

# **Cultura e economia: paradoxos do colonialismo em Moçambique<sup>1</sup>**

[Apresentado no “Seminários em Estudos de Desenvolvimento, CEsa-Universidade de Lisboa, 7 de março de 2019]

## **Lorenzo Macagno**

- Departamento de Antropologia/Universidade Federal do Paraná, Brasil (professor associado)
- CEsa-Universidade de Lisboa (investigador visitante)

\*\*\*\*

## **Apresentação**

Este seminário propõe uma reflexão sobre as implicações historiográficas e antropológicas do projeto assimilacionista de Portugal em Moçambique (1895-1974). Tal projeto erigiu-se sobre um cruzamento aparentemente contraditório: de um lado, o da suposta tolerância diante dos chamados “usos e costumes” africanos, expressa na implementação de um sistema jurídico que consagrava leis especiais para os chamados “indígenas”; de outro, a extrema rigidez e violência na aplicação de leis a fim de disciplinar a exploração da força de trabalho africana. O primeiro imperativo teve que apelar a uma gramática cultural; o segundo, assentou-se sobre uma exigência econômica, em virtude da qual, sobretudo a partir do Estado Novo, as colônias deviam suprir com matérias-primas a Metrópole. Essa dupla dimensão configurou o denominado Regime de Indigenato. Quais são os desafios analíticos e metodológicos para estudar o projeto colonial em Moçambique? Como entender o Indigenato incorporando, ao mesmo tempo, o fator cultural e econômico?

---

<sup>1</sup> As reflexões contidas neste texto formam parte de um livro, em fase de redação final, intitulado: “A invenção do assimilado. Os paradoxos do colonialismo em Moçambique”.

## Colonialismo como cultura?

Com que ferramentas heurísticas é possível explorar as singularidades e paradoxos do colonialismo em Moçambique? Partimos do pressuposto de que o colonialismo funciona como um sistema de práticas e representações e, como tal, pode ser analisado como cultura. Um programa investigativo, cujo objetivo é estudar o colonialismo da mesma forma em que os antropólogos estudam uma determinada cultura, só é possível caso consigamos investigar o que pensam – e o que fazem – os “nativos” que dão sentido a essa cultura: juristas, administradores, militares e governadores coloniais.

A fim de entender a categoria chave – o assimilado – daquele sistema de práticas e ideias, é preciso investigar seus contextos ideacionais e materiais. O assimilacionismo criou o assimilado, e não ao contrário. Em termos jurídico-coloniais, para atingir o status de assimilado, um africano devia reunir os seguintes requisitos:

- Saber ler, escrever e falar português correntemente;
- Ter meios suficientes para sustentar a família;
- Ter bom comportamento;
- Ter necessária educação e hábitos individuais e sociais, de 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>2</sup>

Após a comprovação dessas condições, o (ex)indígena receberia o seu Alvará de

---

<sup>2</sup> Estes requisitos, com mudanças mais ou menos tênues, mantiveram-se ao longo de décadas. Já estavam presentes na definição de 1917 (Portaria nº 317, 9 de janeiro, emitida pelos Serviços dos Negócios Indígenas). Em 23 de outubro de 1926, o Governo central emitirá o *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique* (Decreto nº 12.533), mais tarde substituído pelo *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas* de 1929 (Decreto nº 16.473, de 6 de fevereiro). Finalmente, em 1954, é promulgado o *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, aprovado pelo Decreto lei nº 39.666, de 20 de maio de 1954).

assimilado que, mais tarde, seria substituído pelo Bilhete de Identidade correspondente.

No entanto, a definição acima transcrita pouco explica sobre o sistema de pensamento, ou sobre a cosmologia dos seus criadores. Ela é, antes de mais nada, o resultado de um longo processo de batalhas simbólicas e de sangue, mais do que um ponto de partida propriamente dito.

Sobretudo a partir da década de 1990, os estudos sobre colonialismo e cultura adquiriram uma força renovada em virtude do desafio epistêmico oriundo do “*cultural turn*”, que afetou parte da teoria social. Em grande medida, essas abordagens procuraram abandonar uma linguagem maniqueísta e binária nascida das efervescências da historiografia anticolonialista. Oposições como cultura hegemônica *versus* cultura subalterna foram, progressivamente, abandonadas em nome de uma maior preocupação com a experiência concreta – muitas vezes polissêmica e plural – dos atores envolvidos na dinâmica colonial. O tom de denúncia – marcado, certamente, pelas experiências descolonizadoras da década de 1950 e 1960 – acerca de como os dominantes alienam a cultura dos dominados foi sendo matizado para privilegiar os espaços ambíguos, os interstícios, as polifonias e os paradoxos da própria experiência colonial<sup>3</sup>.

Nosso trabalho reconhece a importância daquelas contribuições e se nutre desse legado, embora reivindique para si o direito de percorrer um itinerário próprio. Concordar com as perspectivas que analisam o colonialismo como *processo cultural* não significa comungar com as posturas que salientam seus aspectos mais idílicos ou brandos; ao contrário, implica levar até as últimas consequências o fato de que os processos mais brutais e violentos estão, também, mediados por estruturas de significados. Nicholas

---

<sup>3</sup> Um dos trabalhos que ilustra essa preocupação é o livro de Robert J. C. Young (1995). A partir de diferentes perspectivas, autores como Homi Bhabha, Stuart Hall, A. L. Stoler, dentre outros, realizaram aportes para a compreensão da relação entre colonialismo e cultura. Para se ter uma ideia mais abrangente dos autores que compõem essa trama, consultar, também, a coletânea de trabalhos realizada por Patrick Williams e Laura Chrisman (1994).

