

Universidade Federal da Bahia
Faculdade De Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e
Africanos

MARCOS VINICIUS SANTOS DIAS COELHO

O HUMANO, O SELVAGEM E O CIVILIZADO
DISCURSO SOBRE A NATUREZA EM MOÇAMBIQUE COLONIAL, 1876-1918

Salvador, 2009

MARCOS VINICIUS SANTOS DIAS COELHO

O HUMANO, O SELVAGEM E O CIVILIZADO
DISCURSO SOBRE A NATUREZA EM MOÇAMBIQUE COLONIAL, 1876-1918

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para o grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Valdemir Donizette Zamparoni.

Salvador
2009

Biblioteca CEAO-UFBA

C672 Coelho, Marcos Vinicius Santos Dias.

O humano, o selvagem e o civilizado: discursos sobre a natureza em Moçambique colonial 1876-1918 / por Marcos Vinicius Santos Dias Coelho. - 2009. 129f.

Orientador: Profº Dr. Valdemir Zamparoni.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

1. Natureza e Civilização - Moçambique - História. 2. Moçambique - História - 1876-1918. 3. Moçambique - Civilização - Influências africanas. 4. Moçambique - Civilização - Influências européias. 5. Portugal - Colônias - África. I. Zamparoni, Valdemir, 1957- II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD - 967.902

MARCOS VINICIUS SANTOS DIAS COELHO

O HUMANO, O SELVAGEM E O CIVILIZADO
DISCURSO SOBRE A NATUREZA EM MOÇAMBIQUE COLONIAL, 1876-1918

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para o grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Salvador, ____ de Dezembro de 2009.

Banca Examinadora :

Prof. Dr. Valdemir Donizette Zamparoni (orientador)
Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Osmundo Santos de Araújo Pinho
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Prof. Dr. Jacques Depelchin
University of Berkeley

AGRADECIMENTOS

Proceder esta parte do trabalho é certamente a mais fácil, embora não a mais cômoda. Pode-se incorrer no erro de esquecer pessoas que, de alguma forma contribuíram direta ou indiretamente com a consecução deste trabalho, a estes me desculpo antecipadamente. Antes das pessoas, devo agradecer à Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), pelo suporte financeiro dado a esta investigação.

Feito isto, fica a incerteza de por onde começar os agradecimentos. Em primeiro lugar a meus pai e mãe: Ana e Edvaldo. Eles foram responsáveis pela formação existencial deste autor, que finaliza seu primeiro trabalho de fôlego. Segundo, como sem a graduação, esta pesquisa sequer teria começado, agradeço ao meu amigo de infância, ou melhor, irmão Alain Santiago por ter me apoiado nos momentos mais difíceis da minha graduação, seja moral, seja materialmente. Obrigado por ter sempre acreditado. Também outra amiga-irmã que me socorreu aos 46 minutos do segundo tempo: Adriana Reis. Amigo-irmão e amiga-irmã de infância, há tanto tempo juntos que são responsáveis por todas as vitórias alcançadas. Já que estou falando dos irmãos, agradeço também a Ana Paula e seu companheiro Luis Cláudio, que em muitas ocasiões me socorreram em momentos de sufoco. Também agradeço a meu irmão caçula, Leonardo por ter, no momento crucial, estado junto a nosso pai. Também devo lembrar dos meus tios Valter, Jaime, Bernadete, Jacira e Irandete, incentivadores, apoiadores e “celebradores da vida”. Também agradeço à minha tia Lídia e minha prima Fátima, ambas foram trechos importantes desta jornada.

Daqui, posso ir direto aos colaboradores acadêmicos. Devo agradecer a todos aqueles que contribuíram com este trabalho no seu nascedouro, lendo e criticando, quando esta obra era ainda um projeto. Entre estes, posso relacionar o professor Muniz Ferreira, os colegas Rogério Santos e Fabio Alexandria, a amiga Mariele Araújo. Todos eles, em meio às suas responsabilidades, dedicaram um precioso tempo de suas vidas para auxiliar o ainda não graduado que pretendia trilhar uma vida acadêmica.

Já no processo propriamente dito, gostaria de agradecer à professora Florentina Souza e aos professores Nicolau Parés, Jacques Depelchin, Marcelo Bittencourt, Jocélio Teles, com quem tive a oportunidade de ampliar um pouco mais meus conhecimentos. Também agradeço aos meus colegas e minhas colegas de turma, companheiros e

companheiras do prazer de frequentar aulas acaloradas para depois refrescar as ideias à tarde, na rua da Lama e/ou no Líder. Em especial, agradeço a Sergio Maúngue e Fabio Baqueiro. O primeiro por dividir as primeiras incertezas e escolhas que este trabalho percorreu, mas também por partilhar as reflexões que mais tarde amadureceram e se consolidaram no trabalho que ora se conclui. O segundo, por “quebrar muitos galhos” devido a minha distância de Salvador, entregando relatórios e suportes deste tipo, mas também “trocando ideias”.

Não posso esquecer o professor Valdemir Zamparoni, responsável pela orientação deste trabalho, mas também pela minha iniciação nos caminhos da História da África. Zamparoni, quando eu era ainda um neófito nos estudos da História, me convidou e pagou com recursos próprios seis meses de bolsa em uma pesquisa que “me abriu os olhos” para este tema fascinante. Além disso, foi um grande suporte em muitos momentos desta, ainda muito recente, vereda acadêmica que trilho. Nos momentos de incertezas, de aflição, de cansaço, de desespero me dispensou um apoio moral muito importante, mesmo a quilômetros de distância. Entretanto, deu-me muitos “puxões de orelha” haja vista minha escrita deficiente – fruto de uma péssima formação educacional básica –, teimosia empedernida e demais problemas que é desnecessário relatar.

Por fim agradeço a alguém muito especial e também muito paciente que aturou o mau humor, a tensão, a irritação, a dificuldade econômica, a chatice. Ainda assim, esta pessoa contribuiu com ideias, carinho, apoio e dedicação. Alguém que briga, reclama, mas também chora junto e puxa para cima. Trilhar esse caminho com esse alguém foi a coisa mais compensadora. Ela estava no início e também leu o projeto, acompanhou-me em algumas aulas, partilhou a angústia dos trabalhos de final de curso, repartiu as dificuldades e as alegrias. Discutiu e concordou e não poucas vezes discordou. Corrigiu texto, sugeriu bibliografia, deu idéias; algumas seguidas, outras não. Muito desta conclusão tem sua marca indelével. Obrigado, Fernanda, por ter a persistência e a paciência de viver comigo este processo tão desgastante.

Resumo

O objeto desta investigação circunscreveu-se a mapear as representações a respeito do mundo natural elaborado por um grupo de colonizados, conceitualmente definido como “filhos da terra”. Para tanto, analisou-se o discurso de um dos mais destacados “filho da terra”: João Albasini. Tal reflexão escolheu o contexto de implantação colonial no sudeste africano, ao sul do país hoje conhecido como Moçambique, considerando 1876, como marco inicial e 1918 como marco final de suas fronteiras temporais norteadoras. Neste sentido, investigou-se e analisou-se as influências culturais – africana e europeia – que possivelmente contribuíram para a elaboração destas representações. Para delimitar a influência africana, foi analisado o relato etnográfico *Usos e costumes dos Bantu* de autoria de um missionário suíço: Herni Alexander Junod. Já a influência europeia foi investigada a partir da interpretação do discurso de portugueses que estiveram envolvidos em debates sobre a colonização, bem como na implantação e consolidação da empresa colonial. As conclusões aqui apresentadas evidenciam que, através do processo colonial, os europeus conseguiram – pelo menos na dimensão analisada – impor sua perspectiva de mundo. Por sua vez, foi possível demonstrar quais eram as representações sobre a natureza elaboradas por certos povos africanos que viviam nesta região antes da ocupação europeia.

Palavras-chave: Moçambique, Colonialismo, Natureza, Civilização e Selvagem.

Abstract

This research's object covered the representation about natural world drew by a colonized group conceptually defined as “filhos da terra” (homeland's sons). Thus, it was analyzed a discourse of one the most prominent “filho da terra”: João Albasini. It has chosen the colonial consolidation process between 1876 and 1918 as historic timeframes in the today southern Mozambique. In pursuit this goal, the African and European cultural influences, which contributed to drawing the natural world representation above, were investigated and analyzed. In a way to bind the African cultural influence, it was precede the analysis of *Life in a South African Tribe*, by the Swiss missionary: Henri Alexander Junod. To find out the European one, the discourse produced by some Portuguese, who had involved in debates about colonization as well as in the colonial enterprise implantation and consolidation, was interpreted. The conclusions presented here evidence that throughout the colonial process, the Europeans reached – at least in the analyzed dimension – impose their worldview. On the other hand, it could shows what were the certain African people's representation about nature in this region, before European occupation.

Key-words: Mozambique, Colonialism, Nature, Civilization, Savage.

Sumário

Índice de ilustrações	8
Introdução	11
1. O discurso de Junod, a religião e a natureza para os tsongas	23
1.1 Henri Junod: missionário, pai da antropologia sul-africana	24
1.2 Os tsongas: a criação de uma etnia	33
1.3 A religião e as possibilidades de uma abordagem histórica dos tsongas	44
1.4 A visão dos tsongas sobre o mundo natural	48
1.4.1 Humano <i>versus</i> natureza	50
1.4.2 Um poder incontrolável	51
1.4.3 Reserva de recursos para a sobrevivência	52
1.4.4 Um ambiente hostil	54
1.4.5 Espelho da sociedade humana	55
2. O mundo natural: visões sobre uma “nova tradição” portuguesa no colonialismo em África	64
2.1 A África selvagem e a Europa civilizada	66
2.2 Visões portuguesas sobre o mundo natural em África	68
2.2.1 Diocleciano Fernandes das Neves: ambiguidades das visões do mundo natural antes da ocupação	71
2.2.2 Serpa Pinto e a introdução da ciência para observação da natureza	76
2.2.3 Oliveira Martins: relações entre darwinismo social e nacionalismo imperial	85
2.2.4 Antonio Enes e as bases do Projeto Colonial	87
2.3 As visões portuguesas da natureza e as “tradições inventadas”	91
3. João Albasini: discurso sobre a natureza selvagem da civilização	94
3.1 O Brilho das Luzes	94
3.2 Lourenço Marques: um novo centro político para um novo grupo social	99
3.3 Os “filhos da terra”: pequena reflexão conceitual sobre um grupo social	103
3.4 João Albasini: o mais destacado “filho da terra”	106
3.5 A civilização e o selvagem	112
Considerações Finais	124
Referencias bibliográficas	126

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

MAPAS

Mapa 1: Mapa contemporâneo de Moçambique	10
Mapa 2: Etnias do sul de Moçambique	37
Mapa 3: Possessões e ambições portuguesas na África	70

FIGURAS

Figura 1: O oráculo dos ossinhos	57
Figura 2: Consulta ao oráculo	61
Figura 3. João Albasini	107



Mapa 1: Mapa Contemporâneo de Moçambique.

INTRODUÇÃO

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha, e sim, sob aquelas com que se defrontam diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado.

Karl Marx

O trabalho que aqui se apresenta visa suscitar a reflexão sobre o papel das representações a respeito do mundo natural presentes no discurso elaborado por um importante personagem africano – João Albasini – depois do contato colonial. Tal reflexão escolheu o contexto de implantação colonial no sudeste africano, ao sul do país, hoje conhecido como Moçambique; considerando 1876 como marco inicial e 1918 como marco final de suas fronteiras temporais norteadoras. 1876 foi escolhido por ser o ano em que Lourenço Marques (atual Maputo, capital de Moçambique), localidade onde atuou João Albasini, foi elevada à condição de vila. O crescimento desta região está estreitamente relacionado com o desenvolvimento social e econômico promovido pelas mudanças das relações entre a Europa e a África no período em questão. Já 1918 – final da Primeira Guerra Mundial, evento que provocou transformações, mesmo na África, como a saída da Alemanha da condição de metrópole colonizadora –, foi escolhido por ter ocorrido, por conta de problemas da própria guerra. A venda do jornal, que é uma das fontes mais importantes para esta pesquisa – *O Africano* –, resultou na transformação do perfil editorial deste jornal.

Para alcançar tal objetivo, este estudo teve que enfrentar alguns obstáculos. Os mais relevantes estariam ligados aos problemas da metodologia multidisciplinar, ao limite imposto pelas fontes e à distância geográfica entre o local onde o trabalho foi desenvolvido e a localidade onde os eventos históricos estudados aconteceram. Antes de discorrer sobre as soluções trilhadas para contornar tais obstáculos, cabe delinear algumas condições que orientaram este estudo. Condições, não necessariamente escolhidas, sem as quais este trabalho não teria logrado êxito. Se fazer história é intervir na construção do conhecimento, eis sob quais condições este trabalho foi desenvolvido.

Era recorrente, no período anterior ao século XIX, a utilização de expedições

científicas para catalogar as novidades e excentricidades encontradas pelo mundo. Era uma tarefa da história natural descrever o ambiente, o homem e os animais num todo relacionado e coerente.¹ Já nos meados do século XIX, com uma orientação científicista, à África acorreram inúmeros cientistas e exploradores com a finalidade de mapear o território, delimitar o curso dos rios, catalogar as espécies animais e vegetais da região, além de registrar os “usos e costumes” da população.² Não importava aos observadores o fato de que aquelas pessoas viviam em outra realidade natural e sócio-cultural. Para eles, urgia a necessidade de “pôr fim à escravidão” e disciplinar o homem livre ao trabalho regulado pelo tempo abstrato dos relógios. Evidentemente com o intuito de melhor explorar sua força de trabalho.³

Neste momento, no campo do conhecimento, ocorreu uma separação entre o homem e a natureza. A natureza passou a ser tudo que estava em movimento, sem depender da ação humana, enquanto a humanidade era concebida como um fenômeno exterior à natureza. Esta separação proporcionara a divisão da realidade entre História e Natureza.⁴ Esta diferenciação conceitual passou a se posicionar em dois campos diferentes do conhecimento: de um lado, as ciências biológicas e do outro, as ciências humanas. Ainda assim persistiram interpenetrações entre esses dois campos como, por exemplo, a antropologia que tentava explicar, a partir das características biológicas de cada espécie humana, uma função de acordo com a sua capacidade.⁵

Se a industrialização modificou a relação entre homem e natureza a ponto de se ter produzido um campo de conhecimento para cada um desses objetos, no século XX aconteceu outra mudança. A busca da legitimidade científica – baseada na objetividade – perseguida pelas ciências humanas, entre meados e fim do século XIX, passou a ser objeto de severa crítica. Neste mesmo período, a História passou por uma transformação na forma de elaborar seus objetos de estudo. Iniciava-se uma preocupação “totalizante” da realidade social em vez da análise de uma história “política” ou “factual”, baseada exclusivamente

¹ LECLERC, Gerard. **Crítica da Antropologia**. Lisboa: Estampa, 1973, p. 13-4.

² Id. *Ibid.*, p. 17-8.

³ CAMACHO, Brito. “A preguiça indígena”. In: ENNES, Antonio et alii. **Antologia Colonial Portuguesa I – Política e Administração**. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1946, p. 191-4.

⁴ VIANA, José M. M. e MONTEIRO, Rosa C. “Natureza – vida – Ambiente: diversas histórias”. **Revista Esboços**, n. 13. p. 36, s/d.

