas no simples sentido de vir sendo mais sociologicamente cristão que sociologicamente europeu” (Freyre, 1960:84).

Até certo ponto, os germes do lusotropicalismo estavam presentes nas idéias que Gilberto Freyre expusera em *Casa-Grande & Senzala*, livro aparecido nos anos 30, cuja visão idílica do Brasil colonial -- com suas relações de confraternização entre negros e

brancos, entre escravos e senhores etc -- viria a ser um modelo em escala micro do mundo colonial português. No entanto, tal como Ricardo Benzaquen de Araújo analisou recentemente, a imagem bucólica de convivência racial em *Casa-Grande & Senzala* é tão forte como as imagens de violência cotidiana: "...podemos perceber que, apesar da mestiçagem, da tolerância e da flexibilidade, o inferno parecia conviver muito bem com o paraíso em nossa experiência colonial" (Araújo, 1994:48).

Deve-se assinalar que o discurso assimilacionista não precisará valer-se do elogio à mestiçagem, à miscigenação, à simbiose. Assim, é claro que é possível ser português e negro ao mesmo tempo por meio da gradual incorporação da língua, da religião, dos "costumes" portugueses. Além disso, o "cristocentrismo" -- segundo Freyre, a característica central da expansão portuguesa -- faz perder o aspecto "bidirecional" do intercâmbio cultural, de modo que a simbiose dá lugar a uma aculturação de cima para baixo, a tal ponto que tornar-se cristão -- tal como Freyre expressa -- equivale a tornar-se português (Freyre, 1960:84).

A ideia de "hybris", por sua vez, está presente nos primeiros textos de Gilberto Freyre e não é filtrada necessariamente no discurso colonial português. Os portugueses - híbridos em si mesmos por séculos de contato, sobretudo com os mouros -- teriam certa "adaptabilidade" aos trópicos.<sup>14</sup> Vale assinalar que a mestiçagem, neste caso, em vez de significar a fusão dos respectivos elementos dando lugar a um resultado *sui generis*, conduziria a uma espécie de reprodução geométrica das diferenças capazes de conviver num mesmo espaço. Ricardo Benzaquen de Araújo expressa isto assim: "...as propriedades singulares de cada um desses povos não se dissolveriam para dar lugar a uma nova figura, dotada de perfil próprio, síntese das diversas características que teriam

---

<sup>14</sup> Aqui a ideia de raça obedece mais a um contexto neolamarkiano do que boasiano. Ver Luiz Costa Lima (Apresentação, 1994:9).



se fundido na sua composição...temos a afirmação do mestiço como alguém que guarda a indelével lembrança das diferenças presentes na sua gestação (Araujo, 1994:44). Já nas décadas de 50 e 60, Freyre fala de “integração” aos trópicos, desta vez no sentido de adequação da cultura portuguesa à cultura dos povos colonizados: o discurso “fisiologista” torna-se mais culturalista e, desta vez sim, as idéias de Freyre serão funcionais para o discurso colonial.

Gilberto Freyre tentará defender-se das acusações que por volta dos anos 50 começam a cair sobre sua pessoa (“vendido ao fascista Salazar” ou a “serviço do decadente Portugal” etc). Nada melhor que apelar às inquietudes intelectuais que com “desinteresse” o motivavam desde jovem: “sou um quase profissional da Antropologia e da Sociologia”, dizia, “embora me considere principalmente escritor”. Já era tarde, certamente, para elaborar qualquer defesa. Suas idéias já estavam “no ar”, dispostas a ganhar vida própria na boca de qualquer governador ou sub-secretário colonial.

A mesma ambiguidade que inclinava Freyre a apresentar-se como um intelectual desinteressado diante das acusações de “vendido”, inclinava-o a referir-se em tom elogioso ao próprio Salazar. Assim, quando sua tarefa de intelectual e sua simpatia pela causa colonial coincidiam, não hesitava em reclamar com fino trato: “...deve ser estranhado o fato de o govêrno atual -- o de um professor da eminência de Oliveira Salazar -- não favorecer mais do que favorece os estudos de sociologia e de antropologia social no Ultramar. Só os de antropologia física e de etnografia se apresentam bem desenvolvidos” ( Freyre, 1953a:396).

Como não é objetivo do presente trabalho deter-se numa análise sistemática do pensamento e da obra de Gilberto Freyre, gostaríamos de encerrar este ponto simplesmente com uma sugestão: considerar sua “lusotropicologia” como um imenso

projeto inconcluso -- ou melhor, fracassado -- de engenharia social. Acreditamos que com isto poderia-se sair do círculo fechado de acusações e diatribes e sugerir uma linha de análise que consideramos pouco explorada. Assim, em seu texto “Integração portuguesa nos trópicos”, dizia: “somos a favor dos Portugêses, e não contra êles, como tendem a ser os hipercríticos do comportamento lusitano, alguns por escrúpulo de objetividade ou disso a que se convencionou chamar neutralidade científica. Em ciências como as do homem essa neutralidade é quase impossível quando os assuntos se apresentam em seus aspectos práticos e o cientista se vê obrigado a passar da ciência chamada pura à aplicada; ou da ciência social...à engenharia social em que a ciência se prolongue” (sublinhado nosso, 1960:110).

A lusotropicologia como engenharia social vem oferecer-se com um caráter programático -- e certamente bastante pretensioso -- em termos de uma “ciência empírica” que poria em prática um “método simbiótico”. Assim, a utilização das técnicas adequadas para que a cultura europeia sobreviva no trópico requer “...uma engenharia social completada pela arte da transação não apenas política...mas cultural, que vem sendo uma arte principalmente lusitana” (Freyre, 1960:80-81). Em virtude disto, a ciência deve estudar sistematicamente o “processo que vem resultando a simbiose luso-trópico”. Este saber deve contribuir tanto para a correta aplicação das políticas administrativas quanto para a resolução dos problemas que as estratégias assimilacionistas apresentem. Portanto, tal estudo sistemático deve concorrer também “...para o esclarecimento das administrações e governos, dos bispos e dos *leaders* da Igreja, empenhados, em áreas lusotrópicais ou em áreas de contacto de outros europeus com populações tropicais, em resolver problemas que implicam melhor ajustamento de valores europeus a meios tropicais ou melhor assimilação de valores tropicais por

adventícios europeus desejosos de se fixarem nos trópicos” (1960:95-96).

É possível que isto decepcione quem espera algum comentário “politicamente correto” -- com seus respectivos adjetivos qualificativos mais ou menos engenhosos -- sobre Gilberto Freyre como apologista do colonialismo português. Talvez porque continuamos considerando que não existem temas ou autores banais em si mesmos, mas análises banais sobre tais temas e autores, preferimos ao menos sugerir perspectivas menos previsíveis.

## 2.9 - Assimilação/segregação: uma visão de conjunto

Se queremos chegar a entender os “usos e costumes” do colonialismo português em Moçambique, é preciso partir de uma visão de conjunto. Desta forma, não é possível falar de “usos” sem referência aos “costumes”, ou melhor, não seria adequado falar dos aspectos “instrumentais” ligados ao princípio assimilacionista (“civilizar” por meio do trabalho, por meio da imposição da língua portuguesa etc) sem falar dos aspectos “representacionais” (tais como os discursos sobre a confraternização racial e a tolerância).

É claro que se ficamos com apenas um dos aspectos, a análise não só se tornaria parcial, mas estaríamos sacrificando o que é mais importante no problema: isto é, a relação entre ambos. Se aceitamos, por exemplo, o argumento de Perry Anderson, bastaria dizer que o não racismo, a não discriminação, em suma, o assimilacionismo à portuguesa, perdem sentido, ficam “desmascarados” diante do que caracterizaria este “ultracolonialismo”: a exploração da mão-de-obra por meio do trabalho forçado. De outro lado, se ficamos com o argumento de um Adriano Moreira, de um Marcelo Caetano ou ainda de um Gilberto Freyre, estaríamos diante de uma visão idílica do

ultramar português -- como já se viu -- de respeito, convivência racial, miscigenação etc. Terá se notado, a esta altura, que o primeiro argumento remete às “condições objetivas” das relações sociais, enquanto o segundo parece remeter ao âmbito das representações ou “superestruturas”. Assim, o procedimento a seguir seria mais do que previsível: se se parte do suposto que há entre ambos aspectos uma relação de essência e aparência, bastaria somente proceder para dar conta da essência (a exploração) para desmascarar a aparência. No entanto, a questão central continua sem ser resolvida, uma vez que esta postura “substancialista” outorgaria “realidade” somente a um dos aspectos e o outro ficaria confinado no plano residual das “ideologias”.

De outra parte, pareceria estarmos simplesmente diante de um problema de escolha de valores, num esquema sem solução de continuidade, no qual um argumento (o da “exploração”) contesta o outro (o da “convivência”) para contradizê-lo e vice-versa. A esta altura, ecoam aquelas palavras de Bourdieu, já citadas em outro momento, segundo as quais a política é o lugar por excelência da “eficácia simbólica”. E se se trata de argumentos encontrados, os abusos da linguagem ou as estratégias retóricas não seriam mais que “abusos de poder” (Bourdieu, 1989). Trata-se, de alguma forma, de quem é que tem o “monopólio legítimo da violência simbólica”, e de quem é que está preparado para impor sua visão de mundo ao outro. Poderia-se traçar a trajetória destas disputas simbólicas utilizando os discursos proferidos nas Nações Unidas contra o colonialismo português e, por sua vez, as respostas que a diplomacia portuguesa esgrimia para defender suas “províncias”.

Indo um pouco mais além destas questões argumentativas, caberia perguntar de onde surge a idéia da não discriminação. É impossível que surja de si mesma, a menos que queiramos postular uma explicação essencialista. Dito de outra forma, se existe

“não discriminação” é porque antes houve “segregação”. Seria possível, neste caso, considerar assimilação/segregação como pares opostos mas complementares, e esta *relação de complementariedade* é que permitiria ver todo o conjunto do sistema. Parafraseando a análise de Dumont, em “Casta, racismo e estratificação”, poderíamos dizer que, no par mencionado, como numa relação de figura e fundo, quando se valoriza o plano da assimilação se desvaloriza o da segregação, só que este último não desaparece do conjunto, ainda que não seja conscientemente valorizado.

A tensão entre assimilação e segregação faz pensar -- também seguindo Dumont -- que o ultramar português poderia ser visto no quadro de uma combinação de princípios individualistas e holistas. Pensemos, de um lado, que o assimilacionismo conduz ao individualismo no seguinte sentido: a homogenização, a incorporação de valores portugueses, implicam a possibilidade -- ainda que remota -- de que todos sejam “iguais” perante a lei, de que todos se transformem em “cidadãos”. De outro lado, o segregacionismo conduziria a um holismo no seguinte sentido: a manutenção das diferenças, o “princípio de contemporização dos usos e costumes”, implicam uma hierarquização dessas diferenças -- colocadas em geral entre assimilados e “indígenas” - - num sistema total, num conjunto internamente diferenciado. Finalmente, e mais uma vez, somente assumindo uma visão totalizante poderíamos ver que a discriminação, as classificações hierárquicas, convivem com a assimilação.

Esta ambiguidade ou, como dissemos em outro momento, este assimilacionismo “gradual” -- sem “destribalização”, ou como veremos, à custa dos “usos e costumes” e não contra eles etc -- é o que constitui o grande paradoxo do assimilacionismo português. Este paradoxo, que é resolvido demonstrando-se que a assimilação também contém seu contrário, é o que definimos em outro momento como “duplo vínculo” do

assimilacionismo. Lembremos as palavras já citadas do Cardeal Cerejeira, para quem tinha-se que ensinar o “indígena” a ler, escrever, etc, mas “não se devia fazer deles doutores”. No fundo, estas palavras são idênticas às pronunciadas por Freire de Andrade no início do século, em seus Relatórios como governador de Moçambique: “e se fizermos o indígena engenheiro, advogado, ou patrão de qualquer espécie de indústria, onde se empregarão os brancos de igual mister? ([1906-1910] 1949:74, Vol. 2). A propósito disto, Freire de Andrade se refere a um caso que ilustra perfeitamente a situação de “duplo vínculo” na qual se encontrava um “indígena” / ”assimilado”, vivendo entre dois mundos mas ao mesmo tempo não sentindo-se parte de nenhum: “dias há que fui procurado por um preto, educado nas missões, e que pedia um lugar que não lhe dei; reclamou ele, dizendo que mal ia aos brancos que mandavam buscar as suas aldeias os indígenas para lhes inculcar hábitos que os separavam dos seus e que depois não lhes davam meios de ganhar a vida pelos únicos processos que a educação recebida lhes permitia usar, e os repeliam de si por causa de preconceitos da cor: ‘Antes, dizia ele, me deixassem sempre ficar com os da minha raça, vivendo como eles, do que educarem-me para me lançarem na situação actual, repellido pelos brancos que me veem preto e repelindo eu os da minha cor, com os quais não posso habituar-me a viver, por ter contraído, por educação, os hábitos dos brancos’. E tinha na realidade razão o preto que assim falava” (Freire de Andrade, [1906-1910] 1949:70-71, Vol. 2). Mais uma vez, esta situação ambígua só é compreensível no contexto de um sistema social em que “assimilação” e “segregação” não existem em estado puro, mas antes fazem parte de um dispositivo que contém ambos. E ainda que um aspecto apareça mais consciente que outro em determinado momento e consiga eclipsá-lo, isto não quer dizer que ambos não façam parte de uma mesma totalidade ou, se se preferir, de uma mesma “realidade”.