Thomas, em um texto quase programático, reafirma essa dupla determinação do colonialismo, capaz de agir, simultaneamente, como estrutura estruturada e estrutura estruturante:

O colonialismo não pode ser compreendido essencialmente como uma relação política ou econômica legitimada ou justificada através de ideologias de racismo ou de progresso. Em vez disso, o colonialismo foi, às vezes, numa forma profunda e importante, um processo cultural;[...] mesmo quando tenha aparecido como um momento de puro ganho e violência, foi mediatizado e formado por estruturas de significados. As culturas coloniais não são simplesmente ideologias que mascaram, mistificam ou racionalizam formas de opressão externas a elas; elas próprias são também expressivas e constitutivas da relação colonial (Thomas, 1994:2).

Um dos traços distintivos do discurso e da prática do colonialismo português na África tem sido a tentativa de incutir nos chamados “indígenas” valores culturais portugueses. Da própria ideia de considerar o colonialismo português como um fato social total se desprende, também, um outro desafio quase autoevidente: só é possível entender os paradoxos da assimilação englobando, simultaneamente, o seu contrário não manifesto, porém presente, isto é, a segregação.

### **A questão do trabalho indígena**

Tal como admite José Capela (2010:141), a legislação que aboliu o tráfico de escravos, em 10 de dezembro de 1836, não teve execução imediata. Somente em 1856 seria aprovada a lei da “liberdade de ventre”. A partir dessa data, nas províncias ultramarinas, os filhos de escravas eram considerados livres. Porém, estavam obrigados a trabalhar para os senhores das suas mães até os vinte anos. Em 1869, Sá da Bandeira emite o decreto que extingue a escravidão nas possessões portuguesas. No entanto, foi preciso percorrer um longo e tortuoso caminho para que a definitiva emancipação dos africanos fosse consumada.

Os anos de 1897 e 1899 são 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 é introduzido um novo Regulamento do Trabalho Indígena – que substitui o Regulamento de 1893 – resultante de uma comissão coordenada por António Enes. Emitido e assinado por António Eduardo Vilaça, da Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, em novembro de 1899, foi a coroação de um longo processo marcado pelos debates pós-abolicionistas.

A legislação proposta pela comissão presidida por Enes buscou desfazer as proposições excessivamente “liberais” contidas no Regulamento de Trabalho dos Indígenas de 1878, que estabelecia que ninguém podia ser obrigado a ser contratado, “salvo aqueles indivíduos julgados como vadios” (Newitt, 1995:383). Já em seu Relatório “Moçambique”, de 1893, Enes se pronunciou contrário a esta legislação, considerada por ele 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).

Na altura, Enes se converte num crítico feroz da legislação do trabalho oriunda do período pós-abolição: “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).

A fim de entender o paradoxo colonial, é preciso extrair do pensamento de Enes concernente à utilização do trabalho indígena todas as suas consequências. A narrativa de Enes apelava a uma série de metáforas e parábolas. Por momentos, não quer que seus leitores o confundam com um “negreiro” carente de empatia. Mas quer se mostrar como um pai de firme autoridade:

...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 mães! –, 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 se converte em sinônimo de *civilizar*, premissa que, por sua vez, significava extrair força de trabalho do africano. No âmbito da administração colonial, esse imperativo se traduziu num misto de paternalismo e violência física. Instaurou-se um tipo de relação entre metrópole e colônia, cujo significado está impresso em uma palavra-chave: tutela. A ação civilizadora do “pai” era coerente com a cosmologia que pressupunha a inferioridade inata do “filho”. As leis supostamente humanizadoras não conseguiriam promover a emancipação de quem, nessa cosmologia, já estava condenado aos degraus inferiores 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 é evidente: leis de ampla

cidadania para europeus, leis especiais para *indígenas*. No âmbito da legislação estatal, essa espécie de dupla face do colonialismo opera em termos de uma complementariedade assimétrica: a já referida implantação de circunscrições para áreas *indígenas* e de conselhos para áreas *europeias*.

As leis feitas para a metrópole são impróprias para a África: esta é a enfática e relativista advertência de Enes. No entanto, Enes abre mão do relativismo quando se trata de condenar a suposta “vadiagem”. Neste quesito, mostra-se um universalista convicto: se na metrópole todas as pessoas têm a obrigação de trabalhar para o seu sustento, por que, perguntava-se, nas colônias deveria acontecer o contrário? Mais uma vez, lança suas críticas à legislação que sucedeu a 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).

Sua postura, como a de muitos representantes da Geração de 95, é a de condenar e desmascarar a suposta hipocrisia dos “filantropos”, sempre prontos a denunciar a exploração do trabalho africano. Nesta altura, a narrativa de Enes parece reivindicar a existência de um relativismo “bom”, aquele que permite estender a tutela *in eternum*, e rejeitar um relativismo “ruim”, aquele que impede exercer a violência disciplinadora contra os corpos geradores da força de trabalho africana.

O processo de descentralização administrativa e a aplicação da lei civil e criminal deviam contemporizar com os *usos e costumes* dos chamados indígenas. A lei trabalhista, ao contrário, devia reprimir esses mesmos *usos e costumes* quando eles conduziam à vadiagem. A versão mais extremada desse relativismo situacional chega a argumentos

quase primários: 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). No contexto deste paradigma tutelar, o assimilacionismo começava a evidenciar suas fendas e limites. Há uma rasteira literalidade naquela frase, mas, também, uma significativa e hierarquizadora metáfora: a cama para o branco, o chão para o “indígena”. O relativismo situacional garantia, pois, que neste sistema cada um ocupasse o “seu” lugar. Hierarquicamente juntos: essa contiguidade tutelada, foi a condição *sine qua non* do paradoxo colonial.