⁵ SCHWARZ, Lília M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

em “documentos isentos” que supostamente falavam por si.⁶ Esta transformação inseriu novas preocupações metodológicas referentes à investigação do desenvolvimento humano, como as relações possíveis e necessárias entre as diversas disciplinas voltadas para o estudo das sociedades.⁷ A perspectiva geográfica foi muito importante para uma das abordagens analíticas das ações humanas. Esta, por sua vez, passou a considerar a interferência recíproca entre a humanidade e o ambiente natural que as envolviam.⁸ Um dos estudos mais significativos nesta acepção foi a análise feita por Braudel das estruturas quase imóveis do desenvolvimento político, econômico e social, no início da era moderna, consagrada em *O Mediterrâneo*.⁹ As categorias temporais de análise foram instauradas como longa, média e curta durações. A última relacionava-se aos eventos políticos e epidérmicos da história, motivados por necessidades imediatas de conflitos políticos, econômicos e sociais. Por sua vez, os eventos na curta duração eram condicionados às estruturas que o limitavam. Estas estruturas – produto da média duração – engendravam relações sociais conformadas em períodos mais longos; ademais os costumes culturais, políticos e econômicos, por ela consolidados, sofriam transformações lentas. Por fim, a longa duração circunscrita em meio ao cenário geográfico – o clima, o relevo e as atividades produtivas – condicionavam o surgimento destas estruturas.¹⁰ Embora mantendo seu foco sobre o homem, essa tendência permitiu o surgimento de novas abordagens que valorizavam a relação da humanidade com o ambiente que a envolvia.

As concepções sobre o mundo natural é uma entre as possibilidades de abordagem para os recentes estudos da história ambiental.¹¹ Donald Woster pleiteia que a história ambiental é um dos maiores esforços para tornar a História um campo de conhecimento mais abrangente do que costumava ser, desde que, a partir de meados do século XIX, assumiu sua forma mais contemporânea.¹² Conquanto seja muito pretenciosa a aspiração de Woster, sua reflexão sobre como fazer história ambiental permitiu a visualização de alguns

⁶ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Ed da UNESP, 1991, p. 18-22.

⁷ BURKE, 1991, p. 23-5.

⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰ *Ibid.*, p. 46-51.

¹¹ WOSTER, Donald. “Para fazer história ambiental”. *Estudos Históricos*, n.8, vol.4, Rio de Janeiro, p. 202. 1991.

¹² *Ibid.*, p. 198-9.

caminhos a serem seguidos nesta proposta de trabalho.

Este campo da história começou a ser elaborado por volta de 1970, concomitante à organização de movimentos ambientalistas ao redor do mundo. Embora tenha emergido a partir de uma finalidade moral e orientada por princípios políticos, a história ambiental consolidou-se como uma perspectiva acadêmica que ultrapassou suas primeiras motivações políticas e morais. Desta forma, a história ambiental elegeu como foco de investigação a relação entre as sociedades humanas e o ambiente natural que as envolvia, buscando perceber as interferências mútuas desta relação.¹³

Haveria três possibilidades de abordagem para o estudo da história ambiental. A primeira seria aquela relacionada exclusivamente com os processos naturais, tanto com os fenômenos inorgânicos quanto com os orgânicos. Nesta abordagem pode-se mesmo incluir o organismo humano, que possui uma diversidade de relações com a natureza, podendo ser, por exemplo, presa e predador, hospedeiro e parasita. A segunda possibilidade estaria circunscrita à interação entre a natureza e a esfera socioeconômica da humanidade. Focam-se neste caso as técnicas desenvolvidas pelas distintas sociedades para adaptar sua existência ao meio em que vivem, bem como a distribuição social do poder de interferir no ambiente. Por fim, estaria a possibilidade do estudo voltado para o puramente humano, que se preocupa em desvelar as ideias que, em diferentes épocas, as diferentes sociedades e indivíduos elaboraram a respeito da natureza. Woster afirma ainda que nas investigações sobre as concepções humanas sobre a natureza é que foram elaborados os trabalhos mais interessantes da história ambiental.¹⁴ Não é coincidência a semelhança entre a proposta de Woster e as definições de Braudel, tendo em vista que o trabalho do primeiro está listado como referência na obra do segundo. Orientando-se na última perspectiva proposta por Woster, de alguma forma similar a curta duração de Braudel, esta investigação se consolidou.

Durante o período compreendido entre o final do século XVII e o início do XIX, ocorreria uma transformação na Europa. As mudanças econômicas e o paulatino processo de industrialização na Inglaterra desencadearam uma reelaboração das representações sobre o mundo natural. O enriquecimento de um setor social radicado nos centros urbanos, ligado a

¹³ WOSTER, 1991, p. 199-200.

¹⁴ Ibid., p. 201-2.

atividades de produção em larga escala, transformava o cenário ambiental urbano. Este novo cenário passava a ser visto como insalubre. Visão esta que impulsionava o referido setor enriquecido a buscar lugares, onde o contato com uma vida mais bucólica proporcionasse-lhes o reconforto espiritual e o necessário descanso.¹⁵

Na França do final do século XVIII, devido à saturação do estilo aguçadamente racional, começava a aparecer em meio aos abastados, a necessidade de isolarem-se em casas de campo em contato com a natureza. Os relatos de viagem das sociedades “primitivas” anunciavam inocência e felicidade àqueles que retornavam à natureza. Tal costume se transformou em moda para a alta nobreza da França. Claro que esta natureza era controlada, planejada e decorada esteticamente por paisagistas e mantidas por jardineiros, embora se tentasse fazer parecer que se tratava da materialização da simples realidade natural.¹⁶

O marquês Joseph Gaspard de Maniban refugiava-se em uma casa de campo, sem nenhum fim lucrativo, onde desfrutava uma vida frugal, em meio aos jardins e parques onde se deleitava apreciando os prazeres do campo, entre os quais “o frescor que vem das margens do Garonne”.¹⁷ A fuga para o campo no outono, sozinho em uma estadia confortável era outra forma como Diderot estabelecia a sua privacidade. Neste lugar ninguém o obrigava a nada e tinha tempo livre para fazer o que bem entendesse. Também podia desfrutar da companhia de pessoas seletas com idéias iguais às suas. Aliás, companhias necessárias para evitar o tédio da vida urbana.¹⁸ A indicação destas mudanças reclama outra referência relevante para esta reflexão, Keith Thomas e seu trabalho *O homem e o mundo natural*. Nesta obra, foi demonstrado como o desenvolvimento industrial ocorrido na Inglaterra transformou as concepções sobre a natureza naquela sociedade.¹⁹

Havia pouca distinção nos setores populares, entre pessoas e animais. Fosse por trabalharem juntos sol a sol, fosse por empregarem na linguagem nomes de animais para demonstrar sentimento de satisfação ou reprovação. Mesmo entre as classes mais altas

¹⁵ THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e os animais 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, passim.

¹⁶ CASTAN, Nicole. “O público e o particular”. In: ARIÈS, Phellipe e CHARTIER, Roger. **História da vida privada, 3: da Renascença ao Século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras. 1991, p. 441-2.

¹⁷ Ibid., p. 440-1.

¹⁸ Ibid., p.434-5.

¹⁹ THOMAS, 1988, p. 111.

ocorriam casos de se nomear pessoas com nomes de animais, como no caso de uma rainha inglesa que assim apelidava seus ministros.²⁰ As analogias e metáforas linguísticas eram intercambiadas entre humanos e animais, em uma demonstração enfática da relação de semelhança entre eles.²¹ A relação entre homens e outros animais levou setores das classes médias a formar uma idéia sobre a inteligência, o caráter e a personalidade dos animais. Fundamentou-se o reconhecimento de que alguns animais deviam receber consideração moral. Geralmente quem escreveu sobre os animais foram intelectuais importantes da Inglaterra.²² Na verdade, toda essa discussão intelectual já era parte do senso comum em meio às pessoas simples que acreditavam nos valores dos animais que com elas trabalhavam.²³ No século XVIII, a combinação das concepções populares e eruditas resultou no ataque à tese que distinguia os homens dos demais animais, curiosamente possibilitando a emergência das teorias racistas, no final deste século.²⁴

É possível que a atribuição da inexistência de grandes diferenças entre o humano e o animal – ou melhor, o reconhecimento de que o homem é um animal – tenha sido influenciada pela anatomia comparada, onde se estudavam os corpos de animais e percebia-se a grande semelhança com os corpos humanos. Os monogenistas, corrente afiliada às teorias criacionistas, designavam os demais humanos – negros e ameríndios – por inúmeras características depreciativas, enquanto o europeu era o único portador de qualidades nobres. Já o poligenismo passou a ser mais amplamente cotejado por setores sociais médios, concomitante à consolidação das ideias de que não havia diferença entre homens e demais animais. Isto porque a existência de homens em outras regiões fora da Europa permitia ao europeu manter-se no topo da linha evolutiva, enquanto os demais povos permaneciam mais próximos ainda dos animais.²⁵ Neste processo, foi consolidada a ideia de que o negro era o humano mais próximo dos animais, uma vez que os europeus tinham sido elevados à categoria de superior entre os humanos. Tais concepções foram a base para a antropologia física, alicerce das ideias que sustentavam que os negros estavam mais próximos dos

²⁰ THOMAS, 1988. p. 118.

²¹ Ibid., p. 119.

²² Ibid., p. 144.

²³ Ibid., p. 151.

²⁴ Ibid., p. 161.

²⁵ Ibid., p. 162.

orangotangos que dos europeus.²⁶ Desta forma, Thomas demonstrou como o desenvolvimento econômico, científico e cultural viabilizou a emergência de uma nova concepção sobre os animais, o que transformou as visões sobre os outros seres humanos não europeus.

Orientando-se nos métodos de Thomas e Woster, buscou-se aqui refletir como que, a partir das teias sociais construídas entre europeus e africanos, na então colônia portuguesa de Moçambique, foram elaboradas as novas representações sobre a natureza, a partir da análise do discurso de um dos mais destacados atores sociais de sua época: João Albasini. Há de salientar que essas ideias possuíam relações íntimas com as condições materiais de existência referenciada em um contexto histórico colonial particular. Por isso, fez-se necessário estudar as matrizes que influenciaram o pensamento deste ator. As duas vertentes mais influentes seriam a africana e a européia, haja vista que João Albasini era fruto desta interação. Portanto, para entender o arcabouço cultural de Albasini, procedeu-se à investigação das duas matrizes culturais que o influenciaram. Este percurso determinou a divisão desta investigação em três capítulos.

No primeiro capítulo, buscou-se fazer uma análise do relato etnográfico de Henri-Alexander Junod: Usos e costumes dos Bantu – com vistas a delimitar as visões de natureza de matriz africana. Esta fonte, embora permeada de teorias evolucionistas e proselitistas típicas do seu tempo, permitiu a esta investigação uma percepção da complexidade da dinâmica cultural que ordenava os diversos povos que viveram ao sul do rio Save, no território hoje compreendido entre Moçambique e a África do Sul. A relevância dada a esta fonte foi motivada pelo caráter qualitativo e quantitativo das informações nela contidas. Através deste dados foi possível perceber quais eram e se haviam concepções sobre a natureza produzidas pelos africanos que habitavam esta região e o quanto elas se diferenciavam das ideias dos europeus. Buscava-se nessa análise mapear qual teria sido o grau de influência das representações produzidas por estes povos nos argumentos discursivos do mais destacado “filho da terra”. Importante neste capítulo, foi a descoberta sobre a centralidade das concepções de mundo natural para a religião entre tsongas. Resultado que não constava das preocupações iniciais da investigação. Vale esclarecer que os ancestrais de João Albasini, eram em sua maioria, de origem tsonga.

²⁶ THOMAS, 1988, p. 162-3.

No segundo capítulo, privilegiaram-se fontes impressas de portugueses que mantiveram alguma relação com o processo de colonização na África. A depender do período, foram usadas crônicas, relatórios oficiais, relatos de viagens de exploradores e textos teóricos sobre o caráter biologicamente inferior dos africanos. Tal análise poderia se estender de forma mais ampla e sistemática, incluindo uma gama maior de fontes e pensadores, mas devido ao tempo que a pesquisa teve que obedecer foi necessário um recorte arbitrário que excluiu fontes importantes. Este capítulo procurou demonstrar quais eram as idéias sobre a natureza desenvolvida nos discursos de portugueses que tiveram algum interesse relacionado à África, objetivando perceber em que medida tal discurso teria influenciado nosso personagem. Investigou-se ainda se houve e quais foram as mudanças que ocorreram em tais concepções pari-passo a ocupação do continente africano. Tal esforço analítico referenciou-se no entendimento de que estas ideias eram uma das matrizes que compunham o argumento que justificava a conquista colonial, através da dicotomia: civilizado *versus* selvagem. Aqui pontuou-se, de acordo com Eric Hobsbawm, que o conceito “invenção de tradições” era apropriado para a perspectiva sobre a representação de natureza criada neste discurso.

No último capítulo, utilizou-se como fonte o jornal *O Africano*, de 1909 à 1918, uma vez que neste ano ocorreu a venda deste jornal e, por conseguinte, a mudança do seu perfil editorial. *O Africano* foi um dos porta-vozes do Grêmio Africano de Lourenço Marques, agremiação política (auto-proclamada cultural), onde reuniam-se os “filhos da terra” com intenção de organizar suas forças para a defesa, tanto dos seus próprios interesses, quanto dos direitos dos habitantes locais mais expoliados, de quem julgavam-se representantes.²⁷ O jornal referido era editado pelos irmãos João e José Albasini, personagens destacados na sociedade laurentina – de Lourenço Marques – do início do século XX. Com esta fonte, pretendeu-se delinear as representações sobre o mundo natural que sub-repticiamente emergiam das suas páginas no discurso de João Albasini. Do discurso de Albasini busca-se mapear as visões sobre a natureza que circulavam na Colônia Portuguesa de Moçambique, no início do século XX, em meio a esse grupo racial e

²⁷ ZAMPARONI, Valdemir D. Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 23, p. 156-7, 1999; Id., As escravas perpétuas & o ensino prático: raça, gênero e educação em Moçambique colonial 1910-1930. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 03, p. 462, 2003.

culturalmente mestiço, com o intuito de perceber quais aspectos do pensamento moderno já estavam presentes nestas elaborações. Bem como perceber quais aspectos das matrizes africanas e européias consolidaram-se entre as idéias dos “filhos da terra”.

Para finalizar esta introdução, faz-se necessário voltar aos meios buscados para solucionar os obstáculos impostos pela pesquisa. O primeiro obstáculo teria sido a distância geográfica entre o lugar do evento pesquisado e o desenvolvimento da investigação. Para solucionar este problema, procurou-se trabalhar com fontes impressas existentes no Brasil sobre a região pesquisada. Foi analisado, para elaboração do terceiro capítulo, o jornal *O Africano*, constante da coleção do Prof. Dr. Valdemir Zamparoni, digitalizado pelo Centro de Digitalização da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia. Para o segundo capítulo foi consultado o romance do comerciante Diocleciano Fernandes das Neves, *Itinerário de uma viagem à caça dos elefantes*; o romance do explorador português Alexandre de Serpa Pinto, *Como Atravessei a África*; o relatório de Antonio Enes, *Moçambique*; todos do Real Gabinete Português de Leitura, no Rio de Janeiro. Já o primeiro capítulo foi baseado no relato etnográfico de Henri Junod. Esta solução esbarrou na validade desta fonte para o objeto investigado: a concepção dos tsongas sobre a natureza.

Para Silvia Lara, devido à quantidade de textos existentes, os historiadores precisam inventar suas fontes. Inventar não significa criar, mas fazer perguntas que possibilitem tais textos oferecer informações para entender o passado. Os relatos escritos estão circunscritos à experiência de vida daqueles que os produziram. Trazem, por conseguinte, a marca das motivações, interesses e finalidades das pessoas que os elaboraram.²⁸ O documento transforma-se em fonte a partir do momento que o investigador da história elege o que quer saber sobre o passado e elabora suas questões. Se o documento não traz explicitamente as informações buscadas pelos historiadores, há que se criar meios de retirar destes documentos as informações desejadas. Este é o processo de inventar fontes. Ou seja, analisar documentos que foram escritos com outras motivações e finalidades que não a busca pelo historiador.²⁹

²⁸ LARA, Silvia H. Os documentos textuais e as fontes do conhecimento histórico. *Anos 90*, Porto Alegre, v 15, n. 28, p. 18, 2008.

²⁹ *Ibid.*, p. 18-9.