### CAPÍTULO 3

#### Entre a engenharia social e a antropologia aplicada?

#### O saber etnológico a serviço do assimilacionismo

*“Reconheço que pela minha parte, quando aqui estive  
com 24, 25 anos, não estava cá para estudar antropologia,  
nem para conhecer o outro, mas sim para o vencer”*

Carlos Vale Ferraz, pseudónimo literário de Carlos Matos Gomes,  
coronel do exercito português que combatió entre as décadas de  
'60 e '70 contra Frelimo. Palavras pronunciadas em 1995, na sua visita a Moçambique  
*Jornal Público, Ano 6, Nro 1934 - Junho de 1995.*

### 3.1- Antropologia portuguesa e colonialismo

Num sentido genérico, pode-se dizer que o interesse pelas “coisas da antropologia” sempre esteve presente entre os administradores coloniais, governadores, missionários, se assim se deseja, desde o início da empresa colonial portuguesa. Esta primeira afirmação, no entanto, requer certas distinções fundamentais para não se cair em generalizações que levariam a uma confusão. A questão é essencialmente problemática, uma vez que por mais que tentemos distinguir entre uma antropologia “profissional” e uma “antropologia de governo”. É claro que a “neutralidade” no contexto colonial se vê comprometida à medida que tanto o administrador quanto o antropólogo compartilham o lado dos “dominantes”<sup>1</sup>. Isto não significa que os interesses de um e outro sejam os mesmos, apesar de que em determinado momento do colonialismo português ambos fundiram-se numa “natural convergência de interesses”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> No entanto, vale assinalar que Adam Kuper demonstrou para o caso inglês, a existência de tensões e situações conflitivas entre antropólogos e administradores coloniais. Assim, a relação entre ambos nem sempre era bem sucedida, e as “sugestões” dos antropólogos nem sempre coincidiam com os interesses da administração. Ver: *Antropología y Antropólogos. La Escuela Británica 1922-1972*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1973.

<sup>2</sup> Esta é a opinião de Rui Pereira com referência ao que teria acontecido no final de 1950 com a pesquisa de campo de Jorge Dias, no norte de Moçambique. Ver: “Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo”- in: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Nro 4 - 5, 1986 (especialmente pags. 230 y 235).



A antropologia “acadêmica” portuguesa chegou ao ultramar em sua versão mais biológica e numa época de auge da antropometria. Isto ocorre quando em 1935, o então Ministro das Colônias, Francisco Vieira Machado, determina o envio de missões antropológicas às colônias: “..., a primeira missão foi constituída em 1936 e outras cinco campanhas se lhe seguiram, (1937, 1945, 1946, 1948, 1955), todas elas sob chefia de Santos Junior” (Pereira, 1986: 191). A propósito, existe um curioso informe do próprio Santos Junior publicado no final dos anos ‘50 (em inglês), intitulado “Tabela do formato geral do cabelo dos negros”, onde além de considerar “óbvia” e “irrefutável” a importância do cabelo como uma característica racial, ele elabora uma tabela com uma tipologia de cabelos<sup>3</sup>. Este texto constitui em si mesmo um material interessante para realizar uma espécie de antropologia da antropologia portuguesa -- tarefa que obviamente, não está entre os objetivos do presente trabalho --.

Os estudos de bioantropologia e antropometria começaram a ser substituídos pela etnologia somente a partir de 1957, quando é criada a Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português (MEMEUP). Aqui a figura de Jorge Dias torna-se central. Junto com sua equipe, Dias empreendeu um prolongado trabalho de campo no norte de Moçambique entre os Macondes, que teria como resultado, depois de cinco campanhas, a mais “exaustiva e completa monografia da etnologia africana africana”<sup>4</sup>: “Os Macondes de Moçambique”. Assim, tal como dizem José Soares Martins e Eduardo Medeiros: “Se excluirmos a obra de Jorge Dias, que, por si só não chega para provar a existência de uma antropologia portuguesa relativa a Moçambique, não existem trabalhos acadêmicos neste domínio sobre as sociedades de Norte de

---

<sup>3</sup> J. R. Dos Santos Junior, *Table for the general shape of the negroes hairs*. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia. Imprensa Portuguesa. Porto, 1959.

<sup>4</sup> Rui Pereira, (1986: 220)

Moçambique. O que existe de facto são numerosos escritos dos administradores coloniais, publicados e inéditos, em forma de relatórios ou monografias, na maioria dos casos de valor científico mediocre, mas sempre com interesse informativo, quer sobre o colonizado, quer sobre a ideologia do colonizador” (citado por Rui Pereira, 1986: 195).

Mas o que havia acontecido com os estudos etnográficos e com a etnologia nestas décadas de hegemonia da bioantropologia até a chegada de Jorge Dias? Muito simples, estes estudos ficaram nas mãos daquilo que Rui Pereira denomina “antropologia de governo”, isto é, aquela praticada principalmente por funcionários administrativos sensibilizados com a etnografia, mas buscando dar resposta simultaneamente a alguns problemas de “gestão social”<sup>5</sup>. A etnografia ficou a tal ponto nas mãos destes funcionários que já a partir de 1933, na portaria Nro 7728, entre os exames exigidos para o acesso às diferentes categorias da carreira administrativa em Moçambique era incluída uma monografia etnográfica sobre uma das populações da colônia. Entre 1946 e 1960 foram produzidas dezenas de monografias, cobrindo quase todos os grupos étnicos de Moçambique (Rui Pereira, 1989: 278).

Assim, foi uma “antropologia de governo”, e não uma antropologia especificamente acadêmica ou nascida na metrópole, que em primeiro lugar interessou-se em aprofundar o estudo sobre as populações locais e em fazer uma etnografia e um inventário dos “usos e costumes” em Moçambique. Existiam, é claro, razões de ordem pragmática que fizeram com que os “antropólogos de governo” tomassem a dianteira nestas questões. A tarefa não era fácil, e os próprios administradores eram conscientes disso. Em 1935, um administrador chamado Joaquim Nunes, escrevia: “A codificação dos usos e costumes dos povos indígenas que habitam a Colônia de Moçambique é

---

<sup>5</sup> Rui Pereira, “Colonialismo e Antropologia: a especulação simbólica” En: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Nro 10 -11, 1989.

uma aspiração difícil de realizar. São muitas as tribus e sub-tribus que habitam a Colônia,..." (Nunes, 1935: 146). Naqueles tempos, estas questões pragmáticas em geral tinham a ver com problemas de solução de conflitos de terras. Por isso, os "direitos de herança e sucessão" foram, entre outros "usos e costumes", os que foram objeto de interesse mais detido dos administradores "antropólogos", que em sua maioria, além disso, possuíam formação acadêmica na área de direito.

A partir da segunda guerra mundial, o contexto anti-colonial iria aumentando. Uma vez que as colônias portuguesas passam a ser "províncias", a saída da independência política fica fechada. O problema da integração territorial e da assimilação cultural ganha nova força. Assim, os particularismos, os "usos e costumes", a etnografia, deixam de ser questões que somente interessam aos administradores e missionários que lidam no terreno com os "indígenas" e passam a constituir o foco de interesse do próprio estado colonial. Num discurso de 1949, Marcelo Caetano fala sobre a necessidade de uma "ocupação científica"(Pereira, 1986: 217). E se trata-se de assimilação cultural, quem senão a antropologia -- desta vez a cargo de profissionais -- poderia enfrentar o desafio?.

Em meados de 1950, devido a sua formação acadêmica, Jorge Dias era um dos poucos que podia reivindicar para si o status de etnólogo. Como dissemos, a tarefa de Dias e sua equipe era realizar uma pesquisa de campo entre os Macondes. Neste sentido, podiam reclamar certa "independência" como especialistas na área. Mas além disso havia outro objetivo a ser cumprido: fazer um levantamento da situação política e social, não só no Planalto Maconde, mas também do outro lado do rio -- isto é, no território de Tanganica, atual Tanzânia -- para onde havia migrado uma grande quantidade de Macondes Moçambicanos: "...Pretendia o Ministério do Ultramar, através

dos seus organismos de investigação, conhecer a opinião de alguém não comprometido com a situação colonial e que pudesse estabelecer uma apreciação relativamente imparcial e científica da administração colonial portuguesa, confrontando-a com a administração colonial britânica do outro lado do Rovuma...Pensando a política colonial através dos dados da etnografia e da etnologia, Jorge Dias inaugurou um campo até então praticamente inusitado entre nós -o da Antropologia Aplicada” (Pereira, 1986: 220-221).

Ao contrário do que se possa imaginar, é difícil que as opiniões de Jorge Dias possam ter chegado a agradar os encarregados do Ministério do Ultramar e muito menos aos porta-vozes do “lusotropicalismo”, que naquela época começava a ganhar força. E a julgar pelos relatórios da missão, o projeto assimilacionista estava sendo comprometido seriamente no norte de Moçambique: “...os pretos, hoje, nesta região, temem-nos, muitos detestam-nos, e quando nos comparam com outros brancos é sempre de maneira desfavorável para nós” (Relatório de 1957, p. 59). Dois anos mais tarde, afirmava em outro relatório: “Já...dissemos que alguns Macondes nos confessaram ter mais admiração pelos ingleses do que por nós, estabelecendo confronto entre o tratamento dado por nós e pelos ingleses no Tanganhica...As relações entre ingleses e africanos são cordiais, e o tema da conversa com os africanos, ou na sua ausência, é de respeito e confiança nas suas capacidades e no seu progresso e colaboração. Mesmo que não haja inteira sinceridade da parte de alguns ingleses, o certo é que representam bem o seu papel, em obediência a instruções vindas de cima, e conseguem criar uma atmosfera de confiança e simpatia. Porém, atravessamos a fronteira e a atitude muda completamente, mesmo em relação aos africanos assimilados...” (Relatório de 1959, pgs. 21 y 26)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Citados por Rui Pereira, in: *Antropologia aplicada na política colonial...op. cit.* (pgs. 223 y sgts.).

Num trabalho recente, Fernando Ribeiro (1995) analisa o papel que a antropologia teria desempenhado no processo de construção do apartheid. O fato de que -- à semelhança do que aconteceu com o colonialismo de alguns países europeus, especialmente o inglês -- o saber etnológico tenha sido aplicado cedo às políticas de segregação e aos problemas de administração provocou um “estigma” difícil de apagar<sup>7</sup>. Tal estigma seria menos claro no caso português. A hegemonia da bioantropologia até a década de 50, o relativo isolamento em relação ao establishment da antropologia europeia e a adiada chegada ao terreno colonial obrigam a relativizar o papel da antropologia portuguesa na construção das políticas assimilacionistas.

É bastante conhecida aquela história descrita por Johan Galtung (citada por Kuper), segundo a qual o ex-presidente de Gana Kwame Nkrumah costumava pendurar em sua antesala um quadro enorme, cuja figura principal era o próprio Nkrumah, arrancando as cadeias do colonialismo. As cadeias cedem, diz Galtung: “...há raios e trovões no céu, a terra treme. De tudo isto fogem três pequenas figuras, homens brancos, pálidos. Um deles é capitalista, leva uma carteira de mão. Outro é o padre missionário, leva a bíblia. O terceiro, uma figura menor, leva um livro intitulado African Political System: é o antropólogo” (em Kuper, 1973: 123). Para o caso do colonialismo português, é claro que esta imagem do antropólogo como “colaborador” só poderia ter sido tecida a partir da segunda metade da década de 50, época em que os profissionais da área são requeridos pela administração. Époça, além disso, em que a chamada Escola do Porto e a sua bioantropologia perdem a hegemonia. No entanto, como vimos no caso de Jorge Dias, o “colaboracionismo” foi um tanto ambíguo e apesar do jogo de

---

<sup>7</sup> Tal estigmatização proviria sobretudo dos historiadores sul-africanos, hoje empenhados em considerar a antropologia como uma disciplina cujos conceitos -- elaborados à luz de uma “construção colonial” -- devem ser “desconstruídos”. Neste caso, Ribeiro procura assinalar a legitimidade duvidosa desta tarefa realizada “a partir de fora” da própria disciplina.

