



---

CENTRO DE ESTUDOS  
AFRICANOS

A TRANSIÇÃO POLÍTICA  
EM MOÇAMBIQUE

**Elísio Macamo**

CEA - Centro de Estudos Africanos  
ISCTE - Instituto das Ciências do Trabalho e da Empresa,  
Avenida das Forças Armadas, Edifício ISCTE, Sala 2N17  
1649-026 Lisboa - Portugal  
Tel: (+351) 21 790 30 67 | Fax: (+351) 21 795 53 61  
URL: <http://cea.iscte.pt> | Email: [cea@iscte.pt](mailto:cea@iscte.pt)

# A Transição Política em Moçambique<sup>1</sup>

*Elísio Macamo*

1. Introdução.....	1
1.1 Estudar as transições em África.....	2
1.2 Estrutura do trabalho.....	4
2. Sociologia política de Moçambique.....	5
2.1 O "Marxismo de Samora".....	5
2.2 A apropriação de Mondlane.....	10
3. Da possibilidade do político em Moçambique.....	14
3.1 O regresso do paradigma neo-patrimonial.....	14
3.2 Por uma análise positiva do político.....	17
4. Constituição de espaços e sujeitos políticos em Moçambique.....	20

## 1. Introdução

Numa altura em que os sinais provenientes de África em matéria de evolução política são, no mínimo, confusos, a comunidade africanista parece cada vez mais segura das próprias análises e prognósticos. O exemplo mais recente é Chabal e Daloz<sup>2</sup>, mas já mesmo antes deles outros se tinham adiantado com pontos de situação sobre o processo de democratização no e do continente africano<sup>3</sup>, com resultados contraditórios.

A leitura dos escritos sobre os processos políticos africanos nestes últimos tempos proporciona um quadro ambivalente. As análises são uma coisa, a realidade africana outra. Esta última parece recusar-se a entrar em conformidade com o que se escreve sobre ela num acto de insubordinação (ou insolência, considerando a atitude magistral de alguns africanistas) que sugere uma solução drástica ao estilo de Brecht parafraseado: porque não se dissolve a realidade e se inventa uma outra?

Os sinais confusos emitidos pela realidade africana e que provocam tantos problemas aos radares africanistas entraram, provavelmente, em rebelião contra os termos de análise. A crise africana é sobretudo uma crise dos estudos africanos que tem pecado por privilegiar um tipo de abordagens que Mamdani apelida de "história por analogia"<sup>4</sup>: a África só faz sentido como passado da Europa. Noutros termos, se o conceito de "sociedade civil" é de difícil aplicação heurística no contexto africano, a solução é recorrer a instrumentos

<sup>1</sup> Texto elaborado graças ao apoio financeiro da FCT e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

<sup>2</sup> Chabal, P./Daloz, J.-P. (1998). *Africa works – Disorder as political instrument*. Londres. James Currey.

<sup>3</sup> Vide Bayart, J.-F. (1993). *The State in Africa : The politics of the belly*. Londres. Longman; Sandbrook, R. (1985). *The politics of Africa's economic stagnation*. Cambridge. Cambridge University Press; Kasfir, N. (ed.), (1984). *State and class in Africa*. Londres. Frank Cass; Ergas, Z. (ed.), (1987). *African state in transition*. Londres. Macmillan; Rothchild, D./Chazan, N. (eds.), (1988). *The precarious balance: The State and society in Africa*. Boulder. Westview.

<sup>4</sup> Mamdani, M. (1996). *Citizen and subject :Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton. Princeton University Press. Págs. 9-11.

analíticos extraídos dum contexto histórico europeu congruente com a dificuldade de operacionalização do conceito.

Daí, julgo, o interesse que voltam a suscitar abordagens que partem do pressuposto segundo o qual as relações de poder em África seriam de natureza patrimonial ou, para honrar o espírito inovador dos estudos africanos, neo-patrimonial<sup>5</sup>. De repente, a chave para a compreensão da distribuição do poder em África é a análise de relações clientelistas. A chave abre a fechadura duma caixa de pandora: desordem, informalização, vernacularização, caos, corrupção. Em suma: tudo menos consolidação da democracia.

Por esta e outras vias sinuosas, regressa-se ao problema que tem sido uma maldição para os estudos africanos, nomeadamente e para citar Mamdani, "... a concepção da experiência africana como sendo excepcional e exótica ou a sua absorção num corpo teórico vasto como rotineira e banal. Tanto uma como outra atitude são, em minha opinião, maneiras diferentes de ignorá-la. Eu, em contrapartida, procuro destacar a especificidade da experiência africana, ou pelo menos duma parte dela. Este argumento não é dirigido contra o estudo comparativo, mas sim contra aqueles que de-historiam os fenómenos por meio da descontextualização, quer em nome dum universalismo abstracto, quer dum particularismo íntimo para depois tentar compreendê-los por analogia. Eu procuro antes pelo contrário estabelecer a legitimidade histórica de África como uma unidade de análise"<sup>6</sup>.

É difícil não nutrir simpatia pelo que escreve Mamdani. O maior perigo é de ver na especificidade africana a sua idiossincrasia, relegando dessa maneira para segundo plano questões de agenciamento e os estrangimentos estruturais dentro dos quais os actores se movimentam. A crise africana é também a crise dos estudos africanos<sup>7</sup> porque ela coloca questões à teoria do conhecimento, questões essas que as ciências sociais decidiram de forma tácita e conspiratória ignorar: o que vem primeiro, o agenciamento ou a estrutura? Esta questão clama por uma resposta em África e os diagnósticos contraditórios com os quais somos presenteados todos os dias são o testemunho da recusa dos estudos africanos em aceitar o ceptro.

O problema coloca-se, portanto, ao nível das ciências sociais (africanistas) e é a esse nível que deverá ser resolvido. A "história por analogia" é um mau guia para a descoberta da realidade africana. A implicação desta constatação ao nível do estudo do político em África é de que há toda uma necessidade de abandonar certos *a priori* conceptuais a favor duma abordagem comedida. Com efeito, precisa-se duma antropologia política. Esta não deve ser entendida como a opção pela disciplina de antropologia como tal, mas sim como *uma opção pela análise da génese do político*. Não se trata, portanto, de privilegiar o estudo de etnias, clãs, etc., mas sim de estudar os processos de constituição do político. A questão pode ser colocada de forma kantiana: como é que o político é possível?

## 1.1 Estudar as transições em África

---

<sup>5</sup> Vide Sandbrook (1985), op. cit. ; Kasfir (1984), op. cit. ; Ergas (1987), op. cit..

<sup>6</sup> Mamdani, 1996:16 (tradução do autor).

<sup>7</sup> João Cravinho adiantou argumentos convincentes em defesa desta tese (durante uma mesa redonda para discutir o livro de Chabal e Daloz, ISCTE, 19 de junho de 1999).

O estudo das transições políticas em África parte de pressupostos epistemológicos problemáticos. O primeiro diz respeito à própria realidade empírica. Se é verdade que a África da última década tem sido caracterizada por transformações políticas de grande vulto, as quais por sua vez foram marcadas por novos regimes políticos e pela revitalização da sociedade civil, não é menos verdade que, salvo raras excepções, só com muito cuidado é que se pode falar numa transição no sentido de passagem para uma cultura política fundamentalmente diferente da anterior.

O segundo sugere uma advertência: os termos em que se fala de transição não são muito claros. A literatura sobre o assunto parece dar esta transição por adquirida na medida em que aceita, aparentemente sem reservas, a constatação do processo de democratização que possuiu a África nos últimos anos como prova dessa transição. A definição do que deve constituir a substância dessa transição permanece tão nebulosa quanto os próprios aspectos que, no interesse da especificação conceptual dessa unidade de análise, devem ser discriminados como sendo pertinentes para a operacionalização sociológica da problemática.

O terceiro remete para a ideia que a noção de transição política em África sugere uma tradição analítica do processo político africano que dificilmente se depreende da literatura existente. Noutros termos, não existe nenhum consenso sobre um tipo político africano que estaria actualmente a ser substituído por um novo. A paisagem política do continente sempre se caracterizou por uma grande heterogeneidade, abarcando regimes políticos tão diferentes como a cleptocracia de Mobutu no ex-Zaire e o puritanismo moral e ideológico da Frelimo no período que se sucedeu à independência. Na medida em que pressupõe um processo colectivo de democratização, a noção de transição política sugere, directa ou indirectamente, um modelo político africano que o discurso africanista nunca esteve à altura de produzir.