Quando se quer descobrir algo sobre determinado assunto, deve-se procurar documentos que tenham algum tipo de relação com o assunto investigado, além de identificar qual é a relação com o conteúdo do documento. Ademais, é necessário saber quem o produziu. Este é o método mais usado, embora não signifique que não existam problemas em tal metodologia.³⁰ São duas as críticas principais a esse procedimento. Primeiro, é preciso fazer a crítica ao etnocentrismo do documento. Tal procedimento traz a ilusão de que as distorções podem ser corrigidas através de instrumentos de apoio como os conhecimentos históricos, antropológicos e linguísticos. Segundo, seria conhecer melhor os autores que escreveram sobre o assunto para que seja possível delimitar a subjetividade da autoria e dirimir a “falsificação ideológica” decorrente dos interesses pessoais e sociais dos autores. A ilusão neste caso relaciona-se com a idéia de que os documentos produzem a história e de que os historiadores são capazes de alcançar a verdade contida em tais documentos.³¹

Os críticos desta postura pontuam que os documentos não permitem entender o passado, mas apenas o discurso que eles encerram. Ou seja, os registros discorreriam mais sobre os autores e as formas discursivas do que sobre os eventos a que se remetem.³² Esta postura traz o problema de reduzir a reflexão ao texto, ou seja, há uma preocupação em cada passo da produção do texto; desde às intenções do autor, passando pelo significado da terminologia, tanto descritiva dos eventos, quanto classificadora das pessoas, até a tradução cultural e linguística utilizadas. Os procedimentos da análise e crítica da produção textual têm sido tão exaustivos que chegam a ser o único objeto da pesquisa histórica. Ou seja, a busca por corrigir as “distorções” textuais termina por deixar de lado o pensar e fazer da história.³³

Embora apresentando as duas tendências de forma esquemática, a autora pontua que discorda das duas posições. O que em muito esta pesquisa concorda com ela. Para Lara, o que não se pode desconsiderar é que além deste “processo e conteúdo”, o texto possui uma dimensão material que, junto ao processo que logrou elaborá-lo, devem constar da análise do historiador. Este cuidado historiográfico não implica que o pesquisador necessite trocar

³⁰ LARA, 2008, p. 19.

³¹ Ibid., p. 20.

³² Ibid., p. 20-1.

³³ Ibid., p. 21.

o objeto ou deixar de fazer história social. Ao invés disso, este conjunto de considerações sobre o texto permite ampliar o escopo da compreensão e do entendimento dos eventos protagonizados pelas pessoas no passado. Sem tal análise combinada, o historiador não consegue inventar suas fontes.³⁴

Pode parecer óbvio para alguns historiadores, os problemas aventados por Lara, mas para os que não são historiadores estas observações se fazem necessárias. Afinal, este trabalho inventou a sua fonte ao eleger uma parte do relato etnográfico, que não foi registrado com a intenção de “historiografar” a sociedade em questão. Muito menos, através do referido relato, evidenciar concepções dos tsongas sobre a natureza. Foram as questões desta investigação que logram obter respostas onde as informações se propunham responder outras perguntas. Como ficou implícito na reflexão que ora acaba de se explicitar, este é um dos problemas decorrentes da dificuldade de comunicação entre as disciplinas. Por isso há que finalizar analisando as soluções ou a insolubilidade desta última barreira.

A interdisciplinaridade adquiriu notoriedade no campo da história, embora haja dificuldades em sua aplicação. Dois são os motivos. Primeiro, porque cada disciplina tem seu conjunto de metodologias. Segundo, porque há uma disputa por hegemonia epistemológica entre as disciplinas. Isto provoca o entrincheiramento disciplinar dos estudiosos, a partir do conjunto de metodologias de sua disciplina, em seus campos de conhecimento.³⁵ Essa discussão de Ki-Zerbo refere-se aos estudos da África antiga onde existia a necessidade de uma maior convergência de vários campos do conhecimento para tornar inteligíveis os eventos do passado. Entretanto, esta reflexão é muito pertinente para qualquer investigação acadêmica.

Na pesquisa que ora se conclui, embora tenham sido eleitas apenas fontes impressas, foram usadas obras onde constam reflexões importantes de alguns antropólogos. Entretanto, há que se considerar a dificuldade que a disciplinaridade impõe aos intelectuais formados em departamentos disciplinares, mormente pesquisadores neófitos, como os mestrandos. Não desejar que o pesquisador de história se transmute em antropólogo,

³⁴ LARA, 2008, p. 21-2.

³⁵ KI-ZERBO, Joseph. “Os métodos interdisciplinares utilizados nesta obra”. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.). **História Geral da África - I. Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982, p. 367.

sociólogo, após cursar quatro ou cinco disciplinas que não são de sua formação básica, deveria também ser parte da postura multidisciplinar. Afinal, um trabalho historiográfico que dialoga com críticos literários, antropólogos e sociólogos, não pode ser considerado estritamente disciplinar, o que não significa que não seja histórico.

1. O DISCURSO DE JUNOD, A RELIGIÃO E A NATUREZA PARA OS TSONGAS

Antes de acercar-se do tema deste capítulo, é necessário clarificar algumas questões referentes à abordagem aqui proposta. O foco deste estudo preocupava-se em refletir sobre quais seriam as representações sobre o mundo natural, elaboradas pelos povos que viveram na região sul do país que hoje se conhece por Moçambique, no sudeste do continente africano; com vistas a identificar o quanto estas representações influenciaram as percepções modernas sobre a natureza, elaboradas em Moçambique por pessoas como João Albasini. Também buscava perceber como tal legado influenciou o pensamento sobre a natureza depois do advento colonial.

Optou-se por trazer este capítulo como primeiro, devido à anterioridade dos africanos. Ou seja, suas concepções sobre qualquer fenômeno haveriam de ser a base para o entendimento da vida social africana, permanecendo influente mesmo depois do contato com os colonizadores europeus. O período que este capítulo circunscreve abrange as últimas décadas do século XIX, bem como o início do XX. Foi durante este período que estes povos elaboraram, recriaram ou ainda inventaram a sua identidade.

Entretanto, por tratar-se de um grupo que não deixou relatos escritos da sua experiência histórica, foi necessário – para esta investigação – utilizar o registro produzido por um missionário que estudou de forma extenuante muitos aspectos da vida deste grupo. Não se pode ignorar, contudo, os problemas decorrentes do uso destes registros, haja vista tratar-se da perspectiva de um missionário europeu dos finais do século XIX, envolvidas em motivações políticas, científicas e religiosas que lhes são próprias. O que motiva o enfrentamento de tais dificuldades neste trabalho é a necessidade de dar relevo, visibilidade ou simplesmente de suscitar a discussão sobre as visões de mundo – de um povo ou grupo de povos que foi subalternizado –, apagada depois da implantação colonial.

1.1 Henri Junod: missionário, pai da antropologia sul-africana³⁶

A Suíça ocidental, torrão onde nasceu Henri-Alexander Junod, sofreu transformações em suas velhas estruturas sociais, da mesma forma que em toda a Europa ocorreram reviravoltas políticas durante todo o século XIX. Estas reviravoltas estiveram circunscritas aos embates entre a emergência de novas ideias iluministas anti-religiosas, ao questionamento do renascimento cristão e a laicização do Estado nacional suíço.³⁷

As relações entre o clero e o Estado na Suíça eram muito íntimas. Em 1803, depois de ocorrida a emancipação do domínio de Napoleão, houve grandiosa celebração das igrejas pela eleição do primeiro Grande Conselho. Além disso, o Estado possuía, por volta de 1820, muitos pastores em seu quadro de funcionários.³⁸ Um movimento de contestação a antigas práticas religiosas – *renascimento religioso* – logrou trazer ao seio desta sociedade discussões tanto políticas, quanto religiosas, sobre a liberdade de crença, uma vez que este movimento havia sido alvo de rigorosa repressão, sendo proibida a existência de comunidades religiosas desta natureza. Ainda assim, foram criadas, por pessoas simpáticas e envolvidas no *renascimento religioso*, instituições várias; entre as quais as escolas dominicais. Estas escolas se espalharam e disseminaram ainda mais reflexões questionadoras contra as antigas práticas religiosas.³⁹

Entre os questionamentos poder-se-ia citar a necessidade de um renascimento individual, a divulgação da mensagem cristã entre todas as nações, bem como a promoção contínua da reforma religiosa. Existia ainda a convicção de que as sociedades que não haviam sido infestadas pelas inovações da civilização eram mais propícias a um ressurgimento do verdadeiro cristianismo.⁴⁰ Como as missões preocupavam-se fundamentalmente com as populações rurais – consideradas neste período mais puras que as modernizadas – bem como com a evangelização de “povos primitivos” ao redor do

³⁶ Segundo Patrick Harries, historiador sul-africano que desenvolveu um trabalho substancial sobre Henri Junod, Max Gluckman – ao visitar a região onde as missões suíças desenvolviam seu trabalho – prestou uma homenagem póstuma ao missionário que fundamentou as bases da antropologia sul-africana. HARRIES, Patrick. **Junod e as sociedades africanas: impacto dos missionários suíços na África austral**. Maputo: Paulinas, 2007, p. 1.

³⁷ Ibid., p. 39.

³⁸ Ibid., p. 14.

³⁹ Ibid., p. 14.

⁴⁰ Ibid., p. 15.

mundo, a atividade missionária se constituía como um dos ramos do renascimento religioso.⁴¹

A atividade missionária ganhara repercussão devido a sua relação com este inextrincável processo histórico e foi um dos fatores que contribuíram para o surgimento da identidade nacional suíça. Este país era dividido entre diferentes classes, religiões e línguas. Por ação dos missionários, a África tornou-se uma imagem invertida da Suíça onde os suíços se miravam na construção de sua identidade nacional. O apelo foi tão bem sucedido que logrou receber um enorme apoio. Tal apoio era perceptível pelo crescimento da arrecadação financeira para suporte das missões, no final do século XIX. Da mesma forma, as concorridas audiências, onde celebrava-se a despedida de missionários com viagem marcada para África, era outro fator que confirmava o envolvimento das pessoas nesta empreitada religiosa.⁴²

As escolas dominicais ajudaram a reforçar ainda mais tal envolvimento, uma vez que todo primeiro domingo do mês os alunos eram expostos a informações do “continente negro”. O conteúdo do material impresso utilizado para educação das crianças – l’Education Christiene – era permeado de informações sobre a topografia, as plantas, os animais e os costumes das pessoas onde as missões estavam sediadas.⁴³ Os africanos eram descritos a um só tempo como vítimas e obstáculos à civilização. No primeiro caso, as imagens de alcoolismo, prostituição e demais vícios do capitalismo era o teor mais enfatizado.⁴⁴ No segundo, descreviam-se imagens de selvageria perpetrada por chefes saguinários e assassinos adeptos à escravidão. As duas imagens eram úteis aos interesses missionários, pois sensibilizavam os suíços, incetivando-os a contribuírem com a manutenção material das missões. Também destacava a virilidade e desprendimento do valor civilizacional destes missionários, enquanto disseminadores dos verdadeiros valores da civilização.⁴⁵ Henri Junod, em 1884, dirigiu uma peça de teatro onde tais imagens africanas foram encenadas, ou seja, foi uma das crianças formadas com essas

⁴¹ HARRIES, 2007, p. 15

⁴² Ibid., p. 39-40.

⁴³ Ibid., p. 42-4.

⁴⁴ Ibid., p. 44.

⁴⁵ Ibid., p. 46.

representações sobre a África.⁴⁶

Além de formar o imaginários das crianças, e por tabela, dos pais suíços, esta representação da África serviu ainda para preencher a lacuna da evolução compreendida entre os humanos e os animais, inaugurada com a emergência da história natural.⁴⁷ As descobertas geológicas punham em xeque as explicações genesíacas sobre a origem do mundo, aumentando a idade da humanidade em milhares de anos. Junto a isso, surgiram as teorias darwinistas que propunham uma origem única para todos os seres vivos. Tais inovações levaram também os suíços a se preocuparem com sua origem pré-histórica. As primeiras teorias buscavam mapear linguisticamente as primeiras populações supostamente suíças. Estas populações eram descritas como semelhantes às representações sobre os africanos sanguinários que circulavam entre os materiais impressos usados nas escolas dominicais.⁴⁸ Estas idéias estavam disseminadas por toda Europa. Acreditava-se que, como um anatomista podia, a partir de alguns pedaços de ossos, reconstituir um animal, da mesma forma, os filólogos conseguiriam reconstruir as línguas. De tal forma que, através das tradições africanas, acreditava-se poder descobrir as origens do homem.⁴⁹

A África, ainda assim, era vista como um lugar onde se podia disseminar o cristianismo renascente. O modo de vida simples dos africanos e as poucas necessidades materiais contrastavam com a Suíça desenvolvida, onde os tentáculos do capitalismo haviam se expandido até para as vilas retiradas nos alpes. Era mais provável converter os africanos ao renascimento religioso que os europeus influenciados pelo materialismo inócuo e a civilização degenerada.⁵⁰ Mesmo porque a presença européia no continente africano estava também degenerando os africanos, de tal forma, que aqueles que haviam tido contato com os europeus adquiriam modos de vida muito mais degenerados que os africanos que viviam isolados.⁵¹ Urgia, portanto, recuperar estes espaços e sua população para não acontecer na África o que estava acontecendo na Suíça. Ao promover a disseminação das luzes, e por conseguinte, a religião verdadeira, os missionários suíços também espiavam os erros cometidos pelos cristãos na África; espiando erros cometidos no

⁴⁶ HARRIES, 2007, p. 47.

⁴⁷ Ibid., p. 49.

⁴⁸ Ibid., p. 49-50.

⁴⁹ Ibid., p. 52.

⁵⁰ Ibid., p. 56-7.

⁵¹ Ibid., p. 57.

passados e construindo seu *ethos* enquanto nação.⁵² Desta forma, a identidade suíça se constituiu enquanto humanitarismo neutro, tendo como um dos aspectos importantes a atividade missionária. O reforço das missões à sua característica de neutralidade latreava-se no empreendimento do apoio aos “africanos primitivos” e explorados, permitindo emergir uma identidade nacional onde antes apenas existiam divisões.⁵³

As missões protestantes passaram a atuar na região de Moçambique só a partir das duas últimas décadas do XIX. Os protestantes traziam famílias e buscavam aprender a língua local com a intenção de publicar livros religiosos e didáticos em tais línguas. Alfabetizar em língua local era a prática comum entre os missionários protestantes. Para tanto, eles estabeleciam formas escritas para línguas antes apenas orais. Ensinavam ainda as línguas européias como segunda língua para que os indígenas pudessem estabelecer relações com os valores e modos de vida ocidentais.⁵⁴

Henri-Alexander Junod foi um missionário suíço que viveu na região entre o sul de Moçambique e o leste da antiga República do Transval de 1888, quando os portugueses possuíam um pequeno controle sobre chefias independentes, até 1896, quando a conquista do sul de Moçambique foi concluída. Junod chegou e teve que se defender das acusações de colaboracionismo com os chefes africanos após a vitória dos portugueses. Entretanto, esta hostilidade dos portugueses fortaleceu a posição dos africanos junto à Missão Suíça, sanando possíveis suspeitas em relação à missão.⁵⁵ Esteve presente ainda de 1913 até 1920.⁵⁶ Entre 1896 e 1913, Junod teve que se manter fora dos domínios portugueses por problemas com a administração colonial.⁵⁷ Em 1895, quando dirigia a Missão Suíça, recebeu a visita do lorde James Bryce, que era amigo de outro lorde *Sir James Frazer*, de Oxford. Tal encontro mudou suas atividades de investigação. Antes sua preocupação era a

⁵²HARRIES, 2007, p. 60-1.

⁵³ Ibid., p. 68.

⁵⁴ ZAMPARONI, Valdemir D. Deus branco almas negras: colonialismo, educação, religião e racismo em Moçambique 1910-1940. <http://www.codesria.org/Links/Research/luso/zamparoni.pdf>, p. 2. s/d.

⁵⁵ GAJANIGO, Paulo Rodrigues. **O Sul de Moçambique e a História da Antropologia: Os usos e Costumes dos Bantos, de Henri Junod**. Dissertação de Mestrado. Capinas: Unicamp, 2006, p. 25.