“prestações e contraprestações” entre o estado colonial e os antropólogos, estes últimos conseguiram manter certa distância . Diferente será o caso, é claro, dos “antropólogos administradores” ou da “antropologia de governo”.

### 3.2- Um exemplo de “antropologia de governo”

A partir daqui e nos pontos que seguem nos deteremos no chamado Projeto Definitivo do Estatuto de Direito Privado dos Indígenas da Colônia de Moçambique, publicado em 1946. E, mais especificamente, num estudo preliminar sobre o “direito gentilício” dos diferentes grupos étnicos da colônia realizado nesse texto pelo doutor José Gonçalves Cota. Em princípio, o interesse que revestem tanto os comentários anexos do Estatuto -- em extensas notas de pé de página -- quanto esse estudo preliminar consiste em que se trata de um documento que evidencia a preocupação -- da parte do estado colonial -- com a complexidade das sociedades que pretende “assimilar”.

Acreditamos, de outra parte, que o mencionado texto pode muito bem constituir um exemplo do que Rui Pereira denomina “antropologia de governo” e uma primeira tentativa --tal vez sem muita transcendência -- em que o estado colonial coloca em jogo uma espécie de “engenharia social”, onde a ciência --neste caso a etnologia -- poderia dar direção a uma determinada política e contribuir para que a mesma seja “corretamente” instrumentalizada. Assim, por determinação do então governador geral de Moçambique, José Bettencourt, é encarregada a Gonçalves Cota a tarefa de iniciar pesquisas etnográficas ao longo de todo o território. O próprio governador destacava este estudo como um trabalho pionero, como uma obra “...que pode ser discutida à luz

de critérios diferentes, mas a que ninguém poderá negar a característica notável de ser a primeira que sobre a matéria se executa no nosso Império Colonial” (1946: 4).

Vale ressaltar, além disso, que este tipo de fonte constitui um material de grande relevância para entender o papel desempenhado pela antropologia em geral --e a “antropologia administrativa” em particular -- dentro do colonialismo português. Tal como diz Rui Pereira: “..., os fundos de fontes primárias, quer se refiram a relatórios ou monografias “administrativas”, quer ser reportem à profícua literatura “legislativa”, constituem-se, naturalmente, como testemunhos fundamentais e imprescindíveis ao aclarar da história da antropologia colonial portuguesa” (1989: 275). Além disso, estas fontes seriam fundamentais não somente, como dissemos, para esclarecer a história da antropologia colonial portuguesa, mas sobretudo para fazer uma espécie de sociologia da antropologia colonial portuguesa<sup>8</sup>, como parte da tarefa mais ampla de realizar a sociologia de tal colonialismo.

Daqui em diante nos deteremos numa extensa nota que Gonçalves Cota introduz como comentário ao artigo 1 do livro 1 (“Regras aplicáveis a todos os grupos étnicos da Colônia de Moçambique”). Trata-se, como veremos, de um argumento referente aos *tipos de assimilação* que veicula um discurso em que a preocupação evolucionista -- no sentido mecânico e espontâneo que poderia aparecer nos pensadores do século XIX -- é acrescida de uma preocupação funcionalista, no sentido de tentar estabelecer as formas adequadas pelas quais os indivíduos deviam “integrar-se” à sociedade.

---

<sup>8</sup> Esta tarefa específica pode ser inscrita na perspectiva de Bourdieu, segundo a qual uma “sociologia da sociologia não é simplesmente, “...uma especialidade entre outras, mas uma das condições primeiras de uma sociologia científica”. Entrevista com Bourdieu, realizada por Pierre Thuiller, em: Questões de Sociologia, Editora Marco Zero Limitada, Rio de Janeiro, 1983.

De outro lado, a referida nota também apresenta -- pela primeira vez e de forma mais ou menos clara no discurso assimilacionista -- os aspectos e características que uma situação intermediária entre o “indígena e o “assimilado” assumiria.

O Artigo 1 do mencionado regulamento estabelece que “É considerado indígena...todo o individuo de raça negra ou dela descendente que praticar, habitualmente, os usos e costumes característicos da mesma raça o que, não os praticando, não souber falar e escrever a língua portuguesa, nem dispuser de rendimentos suficientes para manter-se” (Cota, 1946: 61). Como vemos, os dois primeiros requisitos são definidos pelo “positivo”, pelo “o que é” (individuo de raça negra...que praticar os usos e costumes...etc.). Os dois últimos, entretanto, são definidos pelo “negativo” (aquele que “não souber falar e escrever a língua portuguesa, nem dispuser de rendimentos...”). Portanto, o que é que define prioritariamente um “indígena”, isto é, um “não assimilado”? Para Gonçalves Cota, o critério determinante da definição passa pelos dois primeiros requisitos, isto é, as definições pelo “positivo”. Com isto evidencia-se que um individuo pode falar corretamente português, ter os meios econômicos para se manter e, no entanto, não ser considerado um assimilado. Por que? Pois bem, porque “A prática dos usos e costumes tradicionais da raça negra é, por si, condição característica, mesmo insuperável da qualidade indígena, dispensando a concorrência de quaisquer outras condições ou requisitos” (1946: 62).

Retomando o argumento, para ser considerado “não indígena”, um individuo deve -- além de falar corretamente português e dispor de meios de subsistência -- estar “absolutamente emancipado dos usos e costumes gentiços, sob pena de ter de ser considerado indígena” (Cota, 1946: 62). Existem, de fato, situações “intermediárias”? Isto é, existem indivíduos que falam português e possuem meios de subsistência, mas



que não se encontram emancipados de tais “usos e costumes”? É claro que existem, e é precisamente aí onde se situa a preocupação de Gonçalves Cota: no fato de que essas situações intermediárias não foram reconhecidas pela lei.

Antes de seguir adiante com este problema, cabe acrescentar que a definição de “indígena” do Estatuto de 1927 -- isto é, quase vinte anos antes -- era substancialmente diferente. Ali, a definição de “indígena” resulta da do “não indígena”. Isto é o que incomoda Gonçalves Cota: “A verdade, porém, é que bem possível seria uma definição lógica e direta de indígena, literalmente independente da de não indígena, sem prejuízo da impreterível antítese entre as situações que cada uma delas pretende exprimir” (1946: 62). Por isso, a própria definição de Gonçalves Cota, em vez de apoiar-se no contraste, na “antítese”, está, “...baseada apenas nos dois elementos essenciais somático e o psíquico” (1946: 63). Isto é, na “raça” e na prática dos “usos e costumes” tradicionais. Isto, segundo Gonçalves Cota, condenaria o indígena a uma consciência “primitiva”. Veremos, inclusive, que ele apela ao próprio Levy Bruhl para legitimar tal argumento.

Finalmente, uma das questões com as quais um “antropólogo de governo” devia estar preparado para lidar era o conflito sucessório entre grupos com sistemas de parentesco diferente. Por exemplo, no caso de um matrimônio entre uma mulher Tchuaba (grupo regido por um sistema patrilinear) e um homem Lomué (regido por um sistema matrilinear), na eventualidade do falecimento deste último, a solução do conflito de sucessão devia ser orientada em direção à forma mais “evoluída”. Isto é, deviam herdar a viúva e depois seus descendentes: o juiz deve ser aconselhado para que se pronuncie a favor da regra de sucessão Tchuaba, “mais próxima do direito português” (Cota, 1946: 76). Além disso, Cota considerava que o sistema matrilinear estava sendo substituído gradualmente pelo sistema patrilinear.

### 3.3- Assimilação evolutiva e assimilação legal

Gonçalvez Cota distingue entre *assimilação evolutiva* e *assimilação legal*. A primeira refere-se à “massa populacional” ou a um certo povo que “...o Estado pretende elevar a um plano social superior”. A segunda, no entanto, “é essencialmente individualista, reveste-se do carácter de uma selecção artificial de indivíduos que são julgados emancipados dos usos e costumes de seu meio primitivo e que revelam, pela sua actividade e pela sua cultura, qualidades suficientes para lhes permitir exercer, por si, todos os direitos que a sua capacidade jurídica de pessoa pressupoe” (1946: 64-65). Assim, quanto à assimilação evolutiva, o estado atuaria de modo geral, por meio da escola, da propaganda, da renovação dos métodos de trabalho, etc., mas nunca de modo individual, ieto é, no sentido de uma assimilação legal: “...quanto a estes indivíduos, o Estado não desenvolve direta e antecipadamente nenhuma acção especial para serem obtidos os resultados indispensáveis à assimilação deles” (1946: 65).

Se a assimilação legal limita-se simplesmente a um reconhecimento jurídico das qualidades de determinados indivíduos -- emancipados de seus “usos e costumes” originais -- a assimilação evolutiva, em troca, trataria de produzir a assimilação das “massas” consciente e deliberadamente, por meio do que poderíamos chamar -- como havíamos adiantado em outro momento -- de um projeto de engenharia social, em que o estado atuaria para criar novas formas de “organização” social. O próprio Gonçalvez Cota, reconhece tal possibilidade neste sentido: “A assimilação evolutiva, acelerada pela interferência do Estado, exige a aplicação de métodos científicos, baseados num conhecimento, tanto quanto possível exacto, das causas dos fenómenos sociais que traduzem a formação mental de povos atrasados ou dos que ainda não souberam adoptar

normas de conduta nem sistemas de organização, ditados pelo raciocínio lógico,..." (Cota, 1946: 65).

Em todo este argumento há um ponto fundamental que consiste em outorgar à assimilação legal um sentido de "artificailidade", enquanto a assimilação evolutiva conduziria a uma integração "real" dos indivíduos à nova sociedade. Dito de outra forma, assimilação por lei não significa assimilação real: "A assimilação legal não deve significar outra coisa senão um estágio da evolução moral de determinado indivíduo que o revelou apto a exercer os seus direitos civis, independentemente da tutela do Estado, sem que isso comporte, necessariamente a certeza mas sim a presunção de que ele se achava em condições de se integrar definitivamente na civilização que o chama" (Cota, 1946). Como veremos, a "artificialidade" da assimilação legal reside no fato de que a mesma é fruto de uma assimilação operada no "meio civilizado" e não no "meio indígena".

As consequências de uma assimilação de tipo legal consistem não somente, como dissemos, na possibilidade de que o "real" não corresponda ao status jurídico que o assimilado portaria, mas também na possibilidade de que essa assimilação seja revogável caso seja comprovado que o assimilado em questão não se encontra suficientemente emancipado dos "usos e costumes" de sua sociedade. Munido de um vocabulário funcionalista, Gonçalves Cota não hesita em postular que "uma das causas de alguns insucessos de assimilação legal é o próprio conceito que se faz da integração de indivíduos vindos de um meio social que pode dizer-se ainda sem verdadeira organização, sem divisão do trabalho num outro meio de nível social muito superior em que, afinal, a organização é tudo. Sob o ponto de vista sociológico, a integração artificial, em si, não tem qualquer significado real; sob o ponto de vista jurídico, tem-no,

sem dúvida, ainda que de um modo muito pouco compatível com as leis que regem a interdependência do indivíduo e da sociedade de que ele é elemento integrante” (1946: 64).

Na sociedade “civilizada”, diz Cota, “a organização é tudo”. Chegamos a um ponto chave, onde pareceria que a assimilação evolutiva consiste em dotar as sociedades locais de “organização”. São inevitáveis aqui as reminiscências durkheimianas: de um lado, sociedades com solidariedade mecânica, simples, carentes de organização, com escassa divisão do trabalho, onde a integração dos indivíduos à sociedade realiza-se sem mediação alguma; de outro lado, as sociedades com solidariedade orgânica, complexas, organizadas, com divisão do trabalho desenvolvida, onde a integração dos indivíduos à sociedade seria mediada, seja pelo estado, seja pelas corporações. Assim, os povos a serem submetidos a uma assimilação evolutiva são povos “...que não se acham em condições mentais de criar intencionalmente uma forma orgânica social, ideada em benefício geral e comum, o contrário do que acontece nas sociedades mais adiantadas, que vão substituindo, pouco a pouco, as primitivas formas da manutenção da solidariedade por outras que a reflexão e experiência forem mostrando mais convenientes e racionais para a bem-estar comum” (sublinhado nosso, 1946: 65).

Chegados a este ponto temos, então, uma assimilação legal, que se daria de forma imediata àquele indivíduo que demonstrasse a emancipação de seus “usos e costumes” originais -- mais como consequência de um processo aleatório do que de uma planificação deliberada da parte do estado colonial. De outro lado, temos uma assimilação evolutiva, que se daria de forma gradual, por meio de uma série de elementos transformadores que “...como a escola, a oficina, as estações agrícolas, tudo devidamente orientado dentro dos próprios meios populacionais, produzirão alterações

benéficas, assombrosas, fundamentalmente à custa das próprias qualidades da raça”

(Cota, 1946: 65). Destas palavras depreende-se os traços mais idiossincráticos do assimilacionismo português -- palavras que apesar de exprimir outra “sofisticação” teórica não se diferenciam substancialmente das idéias da geração de 95.