Entretanto, era necessário que Portugal saísse da bancarrota e, ao mesmo tempo, mantivesse intacta sua vocação ultramarina. A razão utilitarista da maximização econômica era funcional, também, à razão simbólica da missão civilizadora: o trabalho era o dispositivo através do qual o *indígena* podia abandonar gradualmente seus costumes e se tornar um *civilizado*. As declarações dos humanistas e dos abolicionistas deram lugar ao pragmatismo e à urgência de implantar uma organização do trabalho indígena:

“Todavia, 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>4</sup>

Com a diferenciação entre leis aplicáveis à metrópole e leis aplicáveis à colônia

---

<sup>4</sup> Neste caso, António Enes não faz mais do que reproduzir as ideias paradigmáticas do século XIX a respeito do trabalho, as quais, como explicou Offe (1989), veem o trabalho em seu duplo aspecto: de um lado, a simples condição da sobrevivência física e, de outro, o instrumento fundamental de uma “vida correta” e “moralmente boa”.



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. O chamado regime de Indigenato alcançava o ápice da sua expressão.

A ocupação efetiva do atual território de Moçambique se processou como corolário do fim da escravidão e a ascensão do chamado comércio legítimo. Segundo Valentim Alexandre (1979:68), a maior dificuldade de Portugal na passagem para um colonialismo moderno resultava da resistência que ofereciam as estruturas cimentadas durante todo o regime de exportação de mão de obra escrava. Diante dos novos tempos, o próprio Enes, ao mesmo tempo que se pronunciava contra o sistema escravista, atacava o arcabouço jurídico que pretendia regular o trabalho livre nas colônias nos moldes europeus. O moderno colonialismo português não somente se construiu “contra” as estruturas herdadas do regime escravista, como diz Alexandre (1979), mas também se apoiando 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 por volta de 1870 João de Andrade Corvo, Ministro dos Negócios Estrangeiros e do Ultramar, e “felizmente acabou para não mais voltar” (apud Alexandre, 1979:179). Diante desse novo paradigma civilizatório, a liberdade de comércio como fonte de “prosperidade” das nações passou a fazer parte do discurso abolicionista. Quase dez anos mais tarde, António Enes se voltava contra os proclamas humanistas para advertir – em meio a uma crise financeira que ameaçava a metrópole – sobre as vantagens do aproveitamento da força de trabalho africana em benefício do Império. Os “indígenas” não são refratários ao trabalho, dizia, mas precisam da vigilância e do chicote:

...todavia, 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 teoricamente, 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).

A chamada a uma mudança de práticas e doutrinas evidencia, novamente, a eficácia do paradoxo colonial: o *chicote* serve para “civilizar”, mas se essa civilização chegar a ter consequências involuntárias, consequências não desejadas pelo colonizador – tais como a eventual emancipação do africano – 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 força de trabalho. Moçambique precisa de capitais, dizia Enes, essa é sua “necessidade suprema”. Por isso, propunha um modelo de colonização que consistia não tanto na emigração de colonos brancos para a África, mas, antes, na emigração de capitais. A proposta se resumia em que a terra africana devia ser trabalhada por africanos: “colónias 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]1946:244 e ss.).

A proposta de António Enes se sustenta na convicção de que a agricultura de plantação era o único caminho para atrair capital e 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 dos seus impostos em trabalho: era o denominado *mussoco*. Esta proposta foi incluída na lei de prazo de 1890, formulada pelo próprio Enes.

Entretanto, em 1894 era introduzido o trabalho correcional, que substituiu a pena de prisão. A figura do trabalho correcional apareceu nos sucessivos códigos de trabalho indígena de 1899, 1911, 1914 e 1926, tornando-se assim uma forma específica de punir os africanos (Isaacman e Isaacman, 1983:89). Mais uma vez, por trás desses processos legais estava o pensamento e a ação de Enes, quem, aliás, tinha grande admiração pela maneira segundo a qual as colônias britânicas da África do Sul “moralizavam” os criminosos por meio do trabalho. Instando que se estabelecesse em Moçambique esse mesmo tipo de punição, e um ano antes da introdução 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. Durante décadas, e até hoje, milhares de trabalhadores moçambicanos emigravam temporariamente às minas sul-africanas. A descoberta das minas de diamante de Kimberley, em 1867 e, sobretudo, as de ouro na região de Transval, em 1885, mudaram a geopolítica da região. O projeto promovido por Cecil Rhodes, de uma “África Britânica” que se estendesse do Cabo até o Cairo se reatualiza. Em 1877, o domínio inglês do Cabo logra anexar as repúblicas *boers*

do Transval e Orange. O conflito entre *boers* e britânicos se estenderá por anos até que, em 1910, é formada a União Sul-africana. A tentativa de controle de Lourenço Marques iria se converter para a Grã-Bretanha num complemento natural da 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 dos seus compromissos a construção do *caminho de ferro* entre Transval e Lourenço Marques. Mais tarde, em 1889, e nas vésperas do Ultimato britânico, o governo português – numa aproximação à república Boer de Transval – expulsa os ingleses dos caminhos de ferro de Lourenço Marques. Segundo José Capela (2010), a expulsão foi baseada num suposto descumprimento de contrato por parte dos ingleses, já que a construção da linha não havia sido levada até à fronteira: “O cônsul americano era de opinião que a intervenção no Caminho de Ferro de Lourenço Marques, propriedade de capitalistas americanos e ingleses, era o começo da aliança entre Portugal e o Transval para expulsar de ambas as colónias todas as empresas inglesas e americanas” (Capela, 2010:138).

Para a produção mineira sul-africana o aproveitamento do importante porto de Lourenço Marques era fundamental. O fluxo de trabalhadores moçambicanos para esta região foi visto por Enes com pouca 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).

Lembremos que, devido à alta demanda de trabalho indígena para as minas de Transval, vários convênios foram realizados com a administração portuguesa. Um momento decisivo foi em 1903, quando a *Witwatersrand Native Labour Association*

(WNLA) começa a exercer, com plenos direitos, o recrutamento de força de trabalho oriunda de Moçambique. Naquele ano, quase 89% dos africanos mineiros eram oriundos da “África Oriental Portuguesa”, Moçambique (Firth, 1961:12-13). Entretanto, se as minas sul-africanas tiveram influência no Sul, o restante do país ficou à mercê das chamadas Companhias Majestáticas. Tratava-se de 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 Companhias Majestáticas eram a Companhia de Moçambique, fundada em 1888 e que operava na região de Manica e Sofala, a Companhia de Nyasa, no Norte, e a da Zambézia, que tinha recebido como concessão os *prazos* da região do rio Zambeze e parte do distrito de Tete. Eduardo Mondlane, em seu livro de combate, descrevia: “...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).