⁵⁶ HARRIES, Patrick. The Antropologist as historian and aid to the historian in Mozambique: the work of H.A. Junod. Conference on: The Interaction of History and Antropology in Southern Africa, University of Manchester. 1980, p. 04. Manuscrito se encontra no Centro de Estudos Africanos N° 9/K 967.9 Moçambique.

⁵⁷ O Estado colonial desconfiava das ações perpetradas pelos missionários de igrejas missionárias estrangeiras, por isso tentava coibir o funcionamento destas em seu território alegando que estas desnacionalizavam os indígenas. ZAMPARONI, op. cit., p. 2-3.

entomologia. Após a visita de Bryce, Junod percebeu que “o homem [era] infinitamente mais interessante que o inseto!”.⁵⁸

A conversão do missionário para a Antropologia estava relacionada tanto com a emergência deste campo de estudo na conturbada Suíça da época, quanto com a sua experiência em meio aos africanos da sua missão. Existiam duas tendências para estes estudos, a antropologia física e a social.⁵⁹ A primeira estava orientada pelos estudos sobre craniologia dos povos africanos. Enquanto a segunda preocupava-se em entender as origens da religião e outros aspectos sociais, por via do estudo da mitologia e dos ritos funerários, tanto dos povos africanos quanto de outros povos “primitivos” ao redor do mundo.⁶⁰

Como estudante, Junod visitou a Alemanha em 1885, e pode sentir o clima de investigação existente naquele país. Em Berlim, desenvolveu interesse por filosofia, história natural e geografia social. Esta experiência influenciaria seus estudos sobre antropologia.⁶¹ Já na África em 1889, começou a enveredar-se sobre os costumes dos africanos. Embora inicialmente rejeitasse as práticas africanas como demoníacas, sua vivência entre os africanos transformou sua perspectiva, ao passo que também deslocava seu foco da história natural para o estudo das línguas, das tradições orais e finalmente, para os costumes dos povos locais.⁶²

Em África estavam ocorrendo muitas transformações decorrentes da presença européia. A conquista portuguesa do Reino de Gaza, a descoberta de minérios preciosos no Transval e a ampliação de Lourenço Marques – em virtude da sua importância como porto para escoamento desse minério e de outros produtos produzidos localmente – provocaram transformações sociais e econômicas nos povos da região.⁶³ Como Junod via a África como o lugar onde era possível observar os lampejos do alvorecer da civilização – vacilante, mas determinado em seu progresso –, cabia recolher estas informações antes que elas se

⁵⁸ JUNOD, Henri A. **Usos e costumes dos Bantu**. Tomo I. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996, p. 21.

⁵⁹ HARRIES, 2007, p. 235.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., p. 235-36.

⁶² Ibid., p. 236.

⁶³ Para um panorama detalhado das transformações políticas, sociais e econômicas, ver ZAMPARONI, Valdemir. **Entre Narros e Mulungos – Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques (1890-1940)**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1998, p. 142-175; SERRA, Carlos. **História de Moçambique**. Maputo: Livraria Universitária, 2000, p. 359-383; NEWITT. Malyn. **História de Moçambique**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997, p. 294-5.

perdessem no contato com os europeus.⁶⁴

Em 1909, numa das minhas viagens à Europa, encontrei, a bordo do paquete que nos levava, três indígenas que iam, suponho, para a Inglaterra por motivos políticos. Senti um grande prazer em falar com eles. Um era diretor dum jornal indígena, outro chefe cristão, e o terceiro dirigia uma casa de educação, fundada por ele próprio. Tentei um belo dia obter deles algumas informações etnográficas. Nunca sofri insucesso tão completo em minha carreira! O diretor de jornal era duma família wesleyana, e nunca vivera entre pagãos. O chefe cristão estava mais bem informado, mas, por motivos que não desvendou, não se dispôs a comunicar o que sabia. O diretor do colégio era muito inteligente; declarou logo de começo que existia feitiçaria entre os brancos do mesmo modo que entre os indígenas da África do Sul, e que isso não passava, afinal de contas, duma forma de mesmerismo. (...) Deixei-os, com um sentimento de melancolia, pensando como eram diferentes dos meus informadores tsongas, o Mbhoza, o Tobana e mesmo o Elias.⁶⁵

Junod relatava que sua tarefa etnográfica era a de documentar uma civilização estagnada, registrar o que já existia, ou seja, o “normal”; em vez daquilo que fosse inovador, ou seja, a “exceção”. Por isso se decepcionara ao encontrar indígenas sem relações com suas culturas.⁶⁶ A transformação deste interesse era também permeada pela ação dos portugueses, uma vez que Junod via ameaçadas as culturas locais, por ação daqueles europeus.⁶⁷ Neste movimento, Junod deixou seus estudos entomológicos e sua perspectiva negativa em relação ao africanos para iniciar suas investigações preocupado em registrar, e também defender, a cultura dos africanos com quem se ocupava.

A antropologia na altura era controlada por homens como Frazer que interpretava, na metrópole, os dados etnográficos recolhidos pelos “homens locais”, como Junod. O “Sistema Bantu de família” estava em rápido processo de desintegração - prova disto eram os três africanos a caminho da Inglaterra - e urgia que fossem recolhidos dados que catalogassem, sob uma perspectiva da ciência, sua estrutura e funcionamento. Era vital registrar a vida cotidiana dos povos iletrados para que, na posteridade, seus descendentes pudessem entender seu passado.⁶⁸

⁶⁴ HARRIES, op. cit., p. 53.

⁶⁵ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 22.

⁶⁶ Ibid., p. 21.

⁶⁷ HARRIES, 2007, p. 238.

⁶⁸ HARRIES, 1980, p. 01.

Era possível que estes indígenas, por causa de quem tínhamos vindo para a África, aproveitassem com um estudo desse gênero e viessem mais tarde a ser-nos gratos por saberem o que haviam sido na sua vida primitiva.⁶⁹

O arcabouço subjetivo de Henri Junod não diferia, em termos significativos, dos antropólogos da sua época. Baseado na teoria social da evolução, Junod buscava demonstrar que muitas instituições estabelecidas entre os povos do sudeste da África eram conseqüências de um processo evolutivo. Como a evolução era inevitável,urgia a coleta dos costumes “primitivos”. A poligamia era um exemplo desta perspectiva da teoria da evolução:

Qual é a origem deste costume? Podia pretender-se que se trate dum vestígio do velho sistema de casamento por grupos, supondo terem os Bantu passado também por este estágio de evolução familiar. Em dada época todos os homens dum grupo teriam considerado como suas todas as mulheres de outro grupo, e vice-versa. O temor do matulana⁷⁰ teria acabado com a poliandria, e só a poligamia sobreviveu.⁷¹

Tais idéias eram também motivo de preocupação de um antropólogo social suíço chamado Bachofen, com quem Junod havia tido contato. Ele buscava compreender como a importância da figura do tio podia ser um vestígio do estágio matriarcal da evolução da família. Hoje considerada como um conhecimento do seu tempo, servia na altura para fundamentar as idéias dos primeiros antropólogos.⁷² Neste sentido, vale salientar que o amadorismo contribuiu fortemente para uma fundamentação sólida da Antropologia. Esta possuía o mesmo estatuto que aquele quando, no final do século XVIII, surgia como disciplina. Além disso, a antropologia, com seu pretendido estatuto de ciência, embora tentasse, não conseguia substituir os relatos dos missionários, padres e etnógrafos “amadores”, pois tendia a desculpar-se cientificamente rotulando tais registros como

⁶⁹ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 21.

⁷⁰ Tabu que proíbe dois irmãos manter relações sexuais com a mesma mulher, enquanto um deles estiver vivo.

⁷¹ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 260.

⁷² Segundo Gajanigo, Junod foi a principal fonte usada por Radcliffe-Brown para elaboração do artigo “The mother’s brother in South África”. Na segunda edição da etnografia sobre os tsongas, Junod fez reparos ao artigo de Radcliffe-Brouwn. Entretanto, este ignorou formalmente as críticas de Junod. Diante disto, Gajanigo indica haver indícios suficientes para afirmar que Junod deu uma enorme contribuição para os estudos sobre parentesco, embora esta contribuição tenha sido pouco destacada em virtude do posicionamento de Radcliffe-Brown neste debate. Entretanto pontua. GAJANIGO, 2006, p. 65-79.

aberrações, mediocridades, horrores e asneiras.⁷³ Outro ponto de convergência entre missionários e antropólogos é que ambos eram versados na mesma epistemologia ocidental; sua divergência era de caráter prático. Os missionários estavam orientados para a tarefa da conversão e integravam seu conhecimento sobre as comunidades locais em seus princípios teológicos para a salvação. Já os antropólogos queriam contribuir para a história da humanidade, dando especial atenção para as particularidades regionais, interpretando-as metodologicamente através de análises que possibilitassem generalizações conceituais.⁷⁴

Junod também apresentou representações à Liga das Nações a favor dos povos colonizados e nutria grande simpatia pelos explorados.⁷⁵ Existem documentos críticos sobre o colonialismo português em seus trabalhos não-etnográficos ou não-científicos e em sua correspondência privada. Em uma carta a Virgile Rossel, fez uma análise brilhante das causas da Guerra Luso-Gaza, através da qual tentou justificar sua posição pró-Gaza⁷⁶, o que resultara em sua remoção de Moçambique, em 1896.⁷⁷ Em um relato sobre os ritos sexuais de purificação, ainda que tentasse relativizar tais práticas, enfatizando a seriedade destas cerimônias para essas sociedades, é possível observar os preconceitos comuns que permeavam as visões européias, quando salienta que tais noções coletivas sobre a moral eram “obscuras”:

É um assunto extremamente curioso e misterioso. Para compreendê-lo bem, é necessário penetrar profundamente a mentalidade banta e esquecer as nossas próprias concepções da vida conjugal! Espero que nenhum dos meus leitores fique escandalizado por cerimônias evidentemente realizadas com a maior seriedade e que são uma verdadeira aspiração à

⁷³ MUDIMBE, V. Y. **The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge**. Bloomington and Indianápolis: Indiana University Press, 1988, pp 64.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁵ A Suíça, sendo considerada uma nação neutra, foi escolhida para sediar organizações internacionais como a Liga das Nações, depois do fim da Primeira Guerra Mundial. Antes já havia sido criada por suíços a Cruz Vermelha e a Agencia Internacional para a Defesa dos Nativos. Esta última, depois que a Liga das Nações passou a ter sede em Genebra, ganhou grande destaque, mudando o nome para Organização Internacional para Defesa do Nativos, embora houvesse quem desejasse “Cruz Negra”. Junod, desde formado, era sócio da Agência e tornou-se seu presidente em 1929. HARRIES, 2007, p. 66.

⁷⁶ O Império de Gaza foi fundado em torno de 1821 por Sochangana ou Manicusse e compreendia um território de aproximadamente de 250 a 300 mil km². Estendia-se do Incomáti ao Zambeze, no sul da região hoje conhecida por Moçambique. Só foi derrotado pela conquista portuguesa em 1895, com a captura do seu último imperador, o Gungunhana. SERRA, 2000, p. 90; PELISSIER, René. **História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 185-7; ZAMPARONI, 1998, p. 20-1 e 37-8.

⁷⁷ HARRIES, 1980, p. 04.

pureza, tal como é concebida por uma tribo ainda mergulhada nas noções obscuras da moral coletiva.⁷⁸

Henri Junod produziu um relato etnográfico enorme, fruto de muito trabalho, onde registrou trinta anos de história de Moçambique. Tal relato - com mais de mil laudas - está dividido em dois tomos e seis partes que tratam da vida do indivíduo; da vida da família e da povoação, da vida nacional, da vida agrícola e industrial; da vida literária e artística e da vida religiosa e superstições. Se como etnógrafo, Junod repetiu os mesmos erros que seus contemporâneos, fez um trabalho extremamente relevante para os historiadores. Embora estes tenham que estar cientes sobre o caráter do relato, bem como sobre a formação do seu autor. Entretanto, não se deve descartar uma fonte por causa de tais obstáculos.

Uma abordagem historiográfica que se disseminou nas últimas décadas aponta para uma preocupação em reconstruir a história dos subalternizados.⁷⁹ Entretanto, quanto mais antiga é a reconstrução da história destas pessoas, mais difícil será encontrar fontes para tal reconstrução,⁸⁰ mormente quando as pessoas em questão viviam em sociedades ágrafas. O uso de depoimentos orais de pessoas comuns pode ser usado como fonte para preencher esta lacuna, embora não se devam priorizar apenas as pessoas comuns, mas todos os atores sociais.⁸¹ É mesmo possível utilizar a antropologia e a sociologia para conceber este tipo de abordagem histórica.⁸² Daqui decorre a relevância da etnografia de Henri Junod.

Em vez de concentrar seus estudos sobre sociedades exóticas, instituições sociais ou aspectos dessas sociedades em pequena escala, o trabalho de Junod sobre os tsongas era holístico em sua concepção. Sua abordagem na coleta dos dados etnográficos influenciou, segundo Harries, os historiadores africanos mais contemporâneos a mudarem de uma narrativa histórica dos eventos, para a história dos acontecimentos que não foram selecionados por sua suposta singularidade e importância, mas por sua compatibilidade com outros fatos.⁸³ A etnografia de Junod se concentrou no homem e na mulher comum e, conseqüentemente contribuiu, mesmo sem o querer, para o tipo de historiografia que iria

⁷⁸ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 150.

⁷⁹ SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 40-1.

⁸⁰ SHARPE, 1992, p. 42-3.

⁸¹ Ibid., p. 48-9.

⁸² Ibid., p. 53-4

⁸³ HARRIES, 1980, p. 11.

surgir mais de meio século depois de seus escritos e que ficou conhecida como “história dos subalternizados” ou “história de baixo”. Junod já ensaiava tal modelo num período em que a historiografia sobre a África estava restrita à história da exploração e da colonização.⁸⁴

1.2 Os tsongas⁸⁵: a criação de uma etnia

O conceito “etnia” possui muitos significados. Oriundo do termo francês *ethnie*, derivado do grego *ethnos*, que significa povos, foi usado no fim do século XIX para designar diferentes “raças”, bem como aplicado para definir os “povos primitivos”.⁸⁶ Contribuiu, assim, para criar uma barreira entre “raças”, sendo umas classificadas como inferiores, enquanto outras superiores. Outro problema foi o uso inapropriado do conceito pelos administradores coloniais em África. Neste caso, “etnia” foi utilizado para substituir o conceito de “tribo” e dividir populações africanas para otimizar a dominação colonial. Acreditava-se que determinadas características físicas e culturais eram particulares e serviam para diferenciar as “tribos” umas das outras.⁸⁷ Entretanto, após a crítica elaborada por Franz Boas – que negava a existência da relação entre tipos biológicos e formas culturais – tais convicções foram abandonadas pela maioria dos etnólogos,⁸⁸ mas não necessariamente no âmbito da administração colonial.

Podemos delimitar duas possibilidades de uso do conceito para este capítulo. A primeira busca mapear os caminhos pelos quais os diferentes grupos humanos trilharam na construção das suas identidades coletivas; sem que para isso fosse necessário o uso da hierarquia de uns em relação aos outros.⁸⁹ A segunda, claramente diferenciando etnia e nação, delimita etnia, com o significado de etapa inicial própria das sociedades não

⁸⁴ HARRIES, 1980, p. 10-1.

⁸⁵ Este etnónimo pode ser também grafado como thonga. Tal variação pode ocorrer em edições diferentes de uma mesma obra. Um exemplo é a obra do próprio Henri Junod, **Usos e Costumes dos Bantu** cuja edição portuguesa está grafada “thonga” enquanto na moçambicana encontra-se a grafia “tsonga”.

⁸⁶ DE HEUSCH, Luc. L’ethnie. The vicissitudes of a concept. **Social Anthropology**, n. 8, (2): p. 99, 2000.