Finalmente, o quarto pressuposto: ao mesmo tempo que se fala de transição política aumenta o coro de vozes que vê nos processos políticos actuais das duas uma: ou a continuação dum lógica cultural que insidiosamente compromete o êxito do processo de democratização ou um campo de tensão entre a transformação e os velhos hábitos. Em qualquer dos casos, a noção de transição insinua-se como uma contradição no sentido em que a determinação cultural do comportamento político africano essencializa os processos políticos.

Estes pressupostos epistemológicos são interessantes porque revelam um problema fundamental da sociologia política africana, nomeadamente a dificuldade notória de definição positiva dum objecto de estudo. Com efeito, os quatro pressupostos epistemológicos acima referidos constituem elementos importantes do que uma sociologia política deve procurar analisar e explicar. Não são, ao contrário do que o seu uso algo descuidado sugere, dimensões produzidas analiticamente. Dum modo geral, portanto, o desafio que se coloca a qualquer tentativa de compreensão do processo de transição política consiste na sua especificação conceptual dentro dum quadro analítico mais atento à necessidade de definição do objecto de estudo.

Moçambique, tal como muitos outros países africanos, tem vindo a sofrer alterações profundas no seu modo de gerir as relações sociais. Neste país constata-se a implantação dum modelo político pluralista depois de muitos anos de guerra de agressão, instabilidade

política e económica, assim como tentativas de modernização do país na base dum modelo ideológico socialista. Desde a assinatura do acordo de paz que pôs termo à guerra da Renamo em 1992, o país realizou, por duas vezes, eleições legislativas e presidenciais consideradas por uma larga maioria de observadores como tendo sido livres e justas. Com maiores ou menores dificuldades parece estar a implantar-se um novo modelo político que torna pertinente a pergunta: trata-se, fundamentalmente, duma transição?

Como já se enfatizou, antes de se procurar responder à questão da transição é necessário especificar o próprio conceito dentro dum quadro analítico que nos permita definir o político em Moçambique. Em que consiste o político, quem são os actores e como é que eles se constituem? Eis as perguntas preliminares para qualquer empreendimento que tem como alvo a determinação da essência que subjaz ao processo de transformações políticas.

A ideia central que orienta a especificação conceptual gira à volta da definição do político como algo que não se deve pressupor, mas sim explicar a partir da forma como ele se constitui espacial e temporalmente. Ou seja, o que se pretende é uma antropologia do político num sentido Simmeliano: como é que é possível o político? A questão da possibilidade do político remete, a um certo nível, para questões de ordem epistemológica, as quais, contudo, não pressupõem nada mais nada menos do que é possível pressupor na abordagem da realidade social. A possibilidade do político, neste contexto, pode ser interpretada como uma posição fundamentalmente constructivista. Com efeito, ela parte do princípio de que o político se nos apresenta como um conjunto de práticas e representações sociais ao mesmo tempo que adianta o argumento de valor operacional bastante elevado, segundo o qual a análise dessas práticas e representações torna o político, como realidade empírica, visível e acessível ao observador.

A natureza problemática dos pressupostos epistemológicos anteriormente discutidos de forma breve reside essencialmente na ideia implícita de que o político é uma realidade objectiva passível de ser estudada como tal. Este erro de percepção, influenciado pela perspectiva neo-marxista dominante nas ciências políticas dos anos setenta, é ilustrado pelo reparo analítico feito por Patrick Chabal de concentrar o estudo do político na análise da distribuição do poder. O poder, contudo, não é quantificável e mesmo que fosse, o estudo da sua distribuição não diria nada sobre as práticas e representações sociais que constituem a sua substância. Uma análise política que deixe de fora as relações sociais que tornam possível o exercício e a distribuição do poder não pode, certamente, ser digna desse nome.

## 1.2 Estrutura do trabalho

A análise do processo político moçambicano tem sido dominada, tradicionalmente, pelo pressuposto dum objecto político que se constitui por si próprio e, pior do que isso, ilibando os observadores da necessidade de o especificar. É no intuito de corrigir este pressuposto mas ao mesmo tempo contribuir para a especificação do político em Moçambique que se opta neste trabalho por uma exploração das implicações duma perspectiva que vê na possibilidade do político o ponto de entrada para a análise da transição política. Para o efeito, propõe-se um procedimento em três etapas. A primeira etapa será uma apresentação das principais abordagens na análise do político do Moçambique, com destaque para os seus pontos fracos e fortes, sobretudo no que diz respeito à sua capacidade de proporcionar elementos analíticos para a compreensão da

transição. A segunda etapa vai consistir num recuo histórico com o objectivo de reconstituir a genealogia do político em Moçambique com destaque para o papel do estado colonial na criação dum espaço e de sujeitos políticos. Por último, vai-se retomar o quadro analítico na perspectiva de extrair dele elementos susceptíveis de constituírem o esboço dum projecto de pesquisa empírica.

## 2. Sociologia política de Moçambique

Moçambique tem uma trajectória política que compreende períodos históricos distintos. Estes correspondem em larga medida à colonização, à luta anti-colonial e ao período pós-independência. Dentro destes três grandes períodos podem distinguir-se mais unidades analíticas que não alteram significativamente a coerência operacional desta periodização. A sociologia política de Moçambique tem sido dominada pela análise do período pós-colonial, com particular destaque para o que se conveio chamar de “erros da Frelimo”. Ou por outra, a análise do político em Moçambique resume-se a uma longa e interminável discussão sobre o desfecho do projecto revolucionário da Frelimo, subordinando todas as opções políticas, económicas e sociais feitas no país desde a independência à supremacia analítica da confirmação ou rejeição desta tese.

A indústria dos “erros da Frelimo”, portanto, é o pano de fundo sobre o qual se produz e reproduz uma sociologia política de Moçambique. Esse pano de fundo decorre do próprio mito de criação de Moçambique promovido pela historiografia oficial da Frelimo. Talvez seja mais conveniente retrair esta sociologia através dum relato sobre as formas de reapropriação da figura de Eduardo Mondlane, primeiro Presidente da Frelimo, cuja biografia constitui uma verdadeira epopeia de Moçambique. Antes, porém, importa especificar a historiografia oficial da Frelimo através dum estudo brevíssimo do pensamento dum dos seus principais ideólogos: Aquino de Bragança.

### 2.1 O “Marxismo de Samora”

No oitavo volume da História Geral de África publicada pela UNESCO quatro personagens importantes da comunidade intelectual africana - Joseph Ki-Zerbo, Ali A. Mazrui, Christophe Wondji e A. Adu Boahen - interrogam-se, num artigo intitulado “Nation-building and changing political values”, sobre aquilo que eles chamam de “um quebra-cabeças histórico” na relação entre a natureza exacta da política colonial e as consequências ideológicas pós-coloniais. Vale a pena citar completamente a inquietação:

“Praticamente nenhum país do continente africano anteriormente colonizado pelo Reino Unido se declarou um estado Marxista-Leninista. Por outro lado, praticamente todos os países anteriormente colonizados por Portugal passaram pelo menos por uma experiência com o Marxismo-Leninismo ou chegaram ao ponto de adoptá-lo como ideologia oficial. Os países colonizados pela França encontram-se algures entre o paradigma anglófono (ausência de Marxismo-Leninismo) e o paradigma lusófono (abundância de Marxismo-Leninismo). (...) Até que ponto as diferentes políticas coloniais das três potências imperiais foram responsáveis pelas diferenças ideológicas pós-coloniais entre as suas antigas

colónias? Por exemplo, terá sido a maior opressão do regime colonial português responsável pela maior radicalização ideológica das suas vítimas? Alguns quebra-cabeças históricos em África não são de resposta fácil mas uma repressão comparativa pode ser parte integrante do pano de fundo".<sup>8</sup>

O enigma que envolve a adopção do Marxismo pela Frelimo e por outros movimentos de libertação nas colónias portuguesas não é novo, mesmo se em alguns casos é posta em causa a legitimidade do tipo de Marxismo praticado.<sup>9</sup> Uma leitura atenta dos escritos de Aquino de Bragança permite, contudo, encontrar uma resposta satisfatória para o quebra-cabeças. Para além do mais esta resposta tem o mérito de transcender um pouco a historiografia oficial da Frelimo que consiste em opor as já famosas linhas revolucionárias e reaccionárias, uma solução severamente criticada por Aquino de Bragança que, juntamente com Jacques Depelchin, a apelidou de "problemática teleológica".