Por fim, e ainda no que concerne ao disciplinamento do trabalho indígena, vale ressaltar que a regulamentação do trabalho compelido – quando não, forçado – provocou um processo de desagregação das populações locais que involucrou, aliás, a utilização de colaboradores africanos e mercenários. Nessa dinâmica, pequenos chefes membros das famílias reais (*régulos*) se transformaram em funcionários pagos pelo Estado em troca da sua contribuição para a coleta de impostos, para recrutar mão de obra e para manter a “ordem pública”. Por sua vez, estas atividades eram vigiadas pelos *sipais*, uma espécie de polícia africana local que operava em íntima colaboração com os chefes de posto.

O empenho de Enes, como inventor do assimilacionismo descentralizador, consistiu em sistematizar uma regulamentação do trabalho cuja lógica englobante parece se resumir na fórmula “dentro do trabalho tudo, fora do trabalho nada”. Tratava-se de um sistema social total do qual os africanos não conseguiam escapar: tinham a “liberdade” de sair à procura de salário na qualidade de trabalhadores contratados; caso contrário, sucumbiriam ao trabalho compelido em virtude da imposição legislativa. Em 1893, Enes estabeleceu uma regulamentação do trabalho indígena cujo espírito foi mantido no Regulamento do Trabalho Indígena de 9 de novembro de 1899. A lei de 1893 determinava que:

...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).

Diferentemente desta regulamentação de 1893, o Regulamento de 1899 passará a utilizar o termo “indígenas”, em vez de “habitantes de raça negra”. O seu Artigo 31 afirmava que os “indígenas” sujeitos à obrigação de trabalho “...deverão ser intimados pela autoridade administrativa para trabalhar em serviço do estado, dos municípios ou de particulares, sempre que essa autoridade possa proporcionar-lhes trabalho, se não obedecerem à intimação serão compelidos”.<sup>5</sup> Nesta estrutura jurídica, oriunda do empenho disciplinador perpetrado pela chamada Geração de 95, nenhum âmbito ou aspecto da vida cotidiana ficará abstraído do trabalho, seja contratado, seja compelido. 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*

---

<sup>5</sup> Diário do Governo nº 262, 18 de novembro de 1899.

*para o trabalho*” ([1893] 1946:217, *itálicos meus*). Há algo de ironia, veremos, nas palavras de Enes. Pois a “misericórdia” se tornava inútil em épocas em que se fazia necessário extrair as vantagens da exploração da força de trabalho africana. Por isso, a relação entre as missões religiosas e os administradores coloniais foi caracterizada pela ambiguidade e, muitas vezes, pelo conflito. Tanto António Enes quanto Mouzinho de Albuquerque as enxergaram com marcada desconfiança e cautela.

### **Um colonialismo “primitivo”?**

A peculiar natureza do desenvolvimento do capitalismo em Portugal fez com que alguns críticos duvidassem, por momentos, sobre a capacidade do país para conduzir a empresa colonial. O esforço de António Enes e seus seguidores não tinha sido suficiente. Já nas vésperas do Estado Novo, as ansiedades por parte de amplos setores da burguesia comercial e industrial vinculada, sobretudo, à indústria têxtil, começam a se manifestar. Era preciso fazer com que as colônias produzissem riqueza e, sobretudo, matérias-primas. O algodão tornou-se a nova quimera, o suposto salvo-conduto que tiraria ao país do estancamento. Por isso, na altura, o objetivo da legislação colonial se empenhou em formalizar a colaboração entre administradores locais e demais dependentes do trabalho africano, isto é, recrutadores de companhias agricultoras, plantadores e granjeiros. Se bem as primeiras normativas que decretavam a produção forçada do algodão foram promulgadas em 1926<sup>6</sup>, haveria que esperar alguns anos até que a nova “missão” se materializasse. Valentim Alexandre (1993) descreve o ambiente de inquietação na metrópole que precedeu à implantação da produção forçada do algodão:

---

<sup>6</sup> Em 1926 foi promulgado o Decreto n.º 11.994, de 28 de Julho, que fomentava o cultivo forçado do algodão. Em 1932, apareceu o Decreto n.º 21226, de 22 de Abril que criou o Fundo de Fomento Algodoeiro.

Assiste-se então a uma verdadeira campanha, em que participam diversas organizações económicas – Associação Comercial do Porto, Associação Industrial Portuguesa, Centro Comercial do Porto, Associação Comercial dos Lojistas de Lisboa –, de que restam marcas na imprensa, sobretudo na nortenha. As referências à questão colonial iam desde a simples indicação da necessidade da conquista dos mercados de África pela indústria nacional ou da utilidade de ‘nacionalizar’ o sector algodoeiro, favorecendo tanto a importação do algodão colonial como a exportação dos tecidos portugueses para os territórios do ultramar” (Alexandre, 1993:1131).

Era o início de uma nova etapa. A garantia de sustentabilidade dos interesses económicos da metrópole dependia, agora, da exploração sistemática da força de trabalho africana. Na década de 1940, “as deficiências e a corrupção do aparelho administrativo colonial acabaram por fazer do cultivo algodoeiro em Moçambique um regime de *trabalho forçado* a que chegaram a estar vinculadas mais de 800.000 unidades familiares (Fortuna, 1993:19). Para além do quadro normativo, como proceder, no terreno, para suprir a gigantesca necessidade de braços? As vias podiam ser várias, legais ou ilegais. No entanto, em geral, quando os empregadores privados necessitavam trabalhadores, bastava entrar em contato com os administradores locais que, por sua vez, ansiavam ser solicitados para essas demandas para trocá-las por bônus substanciais (Isaacman e Isaacman, 1983:41). Caso o número de trabalhadores contratados fosse insuficiente, os chefes de posto enviavam *sipais* às aldeias vizinhas para prender supostos revoltosos, evasores de impostos, descontentes e outros “indesejáveis”. Os detidos eram, em seguida, reclassificados como trabalhadores *chibalo*.