O que significa, então, o fato de que o assimilacionismo evolutivo deve realizar-se dentro dos próprios meios populacionais e “à custa das qualidades da raça”? A intenção é clara: à custa e não contra essas qualidades. Estaríamos na presença, novamente, daquele relativismo *sui generis* segundo o qual deve-se disciplinar, mas “respeitando os usos e costumes”? Possivelmente. Mas tal relativismo -- derivado do fato de que deve-se preferir “uma substituição suave a uma mutação brusca e radical” -- dá lugar à questão chave, mencionada antes, da “organização do trabalho”. Outro aspecto relacionado diretamente com isto é a distinção entre assimilação no “meio civilizado” e assimilação no “meio indígena”. Para simplificar, vale adiantar -- num jogo de oposições -- que a assimilação legal está para a assimilação evolutiva assim como a assimilação no “meio civilizado” está para a assimilação no “meio indígena”. Assim, uma assimilação “à custa das qualidades da raça” significa uma assimilação que se vale dessas qualidades e, portanto, das características do meio indígena. Neste caso, o assimilacionismo tenta potencializar a seu próprio favor o que já existe no meio “natural”, indígena.

Existiria entre assimilação “evolutiva” e assimilação “legal” uma correspondência lógica, de acordo com a qual uma vez que aquela primeira assimilação, gradual, “natural”, chegasse a seu fim seriam outorgados todos os direitos legais a quem houvesse superado todas as etapas correspondentes à assimilação evolutiva, a uma assimilação a partir de dentro do meio “indígena”. Na realidade, esta meta raramente é

alcançada, já que para continuar existindo o colonialismo necessita reproduzir geometricamente seus “proto-assimilados” --por meio da assimilação evolutiva, natural -- e de outro lado necessita reproduzir aritmeticamente seus “assimilados totais” -- por meio da assimilação legal, artificial.

Antes de terminar com este ponto vale mencionar o caso do assimilacionismo francês para estabelecer um contraste com o português. Basicamente, as diferenças residiriam em que, no primeiro caso, as influências da revolução francesa fizeram com que o colonialismo francês privilegiasse não tanto um assimilacionismo cultural, mas sobretudo político. Assim, neste caso, a assimilação “evolutiva” seria sacrificada em nome da assimilação “legal”. Segundo Lambert, o modelo assimilacionista francês nasce da revolução francesa de 1789 e se estende à de 1848, quando o governo estende os direitos políticos a suas possessões (Lambert, 1993: 241). Esta assimilação automática, “artificial”, fez com que no início do século os chamados “originários” do Senegal -- apesar de serem incluídos nas instituições políticas francesas -- mantivessem intacta sua identidade cultural e que, por meio do Islã, colocassem uma barreira a qualquer tentativa da “assimilação cultural”. No caso português, pareceria que a busca de uma assimilação cultural, evolutiva -- “espiritual”, diria Marcelo Caetano -- tivesse se exacerbado, enquanto que a assimilação política, legal, tivesse ficado em segundo plano.

#### 3.4- Uma categoria intermediária: “o evoluído”

Coloquemos entre parênteses por um momento a questão da organização do trabalho -- sem esquecer que ela permanece como uma questão chave -- para dizer que a assimilação evolutiva reconhece “etapas” entre a situação do indígena e a do assimilado.

Como dissemos antes, este era um aspecto que Gonçalves Cota tinha interesse em distinguir. Neste processo, mais uma vez a ciência -- neste caso a sociologia -- fornecendo seus conhecimentos “objetivos” deve contribuir para esclarecer a instrumentalização do assimilacionismo evolutivo, estabelecendo fases: “a evolução dos povos, desde o estado selvagem até ao da civilização, faz-se, como demonstraram Comte e Spencer, antes de outros quaisquer sociólogos, por uma série de processos que, partindo do homogêneo para o heterogêneo, vão definindo fases, cada vez mais nítidas, da transformação das idéias confusas em outras claras acerca do homem e do agregado a que ele pertence” (1946: 67).

Gonçalves Cota descreve situações dentro do “medio indígena” em que as populações locais, apesar de não estarem emancipadas de seus “usos e costumes”, incorporaram métodos de trabalho e produção próprios da “civilização” e, inclusive, certo “grau de consciência” sobre o “...valor da circulação da riqueza, não se justificando mantê-lo, sob o ponto de vista legal, ao lado do selvagem rotineiro cuja razão se mostra impermeável à experiência, na expressão de Levy Brühl” (1946: 66). Neste caso, deve-se apelar para a necessidade de não antepor barreiras legais a quem começou um processo de assimilação dentro de seu próprio meio através, por exemplo, do aperfeiçoamento de técnicas de trabalho. Em vez de partir de uma “tabula rasa”, o assimilacionismo evolutivo propõe uma aculturação de dentro para fora, como dissemos, “à custa” das qualidades da “raça”. Portanto, o agricultor nativo “...poderá persistir na prática de ritos tradicionais da sua raça, poderá viver um regime poligâmico condenado pelas nossas leis e pela moral, acreditar na veracidade dos oráculos dos mágicos, mas ser capaz de aplicar a sua actividade na terra tal como o faria um homem diligente numa sociedade civilizada. Deixá-lo ainda manietado pelas restrições legais;

quanto à inalienabilidade da terra, por exemplo, só porque não se emancipou de certos usos e costumes, será retardar a evolução económica, enfraquecer, em vez de estimular, as suas predisposições para evoluir” (Cota, 1946: 67). Fica claro, então, que os chamados usos e costumes da sociedade local são “tolerados” à medida que essa sociedade demonstre que aperfeiçoou suas técnicas de trabalho e, portanto, começou a incorporar elementos de organização: “Surge-nos, nesta altura, a necessidade de examinarmos imparcialmente, livres de preconceitos e opiniões superficiais de moralistas diletantes, os usos e costumes que devem ser tolerados para o fim de ampliar os direitos do nativo que evoluiu, especialmente no campo da economia e da técnica do trabalho” (1946: 70). Com isto surge pela primeira vez uma figura intermediária entre o indígena e o assimilado: o “evoluido”.

Tomemos um exemplo. Por volta de 1940, existiam em Moçambique, segundo Gonçalves Cota, inúmeros maometanos polígamos prosperando no comércio e nas indústrias. Embora a poligamia seja uma causa inibitória da qualidade de cidadão português, ela não deve ser, no entanto, uma causa que impeça de qualificar como “evoluido” aquele se distingue do “comum de sua raça”. Gonçalves Cota sustenta que não se deve colocar barreiras legais que impeçam as atividades comerciais e industriais destes indivíduos. Assim, deve-se ampliar os direitos para eles em virtude de sua qualidade de “evoluidos”. Mais uma vez estamos na presença do velho princípio segundo o qual as leis devem ser correspondentes ao estado de evolução dos povos aos quais elas são aplicadas. Neste caso, além disso, um evoluido teria certa “consciência de proprietário: ”...se nem sempre é possível integrar o nativo na nossa vida social, muitas vezes é bem possível considerá-lo evoluido num plano superior ao dos indígenas, indiferentes aos progresos da civilização...A inalienabilidade dos bens móveis dos



indígenas justifica-se, enquanto estes não dispõem daquilo a que podemos chamar consciência de proprietário, enquanto não mostram saber aproveitar as lições da experiência acerca da relação de causa e efeito entre o trabalho e a produção” (Cota, 1946: 67).

Segundo Gonçalves Cota, a assimilação no meio “indígena”, natural, é -- embora incompleta -- muito mais fácil e de resultados mais positivos. Isto, por dois motivos fundamentais:

- Porque no meio de origem “o indígena pode elevar-se economicamente, sem necessidade de renunciar a todas as crenças, usos e costumes da sua raça”
- Porque “a propriedade económica do indígena no seu próprio meio e aperfeiçoamento da técnica de trabalho, que são, afinal, aquilo a que se resumem os primeiros passos da sua assimilação, beneficia, ainda que indirectamente, a evolução geral desse meio, enquanto que as qualidades melhoradas dos indígenas num centro urbano beneficiam, indirectamente, a economia e o bem-estar desses centros pelo acréscimo de trabalho útil que lhe advém do aumento da população obreira” (1946: 70).

Mas haveria um terceiro motivo que torna preferível a assimilação no meio indígena e não no meio “civilizado”: devido às “leis de imitação”, juntamente com a assimilação dos usos e costumes próprios da civilização, o “indígena” no meio civilizado assimilaria também seus “vícios”. Isto simplesmente em virtude de sua “tendência para assimilar mais rapidamente os maus do que os bons hábitos”. Vale dizer, então, que nem todo “assimilado” é um “bom assimilado”.

### 3.5- Uma tentativa de ciência social “aplicada” no início da luta armada

Já na época em que Jorge Dias realizava seu trabalho de campo no norte de Moçambique existia da parte da administração colonial uma preocupação diante das idéias “subversivas” que os Macondes moçambicanos podiam trazer de Tanganica -- onde a política nacionalista de Julius Nyerere podia ser um mau exemplo para esses imigrantes --

Alguns anos depois, a luta armada contra o colonialismo português teria início efetivamente no norte de Moçambique, quando, em 25 de setembro de 1964, um grupo pertencente à FRELIMO (Frente de libertação de Moçambique) realiza um ataque ao quartel de Mueda, em Cabo Delgado.

A Frelimo, formada em 1962, de certa forma tinha conseguido neutralizar a atomização do movimento nacionalista iniciado alguns anos antes. Assim, antes dessa “neutralização” chegaram a formar-se três movimentos separados, todos eles criados por moçambicanos no exílio. Em 1960 é formada a UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique). Em 1961 é formada, a partir de vários grupos já existentes de moçambicanos trabalhando no Quênia e em Tanganica, a MANU (Mozambique African National Union). E, finalmente, a UNAMI (União Africana de Moçambique Independiente), é formada por exilados de Tete, residentes em Malawi. Em 25 de junho de 1962, os três movimentos, com sede em Dar es-Salam, se unem para formar a Frelimo, realizando os preparativos para definir um programa de ação no mês seguinte (Mondlane, 1976: 128).

Precisamente um ano depois do ataque a Mueda, o governador de Moçambique, José Augusto da Costa Almeida, num despacho assinado em 27 de julho de 1965, estabelecia que a necessidade de combater a “subversão” “..., torna imperativo que este se processe em todos os campos e nele se empenhem todos os órgãos da Administração

e todas as entidades publicas e privadas,...e que nele se concentrem todos os esforços” (Almeida, 1965). Um dos esforços empreendidos neste sentido será um informe amplo elaborado pelo chamado Serviço de Centralização e Coordenação de Informações. O encarregado de coordenar e apresentar esse trabalho será precisamente um cientista social português chamado Romeu Ivens Ferraz de Freitas<sup>9</sup>. Neste caso, o objetivo proposto era apresentar uma série de sugestões e propostas programáticas, a fim de produzir uma integração das populações à “nação portuguesa” diante dos perigos de “desintegração” que já começavam a se tornar ameaçadores: “Há seguros indícios da subversão estar procurando avivar a lealdade dos nativos em torno das formas da sua cultura original, em obediência aos princípios de negritude e, por outro lado, promovendo a sua repulsa às formas de cultura européia, passíveis de contribuir para a identificação daqueles com o europeu” (Freitas, 1965: 14).

De outro lado, é provável que Freitas tenha incorporado em sua formação certo “background” antropológico, embora este se expresse às vezes de forma um tanto caricatural. Em determinado momento, sustenta que embora os Macondes, Lomues, Macuas e Tongas constituam grandes unidades linguísticas, não constituem, no entanto, unidades políticas. Constituem sim, em troca -- especialmente os primeiros -- “...verdadeiras sociedades anárquicas em que existe um poder religioso e um vago poder político exercido por determinada linhagem, mas perante a qual não ha obediência efectiva” (Freitas, 1965: 30). A presença ou ausência de instituições estatais constituiu,

---

<sup>9</sup> Não temos nenhuma outra referência sobre ele. Deduzimos simplesmente que deve ter se tratado de um sociólogo imbuído das correntes do estrutural-funcionalismo -- em sua versão americana -- amplamente generalizadas a partir dos anos 50.

como é sabido, um critério central para realizar tipologias de sociedades africanas pela antropologia política clássica<sup>10</sup>.

O primeiro ponto do informe de Freitas aparece sob o título “Conquista da adesão das populações”. Ali sustenta que as comunidades presentes em Moçambique, dadas as diferenciações que ainda apresentam, não constituem uma sociedade integral, mas uma “sociedade em integração”. Nas sociedades em integração, diz, os membros correspondentes não se identificam uns com os outros e a nação encontra-se em discussão. Neste caso, o primeiro objetivo a ser alcançado é a integração das diferentes comunidades numa nação. Trata-se de levar a cabo este objetivo concentrado as energias numa “idéia-força”: “A subversão movimenta-as [as sociedades] em redor da idéia-força INDEPENDÊNCIA, o que torna premente que a Administração intensifique a sua movimentação em redor da idéia-força NAÇÃO PORTUGUESA” (Freitas, 1965: 2).