⁸⁷ GODELIER, Maurice. “O conceito de Tribo. Crise de um conceito ou crise dos fundamentos empíricos da Antropologia?” **In: Horizontes da Antropologia**. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 130-40.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 1. Brasília: Editora da UnB, 1991, p. 267; BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Phelippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teoria da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998, p. 195 e DE HEUSCH, 2000, p. 113-4.

desenvolvidas; enquanto nação, como estágio superior de sociedades complexas que “superaram” o primitivo.⁹⁰

Uma das acepções em relação ao conceito é a que considera como sendo étnica a comunidade que congrega pessoas de descendência comum, que partilham não só a “pertinência à raça” como também os valores e um “destino” que os distinguem das comunidades vizinhas. Neste sentido, tal procedimento coletivo expressaria a relação de alteridade entre as comunidades, podendo ser depreciativo ou reverente. Sendo a escolha da forma dependente da relação de poder político, militar, econômico e cultural que a outra coletividade expressa.⁹¹

Outra possibilidade para a demarcação da etnicidade são as fronteiras étnicas. Nesta análise, o ator social – indivíduo que age dentro (e porque não dizer, fora) de um grupo étnico – ganha maior relevância. É este ator social que define sua relação com a identidade étnica que melhor atende seus interesses sociais, políticos e econômicos. Porém, independentemente das ações dos atores sociais, das transformações culturais ou fenotípicas ocorridas dentro do grupo étnico, as fronteiras entre as identidades de grupo permaneceriam existindo.⁹² Sendo um ponto de inflexão para o conceito, tal abordagem problematizou o postulado – que foi durante muito tempo defendido como base de classificação das etnias – de que as identidades se assentavam no princípio de que uma raça equivaleria a uma cultura e uma linguagem, bem como uma sociedade equivaleria a uma entidade coletiva que discrimina as demais. Esta problematização é crítica à idéia de isolamento cultural como requisito para a formação dos grupos étnicos.⁹³ Útil para analisar o dinâmico processo de formação das identidades coletivas, esta perspectiva evidencia ainda como ocorreu a manutenção destas fronteiras permanentes, ainda que não estáticas.

Há ainda uma opção que utiliza etnia como ponto inicial do processo de formação das nações. Tal uso, logo de início, evidencia problemas. Esta análise baseia-se no princípio de que o mundo hodierno é um “mundo de nações” e que este princípio é a um só tempo “uma realidade e uma aspiração”.⁹⁴ Isto porque, em sua maioria, os Estados-Nações

⁹⁰ SMITH, Anthony D. **The Ethnic Origins of Nations**. Oxford: Blackwell Publishers, 1986, p. 129.

⁹¹ WEBER, op.cit., p. 267.

⁹² BARTH, op. cit., p. 195.

⁹³ BARTH, 1998, p 190.

⁹⁴ SMITH, op. cit., p. 129

modernos são compostos por outras nações e/ou minorias étnicas. Isso quer dizer que as nações comportam em seu interior outras nações e/ou grupos étnicos, que foram dominados e/ou anexados por outros grupos mais poderosos. Sendo que todos aspiram tornarem-se e/ou manterem-se nações independentes.⁹⁵ Essa elaboração visa fundamentar uma teoria sobre a origem das nações e sustenta que, no modelo ocidental, foi o Estado que promoveu a organização dos Estados-nações modernos; enquanto no modelo oriental teriam sido as etnias que desempenharam tal papel.⁹⁶

Ainda na mesma perspectiva, o conceito de nação teve origem no processo denominado de “Revoluções Ocidentais” que transformou e desenvolveu tais nações. As revoluções estariam divididas em três esferas que consistiriam em: 1)- “revolução da divisão do trabalho”; 2)- “revolução administrativa” e 3)- “revolução cultural”. O que não se evidencia é o critério usado para conceituar etnia. Uma noção – seguindo um dos exemplos da relação entre nações e etnias – evidencia-se quando os catalães são definidos como nação, enquanto os galegos são definidos como etnia. Tendo em vista o processo histórico que resultou na formação da nação espanhola, sabe-se que, tanto os catalães quanto os galegos foram – durante o fim da Idade Média – gradativamente anexados pelos reinos de Aragão e Castela.⁹⁷ Porque os galegos seriam uma etnia enquanto os catalães, uma nação? Pode-se, a partir de tais reflexões, perceber o caráter arbitrário e hierarquizante do conceito, no qual etnia é a etapa inicial do processo evolutivo das sociedades consideradas nações.

Um argumento, que sustenta tal idéia, afirma que nas sociedades consideradas civilizações tradicionais africanas, a aplicação do termo nação deve ser feita com cuidado. Entretanto, os conceitos de nacionalidade e nacionalismo, por terem atravessado todo o pensamento e história européias no século XIX e ressurgido nos Bálcãs e no Cáucaso, após o fim do sistema comunista, são úteis para análise das sociedades européias.⁹⁸ Se o conceito de nação, bem como o de etnia, foram criados pelos europeus, porque estes aplicam o primeiro para autodefinição, e o segundo para definir os outros grupos humanos, geopoliticamente submetidos ou supostamente inferiores no sistema capitalista mundial?

⁹⁵ SMITH, 1986, p. 130.

⁹⁶ Ibid., p. 130-1.

⁹⁷ COTAZAR, Fernando Garcia de e VESGA, José Manuel Gonzáles. **História da Espanha: uma breve história**. Lisboa: Editorial Presença, 1997, p. 156-182.

⁹⁸ DE HEUSCH, 2000, p. 113-4.

Um argumento contrário a esse uso do conceito, com o qual a abordagem aqui proposta concorda, estabelece que “*desconhecendo e negando a história dos povos, foram a etnologia e o colonialismo que, apressados em classificar e nomear, encarregaram-se de fixar as etiquetas étnicas*”⁹⁹, sem negar, contudo, que tais povos estabeleciam e reconheciam distintas identidades entre si.

Da análise acima podemos delimitar duas possibilidades de uso – embora existam outras não abordadas nesta reflexão – para o conceito. A primeira busca mapear os caminhos pelos quais os diferentes grupos humanos, através de experiências históricas diversas, trilharam na construção das suas identidades coletivas, sem que para isso fosse necessário o uso da hierarquia de uns em relação aos outros. A segunda, claramente diferenciando etnia e nação, dá à etnia o significado de etapa inicial própria das sociedades não desenvolvidas, e ao segundo, o estágio superior de sociedades complexas que “superaram” este estágio primitivo. Os tsongas, enquanto identidade étnica, formaram-se, em maior grau, por influência do uso não hierarquizante, embora elementos da teoria evolutiva tenha desempenhado um papel significativo em sua elaboração.

Neste sentido, pode-se afirmar que os tsongas são uma identidade étnica construída por missionários, na virada do século XIX para o XX. Foi mais o produto do ambiente social e intelectual destes missionários do que uma realidade objetiva. Só emergiu após o desenvolvimento de uma pequena burguesia local alfabetizada em uma língua franca sistematizada por missionários, que se estendeu para além das fronteiras das unidades políticas pré-capitalista:¹⁰⁰

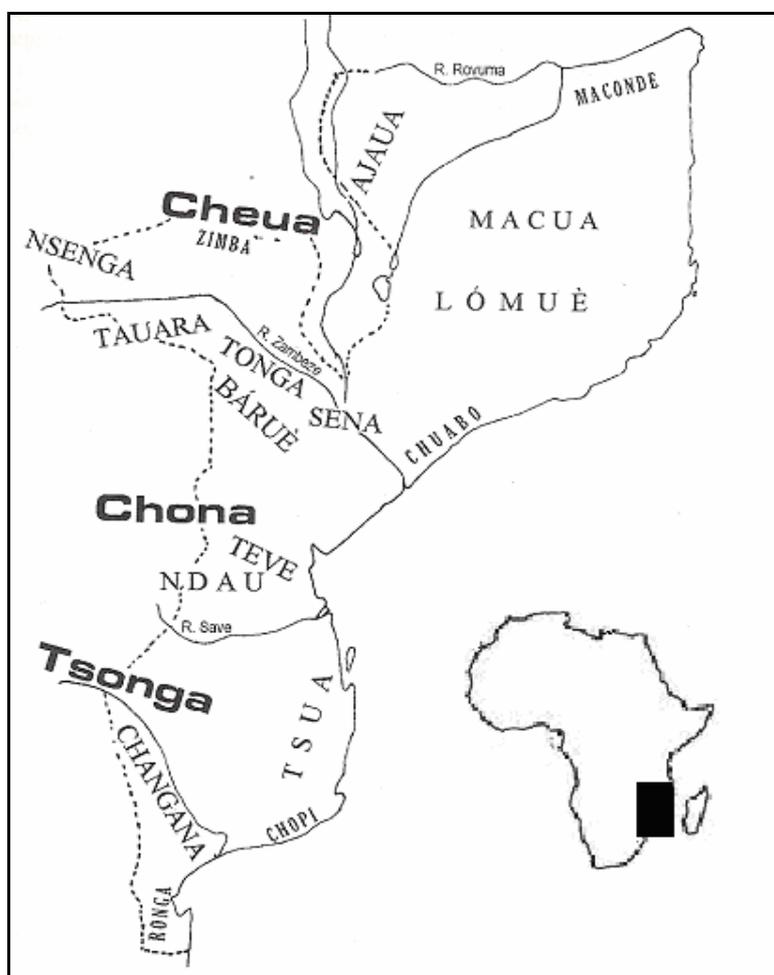
A tribo tsonga compõe-se dum grupo de populações bantu estabelecidas na costa oriental da África do Sul, desde as proximidades da baía de Santa Lúcia, na costa do Natal, até ao rio Save, a norte. Encontram-se pois Tsongas em quatro dos actuais estados da África do Sul: no Natal (Amatongalândia), no Transval (distrito de Lidemburgo, do Zoutpansberg e do Waterberg), na Rodésia, e principalmente na Colónia de Moçambique (distritos de Lourenço Marques e Inhambane e Província de Manica e Sofala).

Os Tsongas confrontam ao sul com os Zulus e os Swazis; a oeste com os Mabis, os Lautis e outros clãs Suthu-pedis; ao norte com os Vendas e os

⁹⁹ ZAMPARONI, 1998, p. 379.

¹⁰⁰ HARRIES, Patrick. Exclusion, classification and internal colonialism: the emergence of ethnicity among the Tsonga-Speakers. In: VEIL, Leroy. **The Creation of Tribalism in Southern Africa**. Berkley: University of California Press, 1989, p. 82.

Nyais no Zoutpansberg e na Rodésia e os Ndraws perto do Save; e a leste com os Tongas, perto de Inhambane, e os Copis ao norte da foz do Limpopo.¹⁰¹



Mapa 2: Etnias do sul de Moçambique. Changaná, tsua e ronga são considerados sub-grupos dos tsongas. Adaptado de SERRA, 2000, p. 17

Assim Junod definiu geograficamente os tsongas (ver Mapa: 2).¹⁰² Focando principalmente suas linhas limítrofes com outros povos e/ou acidentes geográficos, parece mais a definição de um Estado-Nação europeu. Há argumentos que afirmam que existiam fronteiras – aos moldes europeus – nas unidades políticas no continente africano, antes da

¹⁰¹ JUNOD, 1996, Tomo I. op. cit, pp 33-4.

¹⁰² A análise aqui apresentada pretende seguir a ordem organizacional do texto de Junod. Ou seja, não implica que foi exatamente nesta ordem que o missionário concebeu intelectualmente a nação tsonga, mas como ele a descreveu em seu relato etnográfico.

presença colonial, mas não é exatamente este o debate que importa aqui.¹⁰³ O que importa é que quaisquer que tenham sido tais fronteiras, elas não envolviam somente pessoas da mesma etnia, língua e cultura; mas uma diversidade de grupos e pessoas, muitas vezes, de origens diferentes.¹⁰⁴

Como veremos, não há verdadeira unidade nacional entre os Tsongas. Mal têm consciência de que formam uma nação bem definida, e nem sempre têm um nome comum para a designar. O nome Tsonga foi-lhe dado pelos invasores Zulus ou Angónis, que reduziram à servidão a maioria dos seus clãs entre 1815 e 1830. A origem deste termo zulu é provavelmente o termo Rhonga, que significa Oriente (vurhonga=alvorada), e pelo qual os clãs dos arredores de Lourenço Marques tinham o costume de se designar.¹⁰⁵

No afã de ver resolvido o problema do território e da designação, Junod reconhece que ela não existia antes da sua classificação. Entretanto, devido à sua experiência com as unificações políticas europeias, na segunda metade do século XIX, buscou identificar esta entidade política africana a partir do tripé: uma raça, uma cultura e uma língua. O território também foi delimitado pelo etnógrafo/missionário. Vale ressaltar que esta identificação foi permeada pelos conceitos de nacionalismo da época que valorizava a linguagem como elemento central para a classificação de grupos e das características nacionais.¹⁰⁶

Em um sub-tópico denominado “*Caracteres étnicos da tribo tsonga*”, Junod dividiu-os em três aspectos: 1º “*Língua dos Tsonga*”, composta por seis dialetos e com vocabulário original; 2º “*Caracteres mentais dos Tsongas*”, definindo essencialmente como “*sossegado e brando*” em seus aspectos culturais e de comportamento; 3º “*Caracteres físicos dos Tsongas*”, descrição confusa como podemos perceber.¹⁰⁷

No conjunto seu aspecto parece-se ao dos Zulus. No que se refere à estatura, varia muito dum indivíduo para o outro. Encontram-se entre os Tsongas cuja face apresenta nitidamente o tipo negro: lábios grossos, nariz achatado, malares salientes; e no mesmo dia no mesmo sítio, vêem-se

¹⁰³ DÖPCKE, Wolfgang. “A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra”. *Revista Brasileira de Política Internacional*. n. 42 (1), p. 78-80, 1999.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 81

¹⁰⁵ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 34-5.

¹⁰⁶ HARRIES, 1980, p. 9-10.

¹⁰⁷ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 48-52.

outros indivíduos que pertencem ao mesmo clã e que têm a cara mais comprida, os lábios finos e o nariz ponteagudo. Parece que há dois tipos entre eles: o tipo grosseiro, provavelmente mais espalhado entre as populações primitivas e que se conservou muito acentuado entre os Copis da costa, e o tipo mais fino, que era talvez o dos invasores.¹⁰⁸

Pode-se perceber que conceitos como “mais fino” e “grosseiro” são referenciados nas concepções hierarquizantes das categorias mentais de Junod. E é também óbvio que os conceitos axiologicamente melhores se aproximam dos europeus, enquanto os piores se distanciam. Junod tentava desta forma preencher os requisitos para transformar os tsongas em uma unidade política, em uma nação. E embora não percebesse, engasgava-se em uma das variantes do tripé: a raça. Outro fator complicaria um pouco mais a delimitação dos tsongas enquanto nação:

Que significa para ele [tsonga] o tiku, a nação? Como já dissemos, o que chamamos nação, tiku, não é a tribo em seu conjunto, que compreende várias centenas de milhares de pessoas, mas o clã especial a que ele pertence. Não há sentimento de unidade nacional na tribo como tal; a sua unidade encontra-se só na linguagem e em certos costumes comuns a todos os clãs. Por isso a verdadeira unidade é o clã.¹⁰⁹

Apesar de muitos destes clãs terem sido submetidos por um reino nguni – Gaza – poderoso, a trajetória dos tsongas foi diferente da percorrida por outros povos, como os zulus; também ngunis que durante muito tempo viveram em organizações políticas e sociais, centralizadas por um Estado belicista. A partir de 1775, esse povo mudou suas motivações guerreiras. Possivelmente por conta da pressão demográfica, algumas povoações foram levadas a conquistar seus vizinhos e assim formaram pequenos reinos. Foi pela agregação destes reinos que Shaka se consolidou como o mais poderoso dos imperadores da região e dominou uma área de cerca de 130.000 quilômetros e cerca de 100.000 indivíduos. Shaka organizou uma nação a partir do conjunto das unidades políticas

¹⁰⁸ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 52.