Entretanto, o açúcar, o sisal e o chá também tiveram sua chance. Segundo Allen e Barbara Isaacman, 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. Os colonos e investidores estrangeiros ressuscitaram, também, a indústria do chá, concentrada em Gurué, 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 (Isaacman e Isaacman, 1983:43).

No entanto, como adiantáramos, a mudança econômica de maior alcance introduzida pelo salazarismo foi a imposição da produção forçada de algodão. O propósito da introdução do algodão foi beneficiar a indústria têxtil portuguesa e, dessa forma, resolver o problema da balança de pagamentos de Portugal. Antes da produção forçada, em 1926, as indústrias de Portugal consumiram 17.000 toneladas de algodão, 95% das quais eram importadas de países estrangeiros. Já em 1945, o panorama era outro: 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 (Isaacman e Isaacman, 1983:45). A unidade política entre Império e Colônia seria o grande guarda-chuva político da economia salazarista. O próprio Salazar, no seu discurso de abertura da 1ª Conferência dos Governadores coloniais em 1933, imbuído da costumeira retórica nacionalista – “nacionalismo intransigente, mas equilibrado” – afirmava: “...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).

**Quadro do incremento da rama de algodão:  
Importações de Moçambique a Portugal**

ANO	1930	1940	1950	1960
TONELADAS	190	4.473	25.290	39.718

FONTE: Carlos Fortuna (1993: 180), *O Fio da Meada. O Algodão de Moçambique, Portugal e a Economia-Mundo (1860-1960)*, Porto: Edições Afrontamento

Se o algodão e as “culturas obrigatórias” alimentaram uma emergente burguesia comercial e industrial na metrópole, já o trabalho nas minas movimentou uma pluralidade de agentes, companhias, intermediários e interesses em ambos lados da fronteira sul-africana-moçambicana. O trabalho migratório em direção às minas sul-africanas, cujo fluxo começou no início do século XX, teve, durante o Estado Novo, um incremento renovado. Por isso, apesar da retórica do nacionalismo econômico, o regime de Salazar fracassou ao tentar eliminar a dependência de Moçambique em relação a seus vizinhos anglófonos. Nesse processo, e apesar de queixas de granjeiros, plantadores e oficiais coloniais quanto à 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 fosse para o sul da Rodésia (Issacman e Isaacman, 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. Esse saldo constitui o que alguns analistas chamaram de *juro invisível*. Tal rendimento provinha 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, bem como dos direitos de trânsito que estes dois países pagavam pelo uso de Lourenço Marques e Beira como portos de escoamento. Essa dinâmica continuou até, pelo menos, 1957. No final da década de 1950, as pressões anticolonialistas dos organismos internacionais se fizeram sentir sobre Portugal. Em seus esforços para fugir do isolamento internacional, Portugal assina, em 1959, a Convenção Internacional do Trabalho sobre a abolição do trabalho forçado. A partir então, teve de adequar os seus próprios regulamentos do trabalho às normas dessa Convenção e dos acordos assinados:

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).

Uma boa parte da historiografia das décadas de 1960 e 1970 compartilha, em relação ao estudo do colonialismo português na África, uma estratégia metodológica parecida e repetida quase como um mantra: o desmascaramento do mito da convivência racial, da tolerância, da suposta não discriminação, através da revelação das arbitrariedades e violências perpetradas no processo de exploração da força de trabalho africana. Perry Anderson é um dos representantes mais paradigmáticos dessa vertente. Esse paradigma, se apoia na seguinte constatação: “...o aspecto mais notório da colonização portuguesa na África é o uso sistemático de trabalho forçado” (Anderson, 1966:41). Tais evidências levam Perry Anderson a cunhar o termo *ultracolonialismo* para descrever e explicar o colonialismo português. A descrição engloba a ideia de que o caso português representa a “...modalidade simultaneamente mais extrema e mais primitiva de colonialismo” (1966:55). Esta linha argumentativa foi seguida, dentre outros, por William Minter (1972) num dos seus primeiros trabalhos sobre a presença portuguesa na África. No entanto, até que ponto os adjetivos “ultracolonial”, “primitivo” são eficazes para explicar a suposta singularidade portuguesa?

Cabe lembrar que, se bem no Regulamento sobre Trabalho indígena de 1899 o termo “trabalho forçado” permanece banido, outras modalidades de trabalho, como trabalho compelido e trabalho correcional, substituem-no. Quando o Estado Novo inaugura um novo Código de Trabalho em 1928, o trabalho forçado, ao menos no papel, é proibido, exceto para propósitos de correção penal. No entanto, essa nova configuração jurídica implicou, ao mesmo tempo, a promoção de um maior controle social e de um recrutamento de mão de obra africana mais efetivos por meio, sobretudo, da elaboração

de censos e da coleta sistemática de impostos. Logo, o suposto fim do trabalho forçado dá lugar a novos dispositivos de disciplinamento. A produção forçada do algodão integra, como vimos, essa nova dinâmica.

A questão do trabalho opera, portanto, no contexto do estímulo ao sistema de plantação nas colônias. Esse imperativo produtivista e extrativista se torna, literalmente, uma questão de Estado. Por isso, desde Lisboa, faz-se um chamamento para salvar a metrópole em benefício da nação. Tal como sustentam Allen e Barbara Isaacman (1983:40-41), a política econômica colonial se apoiava na convicção de Salazar, segundo a qual os territórios deviam produzir matérias-primas destinadas à metrópole, em troca de bens manufaturados: “Os agentes do Estado consideravam Moçambique, com suas terras férteis, boas chuvas, portos acessíveis e grande população até então “improdutiva”, idealmente conveniente para a produção de bens agrícolas”.