Em seguida introduz o conceito de “comandamento”. É preciso “comandar” diretamente as populações, dirá. Mas o que significa isto? Enquanto “mandar” significa impor por meio da força física, “comandar” significa “dirigir” e implica o conhecimento das forças sociais. O conhecimento destas forças é na realidade o conhecimento dos “usos e costumes” que governan tais sociedades. Aqui ele introduz um conceito que também é familiar ao funcionalismo, o de “controle social”. Como é possível manter o controle social se não for conhecendo e “comandando” esses “usos e costumes” diante dos perigos de desintegração num sentido não desejado? O que agora se expressa em termos de controle social é o que os administradores do início do século expressavam em termos de tutela. Apesar da linguagem sistêmica desta “sociologia aplicada”, são

---

<sup>10</sup> É possível que Freitas tenha tomado conhecimento da obra “African Political System”, de Fortes e Evans-Pritchard, e da importante monografia deste, “The Nuer”, na qual justamente ele define a sociedade Nuer como sendo governada por uma “anarquia ordenada” (ver Kuper, 1973, Cap. 3).

poucas as diferenças entre o “relativistas” da geração de 95 e a “antropologia de governo” das vésperas da independência: “Assim e como primeira medida há que respeitar e fazer respeitar os usos e costumes passíveis de permitir o controle dos indivíduos, fortalecendo-os ou ajustando-os sempre e onde se encontrem em perigo de desintegração” (sublinhado nosso, Freitas, 1965: 7).

Neste contexto, os “usos e costumes” teriam uma “relação funcional” com cada um dos demais e com o todo. Só que existiriam “usos e costumes “ mais funcionais que outros. Isto é, existiriam, de um lado, aqueles suscetíveis de serem substituídos pelos “usos e costumes” europeus, funcionalmente mais eficazes. E de outro lado, aqueles que são essenciais para a continuação da vida: são considerados sagrados “constitui o verdadeiro ‘coração’ da vida grupal, e sobre os quais os membros do grupo fazem questão. A desconsideração destes costumes ocasiona choque, indignação, e revolta” (Freitas, 1965: 12).

Se, como dissemos, o abuso destes conceitos da sociologia funcionalista (integração, controle social, fusão, idéia-força, etc.) não significa uma mudança na estratégia que Portugal sustentava há décadas, isso deve-se ao fato de que este assimilacionismo gradual nunca devia chegar a um assimilacionismo total, nunca devia chegar a realizar-se totalmente, justamente porque no caso disto acontecer a empresa colonial já não teria razão de ser, a tutela já não teria razão de ser ou mesmo o controle social que os cientistas sociais contratados pelo estado reivindicavam para suas colônias.

No fundo, as sugestões apresentadas pelo informe de Freitas não diferem basicamente das propostas de Gonçalves Cota de realizar uma assimilação “a partir de dentro”. Sempre sob uma matriz organicista, Freitas diz : “Porque integração é mais um processo de fusão que de substituição, a maior possibilidade de sucesso esta em enxertar

nos usos e costumes originais elementos culturais portugueses, o que mais facilmente se consegue actuando por via da suas instituições”. Em outro momento chega a propor uma espécie de “observação participante” -- em sua versão mais ativa, é claro -- : “A participação activa nas suas festas e cerimônias concede a oportunidade de as orientar e poder enxertar nos seus aspectos exteriores da cultura nativa, os mais permeáveis elementos culturais portugueses (Freitas, 1965: 15). Estas palavras sugerem a imagem de um estado colonial como um cirurgião que manipulando os “órgãos” semi-inertes dos usos e costumes locais se propõe a fazer reviver aqueles que possam contribuir melhor para o recebimento dos “usos e costumes” portugueses e extrair aqueles que já não são funcionais para a totalidade.

Como cientista social, Freitas não desconhecia certas questões essenciais a respeito da África: a artificialidade da fronteira e a falta de sentido que estas linhas divisórias tinham para os africanos, as formas de nomeação das autoridades tradicionais e as constantes migrações de territórios. Uma administração adequada, portanto, devia considerar estes aspectos. Quanto à nomeação das autoridades tradicionais, sugeria-se manter a nomeação por via do estado sem “ofender o direito costumeiro” e na medida que não se atente contra os “interesses superiores” da nação.

A idéia que o Informe veicula assemelha-se à de um processo unidirecional em que duas “substâncias” iriam se fundindo e onde uma delas iria se diluindo gradualmente até perder seus caracteres originais, em virtude dos efeitos provocados pela outra, que acabaria por impor-se. Isto, dito assim, constitui a consumação do assimilacionismo, sua realização em sentido pleno. No entanto, no fatos isto não é mais do que uma utopia, essas substâncias não existem a não ser no imaginário dos “engenheiros sociais” do estado colonial. Na realidade, este processo só existiu em

estado virtual, de “semi-realização”. E se tivesse se consumado totalmente, jamais poderia ter existido sem processos de reelaboração simbólica, sem esquemas de resignificação em que já não é possível uma idéia essencialista da cultura.

Não se deve superdimensionar o alcance do informe Freitas, tanto em relação a seu alcance analítico quanto à intenção pragmática e instrumental que o orientou. Com efeito, tratou-se simplesmente de um trabalho que devia ser distribuído a todos os governos distritais, às administrações e postos, às direções de todos os serviços públicos e às forças armadas. Sua função “esclarecedora” não excedia os limites de uma antropologia de governo, desta vez orientada explicitamente a combater a “subversão”.

Quando o informe se detém na descrição dos grupos étnicos, a suposta análise não vai além da reprodução de uma série de estereótipos: os Ronga como “colaboracionistas” dos portugueses, os Changane como “agressivos” e propagadores do “culto” a Gungunhane. Mais ao norte, os Chuabos “islamizados” frente aos Macuas “não islamizados”, e assim por diante.

Por fim, Freitas tenta uma classificação dos grupos sociais segundo o grau de influência sofrido pela cultura portuguesa. São os seguintes:

- A “massa”, que engloba os “nativos ainda não integrados na sociedade primitiva”, não possuem um conceito de “nacionalidade” própria, encontram-se sujeitos às pressões decorrentes do processo de sua integração à “Nação portuguesa” e, “...mais recentemente, as pressões exercidas pela subversão e tendentes a sua integração numa nação que não é aquela” (Freitas, 1965: 103).

- O grupo “evoluído” é constituído pelos que adquiriram maior e mais “estável” situação econômica, por artesãos, agricultores, pela maioria dos dirigentes religiosos “nativos” e pelos que, graças ao “ensino de adaptação” ou contato mais prolongado com o europeu,

adquiriram uma qualificação que os distingue. Estes não diferem basicamente do grupo “evoluído” descrito por Gonçalvez Cota.

- Grupo “intermediário”, em que entrariam os enfermeiros auxiliares, professores de “ensino de adaptação”, intérpretes, auxiliares de secretarias de escritórios e outros.

- A “elite”, constituída por aqueles que adquiriram capacidade para ingressar nos diversos quadros públicos e privados, “...e neles ascenderem à mais elevadas posições” (Freitas, 1965: 199). Não fica claro, neste caso, o que se entenderia por “mais elevadas posições”, embora seja evidente que a definição passa por um critério subjetivo e que o “padrão de medida” sempre é construído pelo “outro”, a partir de fora.

- O “estudante”. A necessidade de identificar um grupo separado sob esta categoria responde ao fato de que o estudante tem uma crescente receptividade “à acção da subversão” e impõe, portanto, que os professores sejam mais do que simples professores “...e passem a participar activamente na promoção da adesão dos seus alunos à Nação portuguesa” (1965: 204).

Embora o Informe de Freitas reconheça que um dos principais obstáculos a serem vencidos pela Frelimo eram os “tribalismos”, nunca existiu da parte da administração portuguesa nem de seus “antropólogos de governo” a intenção de instrumentalizar uma política de “retribalização” artificial ou de “relocalização” dos grupos étnicos em espaços separados para evitar o contágio mútuo ou a perda de pureza, no estilo da política adotada na África do Sul. Aquele slogan preferido pelos mentores do apartheid, “iguais, mas separados”, poderia ser retraduzido para a política colonial portuguesa como “diferentes, mas assimilados”. Com isto queremos ilustrar a presença no ultramar português de um sistema hierarquizado, em que cada grupo é funcional para o todo e contribui para o desenvolvimento do conjunto do sistema: existe um



componente de segregação, porque cada um deve ocupar “seu lugar”, porém não existe um desenvolvimento em separado, mas a contribuição das partes para a totalidade da Nação portuguesa. Um exemplo de que cada um devia desempenhar sua função em benefício da totalidade é constituído por uma espécie de elogio do “evoluído” registrado no Informe. Este elogio fundamenta-se não tanto na suposta evolução econômica e cultural, mas no fato de que ao estar integrado ainda à “sociedade primitiva” “...detém ambições compatíveis com as suas qualificações e portanto realizáveis dentro da Orden instituída”. O “evoluído”, uma espécie de assimilado virtual, pareceria ser o “estágio” ideal preferido pela administração: trata-se de um “indígena” que começou a incorporar valores europeus, mas que por sua vez não questiona o ordenamento hierárquico do sistema. Trata-se de uma categoria que permite mostrar que o assimilacionismo à moda portuguesa tem uma dupla eficácia: permitir uma incorporação tênue de valores europeus e ao mesmo tempo não fazer perigar a continuidade da tutela, ou melhor, o futuro português que era pretendido para Moçambique.

### 3.6- Um futuro português para Moçambique? (ou: do “bom selvagem” ao “bom assimilado”)

Se tentássemos esboçar um esquema dos êxitos ou fracassos da antropologia “aplicada” ao assimilacionismo estaríamos partindo do suposto -- amplamente questionável -- de que existe uma “razão instrumental” que permite articular fins e meios de forma linear e não conflitiva, como se a “matéria” em que esses meios são aplicados fosse maleável e desempenhasse um papel passivo. Esta questão nos faz pensar, por exemplo, na importância da análise que Roberto da Matta realizou sobre a sociedade brasileira, demonstrando que os “sistemas legais” não são aplicados num

vazio, "...mas num verdadeiro cadinho de valores e ideologias" (Da Matta, 1990: 203). No caso de Moçambique, os administradores, os missionários, os antropólogos de governo, sabiam da não existência desse vazio, sabiam dos "usos e costumes", só que subestimaram, por assim dizer, o papel "ativo" desse sistema de valores.

De outro lado, seria um tanto óbvio dizer que Portugal não somente recorreu a instrumentos "persuasivos" -- como poderia ter sido a ciência social aplicada -- para implementar seu "sistema legal", mas também à própria força física, o que indicava que o monopólio "legítimo" da violência do estado colonial corria perigo, sobretudo a partir dos primeiros avanços da Frelimo.

O que também estava em perigo -- ao menos isso era o que se percebia a partir da metrópole -- era o "futuro" de Portugal na África. Em 1969, Marcelo Caetano reclamava em tom enérgico, em seu livro "Mandato indeclinável", que o importante era "preparar o futuro" e prepará-lo "...para que seja um futuro português, construído por nossas mãos para preservar a nossa alma" (citado em Depoimento; Caetano, 1974: 228). Num nível simbólico pareceria que a "invenção" de um passado imperial e glorioso já não tinha mais eficácia, o presente era demasiadamente comprometedor. Por isso, o imaginário colonial tinha se deslocado do elogio de uma "idade de ouro" desaparecida para o desafio de construir um futuro perfeito, isto é, um futuro português.

A proposta de Caetano para evitar a ruptura da "unidade nacional" consistia em ir outorgando às colônias uma "autonomia progressiva e participante". Este processo significaria um governo local para as províncias, uma assembléia legislativa votando as leis locais e "liberdade" de administração das finanças. No entanto, advertia Caetano, as "tendências segregacionistas" serão inexoravelmente combatidas pela intervenção do "Poder Central" caso seja necessário. Esta intransigência ia acompanhada -- tal como

era o “uso” e o “costume” do colonialismo português -- de um chamamento ao “multi-racialismo” para manter a tutela: “Não desistiremos da nossa política de fraternidade racial, não renunciaremos ao nosso intento de prosseguir na formação de sociedades multirraciais, não transigiremos quanto à manutenção de um estatuto único para os portugueses de qualquer raça ou de qualquer cor” (Caetano; 1974: 228).

Mas a saída idealizada por Caetano para assegurar um “futuro português” para a África não constituía a única proposta que sairia da Metrópole. E basicamente as alternativas iriam se tecendo no contexto das disputas internas e dos novos ventos de “democratização” que começavam a soprar em Portugal.