¹⁰⁹ Idem. pp. 325. Junod estabeleceu uma tipificação dos níveis de organização política entre os tsongas. Nesta tipificação, a *tribo* era a totalidade de uma nação; o *clã* eram as unidades nacionais menores designadas pelo nome de um chefe antigo, mas que ainda assim pertencessem à mesma *tribo*; os *grupos* eram a união de vários *clãs*, que falavam uma mesma variação da “língua tsonga”. Uma interpretação possível é a de que os *tiku* seriam os *clãs* de uma forma geral; ou os *grupos* onde houvesse um sentimento de unidade. JUNOD, 1996, Tomo I, p. 34.

que sujeitou. Seu principal instrumento foi o exército.¹¹⁰ A nação zulu se constituiu por inúmeros clãs leais ao rei. As pessoas pertenciam ao rei. No período anterior da história dos ngunis, a lealdade política coincidia com a filiação de parentesco. Assim, o conjunto das unidades políticas zulu designava-se originariamente *abakwazulu*, ou seja, descendentes de Zuluum, considerado o ancestral fundador dos zulus. Tal termo designou durante muito tempo, “*os descendentes de zulu*”, embora depois tenha se tornado mais amplo e passado a significar “*todas as pessoas que se sujeitam ao rei zulu*”.¹¹¹

Contrariamente ao que havia ocorrido aos zulus no processo de centralização política, aqueles povos denominados como tsongas por Junod, eram na verdade uma variedade de povos que ocupavam uma vasta região no leste da África meridional. Algumas vezes tributários de chefias mais poderosas, tentavam a todo custo manter as suas independências. Por isso, sua “lealdade nacional”, ou sentimento de pertença, estava circunscrita aos ancestrais do chefe do seu clã. Esses povos, posteriormente generalizados com uma única identidade não formavam um grupo étnico até o fim do século XIX, muito menos uma nação.¹¹² Vale salientar que outros fatores, anteriores e posteriores à ação missionária, contribuíram para essa elaboração étnica.

Os fatores anteriores foram as ondas migratórias de todo o século XIX e início do XX. Uma das primeiras foi ocasionada pela expansão do Estado zulu, que atingiu o sul de Moçambique, em 1820. Um dos grupos liderados por Manicusse ou Soshangana ocupou o baixo Limpopo.¹¹³ Outra onda de migração ocorreu entre 1858-62, ocasionada pela guerra civil em Gaza e por reviravoltas ecológicas. Razias do herdeiro derrotado – Maueva, filho de Sochangana – de Gaza para a costa e norte da Delagoa Bay (nome com o qual os ingleses denominavam a Baía de Maputo), bem como os ataques do seu irmão – Muzila, vencedor da guerra civil – na região sul e sudoeste de Moçambique mantiveram inabalada a migração para o Transvaal, até 1870.¹¹⁴ Também a descoberta de ouro e diamantes nesta área provocou o aumento da migração, que já era uma prática comum com destino às

¹¹⁰ GLUCKMAN, Max. O Reino dos zulus na África do Sul. In: FORTES, M e EVANS-PRITCHARD, E. E. **Sistemas Políticos Africanos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981, p. 64-5.

¹¹¹ Ibid., p. 69-70.

¹¹² HARRIES, 1989, p. 82.

¹¹³ SANTOS, Gabriela A. dos. **Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul e Moçambique (1821-1897)**. Dissertação de Mestrado, São Paulo: USP, 2007, p 36-9; LIESEGANG, Gerhard. Lourenço Marques antes de 1895. **Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique**, Maputo, n. 2, p. 33, 1987.

¹¹⁴ NEWITT, 1997, p. 313.

plantações de cana-de-açúcar do Natal.¹¹⁵ Além disso, problemas naturais como seca, fome e varíola aumentaram a fuga de pessoas da região.¹¹⁶

Esses migrantes levaram consigo diferentes alimentos assim como diferentes formas de prepará-los, fazendo com que isto se tornasse um sinal de distinção cultural entre eles, assim como de estigmatização, enquanto estrangeiros. A última grande migração de refugiados durante o século XIX consistiu no êxodo de pessoas para o norte e o leste do Transvaal, após a derrota do último movimento de resistência contra os portugueses em 1897.¹¹⁷ Já no século XX, o movimento de pessoas oriundas de Moçambique para o Transvaal consistia em uma busca de melhoria de vida, a partir da venda de sua força de trabalho para as minas de ouro desta região.¹¹⁸

Esse longo período de migração exigia espaço de assentamento para os migrantes. Os problemas políticos e sociais decorrentes da luta pela terra circunscrevem os fatores posteriores. Devido à expansão do Estado Africânder para o nordeste do Transvaal, estabeleceu-se uma política de controle, no sentido de inviabilizar a formação de chefias poderosas. Embora os migrantes e/ou seus descendentes tivessem adquirido terra com uma certa facilidade, essa realidade mudou no final do XIX, com a expansão da prospecção de ouro. A valorização da terra obrigou o Estado boer a criar reservas para tais africanos, numa tentativa de melhor controlá-los.¹¹⁹ Política que terminou por viabilizar o fortalecimento de chefias africanas, que se tornaram locais de aglutinação para os africanos que conseguiam ascender economicamente, a partir da lógica capitalista. Entre os mais bem sucedidos grupos de africanos encontravam-se os shanganas.¹²⁰

A mudança do cenário econômico e político passou a favorecer os fazendeiros brancos pobres, através de subsídios do Estado. Isto em conjunto com as crises ecológicas que ocasionavam secas, obrigou os produtores africanos a deixarem suas terras. Todas essas mudanças conjunturais deterioraram a posição dos chefes africanos, motivando sua clientela a

¹¹⁵ NEWITT, 1997, p. 300; ZAMPARONI, 1999, p. 148-9.

¹¹⁶ HARRIES, 1989, p. 83.

¹¹⁷ Após a captura do imperador de Gaza, houve um movimento de resistência à presença portuguesa. Em 1897, Maguiguana, um antigo general do Gungunhana, organizou o último levante bélico contra os portugueses no sul de Moçambique. PELISSIER, 1994, p. 314-23.

¹¹⁸ HARRIES, op. cit., p. 83-4.

¹¹⁹ HARRIES, 1989, p. 92-4.

¹²⁰ Etnónimo shangana é, juntamente com ronga e tswa, aceito como uma das três subdivisões dos tsongas. HARRIES, op. cit., p. 95-7.

buscar outras formas de lideranças. O declínio do poder das chefaturas ancestrais estava relacionado tanto com a investidura dada pelo governo boer aos chefes destas reservas indígenas, quanto pelo contato inter-clânico em ambientes urbanos, como as minas e a burocracia estatal.¹²¹

A convergência dos dois fatores que contribuíram para a emergência dos tsonga foi mediada pela sistematização gramatical da língua tsonga, no final do século XIX. Para evitar a competição com missionários alemães, os suíços acordaram ocupar, como área de sua influência, a região ao sul do rio Levubu. O primeiro passo dos missionários suíços para facilitar o seu proselitismo foi o de reduzir as variações linguísticas da região a uma única língua escrita. Daqui resultou a primeira língua local grafada, que recebeu o nome de gwamba. Entretanto, os missionários enviados às proximidades de Lourenço Marques ficavam em desvantagem com relação aos wesleyanos, o gwamba parecia uma língua completamente estrangeira aos habitantes do entorno da cidade. Henri Junod, então sediado nesta localidade, começou a codificar outra língua, à qual chamou de rongga. Em 1897, completou uma gramática e uma coleção de contos em um extensivo trabalho etnográfico que estabelecia, a partir de então, o “povo rongga”. A coleção dos contos está publicada sob o título *Cantos e Contos dos Rongas*, editada em Maputo, no ano de 1975. A divisão linguística e social, que separava os “rongas” dos arredores de Lourenço Marques, dos “gwambas”, de Spelonken, desencadou um debate dentro da missão suíça.¹²²

Henri Berthoud era o defensor da versão gwamba e defendia pragmaticamente uma única língua escrita. Em sua opinião, isso diminuiria os custos de impressão para a missão suíça, além de unificar os seus seguidores. Para ele, a língua gwamba seria útil como instrumento de conversão, assim como as línguas vernáculas europeias foram úteis para unificação dos países europeus.¹²³ Argumentava ainda que o designativo gwamba era tão arbitrário quanto o rongga, e criticava o estatuto “científico” reivindicado por Junod, afirmando que “rongga” significava “oriental”, na verdade um topônimo. O debate entre Junod e Berthoud chegou ao fim devido à morte precoce do segundo. A obra de Berthoud foi reconhecida, sendo publicada uma gramática shangana – anteriormente gwamba – por

¹²¹ HARRIES, 1989, p. 97-100.

¹²² Ibid., p. 86.

¹²³ Ibid., p. 86.

ele elaborada que estabeleceu a separação da gramática e da ortografia entre as formas escritas das línguas ronga e shangana. Depois de muitos anos no Transvaal, Junod publicou uma gramática de língua tsonga/shangana. Desta forma, foi abandonado o termo considerado geográfico e politicamente impreciso: gwamba. O ronga passou a dominar o sul de Moçambique, enquanto o shangana ocupava o norte do Transval e o centro sul de Moçambique. A última variação linguística foi estabelecida por missionários estadunidenses – wesleyanos – que trabalharam na área de Inhambane, à qual nomearam de “tswa”.¹²⁴ Anos mais tarde, com a publicação dos dois volumes dos seus relatos etnográficos, Junod dividiu os tsongas entre clãs do norte, que falavam tsonga/shangana, e os clãs do sul – que ocupavam a área ao sul do rio Incomati –, de falantes ronga moçambicanos.¹²⁵

Foi a sistematização destas línguas que possibilitou a organização política dos povos que migraram durante todo o século XIX, em outros moldes que não as chefias; através da alfabetização de algumas lideranças em um novo contexto, nos centros urbanos. Tal sistematização fez emergir, entre pessoas e grupos de diversas origens, uma identidade reconhecida como tsonga.¹²⁶

As identidades africanas não eram congeladas pela ideia de uma prática imemorial. É certo que elas existiam e eram valorizadas, embora não houvesse imobilidade social e/ou cultural decorrentes de seu exercício. A concepção de pertencimento étnico hierárquico não se exprimia como aqueles que as elaboraram faziam crer. Movimentos como esses fizeram emergir uma realidade que se pretendia autêntica. Essas idéias foram fruto de um resgate implementado pelos colonizadores. A “criação das tribos”, “do direito territorial consuetudinário”, “do direito político consuetudinário” entre outros, são invenções coloniais. Isso não significa que anteriormente essas instituições não viessem se adaptando às novas conjunturas, entretanto, elas foram forçadas à estagnação ao serem classificadas em um código inventado e estabelecido de forma “inquestionável”.¹²⁷

¹²⁴ Ibid., p. 87

¹²⁵ Ibid., p. 87-8

¹²⁶ Ibid., p. 88.

¹²⁷ RANGER, Terence. A invenção da tradição da África Colonial. In: HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (org.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 255-9.

1.3 A religião e a reflexão sobre a natureza entre os tsongas

A religião é um conceito fundamental para o estudo das todas sociedades humanas inclusive as africanas. O uso desse conceito permite duas possibilidades de abordagem. A primeira seria a partir do *Ateísmo metodológico*; esta possibilidade não se preocupa em verificar a veracidade das crenças e restringe a sua discussão a um ambiente estritamente experimental. O problema dessa abordagem é que ela se assemelha a uma prática naturalista, onde o investigador observa o objeto de forma taxionômica. A segunda consistiria no *Agnosticismo metodológico* que utiliza categorias próprias da religião como instrumentos conceituais em um posicionamento nem de crença nem de descrença sobre o conteúdo religioso estudado. A substituição do Ateísmo metodológico pelo Agnosticismo metodológico consistiria em abandonar uma perspectiva “positivista” para usar um relativismo controlado que se afaste do pós-modernismo. Tal postura visa preservar a integridade e expressão da religião em sua relação com os processos históricos e culturais.¹²⁸

Os objetivos dos estudos sobre a religião em África ultrapassam a realidade empírica, ou seja, situa as suas preocupações para além dos fundamentos de qualquer ciência; além de estar conectada a outros aspectos da cultura. Esse tipo de problema exige uma definição conceitual precisa sobre como o conceito pretende ser aqui usado.¹²⁹ A definição mais apropriada – presente na introdução de uma coletânea de textos sobre religião em África – é a de uma “interação humana com uma realidade não falsificável [e] culturalmente postulada”.¹³⁰

Existem, segundo T. D. Blakely, W. E. A. Van Beek, e D. L. Thomson, ainda três formas de analisar a religião: a) como meio para algum fim; b) como instrumento de aferição de uma determinada sociedade; c) como instrumento performático. A primeira forma analisa a religião como uma ferramenta útil que possibilita à comunidade e/ou ao fiel alcançar um objetivo, seja político, econômico ou social. A segunda forma de análise consiste em observar a religião como uma prática que expressa valores e regras que

¹²⁸ BLAKELY, T. D. & VAN BEEK, W. E. A & THOMSON, D.L (eds.). **Religion in Africa**, London: James Currey. 1994, p. 03.

¹²⁹ Ibid., 1994, p. 01.

¹³⁰ Ibid., p. 02.

estruturam a sociedade onde esta religião se manifesta. E a terceira forma seria uma análise mais preocupada com os aspectos estéticos, teatrais, emocionais e criativos da ação religiosa, que ocorre entre os protagonistas e seus espectadores. As duas primeiras formas de análise, de acordo com os autores acima, estão ligadas a uma tendência funcional-estruturalista, enquanto a última não se preocupa com a idéia de que a religião é um sistema, mas uma forma de expressão ritualística. Sua preocupação está focada na religião como produto de interação social.¹³¹

Entre os povos denominados tsongas, em fins do século XIX e início do século XX, o missionário suíço Henri Junod observou que a sua “vida psíquica” era permeada por aspectos sócio-culturais não dissociáveis. Segundo ele: “Nos povos não civilizados, a Religião e a Magia, a Moralidade e o Tabu não se distinguem claramente”.¹³² Essa percepção de Junod ecoa em uma recente discussão sobre identidade e cultura africanas. Numa reflexão sobre a realidade Ashanti – apesar da imprecisão da terminologia usada pelos ocidentais, para definir essa expressão cultural em África –, Anthony Appiah afirma que a religião é um lugar onde as manifestações sociais, como as crenças, os hábitos mentais e os comportamentos, manifestam-se quase indissociadamente.¹³³ Pode haver um grande hiato de tempo entre o relato etnográfico que aqui se pretende analisar e a contemporaneidade da discussão sobre cultura e identidade, entretanto as semelhanças sobre as manifestações religiosas são muitas. A tendência contemporânea chega a enfatizar que estas manifestações são frequentes em muitas sociedades “tradicionalistas” africanas.¹³⁴ Desta forma, segue-se o pressuposto de que a religião, em muitas realidades sociais no presente e no passado do continente africano, cumpre a tarefa de explicar aspectos da existência natural, econômica, política e social.

¹³¹ BLAKELY, T. D. & VAN BEEK, W. E. A & THOMSON, D.L, 1994, p. 03.
, p. 05-07.

¹³² JUNOD, 1996, Tomo II, p. 253.

¹³³ APPIAH, Anthony K. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 156. Segundo Amadou Hampaté Ba, todas “as tradições africanas” postulam uma “visão religiosa do mundo”. Ou seja, toda a realidade social e material está interligada sendo impossível dissociar seus elementos constituintes. Este tem que ser conservados através de rituais predeterminados. HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.) **História Geral da África : I - Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982, p. 186.

¹³⁴ APPIAH, op. cit, p. 157. O uso do termo “tradicional” aqui se insere para ser fiel ao conceito usado por Appiah: “cultura anterior à presença européia”. APPIAH. op cit, p. 155-6. Este trabalho é contrário a tal definição devido à idéia de imobilidade que tal terminologia induz.