A "problemática teleológica" consiste em assumir uma posição triunfalista em relação ao percurso histórico, não aceitando outra posição senão a de ver uma Frelimo eternamente vitoriosa, ou, para citar directamente Aquino de Bragança, de partir do princípio de que "...a prova da vitória está na própria vitória..."<sup>10</sup>. Num artigo publicado na revista *Afrique Asie* com o título "O Marxismo de Samora"<sup>11</sup>, Aquino de Bragança traça um perfil histórico da Frelimo que dá resposta ao quebra-cabeças histórico.

Em primeiro lugar, Aquino de Bragança insere Moçambique no contexto global de luta pela autodeterminação em África. As independências registadas em África nos finais da década de cinquenta e durante toda a década de sessenta trazem a lume a condição servil das colónias portuguesas ao mesmo tempo que obrigam as vítimas desse sistema colonial a repensar a sua situação à luz da prova evidente da capacidade de autogovernação demonstrada pelos outros africanos. A necessidade de autodeterminação é trazida à ordem do dia. Não obstante, partindo da realidade social existente, segundo Aquino de Bragança, a questão que se coloca é a "da escolha dos meios de libertação e do conteúdo a dar à futura independência".<sup>12</sup>

Em segundo lugar, desde os protestos cívicos do fim da década de cinquenta, brutalmente reprimidos pelo regime colonial português, ao exílio e formação de movimentos nacionalistas, Aquino de Bragança vê altos e baixos no combate do colonialismo português, mas mais importante para ele é descobrir nessas oscilações uma linha política que se define na prática e que "se vai aprofundar através de saltos qualitativos sucessivos até à eliminação dos "novos exploradores" nascidos no seu seio, com vista a assumir inteiramente, em 1969, os interesses das massas deserdadas do país"<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup>Ki-zerbo, J; Mazrui, A.A.; Wondji, C. (in collaboration with A. Adu Boahen) (1993). "Nation-building and changing political values" in A. Mazrui. *Unesco General History of Africa. VIII - Africa since 1935*. Heinemann. California. p.496. (tradução do autor).

<sup>9</sup>Ver por exemplo Cahen, M. (1987): *Mozambique - La révolution implosée*.L'Harmattan. Também do mesmo autor ver o artigo, "Check on socialism in Mozambique - what check? what socialism?" in *Review of African Political Economy*. Nr.57. p.46-59.

<sup>10</sup>de Bragança, A. e Depelchin, J. "Da idealização da Frelimo à compreensão da história de Moçambique" *Estudos Moçambicanos*. Nr.5/6; 1986: 29-52

<sup>11</sup>de Bragança, A. « Le marxisme de Samora » in *Afrique Asie*. Nr.217 (Juillet 1980): xix-xxii.

<sup>12</sup>Ibid.:xix

<sup>13</sup>Ibid.: xx

A insistência de Aquino de Bragança na necessidade de fazer derivar a teoria da prática constitui um aspecto crucial dos seus esforços de sistematização da experiência da Frelimo que nos vai ocupar mais adiante. A referência feita neste momento tem como objectivo salientar o método que Aquino de Bragança emprega para retrazar a opção pelo Marxismo. A ele não interessa fazer um historial daquilo que ele chama de "noite colonial"<sup>14</sup>, mas sim fazer um levantamento das condições que conduziram à radicalização e à tomada de consciência da luta de classes. Essas condições permitiram também a emergência dum pensamento marxista em Moçambique.

A noção de "noite colonial" é curiosa na implicação que faz de considerar a colonização portuguesa como um episódio na História geral de Moçambique, uma História que se torna possível no momento da tomada de consciência pelos moçambicanos do seu destino. O pensamento de Aquino de Bragança é neste ponto muito próximo do de Amílcar Cabral, provavelmente o teórico mais consumado produzido pela luta de libertação anticolonial nas colónias portuguesas. Cabral definiu a luta de libertação como um "acto cultural"<sup>15</sup> e o conteúdo deste acto esclarece melhor o que Aquino de Bragança tinha em mente quando caracterizou a colonização como "trevas".

Para Cabral a colonização havia retirado as vítimas do curso da sua História pelo que o acto de pegar em armas constituía em si um acto de afirmação cultural, isto é, a expressão da vitalidade da cultura africana demonstrada pelo desejo de regressar a sua própria História. Cabral formulou esta ideia no seu debate com aqueles que postulavam a libertação de África como um simples retorno às raízes, como foi o caso do movimento da Negritude.

Contra esta ideia de que o simples retorno às raízes constituiria a libertação de África Cabral demonstrou na sua análise da violentação cultural de África pelo colonialismo que esse regresso não era possível. O verdadeiro desafio para os intelectuais africanos consistia em se libertarem da sua alienação cultural através dum aproximação crítica da verdadeira cultura africana que, segundo o modelo de estrutura dual proposto por Mário de Andrade<sup>16</sup>, não havia sido tocada pelo colonialismo. Principalmente no campo, onde a presença colonial não se havia feito sentir com muita força, as tradições africanas continuavam intactas. A aproximação crítica consistia em reinterpretar estas tradições de acordo com os novos dados impostos pela colonização e tirar ilações.

A "noite colonial" de Aquino de Bragança oferecia, portanto, a possibilidade desta reinterpretação. Ela não remetia a um passado mítico moçambicano, mas tornava possível a colonização pelos nacionalistas desse terreno histórico tornado possível pela colonização.<sup>17</sup> A reinterpretação implicava, de forma resumida, a reinvenção de Moçambique como uma comunidade de destino.

---

<sup>14</sup> Ibid.: xx.

<sup>15</sup> Ver Cabral, A. "Culture, Colonization, and National Liberation" in A. de Bragança e I. Wallerstein (eds.). (1982): *The African Liberation Reader - Volume 1: The Anatomy of Colonialism*. Zed Books. London. (157-166).

<sup>16</sup> De Andrade, M. "Hierarchy of Privilege in Portuguese Colonial Society" in A. de Bragança e I. Wallerstein (eds.). Ibid.: 76-82

<sup>17</sup> De notar, neste aspecto, as afirmações de Mondlane no respeitante ao estatuto conceptual do termo Moçambique. Em sua opinião, Moçambique foi criado pela colonização portuguesa! Ver Mondlane, E. (1995): *Lutar por Moçambique*, Centro de Estudos Africanos. Maputo: 87.



Assim, e este é o terceiro ponto da análise de Aquino de Bragança, o Marxismo da Frelimo, oficializado no III congresso em 1977, resultou desta referência constante à prática, "... ele é sobretudo o fruto duma estratégia definida com precisão no terreno, que conjuga a assimilação crítica dos clássicos modernos da guerra popular e do resumo das experiências de inspiração marxista dos 'países irmãos' (Guiné-Bissau e Angola)".<sup>18</sup>

A característica do marxismo da Frelimo, aliás de Samora, aliás de Aquino, reside nesta referência prática. Aquino de Bragança cita Samora Machel que enfatiza o facto de as zonas libertadas constituírem o único modelo, "o nosso laboratório científico"<sup>19</sup> para esta "estratégia samoriana do Moçambique independente"<sup>20</sup>. É interessante notar que esta forma pragmática de interpretar a opção marxista era tão característica de Aquino de Bragança que, numa entrevista efectuada a Robert Mugabe (que passou quatro anos do seu exílio em Moçambique, tempo suficiente para sofrer as influências ideológicas da Frelimo e ser contagiando provavelmente pelo ardor de Aquino de Bragança) lhe perguntou que modelo lhe servia de orientação para o seu socialismo. Mugabe, como não seria de esperar, respondeu dizendo, "...se for absolutamente necessário falar de modelos diria que o Zimbabwe é o nosso modelo ... ele deve inspirar-nos na construção duma sociedade nova!"<sup>21</sup>

Para a análise proposta neste trabalho o que importa não é tanto a interrogação sobre se esta opção pelo Marxismo foi correcta ou não - uma interrogação que tem os seus méritos<sup>22</sup> - mas sim de colocar a questão em termos daquilo que os agentes históricos acreditavam estar a fazer. A insistência de Aquino de Bragança na necessidade duma leitura pragmática integra a resposta à pergunta da opção marxista da Frelimo e dos restantes movimentos de libertação nas colónias portuguesas.