Em 1974, -- um ano antes da independência de Moçambique -- é publicado no Brasil o livro “Portugal e o Futuro”, do General Antonio de Spínola, ex governador da Guiné portuguesa e presidente de Portugal durante alguns meses do governo provisório que sucederia Marcelo Caetano. Protagonista central do chamado Movimento das Forças Armadas e distanciado dos delineamentos traçados por Caetano, a proposta de Antonio de Spínola consistia numa “autonomia” para as colônias no contexto de uma grande Federação portuguesa. Assim, somente no âmbito desta Federação as colônias portuguesas poderiam decidir “democraticamente” seu futuro. O prefácio do livro de Spínola foi realizado pelo político Carlos Lacerda. Mais uma vez o elogio da “cultura portuguesa”, mais uma vez a entronização da “mestiçagem” racial saindo da boca de um brasileiro: Este livro, diz Lacerda, “...fala de uma Federação que pode ser, que esperamos venha a ser o começo de uma confederação dos povos de fala portuguesa, em cinco continentes plantados e caracterizados por certo tipo de cultura que têm na mestiçagem racial e cultural sua primeira e principal contribuição ao mundo” (Lacerda, 1974: 11).

A preocupação com o futuro era vista tanto em relação aos colonos portugueses quanto em relação aos assimilados que não podiam ser abandonados pela Metrópole diante de qualquer tentativa “separatista”.

É bastante generalizado o argumento segundo o qual o projeto assimilacionista de Portugal foi dirigido somente a um pequeno grupo e não à “massa” da população. Assim, Portugal se conformaria simplesmente em ter na África uma pequena elite de assimilados, constituída por pequenos burocratas, funcionários de escritório e artesãos. Na realidade, como vimos, muitos administradores coloniais e antropólogos de governo aconselharam uma assimilação “a partir de dentro”, a partir do meio “indígena”, o que de alguma forma implicava dirigir-se à “massa”. Qual seria, segundo esta última tendência, o assimilado “ideal”, isto é, o “bom assimilado”? Certamente aquele que coincidia com a figura do “evoluído” -- metade “indígena”, metade “assimilado” -- isto é, aquele que tendo incorporado alguns “rudimentos” da cultura européia não questionava o sistema hierárquico do qual fazia parte e limitava-se, portanto, a ocupar “seu lugar”.

O “bom assimilado” tinha adquirido certa “consciência de proprietário”, podia lidar com aspectos do mundo “civilizado”, mas sempre sem sair do mundo “indígena”. Vale dizer que não se tratava de um “marginal”, sua situação estava longe da desestruturação pessoal daquele negro que, como vimos em outro capítulo, exigia de Freire de Andrade um lugar que “não lhe correspondia”. Aperfeiçoando as técnicas e as formas de organização do trabalho, maniulando noções de comercialização o “evoluído” cumpria de certa forma a função de “broker” entre o mundo “indígena” e o mundo “civilizado”.

O grande terror dos engenheiros sociais do assimilacionismo português era de que os que tinham-se emancipado de seus “usos e costumes” se identificassem com a idéia-força “independência” e não com a idéia-força “Nação portuguesa”. Vivendo o que Leo Spitzer denominou -- num estudo sobre três casos pessoais de assimilação na Àustria, Brasil e Àfrica ocidental -- “situação liminar”, isto é, “entre dois mundos” (Spitzer, 1989: 4), era muito possível que quem não encontrasse “seu lugar” nem num mundo nem no outro aderisse à luta contra o colonialismo. De fato, algo semelhante ocorreu. E não seria descabelado pensar que -- em sua “carreira” de assimilados -- os principais quadros dirigentes da Frelimo, incluindo o próprio Eduardo Mondlane, passaram por esta experiência de “situação liminar”<sup>11</sup>.

As questões tratadas neste trabalho não teriam sentido se não ajudassem a pensar problemáticas mais contemporâneas. Dito de outra forma, somente depois de ter realizado um processo de desagregação do princípio assimilacionista podemos ver que o “futuro” português não foi nem tão assimilacionista nem tão português. Mas, no entanto -- e ainda que isto pareça um contrasenso -- o projeto de um Moçambique independente foi construído com a “matéria prima” herdada dos cem anos de presença “efetiva” de Portugal na África. Sem ir mais longe, na etapa marxista-leninista da Frelimo, “...A única instituição colonial que não só sobreviveu, mas que foi efetivamente fortalecida, foi a língua portuguesa, mantida como língua oficial e energicamente disseminada através de um programa de alfabetização em massa” (Fry, 1995: 8).

---

<sup>11</sup> Nascido em 1920 numa aldeia do distrito de Gaza, Eduardo Mondlane foi o primeiro presidente da Frelimo. Depois de realizar sua educação primária numa missão protestante, conseguiu -- matriculando-se clandestinamente -- terminar os estudos secundários na África do Sul e iniciar os estudos universitários na Universidade de Witwatersrand até ser expulso pelo regime do apartheid. Uma bolsa de estudos lhe permite terminar sua educação superior nos Estados Unidos, mas antes disto as autoridades portuguesas o enviam à Universidade de Lisboa. Hostilizado pela polícia secreta, Mondlane permanece em Portugal somente por um curto período. Finalmente, consegue terminar seus estudos de sociologia e antropologia na Northwestern University.

É impossível, portanto, entender os recentes processos de construção de identidades nacionais e regionais, ou as políticas de integração cultural e econômica entre diferentes estados-nação, desconhecendo as procuras de “identidades passadas”. Neste sentido, o que recentemente surpreendeu os propulsores da integração “lusoafricana” foi a possível entrada de Moçambique na Comunidade Britânica. O que sobrou então do “futuro” português? Há poucos meses (agosto de 1995), Joaquim Chissano<sup>12</sup> admitiu que não existe contradição em pertencer ao mesmo tempo à chamada Comunidade dos Países de Língua Portuguesa e à Comunidade Britânica. No entanto, esta possibilidade não deixa de preocupar aos que pretendem uma “identidade portuguesa” para Moçambique: “...primeiro, pela bastardia de um país de Língua e matrizes lusófonas se passar para a ‘Comunidade Britânica’ onde terá a posição de um estranho no ninho; segundo, porque os denominadores comuns não se encontram com as nações de colonização inglesa; terceiro, porque Moçambique corre o risco de mudar a própria identidade e de perder, no seio da ‘Commonwealth’, aquilo que o individualiza às margens do Indico: as instituições e a cultura, a História e a Língua, os legados da presença portuguesa e da Igreja Católica” (Gomes da Costa, 1995a: 20).

Assim, o processo de democratização abre novos desafios aos pesquisadores, embora as problemáticas continuem sendo basicamente as mesmas. Os cem anos de presença “efetiva” de Portugal em busca do “assimilado” e os vinte anos de socialismo de estado em busca do “homem novo” revelaram que os “usos e costumes” ou a

---

<sup>12</sup> Depois de governar Moçambique durante oito anos -- como líder da Frelimo -- Chissano toma posse no início de dezembro de 94 como primeiro presidente eleito em eleições democráticas e multipartidárias. Para uma análise das recentes eleições em Moçambique, pode-se ver, de Mike Chapman “Mozambique: The newest kid on the democratic block” En: *Africa Insight* Vol. 25, Nro 1, 1995. Consideramos fundamentais, além disso, as reflexões de nosso colega de pós-graduação, Manuel José Macia, sobre o processo democrático e o papel desempenhado pelo chamado “poder tradicional” nesse processo: “Moçambique: o poder tradicional, partidos políticos e voto”, Informe del Laboratorio de Pesquisa Social, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ, 1994.

“tradição” não constituem uma natureza amorfa a ser moldada à vontade. Como descobriu Peter Fry em seu recente trabalho de campo entre os Ndaus, “tradição” e “civilização” não se opõem, os dois termos fazem parte de uma mesma totalidade, só que existe uma relação hierárquica entre ambos “...na qual as coisas de branco são lógica- e politicamente subordinadas às coisas de Ndaus, como que a “civilização” tivesse que ser assimilada a “tradição” “ (Fry, 1995, 28)<sup>13</sup>.

A razão “instrumental”, funcionalista, da tímida engenharia social do colonialismo português subestimou a razão “simbólica”. E em sua visão substancialista da cultura imaginou que bastava substituir gradualmente os “usos e costumes” locais pelos “usos e costumes” europeus. No entanto, o “futuro” demonstrou ser mais complexo do que havia sido imaginado.

## CONCLUSÃO

Poderíamos ter começado este trabalho com a definição de assimilado. Ou melhor, com a enumeração dos requisitos que um indivíduo deve reunir para passar a ser um assimilado. A listagem é mais ou menos previsível:

- Saber ler, escrever e falar português correntemente;
- Ter meios suficientes para sustentar a família;

---

<sup>13</sup> Isto ilustra, além disso, que os “efeitos” do assimilacionismo não podem ser analisados considerando Moçambique como um bloco homogêneo. Em relação a esta questão da subordinação dos valores europeus aos africanos, um colega do IFCS, nascido na província de Zambesia, comentava conosco que nessa região teria havido um processo de “africanização” muito grande dos colonos portugueses (comunicação pessoal, João Carlos). Inclusive, esta “subordinação do que é europeu ao africano poderia encontrar um paralelo no plano das classificações raciais. Assim, como diz Cristiano Matshine: “Diferentemente do Brasil onde pessoas de cor corresponde a não brancos, em Moçambique é o inverso, a categoria é usada, pelo menos em boa parte do censo comum, para se referir a todos os não pretos” (1992: 8). Assim, vemos que também neste caso o universal, a “regra”, se refere ao mundo africano, enquanto o particular, a “exceção”, se vincula ao mundo europeu, ficando este último subsumido ao primeiro.

- Ter bom comportamento;
- Ter necessária educação, e hábitos individuais e sociais do modo a poder viver sob a lei pública e privada de Portugal;
- Fazer um requerimento à autoridade administrativa da área, que o levará ao governador do distrito para ser aprovado.<sup>14</sup>

Preferimos considerar esta definição, então, como a meta de um caminho percorrido e não como ponto de partida. cremos que assim pode-se visualizar de forma um pouco mais clara que a passagem do “indígena” ao “assimilado” é sempre um caminho tortuoso, conflitivo. Neste trabalho, qualificamos -- seguindo Leo Spitzer -- de “situação liminar” o momento em que se encontra quem atravessa esse caminho, vivendo entre “dois mundos” e lidando de alguma forma com uma subjetividade fragmentada. Mas o assimilado não foi em si nosso foco de análise, sua figura apareceu apenas sugerida. Nos detivemos, sim, em troca, no discurso assimilacionista, no discurso do “colonizador”.

Com o assimilacionismo seguimos uma estratégia inversa: começamos com duas definições, uma oferecida pelo antropólogo português Rui Pereira -- que distinguia assimilação de aculturação -- e outra de Lambert, sobre o assimilacionismo francês. Buscamos com a análise relativizar estas definições, colocá-las entre parêntesis para chegar a entender, atendo-nos ao próprio discurso assimilacionista, a sua lógica. Vimos que esta lógica aparentemente é paradoxal se a consideramos de forma parcial, mas é coerente em si mesma se a consideramos como um sistema total.

---

<sup>14</sup> Com um ou outro matiz, estes requisitos mantiveram-se idênticos tanto na definição de 1917 (Portaria Nro 317, 9 de janeiro), como na de 1954 (no Estatuto dos Indígenas aprovado pelo Decreto lei Nro 39.666)



No capítulo 1, vimos que a idéia central de Enes era aplicar as leis de acordo com o estado de evolução de cada sociedade e igualar primeiro os homens e depois as leis. Além disso, estas proposições conviviam com a idéia supostamente contraditória de disciplinar respeitando ou tolerando certos “usos e costumes”. Na segunda parte do trabalho, vimos que o proprio Marcelo Caetano reivindicava uma assimilação “a partir de dentro” do meio indígena, e Freitas aconselhava manter aqueles “usos e costumes” cuja desconsideração podia provocar indignação e revolta.

Assim, o assimilacionismo português se expressa com uma mensagem autocontraditória, cujo enunciado pareceria ser: “civilizem-se, assimilem-se, mas não se destribalizem, mantenham-se em seu lugar” ou também “aprendam a falar e escrever português, incorporem hábitos e costumes portugueses, mas não pretendam ser doutores”. Para descrever a lógica deste enunciado utilizamos o termo “duplo vínculo”, usado pelo antropólogo Gregory Bateson para ilustrar aquelas relações interpessoais nas quais, a partir de certas “patologias” da comunicação, um dos membros participantes fica preso pela dupla coação expressada na mensagem.