Robin Horton pontua que, em diferentes situações e regiões, o pensamento religioso africano possui mecanismos semelhantes ao pensamento científico ocidental.¹³⁵ Embora a religião ancestral, expressa por diversos povos africanos, não seja uma forma de ciência, ela operaria metodologicamente da mesma forma. Quando um especialista do pensamento religioso africano busca explicações sobre determinados fenômenos no mundo sobrenatural, sua especulação está preocupada em desvendar as causas de fenômenos no mundo natural, da mesma forma que o físico nuclear ao investigar o mundo subatômico em suas pesquisas, busca meios de aplicações práticas de suas descobertas para a vida material.¹³⁶

Outro aspecto em que o pensamento científico ocidental e o pensamento religioso africano convergem relaciona-se com a noção de que o senso comum e a teoria abrangem campos diferentes do saber. Tanto para a vida cotidiana ocidental quanto para a africana, tais dimensões do conhecimento são complementares. Ou seja, em um nível menos complexo, o senso comum possui instrumentos para solucionar os problemas cotidianos; enquanto em um nível mais complexo recorre-se ao rebuscamento da teoria. No caso do Ocidente, a ciência é o campo onde se manifesta a teoria; enquanto para a África, a teoria se expressa no pensamento religioso.¹³⁷

Em estudo sobre a relação entre os homens e os deuses na África Ocidental, outra autora pontua a existência de um paralelismo entre o sistema de crença e a dinâmica social de uma determinada cidade na África ocidental. Alguns eventos religiosos são a representação desse paralelismo. O festival anual é o evento público de maior relevância para um determinado culto. Muitos ritos destes festivais expressam características cívicas e políticas bem como revelam disputas latentes entre o *oba* – o representante do poder secular – e a cidade.¹³⁸

A autora circunscreve seu trabalho à cidade de Òkukú, chamando a atenção para as particularidades existentes ali, a despeito das semelhanças culturais e políticas que se apresentam na região de Òyó. A estrutura política de Òkukú se organiza pela direção do

¹³⁵ HORTON, Robin. **Ciencia y Brujeria**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1991, p. 76-7.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 78-80.

¹³⁸ BARBER, Karin. Como o homem cria Deus na África Ocidental: atitudes dos Yoruba para com o orisa. In: MOURA, C. E. M. (org.). **Meu sinal está no seu corpo**. São Paulo: EDICON-EDUSP, 1989, p. 143.

oba, líder religioso – eleito alternadamente entre os quatro segmentos reais – com poderes de rei. Depois do *oba*, segue o *baàlé*, chefe escolhido entre outros chefes para presidir uma linhagem. Os chefes partilhavam com o *oba* o governo da cidade.

Estabelecidos em uma escala hierárquica na qual o mais importante eram os *iwarefas*, os mais velhos chefes que a cidade possuía; cabia aos seis mais importantes a escolha do *oba*. Seguindo os *iwarefas* como seu séquito, estão os mais jovens chefes denominados *aládàá*. Por último, figuravam os chefes do palácio que gozavam da vida na corte e da confiança do *oba*. Ainda havendo tal hierarquia, a cidade de Òkukú era bastante flexível para que ocorresse mobilidade social. Era por meio desta mobilidade, em convergência com certos contextos históricos, que se destacavam os “Grandes Homens” - personalidades importantes que insurgiam através do seu protagonismo econômico, político e sociais.¹³⁹

Para ser “Grande Homem” era preciso ser reconhecido como tal por um número significativo de seguidores. O seu reconhecimento delimitava-se pela capacidade de atrair novos seguidores. Via de regra, era necessário que os “Grandes Homens” beneficiassem seu séquito com riqueza, favores, proteção e interseção junto ao *oba*. Quanto maior o número de seguidores, maior o prestígio do “Grande Homem”. Neste sentido, ser reconhecido como “Grande Homem” requeria tanto a qualidade de benfeitor para que seus seguidores se sentissem protegidos, quanto era louvada a capacidade do “Grande Homem” causar danos sem ser sofrer punição.¹⁴⁰

Da mesma forma que o “Grande Homem” deveria possuir um séquito de seguidores, os deuses yorubanos – *òrìsàs* – precisavam possuir um número de devotos para manter-se importante no panteão local. O devoto tinha uma certa liberdade para escolher qual seria o seu *òrìsà*. Caso o seu *òrìsà* não resolvesse o seu problema, o devoto poderia buscar outro que o solucionasse. Entretanto, o devoto teria que atentar em não desagradar o seu antigo *òrìsà*, pois ele poderia castigar o devoto.¹⁴¹ A relação entre *òrìsà* e seu devoto era de reciprocidade, pois se o *òrìsà* não atendesse ao pedido do fiel ele se desprestigiaria; do mesmo modo que o fiel sentir-se-ia desolado sem a proteção do seu *òrìsà*.¹⁴² Pode-se

¹³⁹ BARBER, 1989, p. 147-50.

¹⁴⁰ Ibid., p. 151-2.

¹⁴¹ Ibid., p. 156-7.

¹⁴² Ibid., p. 160-4.

depreender deste relato uma relação de similaridade entre a representação do “Grande Homem” e do *òrìsà*.

A importância da religião para este estudo reside no fato de que os símbolos são comuns nas práticas religiosas, embora as crenças religiosas em África não sejam em si simbólicas.¹⁴³ Isto quer dizer que, para os adeptos do pensamento religioso africano, os deuses e os espíritos existem. Não são símbolos. A convicção de que o sistema religioso – em muitas sociedades africanas, entre elas a tsonga – é a expressão da realidade ajuda a compreender como estas pessoas percebiam a realidade natural que as cercavam.

1.4 A visão dos tsongas sobre o mundo natural

Através do registro etnográfico de Junod, pode-se delimitar pelo menos algumas formas de elaborações sobre a natureza, produzidas pelos tsonga. Uma delas é a separação entre homens e o mundo natural. Em outra representação, a natureza pode ser vista como reflexo da sociedade humana. Em todas estas formas de perceber o mundo natural há uma intermediação da religião. A divisão aqui proposta é inquestionavelmente arbitrária, mas é uma interpretação plausível. Devido a necessidade de escolher um método didático para a demonstrar como os resultados dessa investigação chegou a esta forma.

A afirmação de que as perspectivas sobre a natureza aqui apresentadas representavam o universo do imaginário tsonga também pode ser imprecisa. Primeiro porque, como foi demonstrado acima, essa etnia foi inventada em um processo de etnogênese no qual o registro etnográfico, aqui usado como fonte, foi parte integrante deste processo. Entretanto, cabe destacar que os relatos escritos estão circunscritos à experiência de vida daqueles que os produziram. Trazem, por conseguinte, a marca das motivações, interesses e finalidades das pessoas que os produziram.¹⁴⁴ Entretanto, não é objetivo desta investigação buscar as origens primitivas das sociedades humanas, como era do autor que elaborou o relato etnográfico. Aqui foram feitas perguntas inovadoras inventando, por assim dizer, uma fonte que permitisse alcançar os objetivos propostos pela pesquisa, uma vez que

¹⁴³ APPIAH, 1997, p. 160-1.

¹⁴⁴ LARA, 2008, p. 18.

a obra de Junod tem uma relação muito próxima com o assunto pesquisado.¹⁴⁵

Segundo, a proximidade entre os povos que viviam nesta região permitia um intercâmbio cultural que dificulta afirmar, em que medida, muito deste imaginário não era compartilhado por – ou representativo de – povos vizinhos aos tsongas.

Na batalha de 06 de Novembro de 1901, em que forças de Sikoro e de Sekukuni foram repelidas por Maaghe e Muhlava em Xilavuna, e em que quarenta inimigos foram mortos, os cadáveres desapareceram por completo. Haviam sido cortados em pedaços pelos médicos do clã vitorioso e os mágicos de todo o Zoutpansberg vieram comprar partes de cadáveres para prepararem seus poderosos medicamentos.¹⁴⁶(...)

Diz-se que os Zulus têm os mesmo costumes que os Pedis, mas não se pode garantir que todos os clãs dos Tsongas os observem. Os mágicos nkunas, antes de terem sofrido a influência dos seus vizinhos Pedis, costumavam dissecar os tendões das costas (riringa) do inimigo morto e esfregá-los com a moela deste último, pendurando-os nos escudos dos guerreiros...¹⁴⁷

Este exemplo é apenas um dentre muitos outros que evidencia as trocas culturais entre os diversos povos que habitavam a região. Entretanto, é inegável que, depois de ocorrida a apropriação de elementos culturais de seus vizinhos, estes passavam a ser representativos para aquele que dele se apropriou. Caso houvesse tal possibilidade, seria possível abstrair o que há de estruturalmente axiomático nestes sistema de pensamento. Isto buscando em sistemas opostos o que possuem em comum como em suas reflexões sobre a natureza, ou parafraseando Lévi-Straus, elaborar uma mitologia da natureza.¹⁴⁸ Infelizmente, em função do curto período que circunscreve esta investigação, não há possibilidade de analisar registros etnográficos referentes a todos os povos que habitavam esta região. Certamente tal investigação permitiria mapear os elementos culturais em seus diversos graus de partilha e de exclusivismo existentes em cada um destes povos. Isto permitiria perceber o quão seriam diversas, ou vulgares, suas representações sobre o mundo natural.

¹⁴⁵ LARA, 2008, p. 19.

¹⁴⁶ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 419-20. Relato de uma batalha entre uma confederação pedi em uma unidade política tsonga denominada Xiluvana. Onde os primeiros foram derrotados. Tais informações estão nos apêndices do mesmo tomo nas paginas 460-2.

¹⁴⁷ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 420.

¹⁴⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas: o cru e o cozido**. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 21.

1.4.1 Humano *versus* natureza

A partir da análise do mito da gênese da humanidade, pode-se perceber uma diferenciação básica e principal entre os humanos e a natureza:

Os primeiros seres humanos saíram do lihlanga, caniço, como alguns dizem, ou nhlanga, dos pântanos de caniços, segundo outros. Estas duas versões parecem corresponder a concepções diferentes. A primeira é que um homem e uma mulher saíram, de súbito, de uma cana que explodiu. A segunda é que os homens das diferentes tribos emergiram de um pântano de caniço, cada tribo trazendo já o seu traje particular, os seus utensílios, os seus costumes.¹⁴⁹

No trecho em destaque dar-se-á interpretação apenas para a segunda versão sobre a origem da humanidade. Entende-se esta representação como uma metáfora sobre a diferença entre os seres humanos e a natureza, onde os primeiros são portadores de um elemento diferenciador: a cultura. Em outra descrição, pode-se perceber outra representação que confirma esta hipótese:

Nos clãs rhongas, os dois antepassados da humanidade chamam-se Likalahumba e Nsilambowa. O primeiro destes nomes significa: aqueles que trouxe uma brasa ardente numa concha, isto é, o que inventou o fogo. Nsilambowa, o nome da primeira mulher, significa a que esmaga os legumes”.¹⁵⁰

Não é objetivo desta reflexão analisar de tais excertos as relações de gênero e ou a divisão sexual do trabalho daí proveniente. O relevante é que também neste exemplo o que funda a humanidade é a habilidade de usar o fogo no preparo do alimento. O primeiro homem inventa o fogo e a primeira mulher esmaga os alimentos. Sendo a culinária um aspecto cultural importante, depreende-se de tal mito, mais uma vez, a diferenciação entre o natural e o humano a partir da cultura. Segundo Lévi-Strauss, poder-se-ia com “categorias empíricas como a de cru e cozido,(...) definíveis com precisão pela mera observação etnográfica (...), servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e

¹⁴⁹ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 295.

¹⁵⁰ Ibid., p. 296.

encadeá-las em proposições” .¹⁵¹ Nesta perspectiva, a oposição humano *versus* natural se evidencia em alguns aspectos, aqui divididos em algumas possibilidades como adiante se segue.

1.4.2 Um poder incontrolável

O temor ao poder da natureza se expressa no assemelhamento do chefe com animais selvagens, nas demonstrações de respeito proclamadas pelo adulator real:

Muhlava Xiluvana (pai de Muhlava), tu és como o rinoceronte que agarra um homem, que o atravessa de lado a lado, que o rola e o corta em dois. Tu és como o crocodilo que vive na água; ele morde um homem pelo braço e a perna; arrasta-o para a água funda para o comer ao por do sol; vigia a entrada para impedir outros crocodilos de lhe roubarem a presa. (...) O homem fica cheio de medo quando te vê.¹⁵²

Esta expressão de temor se manifesta ainda pela confecção da indumentária de guerra. Usada para causar temor ao inimigo, os guerreiros pretendem parecer animais ferozes:

Estávamos um dia tranqüilamente instalados debaixo das belas árvores da nossa estação de Riklata quando, de repente, surgiu a alguma distância uma espécie de monstro que avançava sobre a nós a correr. As crianças fugiram e as mulheres esconderam-se. (...) Aproximou-se, espécie de gigante de seis pés e meio, vestindo um traje que me pareceu grotesco, mas que contudo compreendi o verdadeiro significado. Desejando, evidentemente, disfarçar-se de besta feroz, tinha-o conseguido muito bem e gozava com o efeito de terror que os seus ornamentos guerreiros produziam nas crianças e nas pessoas de espírito fraco.¹⁵³

E ainda:

Finalmente , para completar a semelhança com um animal selvagem, os tornozelos e as barrigas das pernas estavam rodeados de braceletes formados de pevides negras, redondas, vindas das terras do Norte (*timbavu*), cada uma delas do tamanho duma cereja, o que exagerava consideravelmente a largura das pernas do indivíduo. Dir-se-ia um

¹⁵¹ LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 11.

¹⁵² JUNOD, 1996, Tomo I, p. 380.

¹⁵³ Ibid., p. 399.

paquiderme que, quando saltava pesadamente e batia no chão com os pés, se poderia tomar por um hipopótamo.¹⁵⁴

Deve-se considerar que o temor das crianças e das mulheres, a quem Junod atribuía um “espírito fraco”, não se tenha produzido exatamente por imaginar que o soldado em trajas militares fosse uma besta. Possivelmente estas pessoas já haviam visto um guerreiro em tais indumentárias. Talvez o temor tenha sido desencadeado pela apreensão de um ataque eminente. O “uniforme” poderia inspirar ferocidade em um contexto de batalha e interferir no moral do inimigo.

Quando um dos guerreiros jovens fazia sua dança de guerra, ao voltar à fileira era saudado como: “*Ndrawu!*: Leão!, comparam-no a um leão que volta para a floresta sem ninguém se atrever a atacá-lo.”¹⁵⁵ Deduz-se de tais interpretações o temor que a vida selvagem produzia no imaginário tsonga. Os leões, elefantes, hipopótamos e rinocerontes materializavam o poder que a natureza expressava e que era superior ao dos humanos.

1.4.3 Reserva de recursos para a sobrevivência

Se o temor à natureza estabelecia uma certa oposição entre o humano e natural, esta não era a única via em que tal dicotomia se expressava. Não existia entre os tsongas sentimento algum de preservação ou relação afetiva com o ambiente natural que os envolviam; retiravam do mundo natural todos os recursos que necessitavam e podiam retirar.

De madrugada, a mulher começa por cortar as árvores pequenas, com a sua, machada (*kawula*); se os troncos são demasiados grossos, deita-lhes fogo e deixa-os arder até que caiam. Os indígenas não fazem nenhuma idéia do valor das árvores, a não ser das que dão frutos comestíveis, e destroem florestas inteiras sem remorso. Não poupam, como já dissemos, senão o *nkanyi*, o *mphimbi*, o *nkuhlu*, ect., e por vezes também a mimosa guarda-sol *gowana* (*Albizzia fastigiata*) que dá sombra favorável ao crescimento do milho.¹⁵⁶

É certo que Junod partilhava as teses sobre a conservação da natureza difundidas entre os europeus, estudados por Thomas e Castan, e tal preocupação foi útil para que o missionário registrasse a falta de preocupação entre os tsongas sobre tal aspecto. Os

¹⁵⁴ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 400.

¹⁵⁵ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 409

¹⁵⁶ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 26-7.

vegetais, de um modo geral, não representavam nenhuma ameaça à sociedade tsonga como o faziam os animais de grande porte. Entretanto, se os tsongas temiam os animais selvagens e de grande porte, caçavam abundantemente os de pequeno porte, fazendo deles uso complementar à sua alimentação. Denominava-os de *Svinyamanyamana* ou carne de pequenos animais:

Tudo que se assemelhe, embora pouco, à carne é bem vindo. Entre os mamíferos, os indígenas são particularmente gulosos de certas espécie de roedores, não de ratos domésticos, mas de ratos dos campos, chamados maphephe e mavuti e que os rapazes apanham nas suas ratoeiras. A civetas e os gatos bravos não se vêem com frequência próximo das aldeias. Quanto às aves, os indígenas comem todas, salvo algumas exceções que mencionarei, desde os pequenos pardais até os patos bravos e as pintadas que conseguem apanhar em armadilhas” (...)