Não é tanto a "repressão comparativa" do regime colonial português que é responsável pela radicalização ideológica na África lusófona, mas sim a experiência de autodeterminação em África. Tendo tido que levar a cabo uma guerra de libertação mais prolongada do que nos outros países africanos, os nacionalistas das colónias portuguesas aprenderam com o falhanço dos outros. Numa comunicação apresentada em 1985, em Harare, sobre o processo de descolonização em Moçambique, Aquino de Bragança, sem cerimónias, considerou os esforços de Spínola que visavam uma descolonização do estilo clássico, como tratando-se de "... um plano com sabor gaulista, desenhado por um Bismarck português, historicamente atrasado dez anos, jogando com palavras para camuflar uma operação que visava manter a minoria branca numa posição hegemónica num futuro Estado, ligado directamente à metrópole, cujos interesses económicos poderiam deste modo ser garantidos"<sup>23</sup>.

A opção pelo Marxismo foi entendida nas colónias portuguesas como uma análise mais aprofundada da condição africana. O problema da colonização deixou de ser uma simples

---

<sup>18</sup>de Bragança, A. "Le Marxisme de Samora". Ibid.: xxii.

<sup>19</sup>Ibid.: xxii.

<sup>20</sup>Ibid.: xxii.

<sup>21</sup>Ver *Afrique Asie* nr.158 (Avril, 1978) "Robert Mugabe: 'les trois quarts du Zimbabwe sont déjà libérés'".

<sup>22</sup>Um dos méritos da sociologia de Max Weber, mesmo se diametralmente oposta às preferências materialistas de Aquino de Bragança - para apontar uma ironia deste trabalho - é de privilegiar a compreensão das intenções e motivações por detrás duma acção social sem tecer quaisquer juízos de valor sobre o conteúdo dessas crenças.

<sup>23</sup>de Bragança, A. "Independência sem Descolonização: A Transferência do Poder em Moçambique, 1974-1975 Notas sobre os seus antecedentes" in *Estudos Moçambicanos*. Nr.5/6 1985:7-28.

questão de ocupação europeia do continente africano para ser o efeito dum sistema económico à escala internacional. A colonização, noutros termos, resultou da inclusão de África no âmbito expansionista do sistema capitalista internacional. Deste facto eminentemente histórico resulta que a luta de libertação não pode ter como objectivo a simples expulsão do colonizador, como aliás foi o caso no resto de África. Ela tem de ter como objectivo a transformação fundamental do sistema de exploração imposto pela colonização.

Daí a rejeição da Negritude por parte dos nacionalistas lusófonos. Daí também a rejeição das várias versões de socialismo - africano, comunitário, islâmico, etc. - praticadas na África pós-independente a favor duma análise que se via como sendo científica - o chamado *socialismo científico*. O negro deixou de ser negro para ser um proletário, isto é um agente social concebido de acordo com o sistema marxista de relações de produção. A luta do povo moçambicano pela autodeterminação deixou de ser um assunto particular dos moçambicanos para ser uma acção concertada das forças progressistas do mundo, o chamado internacionalismo proletário.

Daí que a questão mais premente não seja realmente de saber porque é que os países lusófonos se radicalizaram ideologicamente, mas sim de notar que todos quantos tiveram de levar a cabo uma luta armada mais prolongada acabaram vendo-se forçados a tirar as devidas ilações da experiência pós-colonial do resto da África. Vistas as coisas desta maneira torna-se claro que o quebra-cabeças não se limitou apenas às colónias portuguesas, mas abrangeu também os movimentos nacionalistas na África do Sul, no Zimbabwe, na Namíbia, no Saara Ocidental, etc. onde o prolongamento da luta permitiu a radicalização. Essa radicalização consistiu fundamentalmente numa interpretação marxista da condição africana.

Aquino de Bragança apercebeu-se deste pano de fundo subjacente à opção marxista. A partir dele ele procurou sistematizar a experiência da Frelimo que, como se pode ver, surge na realidade não como sujeito da História de Moçambique, mas principalmente como instrumento dos esforços de Aquino de Bragança de historiarizar em termos marxistas a experiência moçambicana. De salientar neste contexto uma pergunta ubíqua característica de Aquino de Bragança: *que tipo de socialismo?* Esta pergunta foi colocada a Eduardo Mondlane, a Robert Mugabe, para além de ter orientado teoricamente o ensaio sobre "O Marxismo de Samora".

O valor analítico atribuído por Aquino de Bragança a esta pergunta salta logo à vista quando se consideram as respostas. Idênticas, apesar dos vários anos que se encontram de permeio. Eduardo Mondlane respondeu, em 1968, da seguinte maneira: "... concordo que em resultado da experiência dos dez dias do (segundo) Congresso a Frelimo tem uma linha política muito mais clara do que anteriormente (...) Há uma coalescência de pensamento que surgiu nos últimos anos que me possibilita dizer, e disso tenho a certeza, que a Frelimo é agora na realidade mais socialista, revolucionária, e progressista do que jamais o foi, e tem a tendência cada vez maior de caminhar no sentido do socialismo do tipo Marxista-Leninista".<sup>24</sup> Mais interessante ainda é o que Mondlane diz mais adiante, nomeadamente que a Frelimo se movimenta nesse sentido porque *as condições sob as quais a luta é empreendida o exigem*<sup>25</sup>! Robert Mugabe, por sua vez, entrevistado em

---

<sup>24</sup>Mondlane, E. C. (1982). "The Evolution of FRELIMO" in de Bragança, A. e Wallerstein, E. (eds.). *The African Liberation Reader Volume 2: The national Liberation Movements*. Zed Books. London. (121).

<sup>25</sup>Ibid.:122.

1978 afirma ser adepto do *socialismo científico*<sup>26</sup>. Em 1980, numa outra entrevista, precisa que o socialismo "*não é uma simples profissão de fé, um estado de espírito*". *Aí tendes o que aprendemos da 'prática samoriana'*<sup>27</sup>

## 2.2 A apropriação de Mondlane

Um aspecto saliente durante as várias tentativas de apropriação de Mondlane na década de oitenta foi a invenção de duas Frelimos, uma supostamente representada por Mondlane e outra por Samora Machel. Segundo esta perspectiva, a radicalização política da Frelimo, simbolizada pelo Terceiro Congresso em 1977, teria constituído uma traição dos ideais originais da Frelimo das zonas libertadas. O Marxismo-Leninismo de 1977 teria sido, segundo o argumento, anátema, uma interpretação aventureira do cunho pessoal dado por Mondlane ao movimento de libertação.

Houve, na realidade, três vertentes no processo de re-invenção da Frelimo, cada uma delas informadas por uma perspectiva política com interesses claros. A primeira, e menos sofisticada, foi talvez a do moçambicano comum - englobando principalmente a camada jovem intelectual e negra - que começou a idealizar a Frelimo da luta armada, através da figura de Mondlane, sob o pano de fundo do encrustamento burocrático e autocrático da Frelimo com que lidava no dia a dia.

Nesta idealização da Frelimo da luta armada não se adoptou a historiografia oficial, que nos vai ocupar um pouco mais abaixo, mas criou-se um mito à volta desta personalidade, um mito do tipo heróico-messiânico, contando a história deste pastor que pelo empenho pessoal atinge as nuvens e, profundamente altruísta, sacrifica a própria vida para libertar o povo.

A história desta idealização ainda não foi escrita. Isso será um tanto ao quanto difícil, pois é em larga medida uma história anónima<sup>28</sup>. Não obstante, um subtexto muito importante nela é o seu forte teor contestatário. A idealização da Frelimo dos anos da luta armada e a consequente mitologização de Mondlane eram actos de subversão, talvez os únicos possíveis nas circunstâncias, uma crítica velada ao poder político no sentido de prestar atenção à sua base de legitimação.

A segunda vertente integrou duas correntes numa coincidência irónica. A dissidência política contra a Frelimo, no exterior, nos seus próprios esforços de "moçambicanização" procurou servir-se da figura de Mondlane através da identificação com uma "Frelimo de Mondlane" para dar uma legitimidade interna à guerra. Espalhou-se a ideia de que a guerra contra a Frelimo seria motivada pelo desejo de trazer a Frelimo de volta aos objectivos e ideais iniciais.

---

<sup>26</sup>Ver de Bragança, A. "Robert Mugabe: 'Les trois quarts du Zimbabwe sont déjà libérés'" in *Afrique Asie*. Nr.158 (Avril 1978).

<sup>27</sup>de Bragança, A. "Entretien - Robert Mugabe" in *Afrique Asie*. Nr. 207 (Fevrier, 1980). Sublinhados originais.