O trabalho “indígena” continuou, portanto, sendo uma questão central para a economia da metrópole. Perry Anderson classifica 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. Importa sublinhar que o Código do Trabalho considerava como trabalho forçado (*chibalo*) somente o trabalho obrigatório, isto é, aquele ao qual se recorria para fins públicos: construção de estradas, ferrovias, barragens. O artigo 94 do Regulamento Geral do Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesas (de 14 de Outubro de 1914), estabelecia que “O indígena que não cumprir voluntariamente a obrigação do trabalho que tem todo português, sob pena de ser considerado vadio, deverá ser levado a fazê-lo pelas autoridades respectivas, que empregarão os meios necessários, educando-o e civilizando-o....Quando o indígena, depois de cuidadosamente se averiguar se não está isento da obrigação do trabalho, e

depois de esgotados os meios necessários, se recusar a trabalhar, será intimado e compelido a fazê-lo”.<sup>7</sup>

A necessidade de uma exploração sistemática da força de trabalho “indígena” – um elemento fundamental neste processo de “desenvolvimento” da produção – era um elemento que, nos discursos públicos, ficava subentendido. O tom paternalista eclipsava o imperativo da violência. Por cima de tudo, afirmava Salazar, “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). Ecoam, nessas palavras, as preocupações que António Enes e a Geração de 95 haviam manifestado há quatro décadas. No que concerne ao disciplinamento do trabalho indígena, encontramos-nos diante de um imperativo duplamente complementar: uma dimensão prática e instrumental – a necessidade de “produzir” – e uma dimensão simbólica e cultural – a necessidade de “civilizar”.

Entretanto, o paradigma do “desmascaramento”, isto é, a contradição entre a prática do trabalho forçado e a teoria do multirracismo, fez com que Perry Anderson – assim como outros autores – chegasse ao extremo de postular que o assimilacionismo português, bem como o Indigenato, opõe-se ao apartheid sul-africano apenas em aparência:

...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 polo oposto das teorias racistas do apartheid (...). A realidade nega brutalmente, publicamente, essa nova mitologia (Anderson, 1966:75).

---

<sup>7</sup> Decreto n.º 951, “Regulamento Geral do trabalho dos Indígenas nas Colónias Portuguesas”, Ministério das Colónias, Direcção Geral das Colónias. Diário do Governo n.º 187/1914, Série I, p. 965.

As palavras de Anderson expressam uma crítica à forma – lusotropicalista – em que o colonialismo português apresentou-se diante o mundo. De um lado, a realidade do sistema de Indigenato, da organização do trabalho forçado, da violência, da exploração. De outro, o mito freyriano da plasticidade e da tolerância. A fórmula é conhecida. Em seu trabalho, James Duffy (1963) também compartilha dessa interpretação “desmascaradora” e denunciadora do descompasso entre a aparência da assimilação e a essência da segregação. Uma das seções do seu livro se intitula “Teoria e realidade”. Nesse item, expõe cifras que mostram que, apesar das boas intenções assimilacionistas, a quantidade de assimilados em Moçambique na década de 1950 era irrisória: para uma população total de 5.733.000 habitantes, os assimilados atingiam, apenas, a cifra de 4.353.

Teoria e realidade. Mitos e fatos. Tolerância e violência. Lusotropicalismo e racismo. A lista dos pares de oposição poderia continuar indefinidamente. Tratam-se de oposições que, sem dúvidas, tiveram sua legitimidade no contexto de uma necessária disputa anticolonial. São dicotomias que apareceram, sobretudo, em livros de intervenção, em obras que operam quase como programas de ação política. Afinal, era necessário travar, ao mesmo tempo, uma luta teórica e prática. A mais representativa dessas batalhas intelectuais está representada no trabalho de Eduardo Mondlane, *Lutar por Moçambique*, cujo segundo capítulo se intitula “Estrutura social: Mito e facto”. William Minter segue essa trilha eminentemente denunciadora e desmascaradora quando intitula “Myth and Reality of Assimilation” o primeiro capítulo do seu livro *Portuguese Africa and The West*. Para o caso de Angola, Gerald J. Bender, na sua obra publicada em 1978, optou pela mesma fórmula: *Angola under the Portuguese: The Myth and the Reality*.

É fundamental entender o significado dessas contribuições pioneiras e, sobretudo, contextualizá-las no momento histórico e político do seu surgimento. Contudo, consideramos que o adjetivo “primitivo” para entender o colonialismo português pouco explica. Tampouco é suficiente desmascarar o mito. Antes, melhor seria perguntar – e responder – por que o mito do exclusivismo, e o da suposta “singularidade” portuguesa, conseguiu ser tão perene, tão persistente? A perenidade do mito nasce da lógica em que ele opera: não tanto através de uma predisposição impermeável às evidências, mas de uma apropriação seletiva delas. Antes de uma mitologia que mascara, trata-se de um empirismo seletivo. Esse *bricolage* faz com que tenhamos que conceber o mito não na sua simples acepção iluminista (como falsidade, ou algo parecido), mas na sua explícita acepção antropológica: como um sistema de ideias, um sistema de pensamento ou, se preferirmos, uma cosmologia. Não pretendemos postular ou defender, com essa constatação, um estruturalismo cego, mas apenas formular uma dupla chamada de atenção heurística, tanto em relação ao efeito da prática – do trabalho forçado, da violência – sobre o mito, como em relação ao efeito da teoria – lusotropicalista – sobre o “real”. Para além da epistemologia do desmascaramento, ambos são parte da mesma totalidade colonial: mito – suas múltiplas versões – e “realidade” – as propriedades do sensível, diria Lévi-Strauss – estruturam-se reciprocamente.