O gradualismo -- é preciso “um século para fazer um cidadão”, dizia Salazar -- foi o traço mais saliente do assimilacionismo português. Na medida que os homens ainda não eram “iguais”, na medida que a assimilação total não estava consumada, cada um devia ocupar seu lugar num sistema hierárquico do qual todos faziam parte. Mas este mesmo sistema, cuja lógica binária expressava-se na classificação “indígenas” e “assimilados”, expressava também uma tensão quase perpétua entre assimilação e segregação: a reivindicação universalista de que todos deviam falar e escrever português corretamente convivia com a reivindicação particularista de manter certos “usos e costumes” em seu lugar, intactos.

A obsessão que o assimilacionismo português evidenciou em relação ao cultural parece contrastar com a obsessão que o segregacionismo do apartheid evidenciou em relação ao biológico, em relação à miscigenação<sup>15</sup>. É claro que essa obsessão expressava-se com uma visão substancialista da cultura, como uma espécie de “fluido” que deve ser o conteúdo de um corpo que a recebe passivamente. Num discurso pronunciado em 1952, no Centro Associativo dos Negros de Moçambique, Gilberto Freyre captava esta idéia essencialista e a reproduzia nos seguintes termos: “Ser português não quer dizer apenas ser branco. Ser português quer dizer ser português no coração, no espírito, na cultura. E o português pode ser amarelo, pele vermelha, branco, preto e sempre bom português” (Freyre, 1953: 245-46). A cultura aparece então como algo “espiritual”, que está no “coração” e que efetivamente pode dar identidade a um “ser” – neste caso, um ser português -- Assim, esta idéia concentra-se no conteúdo, na “cultura”, enquanto que o “biológico”, o corpo, o sangue, não decidem sobre nenhum aspecto dessa identidade, desse ser. Embora, como vimos, Gilberto Freyre tenha se preocupado em determinada etapa da sua vida com a questão da mestiçagem, esta preocupação nunca fez parte, ao menos de forma oficial, da agenda política do assimilacionismo. Portanto, ainda que em algum momento possa ter aparecido como parte de uma estratégia retórica, a miscigenação nunca constituiu um objetivo organicamente formulado nem um requisito imprescindível para a assimilação. A questão cultural da assimilação deslocou amplamente a questão biológica da miscigenação.

Acreditamos que o assimilacionismo do colonialismo português constituiu um “objeto” privilegiado para refletir sobre questões que ainda hoje permanecem vigentes:

---

<sup>15</sup> Ver sobretudo o artigo de J. M. Coetzee “The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronje”, In: *Social Dynamics*, 17 (1), 1991.

nos referimos às relações sempre conflitivas, sempre complexas, entre o universal e o particular, entre o homogêneo e o heterogêneo. Não se trata, é claro, de dar respostas definitivas a estas questões. Às vezes, formular a pergunta adequada ou identificar o problema pertinente vale mais do que empenhar-se em respostas pretensiosas. Finalmente, esperamos ter mostrado que tais relações conflitivas não têm lugar numa entidade abstrata. Ao contrário, para além da construção intelectual que lhes dá sentido, estas tensões têm lugar num âmbito muito mais escorregadio, mas nem por isso menos real: os próprios sujeitos sociais.

---

ANEXO

---

# ACTO COLONIAL

Diario de governo, de 6 de dezembro de 1945

Nova publicação do Acto Colonial, com as alterações das Leis Nros 1900 e 2009, respectivamente de 21 de maio de 1935 e 17 de setembro de 1945.

## TITULO 1

### Das garantias gerais

Artigo 1. A Constituição Política da República, em todas as disposições que por sua natureza se não refiram exclusivamente a metropole, e applicavel as colonias, guardados os preceitos dos artigos seguintes.

Art. 2. É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função historica de possuir e colonizar dominios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo tambem a influencia moral que lhe e adscrita pelo Padroado do Oriente.

Art. 3. Os domínios ultramarinos de Portugal denominan-se colónias e constituem o Império Colonial Português.

O territorio do Império Colonial Português e o definido nos Nros 2 a 5 do artigo 1 da Constituição.

Art. 4. São garantidos a nacionais e estrangeiros residentes nas colónias os direitos concernentes à liberdade, segurança individual e propriedade, nos termos da lei. A uns e

outros pode ser recusada a entrada em qualquer colónia, e uns e outros podem ser expulsos, conforme estiver regulado, se da sua presença resultarem graves inconvenientes de ordem interna ou internacional, cabendo unicamente recurso destas resoluções para o Governo.

Art. 5. O Império Colonial Português é solidario nas suas partes componentes e com a metrópole.

Art. 6. A solidariedade do Império Colonial Português abrange especialmente a obrigação de contribuir pela forma adequada para que sejam assegurados os fins de todos os seus membros e a integridade e defesa da Nação.

Art. 7. O Estado não aliena, por nenhum modo, qualquer parte dos territórios e direitos coloniais de Portugal, sem prejuízo da rectificação de fronteiras, quando aprovada pela Assembleia Nacional.

Art. 8. Nas colónias não pode ser adquirido por governo estrangeiro terreno ou edificio para nele ser instalada representação consular senão depois de autorizado pela Assembleia Nacional e em local cuja escolha seja aceite pelo Ministro das Colónias.

Art. 9. Não são permitidas:

1- Numa zona continua de 80 metros além do máximo nível da preiamar, as concessões de terrenos confinantes com a costa marítima, dentro ou fora das baías;

2- Numa zona continua de 80 metros além do nível normal das águas, as concessões de terrenos confinantes com lagos navegáveis e com rios abertos a navegação internacional;

3- Numa faixa não inferior a 100 metros para cada lado, as concessões de terrenos marginais do perímetro das estações das linhas férreas, construídas ou projetadas;

4- Outras concessões de terrenos que não possam ser feitas conforme as leis que estejam presentemente em vigor ou venham a ser promulgadas.

# unico. Em casos excepcionais, quando convenha aos interesses do Estado:

a)- Pode ser permitida, conforme a lei, a ocupação temporária de parcelas de terreno situadas nas zonas designadas nos Nros 1, 2, e 3 deste artigo;

b)- Podem as referidas parcelas ser compreendidas na área das povoações, nos termos legais, com aprovação expressa do Governo, ouvidas as instâncias competentes;

c)- Podem as parcelas assim incluídas na área das povoações ser concedidas, em harmonia com a lei, sendo também condição indispensável a aprovação expressa do Governo, ouvidas as mesmas instâncias.

Art. 10. Nas áreas destinadas a povoações marítimas das colônias, ou à sua natural expansão, as concessões ou sub-concessões de terrenos ficam sujeitas às seguintes regras:

1- Não poderão ser feitas a estrangeiros, sem aprovação em Conselho de Ministros;

2- Não poderão ser outorgadas a quaisquer indivíduos ou sociedades senão para aproveitamentos que tenham de fazer para as suas instalações urbanas, industriais ou comerciais.

# 1- Não dependen de autorização previa do Governo os actos de transmissão particular da propriedade de terrenos; mas, se a transmissão contrariar o disposto nos Nros 1 e 2, poderá ser anulada por simples despacho dos governadores gerais ou de colónia, publicado nos Boletins Officiais nos seis meses seguintes áquele em ue do facto houver conhecimento, sem prejuízo da anulação em qualquer tempo, pelos meios ordinarios, nos termos do parágrafo seguinte.

# 2- São imprescritiveis os direitos que este artigo e o artigo anterior asseguram ao Estado

# 3- As áreas das povoações maritimas e as destinadas a sua natural expansão serão delimitadas por meio de providencia publicada no Boletim Oficial da colónia interessada.

Art. 11. De futuro a administração e exploração dos portos comerciais das colonias são reservadas para o Estado. Lei especial regulará as excepções que dentro de cada porto, em relação a determinadas instalações ou servicios, devam ser adminidas.

Art. 12. O Estado não concede, em nenhuma colónia, a empresas singulares ou colectivas:

1- O exercício de prerrogativas de administração pública;

2- A faculdade de estabelecer ou fixar quaisquer tributos ou taxas, ainda que seja em nome do Estado;



3- O direito de posse de terrenos, ou de áreas de pesquisas mineiras, com a faculdade de fazerem sub-concessões a outras empresas.

#único. Na colónia onde actualmente houver concessões da natureza daquelas a que se refere este artigo observar-se-á o seguinte:

a)- Não poderão ser prorogados ou renovadas no todo ou em parte;

b)- O Estado exercera o seu direito de rescisão ou resgate, nos termos das leis ou contratos aplicáveis;

c)- O Estado terá em vista a completa unificação administrativa da colónia.

Art. 13. As concessões do Estado, ainda quando hajam de ter efeito com aplicação de capitais estrangeiros, serão sempre sujeitas a condições que assegurem a nacionalização e demais conveniências da economia da colónia. Diplomas especiais regularão este assunto para os mesmos fins.

Art. 14. Ficam ressalvados, na aplicação dos artigos 8, 9, 10, 11 e 12, os direitos adquiridos, até à presente data.

## TITULO II

### Dos indígenas

Art. 15. O Estado garante a protecção e defesa dos indígenas das colónias, conforme os princípios de humanidade e soberania, as disposições deste título e as convenções internacionais que actualmente vigorem ou venham a vigorar.

As autoridades coloniais impedirãoe castigarão conforme a lei todos os abusos contra a pessoa e bens dos indígenas

Art. 16. O Estado estabelece instituições públicas e promove a criação de instituições particulares, portuguesas umas e outras, em favor dos direitos dos indígenas, ou para a sua assistência.

Art. 17. A lei garante aos indígenas, nos termos por ela declarados, a propriedade de e posse dos seus terrenos e culturas, devendo ser respeitado este principio em todas as concessões feitas pelo Estado.

Art. 18. O trabalho dos indígenas em serviço do Estado ou dos corpos administrativos é remunerado.

Art. 19. São proibidos:

1- Todos os regimes pelos quais o Estado se obrigue a fornecer trabalhadores indígenas a quaisquer empresas de exploração económica

2- Todos os regimes pelos quais os indígenas existentes em qualquer circunscrição territorial sejam obrigados a prestar trabalho as mesmas empresas, por qualquer título.

Art. 20. O Estado somente pode compelir os indígenas ao trabalho em obras públicas de interesse geral da colectividade, em ocupações cujos resultados lhes pertençam, em execução de decisões de carácter penal, ou para cumprimento de obrigações fiscais.

Art. 21. O regime do contrato de trabalho dos indígenas assenta na liberdade individual e no direito a justo salário e assistência, intervindo a autoridade pública sómente para fiscalização.

Art. 22. Nas colónias atender-se-á ao estado de evolução dos povos nativos, havendo estatutos especiais dos indígenas, que estabeleçam para estes, sob a influência do direito público e privado português, regimes jurídicos de contemporização com os seus usos e costumes individuais, domésticos e sociais, que não sejam incompatíveis com a moral e com os ditames de humanidade.

Art. 23. O Estado assegura nos seus territórios ultramarinos a liberdade de consciência e o livre exercício dos diversos cultos, com as restrições exigidas pelos direitos e interesses da soberania de Portugal, bem como pela manutenção da ordem pública, e de harmonia com os tratados e convenções internacionais.

Art. 24. As missões católicas portuguesas do ultramar, instrumentos de civilização e influência nacional, e os estabelecimentos de formação do pessoal para os serviços delas e do Padroado Português, terão personalidade jurídica e serão protegidos e auxiliados pelo Estado, como instituições de ensino.

### TITULO III

#### Do regime político e administrativo

Art. 25. As colónias regem-se por diplomas especiais, nos termos deste título.

Art. 26. São garantidos às colónias a descentralização administrativa e a autonomia financeira que sejam compatíveis com a Constituição, o seu estado de desenvolvimento e o seus recursos próprios, sem prejuízo do disposto no artigo 47.

# único. Em cada uma das colónias será mantida a unidade política pela existência de uma só capital e de um só governo geral ou de colónia.

Art. 27. São de exclusiva competência da Assembleia Nacional, mediante propostas do Ministro das Colónias, apresentadas nos termos do artigo 113 da Constituição:

I - Os diplomas que abrangerem:

- a)- Aprovação de tratados, convenções ou acordos com nações estrangeiras;
- b)- Autorização de empréstimos ou outros contratos que exijam caução ou garantias especiais;
- c)- Definição de competência do Governo da metrópole e dos governos coloniais quanto à área e ao tempo das concessões de terrenos ou outras que envolvam exclusivo ou privilegio especial.

Art. 28. Os diplomas não compreendidos na disposição do artigo antecedente, que regularem matérias de interesse comum da metrópole e de todas ou de alguma colónia, revestirão a forma de lei, decreto-lei ou decreto simples, nos termos da Constituição, e devem sempre conter a declaração de que têm de ser publicados nos Boletins Oficiais das Colónias onde hajam de executar-se; os que regularem matérias de exclusivo interesse das colónias são da competência do Ministro das Colonias ou do governo da

colónia , conforme for estabelecido nos diplomas a que se refere o Nro I do artigo anterior.