<sup>28</sup> que eu conto a partir da minha própria experiência como moçambicano que não teve o privilégio de conhecer Mondlane.

Esta identificação da dissidência armada contra a Frelimo com os objectivos iniciais do movimento nacionalista ganhou ainda maior credibilidade quando circulou uma carta redigida por um grupo de veteranos da luta armada, clamando por uma solução pacífica para o conflito armado e por pazes com os “irmãos” do outro lado<sup>29</sup>. Muitos factores desempenharam um papel importante para esta improvável confluência de correntes.

Em primeiro lugar, o próprio discurso incipiente da dissidência militar. Se, por um lado, a retórica anticomunista teve um papel central, a natureza difusa do discurso político, estranhamente, permitiu à dissidência, por outro lado, uma maior flexibilidade e eclectismo na escolha de alvos políticos. Assim, quer o Marxismo-Leninismo da Frelimo, quer a suposta detenção do poder político pelas etnias do sul, quer a enorme influência exercida por moçambicanos não-pretos no partido e no aparelho do estado proporcionaram à dissidência uma espécie de plataforma política incipiente, mas também àqueles que se consideravam como derrotados no equilíbrio de forças no interior da própria Frelimo.

Para estes últimos, em particular, o aspecto racial e regional assumiu uma grande importância. Esta importância assentou basicamente na deslegitimação do projecto ideológico de 1977 como uma aberração cultural.<sup>30</sup> Muitas teorias de conspiração circularam anonimamente em Moçambique durante a década de oitenta, muitas delas reinterpretando a história da Frelimo numa perspectiva crítica influenciada pela evolução política pós-colonial. Assim, correram rumores segundo os quais Mondlane teria sido sacrificado pelos “marxistas” num golpe interno que radicalizou o movimento. Outros rumores apresentavam variações do mesmo tema apontando o dedo acusador para interesses do sul, que viam em Mondlane e na sua insistência na unidade nacional um obstáculo à materialização dos seus intentos tribalistas e hegemónicos.

O denominador comum destes rumores, que merecem um estudo à parte para melhor fundamentação e compreensão da sua dinâmica, era a justaposição dum Frelimo original pura e uma Frelimo radical traidora. Na Frelimo original, Mondlane surge “santificado”, acima de todas as querelas internas e conhecedor dos verdadeiros anseios do povo. Que esta imagem de Mondlane é desmentida pelas várias convulsões internas da Frelimo em que ele foi um dos actores de destaque, não como parte da solução, mas sim do problema, tem pouca influência sobre a construção desses mitos necessários à contestação<sup>31</sup>. Possivelmente muitos desconheciam estes factos históricos, mas o mais provável é que os factos tenham sido ignorados ou sublimados, para utilizar um termo dum jargão provavelmente mais apropriado à análise deste tipo de relações.

A política de informação da Frelimo, assim como a sua historiografia oficial, foram em parte factores importantes que contribuíram para a carreira social destes rumores. A historiografia oficial efectivamente reduziu a história de Moçambique à história da Frelimo. Esta, como se sabe, consiste na luta titânica entre duas linhas, uma

---

<sup>29</sup> Anónimo. (1988), “Lettre des Anciens Combattants” in *Politique Africaine*, N.29, Mars.

<sup>30</sup> Graça Machel, num discurso proferido durante uma conferência organizada pela Organização Nacional de Jornalistas em 1989, perguntou ironicamente aos que diziam que o socialismo não era africano, por isso devia ser rejeitado, quem teria dito que o capitalismo era africano?

<sup>31</sup> Existe alguma documentação sobre estas querelas. Ver os três volumes editados por Bragança, A. e Wallerstein, I. (1982): *The African Liberation Reader*, Zed Books. Londres; Chilcote, R.H. (1969). *Emergent Nationalism in Portuguese Africa*, Hoover Institution Press, California.

revolucionária e outra reaccionária. O Terceiro Congresso é uma espécie de apoteose da linha revolucionária num processo de apropriação da história que apresenta a Frelimo como a consciência do povo moçambicano e como agente que torna a história possível. Através da Frelimo o povo de Moçambique reentra na sua própria história ao mesmo tempo que se constitui como tal.

A colonização da história de Moçambique pela Frelimo é particularmente tematizada pela terceira vertente. Esta consiste também de duas correntes: uma que considera o marxismo da Frelimo como uma traição dos objectivos originais e outra que aceita a evolução ideológica, mas se interroga sobre se a prática revolucionária em Moçambique continua a ter em conta o eleitorado original. Nenhuma destas correntes é monolítica. Até certo ponto a redução desta vertente a apenas duas correntes só se pode justificar pela necessidade de ser breve.

As primeiras salvas na contestação da linha oficial são dadas ao mesmo tempo que se torna claro que o país se encontra no meio duma crise política e económica da qual dificilmente conseguirá sair. Caracteristicamente, o alvo das atenções é numa primeira fase o contraste entre as promessas da revolução e a realidade amarga da destituição, da guerra e da miséria. Nesta fase, o rigor analítico cede lugar a uma abordagem quase que fenomenológica, primando pela descrição minuciosa do caos. O exemplo mais perfeito desta fase é o livro do jornalista britânico, Joseph Hanlon, que rescreve a história pós-colonial como um processo inexorável de separação entre a Frelimo e o povo<sup>32</sup>. Outros autores concentram-se sobre os efeitos da guerra de desestabilização sobre o projecto revolucionário com títulos mais do que eloquentes, nomeadamente “o sonho desfeito”, “uma caminhada difícil: a transição socialista em Moçambique”, “dez anos de solidão” e “apesar de tudo continuam a dançar”<sup>33</sup>.

Nestas obras há como que uma espécie de retorno à sobriedade depois do entusiasmo enebriante com que a proclamação da construção do socialismo tinha sido recebida. Quando a Frelimo reage nos meados da década de oitenta com aquilo que veio a ser considerado a viragem para o ocidente, viragem essa que iria culminar com a introdução do programa de reabilitação económica, revisão da constituição e, finalmente com negociações com a dissidência armada, são os autores mais cépticos em relação aos protestos revolucionários da Frelimo que vão restabelecer uma ligação directa com a luta armada e, implicitamente, com Eduardo Mondlane. Este sentimento é particularmente exprimido por um observador alemão, Erfried Adam, que numa colectânea sobre “democracia e reformas estruturais nos países de língua portuguesa em África”, defende a tese segundo a qual a viragem da Frelimo constituiria um retorno aos ideais originais<sup>34</sup>. Na mesma colectânea, um outro estudioso alemão, Reinhart Koessler, estabelece uma comparação forçada entre a Frelimo e o Novo Plano Económico na União Soviética

---

<sup>32</sup> Hanlon, J. (1984): *Mozambique: The Revolution under Fire*, Zed Books, Londres.

<sup>33</sup> Egero, B. (1986): *Mozambique: The Dream Undone - The Political Economy of Democracy 1975 - 1984*, UPSAALA, Estocolmo; Saul, J.S. (ed.) (1985): *A Difficult Road: The Transition to Socialism in Mozambique*, Monthly Review Press, Nova Iorque; Urdang, S. *And Still They Dance - Women, war, and the struggle for change in Mozambique*, Monthly Review Press, Nova Iorque.

<sup>34</sup> Adam, E. (1992). Reform in Mosambik - eine Rückkehr zu den 'wahren' Zielen der Befreiung? in P. Meyns (ed.), *Demokratie und Strukturereformen im portugiesischsprachigen Afrika - Die Suche nach einem Neuanfang*, Arnold Bergstraesser Institut, Freiburg.

durante os anos vinte, como forma de indiciar a evolução pós-colonial bastarda no contexto histórico moçambicano<sup>35</sup>.

A outra corrente é ao contrário desta muito mais simpática ao projecto pós-colonial da Frelimo. Ela aceita os termos em que esta estrutura a análise. Assim, as suposições ou factos por detrás da redução da história da Frelimo às duas linhas são dadas como adquiridas e servem de ponto de partida para uma interrogação da prática revolucionária no período a seguir à independência. John Saul, o intelectual canadiano com uma longa história de ligações com a Frelimo, assume-se como protagonista principal. Na introdução que ele escreve para a reedição de "Lutar por Moçambique", (1983, Zed Books, Londres), Saul descreve a obra como um manifesto da mais progressiva das duas linhas<sup>36</sup>. Em sua opinião, a importância de "Lutar por Moçambique" reside precisamente no facto de o "... livro ter reflectido fielmente – e ajudado a definir – a cristalização da linha progressiva da FRELIMO num momento histórico particularmente crítico"<sup>37</sup>.