### **A Gestalt do colonialismo**

Até aqui, chamamos a atenção sobre a importância de pensar os aspectos instrumentais ligados ao princípio assimilacionista – “civilizar”, sobretudo, por meio da exploração da força de trabalho indígena – em sincronia com as dimensões representacionais – como os discursos lusotropicalistas sobre a plasticidade racial e a tolerância. Apesar das poderosas críticas ao Indigenato – como as evocadas acima – caso

ficássemos com um dos aspectos e excluíssemos o outro, estaríamos, no entanto, negligenciando a dimensão eminentemente relacional do problema. Se aceitássemos, sem mais, o argumento de Perry Anderson, de James Duffy, de William Minter ou, ainda, a contundente crítica de Marvin Harris, bastaria dizer que o suposto multirracismo, a não discriminação, em suma, o assimilacionismo à portuguesa perde sentido, é desmascarado diante do que caracterizaria este *ultracolonialismo*: a exploração da força de trabalho africano, o racismo, a violência, a segregação. De outro lado, se salientássemos apenas os argumentos de Adriano Moreira, Marcelo Caetano ou, ainda, Gilberto Freyre, estaríamos diante de uma visão idílica e celebratória do ultramar português. A primeira dimensão, dizem nossos manuais, remete às “condições objetivas” e estruturais das relações sociais, enquanto a segunda parece remeter ao âmbito das representações superestruturais. Se aceitássemos esse *vade-mécum*, o procedimento a seguir seria previsível: partindo do suposto de que há entre ambos os aspectos uma relação de essência e aparência, bastaria somente explicar a essência – a exploração – para desmascarar a aparência. Ao longo destas páginas, buscamos ir além dessa fórmula simplista. Por isso, a questão que se impõe é a possibilidade de englobar, simultaneamente e num único movimento, a razão instrumental e a razão simbólica sem, necessariamente, ter que expulsar esta última para o plano residual das “ideologias”.

Ao que parece, corremos o risco de ingressar num circuito sem solução de continuidade, em que um argumento – o da exploração – contesta o outro – o da tolerância – para contradizê-lo, e vice-versa. Trata-se, em última instância, de uma batalha – física e intelectual – pelo real. Nesta altura, ecoam as palavras do sociólogo Pierre Bourdieu (1987; 1989) quando preanuncia que a política é o lugar por excelência da eficácia simbólica. Com os discursos, e com as palavras, é possível também construir “coisas”. Mas, como, e através de quais combates, é incubada essa outra “materialidade”?



Optamos aqui por uma estratégia heurística que possa considerar assimilação/segregação como pares opostos, porém complementares. Esta *relação de complementariedade* permite vislumbrar todo o conjunto do sistema. Parafraseando a análise de Louis Dumont (1960) no seu conhecido ensaio *Casta, racismo e “estratificação”*, há entre ambas as dimensões uma relação de figura e fundo: quando se valoriza o plano da assimilação, desvaloriza-se o da segregação; no entanto, este último não desaparece do conjunto, ainda que não seja consciente ou discursivamente valorizado.

A tensão entre assimilação e segregação situa os dispositivos jurídicos implementados no ultramar português como uma combinação de princípios individualistas e holistas. Por um lado, o assimilacionismo produz “indivíduos” assimilados: a ideia de que todos podem, potencialmente, ser “iguais” em face da lei. De outro lado, o polo segregacionista parece comungar com um holismo sociológico: a manutenção das diferenças, através do “princípio de contemporização dos usos e costumes” e de uma assimilação a partir do grupo, e não dos indivíduos. Esse holismo abre a porta do paradoxo. O assimilacionismo legisla holisticamente, grupalmente, sob o imperativo da tolerância aos *usos e costumes* para, no entanto, produzir assimilados individuais. Este sistema paradoxal só pode funcionar sob a seguinte condição: deve haver hierarquização interna (de fora para dentro) e, simultaneamente, igualitarismo externo (de dentro para fora). A tradução mais evidente deste princípio, ou condição, está materializada em um dos *slogans* favoritos do Estado Novo: “Somos *todos* portugueses, *iguais* à face da pátria e *iguais* à face da lei”. A frase engloba dois princípios 1. Holismo (“somos todos portugueses”); 2. Igualitarismo (“iguais à face da lei”). O *slogan*, vale lembrar, deu título a um opúsculo publicado pelo presidente do Conselho de Ministros, Marcelo Caetano, resultado de discursos proferidos, em abril de 1969, na Guiné, Angola

e Moçambique.<sup>8</sup> Pouco tempo depois, inclusive, o mesmo *slogan* integrará a denominada Ação Psicológica, durante a guerra contra a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO).



Os aparentes paradoxos do assimilacionismo – é preciso assimilar, mas sem “destrribalizar”, dizia um administrador colonial – são suscetíveis de serem compreendidos no marco de uma totalidade gestáltica: a assimilação também contém o seu contrário. Evoquemos, pois, as palavras do Cardeal Cerejeira: devia-se ensinar o indígena a ler, escrever, a contar, mas “não se devia fazer dele um doutor”. 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

---

<sup>8</sup> Marcelo Caetano, *Somos todos portugueses iguais à face da pátria e iguais à face da lei*. Discursos pronunciados durante a viagem à Guiné, Angola e Moçambique, em abril de 1969. Lisboa: Secretaria de Estado da Informação e Turismo.

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 dessa aporia, Freire de Andrade se refere a um caso que ilustra a contrapartida subjetiva desta contradição: a situação de “duplo vínculo” na qual se encontrava um *indígena/assimilado*, vivendo entre dois mundos, mas que, ao mesmo tempo, não se sentia parte de nenhum. Freire de Andrade relata:

...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 incutir 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).

Esta lógica ambígua só é compreensível no contexto de um sistema social em que assimilação e segregação não existem em estado puro, mas como parte de um dispositivo que contém ambos. Ainda que, situacionalmente e dependendo das circunstâncias, um aspecto pareça mais consciente do que outro, ambos fazem parte de uma mesma cultura colonial.