Fica porém estatuído o seguinte:

1- Compete ao Ministerio das Colonias estabelecer a organização militar colonial em harmonia com os princípios da defesa nacional e sem prejuízo das especialidades necessarias;

2- Dependem da aprovação do Ministro das Colónias os acordos ou convenções que os governos coloniais devidamente autorizados negociarem com outras colonias, portuguesas ou estrangeiras;

Art. 29. As colónias só serão governadas por governadores gerais ou governadores de colónia, não podendo a uns e outros ser confiadas, por qualquer forma, atribuições que pelo Acto Colonial pertençam à Assembleia Nacional, ao Governo ou ao Ministro das Colónias, salvo as que restritamente lhes sejam outorgadas, por quem de direito, para determinados assuntos em circunstâncias excepcionais.

Art. 30. As funções legislativas dos governadores coloniais, na esfera da sua competência, são sempre exercidas sob a fiscalização da metrópole e por via de regra com o voto dos conselhos do governo, onde haverá representação adequada às condições do meio social.

Art. 31. As funções executivas em cada colónia são desempenhadas, sob a fiscalização do Ministro das Colónias, pelo governador, que nos casos previstos nos

diplomas a que se refere o Nro 1 do artigo 27 é assistido de um corpo consultivo, composto por membros do Conselho do Governo.

Art. 32. As instituições administrativas municipais e locais são representadas nas colónias por câmaras municipais, comissões municipais e juntas locais, conforme a importância, desenvolvimento e população europeia da respectiva circunscrição.

Art. 33. É supremo dever de honra do governador, em cada um dos domínios de Portugal, sustentar os direitos de soberania da Nação e promover o bem da colónia, em harmonia com os princípios consignados no Acto Colonial.

#### TITULO IV

##### Das garantias económicas e financeiras

Art 34. A metrópole e as colónias, pelos seus laços morais e políticos, têm na base da sua economia uma comunidade e solidariedade natural, que a lei reconhece.

Art. 35. Os regimes económicos das colónias são estabelecidos em harmonia com as necessidades do seu desenvolvimento, com a justa reciprocidade entre elas e os países vizinhos com os direitos e legítimas conveniências da metrópole e do Império Colonial Português.

At. 36. Pertence à metrópole, sem prejuízo da descentralização garantida, assegurar pelas suas decisões a conveniente posição dos interesses que, nos termos do artigo anterior, devem ser considerados em conjunto nos regimes económicos das colónias.

Art. 37. Cada uma das colônias é pessoa moral, com a faculdade de adquirir, contratar e estar em juízo.

Art. 38. Cada colônia tem o seu activo e o seu passivo propios, competindo-lhe a disposição das suas receitas e a responsabilidade das suas despesas, dos seus actos e contratos e das suas dívidas, nos termos da lei.

Art. 43. As colônias enviarão ao Ministerio das Colônias nos prazos fixados na lei as suas contas anuais.

Art. 44. A metrópole presta assistência financeira às colônias mediante as garantias necessárias.

Art. 47. A autonomia financeira das colônias fica sujeita às restrições ocasionais que sejam indispensáveis por situações graves da sua Fazenda ou pelos perigos que estas possam envolver para a metrópole.

## BIBLIOGRAFIA

ABSHIRE, David M. - SAMUELS, Michel (eds.)

- 1969. **Portuguese Africa. A Handbook.** Pall Mall Pres, London.

ALEXANDRE, Valentin

- 1979. **Origens do colonialismo português moderno (1822-1891).** Sa da Costa, Lisboa.

ANDERSON, Perry

- 1966. **Portugal e o fim do ultracolonialismo.** Editora Civilização Brasileira, S. A.

ARAUJO, Ricardo Benzaquen de

- 1994. **GUERRA E PAZ. Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30.** Editora 34, Rio de Janeiro.

BOURDIEU, Pierre

- 1989. **O poder simbólico.** Difel Editora, Lisboa.

CAETANO, Marcelo

- 1951. **Colonizing; traditions, principles and methods of the portuguese.** Divisão de Publicações e Biblioteca. Agência Geral do Ultramar. Lisboa.



CAETANO, Marcelo

- 1963. **Portugal e a internacionalização dos problemas africanos**. 2da edição, Atica, Lisboa.

- 1974. **Depoimento**. Distribuidora Record, Rio de Janeiro - São Paulo.

CAPELA, Jose

- 1977. **O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colônias. As ideias coloniais de Marcelo Caetano. Legislação do trabalho nas colônias nos anos '60**. Porto Afrontamento, Lisboa.

COSTA, A. Gomes da

- 1995. "Moçambique e a Comunidade Britânica" in: **Jornal da Pateia**, Nro 36, Ano II, setembro.

CRAPANZANO, Vincent

- 1986. **Waiting. The whites of South Africa**. Vintage Books Edition, New York.

DA MATTA, Roberto

- 1990. "Você Sabe com Quem esta falando? Um ensaio sobre a distinção entre individuo e Pessoa no Brasil" in: **Carnavais, Malandros e Heróis**. Editora Guanabara, Rio de Janeiro.

DAVIDSON, Basil

- 1977. "Os valores coloniais portugueses" in: (Ferreira Eduardo) **O fim de uma era: o colonialismo português em Africa**. Sá da Costa, Lisboa.

DUFFY, James

- 1963. **Portugal in Africa**. Penguin Books, Maryland.

DUMONT, Louis

- 1970. "Casta, racismo y 'estratificacion'" in: **Homo Hierarquicus**. Editorial Aguilar, Madrid.

FERREIRA, Eduardo de Sousa

- 1977a. **O fim de uma era: o colonialismo português em Africa**. Sa da Costa, Lisboa, op. cit.

FOUCAULT, Michel

- 1989. **Vigilar y Castigar**. Siglo XXI editores. Argentina.

FREYRE, Gilberto

- 1938. "Aspectos da influencia da mestiçagem sobre as relações sociais e de cultura entre portugueses e luso-descendentes" in: **Conferencias na Europa** Servicio Grafico, Rio de Janeiro.

- 1953. **Um Brasileiro em Terras Portuguesas**. Livraria José Olympo Editora. Rio de Janeiro.

- 1953a. **Aventura e Rotina**. Livraria José Olympo. Editora Rio de Janeiro.

- 1960. "Integração Portuguesa nos Trópicos" in: **Uma política transnacional de cultura para o Brasil de Hoje**. Ediciones da Revista Brasileira de Estudos Políticos, Rio de Janeiro.

FRY, Peter

- 1995. **Modernidade, Tradição e a Pessoa na África Austral: reflexões sobre o passado recente em Zimbabwe e Moçambique**. Conferência proferida no concurso para Professor Titular, IFCS - UFRJ, Rio de Janeiro. Inedita.

HOBBSAWM, Eric

- 1995. **Naciones y nacionalismo desde 1780**. Editorial Crítica, Barcelona.

ISAACMAN, Allen y Barbara

- 1983. **Mozambique. From colonialism to revolution, 1900-1982**. Westview Press, Colorado-Grower, Hampshire, England.

KUPER, Adam

- 1973. "Antropología y Colonialismo" in: **Antropología y Antropólogos. La escuela británica, 1922-1972**. Editorial Anagrama, Barcelona.

MATSINHE, Cristiano

- 1992. "Relações raciais e conflito interétnico em Moçambique" in: Ramalho, Jose Ricardo (org.) **Sociedade e política em Moçambique hoje**. Boletim do Laboratorio de Pesquisa Social, Nro 10. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UFRJ.

LAMBERT, Michael, C.

- 1993. "From Citizenship to Negritude: 'Making a Difference' in Elite Ideologies of Colonized Francophone West Africa" in: **Comparative Studies in society and history**. Volume 35, Number 2, Cambridge University Press.

MINTER, William

- 1972. **Portuguese Africa and the West**. Monthly Review Press, New York-London.

MONDLANE, Eduardo

- 1976. **Lutar por Moçambique**. Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa.

MOREIRA, Adriano

- s. d. **Batalha da Esperança** Livraria Bertrand. Lisboa.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque

- 1992. "O colonialismo português na África" in: (Fundap) **Países Africanos de lingua oficial portuguesa**.

NEWITT, Malyn

- 1995. **A History of Mozambique**. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

PELISSIER, René

- 1988. **Historia de Moçambique**. Vol. II. Editorial Estampa, Lisboa.

PEREIRA, Rui

- 1986. "Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo"  
in: **Revista Internacional de Estudos Africanos**. Nro 4 e 5, Janeiro-Dezembro.

- 1989. "Colonialismo e Antropologia: a especulação simbólica" in: **Revista Internacional de Estudos Africanos**. Nro 10 e 11, Janeiro-Dezembro.

RIBEIRO, Fernando Rosa

- 1995. **Anthropology as 'Colonial' Instrument: The Southern African Case**.  
Paper inédito. Rio de Janeiro.

ROSAS, Fernando (coord.)

- 1994. **História de Portugal vol. 7: o Estado Novo**. Estampa, Lisboa.

SALAZAR, Antonio

- 1946 [1933]. "A nação na política colonial" in: **Antologia colonial portuguesa**. Secretaria Geral das Colonias. Divisão de Publicações e Biblioteca. Ministerio das Colonias, Lisboa.

SPINOLA, Antonio de

- 1974. **Portugal e o futuro**. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

SPITZER, Leo

- 1989. **LIVES IN BETWEEN. Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, West Africa, 1780-1945**. Cambridge University Press.

Universidade Eduardo Mondlane

- 1983. "O Estado Colonial Português" in: **Historia de Moçambique**. 2 Volume, Departamento de Historia, Tempo, Maputo.

---

## FUENTES PRIMARIAS

AIRES DE ORNELAS

- (1919) 1946a. "A posição das colonias portuguesas no concerto internacional, no começo do século XX"; fragmento do ensaio **A África e o problema actual**, publicado pela primeira vez em 1919, reproduzido no Vol. III da coletânea das obras completas de Aires de Ornelas. Reeditado em 1946, in: **Antologia colonial portuguesa**,

Secretaria Geral das Colonias. Divisão de Publicações e Biblioteca. Lisboa, Ministerio das Colonias. Agência Geral das Colonias.

ALBUQUERQUE, Mouzinho de

- (1899) 1946a. "Regime militar e missões religiosas". Fragmento do relatório do governo geral publicado com o título de **Mozambique - 1896-1898** (1ª edição: 1899). Reeditado em 1946, in: Antologia Colonial Portuguesa op. cit.

ALMEIDA, José Augusto da Costa

- "Repartição de Gabinete". Governo Geral de Moçambique, 27 de julho de 1965. Arquivo Historico de Moçambique, Secção Especial, Nro 22.

COSTA, Eduardo

- (1901) 1946a. "Principios de administração colonial". Fragmento do texto Estudo sobre a administração civil das provincias ultramarinas (Memoria apresentada no Congresso Colonial Nacional de 1901). Reeditado em 1946, in: Antologia Colonial Portuguesa op. cit.

COTA, José Gonçalvez

- 1946. Projecto definitivo do Estatuto do Direito Privado dos Indigenas da Colonia de Moçambique. Precedido de um estudo sumario do direito gentílico pelo autor. Imprensa Nacional de Moçambique. Lourenço Marques.

ENES, Antonio

- (1893) 1946. **Mozambique**. Relatório apresentado ao governo (Publicado pela primeira vez em 1893). Divisão de Publicações e Biblioteca. Agência Geral das Colônias. Lisboa.

FREIRE DE ANDRADE, Alfredo Augusto

- (1906-1910) 1949. **Relatórios sobre Moçambique** 2da edição, Vol 1 e 2. Repartição Técnica de Estatística. Imprensa Nacional de Moçambique. Lourenço Marques.

FREITAS, Romeu Ivens Ferraz de

- 1965. **Conquista da Adesão das Populações**. Lourenço Marques. Serviços de Centralização e Coordenação de Informações.

MARNOCO E SOUSA

- (1905-1906). 1946b. "Regime jurídico das populações indígenas". Fragmentos do livro **Administração Colonial** (leções proferidas na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 1905-1906). Reeditado em 1946, in: Antologia colonial portuguesa op. cit.

NUNES, Joaquim

- 1935. "Apontamentos sobre usos e costumes indígenas", **Boletim da Sociedade de Estudos da Colônia de Moçambique**. Julho-Setembro, Ano IV, Nro 27.

LEYES Y DECRETOS



- Acto Colonial. Nova publicação do Acto Colonial, com as alterações constantes das Leis Nros 1900 e 2009, 6 de setembro de 1945.

- Carta Orgânica do Imperio Colonial Português. Diario do Governo, 19 de abril de 1947.

- Código do trabalho dos indigenas nas colonias portuguesas da África. Decreto Nro 16.199.

- Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indigenas Decreto Nro 16.473.