Esta atitude um tanto ao quanto conciliatória, pelo menos no contexto de desilusão em que se encontrava o movimento de solidariedade para com a Frelimo, é de vez em quando atraída por algumas observações que pautam a introdução de John Saul. Estas observações alertam para o perigo de a liderança perder o contacto com a base, vista por Saul e pela própria historiografia oficial como a chave do sucesso da luta "popular" de libertação. Assim, a proclamação do movimento como vanguarda é aplaudida. Mas, ao mesmo tempo, chama-se a atenção para a experiência noutros países, onde se justificou este papel do movimento com base na necessidade de educar as massas e elevar a sua consciência de classe, no fundo, contudo, um subterfúgio "... para racionalizar a inclinação da liderança pela adopção de métodos burocráticos ou para se consolidar como uma "nova classe" de detentores do poder"<sup>38</sup>.

Saul refere-se a alguns "sinais de perigo" que incluíram uma certa morosidade na capacitação da "acção das massas" e na auto-organização dos operários e dos camponeses. A ofensiva política e organizacional de 1980-81 é interpretada como uma indicação duma certa tendência para favorecer demasiado soluções administrativas e autoritárias. Esta tendência é contrastada com a codificação da prática da Frelimo em termos marxistas em 1977 – uma decisão que Saul considera "eminentemente sensata"<sup>39</sup> – que sob este pano de fundo corre o risco de ter efeitos negativos do género de outros tipos de "marxismo oficial" onde a mensagem emancipatória de Marx perdeu o gume.

É importante investir algum tempo a ler John Saul. Embora adocicada por vérias em direcção à Frelimo a sua crítica é significativa no sentido em que aceita os termos de análise impostos pela Frelimo e sem duvidar da sua honestidade toma-os como ponto de

---

<sup>35</sup> Koessler, R. (1992): "Zwischen Rationalität und 'Anarchie'. Beobachtungen zu Plan und Markt im sowjetischen Modell und in der Erfahrung Mosambiks" in P. Meyns, *op. cit.* Este trabalho é reproduzido também num livro que propõe uma teoria crítica da modernização: Koessler, R. e Schiel, T., (1996): *Auf dem Weg zu einer kritischen Theorie der Modernisierung*, IKO, Frankfurt.

<sup>36</sup> Saul, J. (1983): „Foreword“, in Mondlane, E. *The Struggle for Mozambique*, Zed Books, Londres, p.viii.

<sup>37</sup> *ibidem*, p.viii.

<sup>38</sup> *ibidem*, p.ix. A passagem continua da seguinte maneira: "Uma vez desprendido o papel activo das massas populares, uma vez dislocada a permanente luta de classes do centro do projecto socialista, não falta muito para tornar o socialismo num envólucro vazio – ameaçando ceder ao anti-climax do capitalismo do estado ou do colectivismo estatal".

<sup>39</sup> *ibidem*, p.x.

partida para perscrutar a prática revolucionária no período pós-independência. Mais importante ainda são os elementos que John Saul salienta como sendo a marca distintiva do marxismo da Frelimo. Estes elementos encontram-se já definidos ou indicados na obra de Mondlane e fazem da proclamação do Marxismo-Leninismo um desenvolvimento lógico do seu pensamento. Com efeito, Saul desfere o “coup de grâce” da sua análise com a citação duma passagem numa entrevista que Mondlane concedeu a Aquino de Bragança um pouco antes da sua morte, na qual ele afirma sem rodeios que a Frelimo se tornou mais progressiva e revolucionária do que nunca e que a sua linha se aproxima cada vez mais do socialismo do tipo Marxista-Leninista. Um elemento importante que Mondlane acrescenta, refere-se às razões desta evolução: as condições de vida em Moçambique e o tipo de inimigo não permitem outra alternativa<sup>40</sup>.

Saul conclui salientando que Mondlane não se radicalizou fora de Moçambique, mas sim no decurso da luta ao constatar que os seus pontos de referência não lhe eram úteis até se abrir aos imperativos duma prática revolucionária nas condições de Moçambique.

Importa, portanto, reter dois pontos importantes desta última vertente, tão bem representada por John Saul. Primeiro, a decisão – fatídica, diriam alguns – de 1977 não é uma traição dos ideais originais do movimento. Em segundo lugar, estes ideais foram definidos e traçados já por Mondlane inspirando-se na experiência moçambicana. Este último aspecto tem um lado irónico no contexto da discussão sobre a indústria dos “erros da Frelimo” que se desenvolveu a partir da discussão do falhanço da “revolução moçambicana”.

### 3. Da possibilidade do político em Moçambique

A questão do estudo do político em Moçambique não pode ser desassociada duma sociologia política geral africana. Neste momento, a sociologia política africana é dominada pelo paradigma neo-patrimonial que, com maior ou menor intensidade, é defendido por vários africanistas. A versão menos problemática é a de Jean-François Médard, que combina um esforço notável de fazer derivar o quadro conceptual da análise de algumas experiências democráticas africanas com uma perspetivação aberta do potencial da democratização em África. Mais recentemente, todavia, esta perspetiva de Médard foi suplantada pela de Chabal e Daloz, que no seu livro já atrás mencionado, sugerem um paradigma criticado por vários africanistas como sendo demasiado culturalista no sentido em que reduz o comportamento político africano a essências culturais. Uma leitura atenta do livro não confirma esta suspeita culturalista: a impressão que ela produz é dum argumento extremamente funcionalista que não ajuda a suplantarmos as dificuldades do passado, uma vez que o novo paradigma se mantém refém dos pressupostos epistemológicos anteriormente referidos.

#### 3.1 O regresso do paradigma neo-patrimonial

---

<sup>40</sup> *ibidem*, p.x. A Rádio Moçambique editou uma cassete que contém a entrevista donde a passagem em questão foi extraída: Rádio Moçambique, 1996: *Eduardo Mondlane*, Maputo.

Talvez valha a pena reler o novo paradigma como introdução à necessidade duma antropologia do político. A noção segundo a qual a instrumentalização da desordem constituiria o político em África é uma afronta à compreensão tradicional da vida política africana. Esta tese apoia-se, infelizmente, numa recolha sistemática de tudo quanto de trivial já se escreveu ou disse sobre a África e eleva-se ao estatuto de análise científica através duma defesa apaixonada da ideia de que a África é diferente e que a sua análise requer instrumentos diferentes.

A abordagem escolhida pelos autores do paradigma reclama descendência weberiana, numa leitura muito problemática do sociólogo alemão. Trata-se, como se pode demonstrar em poucas linhas, dum Weber americanizado, funcionalizado e irreconhecível do ponto de vista do seu método compreensivo. A questão não é, como alguns se possam sentir tentados a supor, meramente filológica. A opção funcionalista feita pelos autores acaba não só impedindo a transcendência do quadro analítico tradicional da sociologia política africana, como também retira ao novo paradigma o nível de seriedade imposto pelo assunto tratado. O funcionalismo é notório na sua incapacidade de explicar a transformação social.

A abordagem weberiana no novo paradigma consiste, primeiro, na definição do Estado em África como não estando emancipado da dinâmica social. Noutros termos, contrasta-se o Estado moderno ocidental, visto como tendo sido o resultado dum processo gradual de diferenciação da área política e sua constituição em instituições políticas autónomas, com o Estado em África que permanece essencialmente patrimonial. Uma das marcas distintivas da não emancipação do Estado em África é a ausência dum aparelho burocrático independente e a confusão do pessoal com o estatal. Segundo, a abordagem weberiana apoia-se também naquilo que os autores entendem como sendo a noção weberiana de racionalidade. Assim, eles definem como racional aquilo que do ponto de vista dum actor social é racional. Para entender o alcance desta proposição é necessário primeiro indicar as implicações do quadro conceptual. A principal implicação, expressa no paradigma neo-patrimonial, é de que o caos e a desordem nas sociedades africanas faz sentido. Noutros termos, a desordem tem uma lógica inserida no esquema generalizado da sua instrumentalização para fins particulares. A desordem é funcional ao sistema político.

Os exemplos que os autores utilizam são vastos e variados, desde o crime, violência passando pela superstição, corrupção até à hipocrisia em relação ao discurso democrático. Longe de serem práticas irracionais e retrógradas, estas anomalias – do ponto de vista do Estado moderno ocidental, está claro – contribuem para a manutenção do status quo, isto é, da desordem generalizada dentro dum contexto em que toda a gente só tem a ganhar. Portanto, o que é racional ao analisar um facto social em África não é o que corresponde a uma determinada ideia do que é racional no contexto do Estado moderno ocidental, mas sim o que é racional no contexto da instrumentalização da desordem.