## **Conclusões**

Os paradoxos do assimilacionismo assumem formas variadas. No entanto, sua versão discursiva mais evidente se expressa numa mensagem autocontraditória, contida no enunciado: “civilizem-se, assimilem-se, mas não se destribalizem, mantenham-se em seu lugar” ou, também, na consigna “aprendam a falar e escrever português, incorporem hábitos e costumes portugueses, mas não pretendam ser doutores”.

Evoquemos, novamente, o reclamo apresentado por um assimilado a Freire de Andrade: “Antes 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”. Diante da concretude dessa experiência, não basta responder com a consigna englobante “Somos todos portugueses”. Há, nesse *slogan*, uma ilusão de fraternidade falsamente tranquilizadora. Não é um acaso, aliás, que a frase tenha sido utilizada em momentos diferentes e para sustentar, ademais, objetivos divergentes: primeiro, com fins emancipatórios, pelos assimilados reunidos em torno do Grêmio Africano; mais tarde, com uma finalidade tuteladora, pelos porta-vozes do Estado Novo. Para dizê-lo em termos foucaultianos: o *slogan* – em toda a sua artimanha – parece operar no quadro de uma “reversibilidade táctica do discurso” (Foucault, 1997).

Por que a plena cidadania não se consumava? O gradualismo – é preciso “um século para fazer um cidadão”, dizia Salazar – foi o traço mais saliente do assimilacionismo português. Na medida em que os homens ainda não eram “iguais”, na medida em que a assimilação total não estava realizada, cada categoria social devia ocupar o seu lugar num sistema do qual todos faziam parte, porém hierarquicamente. Este mesmo sistema, cuja lógica binária expressava-se na classificação *indígenas versus assimilados*, veiculava, também, uma tensão quase perpétua entre assimilação e segregação: o horizonte universalista convivia com o limite particularista de manter certos *usos e costumes* em seu lugar, intactos. Todos eram “nacionais”, mas nem todos eram cidadãos.

Sobretudo a partir da década de 1950, a preocupação que o assimilacionismo português evidenciou em relação às dimensões culturais da integração na Nação, contrasta com a obsessão que o segregacionismo do apartheid evidenciou em relação às dimensões biológicas, aos imperativos do “sangue”, em resumo, aos supostos perigos da

contaminação miscigenadora.<sup>9</sup> Nas narrativas tardo-coloniais, a cultura, por vezes, parecia operar como uma espécie de fluido “espiritual” capaz de transitar por diferentes povos. Num discurso pronunciado em 1952, no Centro Associativo dos Negros de Moçambique, Gilberto Freyre condensava essa ambiguidade – culturalista e, ao mesmo tempo, racialista – 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, 1953:245-246). A cultura, pois, está no “coração”, no espírito, na alma. O corpo, o sangue não são instâncias determinantes na definição da “lusitanidade”, apesar de permanecerem latentes, alertas, sempre prestes a emergirem como marcadores exclusivistas. Embora Gilberto Freyre tenha se preocupado, em determinada etapa da sua trajetória, com a questão da mestiçagem, esta preocupação nunca fez parte, ao menos de forma oficial, da agenda política do assimilacionismo. Ainda que, em algum momento, possa ter aparecido como componente de uma estratégia retórica, a miscigenação nunca constituiu um objetivo organicamente formulado, nem um requisito imprescindível para adquirir o estatuto de assimilado. A questão cultural da assimilação deslocou amplamente a questão biológica da miscigenação.

Ao considerarmos as tensões entre assimilação como dimensão explícita e segregação como dimensão implícita, adotamos uma perspectiva de conjunto e, portanto, um esquema de análise sensível aos paradoxos das práticas e do discurso colonial.

Ao longo desta reflexão, longe de situar o polo da cordialidade no espaço residual das superestruturas mascaradoras, e o polo da violência no espaço das estruturas reveladoras, preferimos chamar a atenção sobre o papel reciprocamente estruturante de ambas as dimensões: cultura e economia.

---

<sup>9</sup> Ver o artigo de J. M. Coetzee “The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronje”, *Social Dynamics*, 17 (1), 1991.

## BIBLIOGRAFIA

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

ANDERSON, Perry. 1966. *Portugal e o fim do ultracolonialismo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

CAPELA, José. 2010. *Moçambique pela sua história*. Colecção Estudos Africanos. V.N. Famalicão: Edições Húmus.

DUFFY, James. 1963. *Portugal in Africa*. Maryland: Penguin Books.

DUMONT, Louis. 1960. "Caste, racisme et "stratification", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 29, pp. 91-112.

ENES, António. (1893) 1946. *Moçambique*. Relatório apresentado ao governo (Publicado pela primeira vez em 1893). Divisão de Publicações e Biblioteca. Agência Geral das Colónias. Lisboa.

FORTUNA, Carlos. 1993. *O fio da meada. O algodão de Moçambique, Portugal e a economia-mundo (1860-1960)*. Porto: Edições Afrontamento.

FOUCAULT, Michel. 1997. *'Il faut défendre la société'*. *Cours au Collège de France, 1976*. Paris: Gallimard-Seuil.

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.

FREYRE, Gilberto. 1953. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympo Editora.

ISAACMAN, Allen and ISAACMAN, Barbara. 1983. *Mozambique. From colonialism to revolution, 1900-1982*. Colorado-Grower; Hampshire, England: Westview Press.

MINTER, William. 1972. *Portuguese Africa and the West*. New York; London: Monthly Review Press.

MONDLANE, Eduardo. 1976. *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.

SALAZAR, António. 1946 [1933]. "A nação na política colonial" in: *Antologia colonial portuguesa*. Secretaria Geral das Colónias. Divisão de Publicações e Biblioteca. Ministério das Colónias, Lisboa.

THOMAS, Nicholas. 1994. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Cambridge: Polity Press.

YOUNG, Robert J. C. 1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.