Para os sociólogos este raciocínio não pode deixar de ser familiar. E isto por uma razão muito simples: trata-se dum raciocínio conhecido e de proveniência funcionalista, dum modo geral, e das teorias da modernização de forma particular. Neste caso, porém, o funcionalismo que está por detrás da análise não se assume como tal e a teoria da modernização é posta de pernas para o ar: substitui-se o evolucionismo por uma re-traditionalização e informalização das sociedades africanas correspondentes a uma modernidade especificamente africana.



Este quadro analítico corresponde à leitura que se faz nos EUA da sociologia de Max Weber. O responsável por isso foi Talcott Parsons, a quem Chabal e Daloz muito devem. Confrontado com o problema de explicar o problema da ordem social a partir da acção de indivíduos com motivações e objectivos diferentes, Parsons desenvolveu um esquema analítico baseado em três elementos, nomeadamente cultura, personalidade e sistema social. A ideia central por detrás da teoria da acção social de Parsons comporta os três elementos já indicados e resume-se ao seguinte: uma determinada ordem social só consegue manter-se se é capaz de incutir aos indivíduos certos valores e normas susceptíveis de os orientarem nas suas decisões do quotidiano. Noutros termos, o sistema social produz uma cultura que favorece um determinado tipo de personalidade capaz de fazer opções funcionais à manutenção da ordem social.

Do ponto de vista analítico, portanto, a questão que se coloca para os funcionalistas é de saber quais as condições que mantêm uma determinada unidade social perante o seu próprio contexto e quais as condições para a sobrevivência dessa mesma unidade. Ou por outra, como é que determinados aspectos da sociedade contribuem para a manutenção da sua organização, isto é, como é que as partes do sistema servem as necessidades do todo. O funcionalismo subjacente ao esquema conceptual que nos é proposto por Chabal e Daloz é, portanto, evidente. Já Robert Merton, na sua precisão conceptual daquilo que viria ser conhecido por “análise funcional”, proporcionara um exemplo que pode ser considerado como tendo sido precursor do novo paradigma. Num estudo sobre a corrupção política em Nova Iorque, Merton demonstrou a convergência de interesses entre uma polícia e classe política corrupta e o sindicato do crime no sentido da manutenção do status quo.

Embora com muitos adeptos na sociologia, o funcionalismo parsoniano sempre foi contestado. E as razões são também pertinentes para o caso vertente. Primeiro, sempre se questionou a interpretação parsoniana de Max Weber. Um dos críticos mais consequentes foi Alfred Schutz, cujos seguidores mais tarde desenvolveram abordagens como a etnometodologia e o interaccionismo simbólico como forma de explicar a acção social numa forma compreensiva, isto é, a partir do indivíduo como, aliás, foi sempre a intenção de Weber. Weber, diga-se de passagem, não rejeita o funcionalismo como parte do método sociológico. Não obstante, ele insiste no facto de o funcionalismo ser um passo preliminar que prepara o terreno para a análise propriamente sociológica. E isto por uma razão muito simples: a sua sociologia orienta-se na compreensão do comportamento de indivíduos que pensam, têm motivos e planos. Os organismos na base do funcionalismo, por exemplo na biologia, só podem ser entendidos a partir da sua função e mais nada.

Há um preço muito alto a pagar: o conhecimento sociológico é necessariamente hipotético e fragmentado, contudo é precisamente aí onde reside a sua especificidade. Este carácter precário do conhecimento sociológico está na base da resistência de muitos à ideia duma teoria geral do social, uma resistência que o próprio Weber emulou ao privilegiar estudos concentrados de aspectos da vida social.

A principal implicação analítica da sociologia de Max Weber é de que ela não se contenta com a simples imputação funcionalista. O problema da ordem não se resolve supondo pura e simplesmente que os actores internalizam e são capazes de reconhecer certos constrangimentos normativos ou estruturais. A sociologia de Max Weber suspende essa pressuposição e interroga-se sobre as motivações que determinam que indivíduos

adoptem tipos de comportamento que tornam essa ordem social possível. A diferença é fina, mas crucial.

O paradigma da instrumentalização da desordem é funcionalista no sentido mais negativo do termo. Primeiro, e para parafrasear Schutz, ele transforma o ponto de vista subjectivo do actor no ponto de vista objectivo do observador. Ou por outra, a acção individual só é racional (e explica-se) se está em conformidade com o paradigma da instrumentalização da desordem. O texto está repleto de exemplos que confirmam esta leitura. Tudo é explicado em função da conformidade da acção com o quadro analítico. Segundo, é sincrónico e descreve o presente, mas não está nem em condições de esclarecer a história da ordem social nem de especificar as condições em que se podem registar mudanças. A homeostase é a condição principal deste paradigma.

Estas dificuldades têm muito a ver com o quadro funcionalista de referência. Mas há mais. Ao contrário do que os autores asseveram, o paradigma é normativo e circular. Normativo porque parte duma noção ideal ou mesmo idealizada do estado moderno ocidental e apresenta o Estado africano como um desvio. Os autores insistem na necessidade de entender este estado como algo diferente, mas a partir do conceito muito normativo de desordem. O problema não é de fácil solução. Como caracterizar objectivamente o Estado em África no contexto de crise económica, social e política? A solução weberiana para este problema seria de pegar nos processos sociais como unidades de análise sem a-prioris normativos como “estado”, “política”, “responsabilidade”, etc. Ou por outra, o desafio sociológico consiste no abandono completo do quadro das ciências políticas em favor duma análise daquilo que, para retomar Simmel, torna possível a sociedade como realidade empírica e unidade de análise.

O paradigma é também circular como consequência da opção funcionalista feita. Com efeito, a racionalidade da acção social, como aliás vimos, explica-se pela sua congruência com o quadro conceptual. Só é racional e social aquilo que desempenha uma função no sistema de instrumentalização da desordem. Os conceitos analíticos que formam a substância do paradigma correspondem a esta exigência teleológica: limites, isto é, diferenciação social; registo, isto é a interpenetração do particular e do colectivo; racionalidade da acção política e causalidade política. As categorias sugeridas, nomeadamente o individual, a saliência da reciprocidade, importância de linhas verticais, êxito e importância da perspectiva de curto prazo e micro-perspectiva são as “pattern variables” de Parsons e correspondem a uma pressuposição daquilo que devia ser o objecto de análise.

### 3.2 Por uma análise positiva do político

Desta leitura do paradigma neo-patrimonial depreendem-se vários temas que são indispensáveis para uma análise positiva do político em África na base duma perspectiva conceptual que coloca a possibilidade do político no centro. Por um lado, coloca-se a questão de saber como os próprios espaços políticos se constituem e, por outro lado, para retomar um conceito weberiano, retrazar o processo da sua rotinação. Na sociologia africana existem já algumas reflexões sobre estas questões com particular incidência para a relação entre a constituição duma comunidade e (a) economia moral e (b)

democratização<sup>41</sup>. O primeiro aspecto demonstra que em África a questão não se coloca em termos duma justaposição de comunidade versus justiça, mas sim uma complementaridade. O segundo aspecto interroga-se sobre as condições em que surgem comunidades que toleram o diálogo.

### 3.2.1 A “economia moral”

A noção de “moral economy” da autoria de E.P. Thompson<sup>42</sup>, utilizada no contexto africano, tem sido tratada como ocasião para realçar o relativo atraso africano, onde ostensivamente continuam a dominar relações sociais baseadas na comunidade. O debate entre os liberais e os comunitaristas força-nos, contudo, a virar as atenções para o papel que essa noção pode desempenhar na análise da constituição do político.

Um dos primeiros trabalhos etnográficos a debruçar-se sobre esta problemática foi o de James Scott, embora num contexto não africano. Na sua obra “The moral economy of the peasant”<sup>43</sup> Scott procurou explicar a génese das revoltas dos camponeses na Ásia do sudeste nos princípios deste século. Segundo Scott, os camponeses não se revoltaram contra a exploração em si que resultou da transição do sistema feudal para o sistema capitalista nas relações de produção locais, mas sim reclamaram o direito à subsistência que fazia parte dum código tácito entre eles e os senhores feudais. Este código de direitos morais e expectativas correspondia a um conceito de justiça económica e social na base das relações entre senhores feudais e camponeses: uma economia moral.

No contexto africano foi Goran Hyden<sup>44</sup> um dos primeiros a utilizar esta perspectiva na análise das relações sociais com o seu conceito de economia de afecto (economy of affection). Baseando-se na teoria económica de Karl Polanyi, Hyden defendeu a tese de que as trocas económicas entre os camponeses tinham como objectivo a garantia da subsistência através de redes de parentesco, locais, sociais e baseadas na reciprocidade. As trocas económicas sustentam-se sobretudo na noção de responsabilidade social dentro duma comunidade claramente definida e baseiam-se numa teoria de justiça que não pretende garantir igualdade de oportunidades a todos, mas sim garantir direitos de sobrevivência.

O interesse analítico que estas considerações têm no que diz respeito à questão da constituição do político reside na forma como a própria noção de comunidade se

---

<sup>41</sup> Mais uma vez a minha discussão inspira-se no trabalho de Dieter Neubert (1999).

<sup>42</sup> Thompson, E.P. (1971). “The moral economy of the English crowd in the eighteenth century” in *Past and Present* 50, págs. 76-136.

<sup>43</sup> Scott, J.C. (1976). *The moral economy of the peasant*. New Haven. Yale University Press.

<sup>44</sup> Hyden, G. (1980). *Beyond Ujamaa in Tanzania - Underdevelopment and uncaptured peasantry*. Londres. Heinemann; *ibid.* (1987). “Capital accumulation, resource distribution, and governance in Kenya: The role of the economy of affection” in: M.G. Schatzberg (ed.). *The political economy of Kenya*. London. Praeger. Págs. 117-136; vide também a crítica de Mamdani (1996). Págs.12-3.

constitui. É, sobretudo, em situações de transformação social e económica que a comunidade se constitui por via da identificação da ideia de justiça com os direitos colectivos - a necessidade de reciprocidade, por exemplo. Georg Elwert, um antropólogo alemão, analisou as especificidades deste processo com rigor ao observar que a economia moral e o sentimento de comunidade não são manifestações retrógradas, mas sim o resultado de processos de modernização<sup>45</sup>.

Segundo ele o surgimento de novas comunidades tem a ver com a expansão da economia do mercado. A imposição do mercado provoca a expansão daquilo que ele chama de "venalidade"<sup>46</sup>, isto é a comodificação bem como a dissolução da economia moral. Bens sociais são comodificados: o lobolo deixa de ser uma dádiva para ser uma mercadoria; o amor torna-se prostituição e o direito é transformado em mercadoria através da corrupção. Numa situação como esta, a acção social e as trocas económicas deixam de ter uma base segura fundada em regras fiáveis. As novas comunidades que se constituem representam, nestas circunstâncias, uma tentativa de impor novas regras de conduta que reduzem a insegurança das relações mediadas pelo mercado.

O que acontece, portanto, é a constituição de comunidades imaginadas onde a observância de normas jurídicas abstractas é libertada das relações sociais e apresentada como objecto de debates públicos<sup>47</sup> com louvor público ou crítica também pública. O trabalho de John Lonsdale neste contexto sobre a rebelião de Mau Mau<sup>48</sup> é particularmente instrutivo. A noção de economia moral coincide aqui com a criação duma forma de etnia Kikuyu num contexto de transformação social na sequência da introdução duma economia monetária.

Lonsdale demonstra como tanto os que ficam prejudicados com a nova situação - os camponeses que ficam privados do acesso ao único bem que é a terra - como os que beneficiam das novas circunstâncias - os instruídos - sem contudo alcançarem o prestígio social esperado (devido à situação colonial) se lançam num debate sobre virtudes sociais e morais. Este debate formula uma nova economia moral por via da qual se constitui a etnia Kikuyu como uma comunidade moral.

Dois momentos caracterizam este processo. O primeiro é o de constituição da comunidade moral de dentro como etnicidade moral (moral ethnicity). O segundo é externo e refere-se à politicização da etnia que faz dela um agente político que articula interesses comunitários. Este processo não foi de todo pacífico, aliás a rebelião de Mau Mau foi, segundo Lonsdale, não só um acto de resistência contra o colonialismo, mas sobretudo uma guerra civil no seio da comunidade Kikuyu à volta de temas como virtudes comunitárias e critérios de justiça.

---

<sup>45</sup> Hyden, G. (1980). *Beyond Ujamaa in Tanzania - Underdevelopment and uncaptured peasantry*. Londres. Heinemann; *ibid.* (1987). "Capital accumulation, resource distribution, and governance in Kenya: The role of the economy of affection" in: M.G. Schatzberg (ed.). *The political economy of Kenya*. London. Praeger. Págs. 117-136; vide também a crítica de Mamdani (1996). Págs.12-3.

<sup>46</sup> O termo em alemão é "Venalitaet" e indica a qualidade e a tendência de comodificação num sentido negativo.

<sup>47</sup> Neubert, D. (1999). "Probleme politischer Transition in Afrika. Zum Verhaeltnis von Patronage und Demokratie" in *Internationales Afrikaforum* 35, págs. 19-27.

<sup>48</sup> Lonsdale, J. (1992). "The moral economy of Mau Mau: wealth, poverty and civic virtue in Kikuyu political thought" in B. Berman/J. Lonsdale. *Unhappy valley. Conflict in Kenya and Africa*. Londres. James Currey. Págs. 315-467.

Portanto, a comunidade que se constitui como uma arena moral revela certos paralelos com o espaço público do debate entre os liberais e comunitaristas, pois indica pistas que podem orientar a análise para a discussão dos processos através dos quais o político se articula, define e se institucionaliza.

### 3.2.2 Democratização

A relação entre o processo de constituição de comunidade e a democratização torna-se problemática em África devido sobretudo aos hábitos estabelecidos de análise que, como vimos na introdução, se fundam na história por analogia. O paradigma dominante neste momento é o neo-patrimonialismo, muitas vezes mal entendido como é o caso concreto do livro de Chabal e Daloz. A questão, mais uma vez, não é de negar a existência destas relações clientelistas em África, nem de negar o seu potencial pernicioso para o esforço de democratização.

Ver nestas relações apenas a instrumentalização da desordem é limitar demasiado a análise política e, sobretudo, é recusar abrir os olhos para o potencial que uma análise menos normativa do fenómeno possui na compreensão do processo de democratização em África. As relações clientelistas não se fundam apenas em considerações egoístas e criminosas. Elas constituem também comunidades morais baseadas em noções de direitos e obrigações. Estas comunidades constituem-se por via de debates sobre os valores que devem estar na base do quadro normativo. Elas são, portanto, espaços políticos em miniatura.

O engenho e o desafio para o analista político consiste em explicar o processo de constituição destes espaços, a sua articulação com outros espaços públicos e os constrangimentos estruturais a que todos eles estão sujeitos. Como argumenta Neubert<sup>49</sup> a democratização de que se fala em África é, na realidade, uma pluralização dos espaços públicos. Conceitos como sociedade civil, oposição, partido, etc. terão pouco valor analítico se não forem articulados com uma discussão da possibilidade do político.

## 4. Constituição de espaços e sujeitos políticos em Moçambique

Tendo em conta tudo quanto ficou dito mais acima a análise da transição política em Moçambique deve-se apoiar num estudo do processo de constituição de espaços e sujeitos políticos. Este estudo não se pode circunscrever apenas a uma análise do que é possível observar hoje nem a uma discussão da historiografia oficial da Frelimo. O estudo tem que se debruçar sobre a antropologia do político, isto é, sobre a forma como o político se constituiu historicamente em Moçambique.

Para o efeito, propõe-se uma análise que tem como ponto de partida a génese do estado colonial. Partindo duma hipótese de trabalho segundo a qual a formação do estado colonial teria constituído o momento crucial do surgimento do político pertinente para o

---

<sup>49</sup> Op. Cit. Vide também Neubert, D. (1999).

estudo da antropologia do político em Moçambique, defender-se-á a tese segundo a qual a evolução política moçambicana se caracteriza pela tensão entre estado e sociedade, tensão essa que é extremamente importante na produção de espaços políticos e definição dos seus actores.

A noção de espaços políticos será especificada em termos de categorias analíticas como interesses, constituição, actores políticos, debates, dominação, legitimidade, etc. A ideia central por detrás da colocação da tensão entre o estado e a sociedade é de argumentar a favor duma perspectiva analítica que define o político como um processo e não como uma essência.