“O mundo dos insectos causa grandes prejuízos às culturas, sobretudo os seus membros alados, os gafanhotos. Os indígenas vingam-se, comendo-os sem mais aquelas.¹⁵⁷

Mesmo os animais de grande porte, como o elefante, eram objetos da cobiça dos tsongas. Não só pela abundância de carne que sua caça proporcionava como também por suas preciosas presas. Chegavam mesmo a um grande júbilo quando conseguiam abater um desses enormes animais. É o que podemos observar no “canto do Elefante”, um canto de caça registrado por Junod, que segundo ele, era entoado com danças em volta do cadáver do paquiderme:

1ª estrofe: “Eles marcham numa só linha, os Elefantes, os grandes!”

Antistrofe: “vamos nós também! Eles bebem nas balseiras! Viva!”

2ª estrofe: “Escutem os bramidos abafados na floresta...”

Antistrofe: “É um grande barulho o bramido na floresta! Viva!”

3ª estrofe: “O grito do elefante, da fêmea do elefante! É ela que chama os caçadores as balseiras!”

Antistrofe: “Viva! É ela que chama os caçadores as balseiras! Hoo! Viva!”

4ª estrofe: “Além, eis o de orelhas pendentes!”

Antistrofe: “Viva! O das grandes orelhas acaba de passar. Viva!”

5ª estrofe: “Os rapazes estão lá: eis o ruído das facas que se afiam, lá onde o elefante caiu!”

Antistrofe: “Viva! O ruído das facas que se afiam! Viva!¹⁵⁸

¹⁵⁷ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 77.

¹⁵⁸ Ibid., p. 177.

De certa forma, este trabalho esperava encontrar uma relação menos hostil entre as sociedades humanas e a natureza, ou mesmo uma organização social baseada em uma economia sustentável. As conclusões, contudo, são outras, afinal, como seres humanos, os tsongas tinham que lutar contra a natureza para sobreviver. E deve-se reconhecer, em um meio ambiente muito hostil.

1.4.4 Um ambiente hostil

O mundo natural representava ainda um ambiente hostil. Tanto que quando uma criança completava sete dias de nascida, para poder sair da cabana, devia passar por um rito de proteção que era celebrado à porta da sua habitação do seguinte modo:

... põe num saco pedaços de pele de todos os animais do mato – antílopes, gatos bravos, elefantes, hipopótamos, ratos, fuinhas, hienas, elandes, e cobras venenosas – depois assa-os até que se queimem. Quando os bocados de peles deitam fumo, expõe a ele a criança durante bastante tempo defumando-lhe o corpo, a cara, nariz e boca. O fedelho põe-se a chorar, espirra, tosse; é exatamente o que se quer... Depois o doutor pega nos restos dos pedaços de pele, pulveriza-os, mistura-os com gordura de tihuhlu, que tenham uns dois anos, que é quando está bastante para se aplicar como unguento. Com este unguento fricciona o corpo da criança, principalmente nas articulações, que distende devagarinho, a fim de ajudar o bebé a crescer.

Esta fumigação e esta manipulação têm um fim preventivo. Tendo sido assim exposta a todos os perigos exteriores, representados pelos animais do mato, a criança pode sair da cabana.¹⁵⁹

Apenas depois deste ritual a criança estava protegida das ameaças que a natureza oferecia. Embora a criança estivesse protegida neste ritual era preciso submeter-se a certos cuidados em outros momentos da sua vida, mormente se optasse por ser caçadora. Uma das atividades dos homens da aldeia era a caça. Esta atividade expunha seus praticantes aos perigos oferecidos pela natureza. Principalmente às empresas direcionadas aos animais de grande porte, ou como denomina Junod, “caça grossa”. Os caçadores que se dedicavam a este tipo de animais eram denominados de maphisa.¹⁶⁰

¹⁵⁹ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 63.

¹⁶⁰ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 60.

A viagem pode durar meses e constitui uma espécie de período marginal, durante o qual os maphisa devem usar certas drogas para se protegerem contra os perigos do mato. Devem submeter-se a certas regras.¹⁶¹

As regras a que estavam submetidos eram rígidas, entre as quais se destacavam a interdição sexual. Entre os tsongas, a atividade sexual entre os adultos casados estava referenciada em idéias coletivas. Daí que em alguns casos eram impostas; em outros, recomendadas; ou ainda, interditas.¹⁶² No caso dos maphisa impunham-se as interdições que visavam protegê-los das hostilidades do meio natural.

Mas o grande tabu destas jornadas de caça é o tabu sexual. Imposto já antes da partida, deve ser observado durante toda a expedição. É tão necessário evitar tudo que se refira, de perto ou de longe, às relações sexuais, que os maphisa têm que levar rapazitos ainda impúberes. (...) Se o caçador transgride a lei, os animais grandes serão tão ferozes que será impossível a aproximação a eles. Atacarão furiosamente os homens que pecaram, pois os reconhecem – e ai destes!¹⁶³

Os “rapazitos impúberes” eram escolhidos por não terem ainda começado sua vida sexual. Esta idéia de uma natureza hostil era reforçada ainda por um tabu imposto aos caçadores. Uma das peças da indumentária para a viagem era uma “sandália feita pelos caçadores para protegê-los dos espinhos durante as longas caminhadas no mato.”¹⁶⁴ Entretanto era “tabu introduzí-las no *huvu*”.¹⁶⁵ Certamente esta precaução visava inviabilizar que as forças hostis da natureza adentrassem o espaço habitado pela comunidade.

1.4.5 Espelho da sociedade humana

Um dos aspectos mais interessantes nestas representações sobre a natureza está circunscrito a uma das atividades mais centrais da vida tsonga: a adivinhação ou oráculo

¹⁶¹ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 60-1.

¹⁶² JUNOD, 1996, Tomo I, p. 178.

¹⁶³ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 61.

¹⁶⁴ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 323.

¹⁶⁵ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 91. O *huvu* era um largo central das aldeias onde as pessoas circulavam. JUNOD, 1996, Tomo I, p. 287.

dos ossinhos. Denominado por Junod, astragalomania, em tsonga era conhecido como *Nholo* ou *Bula* (Fig. 1). Originário de *kabula* que significa “falar”; tinha o sentido de “A Palavra” ou “A Revelação”. Esta prática religiosa visava diagnosticar as causas dos problemas que emergiam no seio das comunidades. Podiam ser de ordens diversas como doenças, cultivo, estiagem, negócios, política etc. O oráculo tenta prever, explicar e controlar quase todos os aspectos das aldeias e clãs tsonga (Fig. 2).¹⁶⁶ A importância para esse estudo está relacionada ao conjunto dos objetos que formavam o oráculo, seu significado social e sua ligação com o mundo natural. Não se pode deixar de considerar os aspectos religiosos inerentes a tal prática.

Faz-se necessário, primeiro, descrever os objetos que compunha o oráculo para depois analisá-lo. Existiam duas classes de objetos: os ossos propriamente ditos e outros artefatos que não eram ossos. Os ossos geralmente usados eram os astrágalos de diversos animais. Esta análise se restringirá apenas aos ossos, obviamente considerada nesta abordagem a parte mais significativa para o tema em questão. Cabe salientar a existência do paralelismo entre os ossos dos animais que compõem o oráculo e os atores sociais integrantes destas sociedades.

Os astrágalos de bode:

1 – *mbulwa* – bode velho castrado, significa os homens velhos da aldeia; 2 – *mbulwana* – bode menos velho, significa os homens em idade madura; 3 – *xivinbiri* – bode não castrado, significa homens na flor da idade; 4 – *xivimbijana* – bode mais novo não castrado, jovens entre 16 e 20 anos; 5 – *morisana watimbuti xian’wa-mafi* – cabrito de leite, os rapazinhos ou pastores do rebanho.

Os astrágalos de cabra:

1 – *goxa nkata wa mbula* – cabra velha, mulher idosa que não reproduz mais; 2 – *mihlangwana ya vukati, xinyuki xa timbuti* – cabra não muito velha, mulher madura que ainda pode ter filhos; 3 – *ntivulana* – cabra reprodutivamente ativa, mulher casada que teve apenas o primeiro filho; 4 – *nhombela* – cabra antes de parir ou moça que pratica o kugangisa¹⁶⁷; 5 – *nhombejana* – cabrita desmamada, garota que não sabe nada de sexo; 6 –

¹⁶⁶ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 463-4.

¹⁶⁷ Relações livres entre os jovens não casados que envolvem laços afetivos e relações sexuais, desde que não resulte em concepção.

nhombejana yoan wa-mafi – cabrita de leite, garota que mama. Vale salientar que os ossos dos caprinos representam os súditos do clã ou da aldeia.

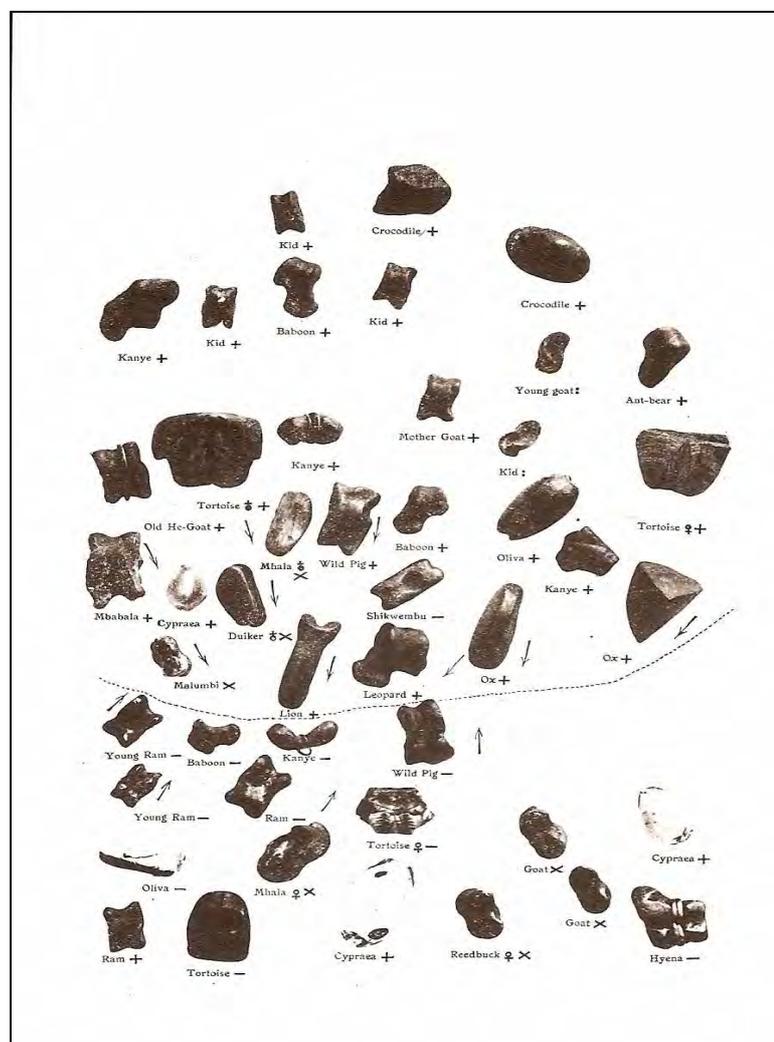


Figura 1. O oráculo dos ossinhos descrevendo uma batalha. JUNOD, 1996, Tomo II, p. 480.

Os astrágalos de ovinos:

1 – *hamba nuna wa noni* – carneiro castrado, significa o chefe e os homens velhos da família real; 2 – *xikwela xa timpfu ou kuna ra timpfu* – carneiro não castrado, os filhos da família real; 3 – *xikwela* – carneiro sacrificado para a guerra cujo *snvanyi*¹⁶⁸ foi aspergido

¹⁶⁸ Resíduo digestivo retirado do estômago de animal sacrificado em ritos, geralmente caprinos.

no exército, significa o exercito; 4 – *noni wa timpfu* – ovelha velha, viúva do chefe; 5 – *nhombela ya timpfu* – ovelha nova, as moças da família real. A mulher do chefe é representada por um astrágalo de impala, um antílope muito imponente e raro na região. Havia ainda os astrágalos dos animais selvagens.¹⁶⁹ Se os caprinos representam os súditos, os ovinos representam a família real.

A primeira pergunta que deveria ser feita é: esses ossos são de animais da natureza (selvagens) ou domésticos? A resposta é: com exceção do impala, domésticos! As clivagens mais perceptíveis, nos dois primeiros grupos de ossos, são de gênero e classe. A associação entre cabras e ovelhas e as mulheres está intimamente relacionada a duas variantes: a reprodutiva e a etária, necessariamente nesta ordem. Já os homens estão mais relacionados pela variante etária do que pela reprodutiva. Para iluminar a clivagem de classe, veja-se os próximos excertos:

A par dos bois, os Rhongas criam cabras (mbuti) que quase confiam à guarda dos rapazes. De fato, cada Tsonga possui uma ou mais cabras, ao passo que os bois são mais raros.¹⁷⁰

Enquanto os ovinos:

“O carneiro, hamba [Ro], nyimpfu [Dz] é raro na nossa tribo e quase sempre sem lã. (...) Não é tabu, para os simples súditos, possuir carneiros, mas este animal é especialmente reservado para os chefes.”¹⁷¹

Os caprinos entre os tsongas são muito comuns. Embora materialmente tenham algum valor, seu uso é mais ritualístico. Por isso, todos possuem uma ou mais cabeças. Já os ovinos, além de não ser uma espécie vulgar, sofria restrições à sua propriedade. Deduz que os mais raros representassem as pessoas destacadas, enquanto os mais comuns a população em geral, numa clara diferenciação de classe. Aqui depreendem-se os resultados da interação entre a natureza e a esfera social e econômica da humanidade. Neste caso, as técnicas desenvolvidas por estas sociedades para adaptar sua existência ao meio em que viviam, bem como a distribuição social de tais recursos logrou elaborar um espaço

¹⁶⁹ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 466-7.

¹⁷⁰ Ibid., p. 51.

¹⁷¹ Ibid., p. 52.

intermediário para os animais domésticos na representação sobre a natureza.¹⁷²

Os antílopes é a próxima categoria. 1 – *tsombe rã mhala – mhala* (impala) macho, significando o chefe; 2 – *tsombe rã mhunti mhala – (impala) fêmea*, a mulher do chefe; 3 – *mhunti* macho – o *duiker* das azagais, os guerreiros; 4 – a fêmea de nome *mbiri* – mulheres de costumes fáceis: aquelas que se ornam de ocre mesmo para ir a lavoura para atrair os homens; 5 – *nlhangu* que vagueia à noite, deitadores de sorte; 6 – *mhalala* ou antílope que não sai da floresta, o chefe que não sai da palhota.¹⁷³

Os antílopes são animais que despertam um certo respeito e receio entre os tsongas. O elande, uma das espécies, “é um esplêndido animal que excita fortemente a cobiça dos caçadores”, “mas que é difícil de matar”.¹⁷⁴ Já o *ndakazi* ou *xidianamane*, outra espécie, “não deve ser morto intencionalmente senão o caçador e toda a sua família morreriam ao fim de pouco tempo”¹⁷⁵. Os astrágalos de antílope representam componentes de um clã rival ou externo. Vê-se a partir desta simbologia uma reiteração da oposição entre interno-doméstico-humano (gado doméstico) versus externo-selvagem-natureza (animais selvagens).

Os astrágalos do javali. 1 – o macho – *ngulule ya kuja marhambu. Yicela mici yirhalarhala, yalanguta matlhelo* – o que cava buracos, come ossadas e fura por todos os lados, significa curandeiro, pois este cava para buscar raízes; 2 - a fêmea do javali, é a mulher do curandeiro. Três astrágalos de babuíños: 1 – *nuna wa mfenhe*, significando um macho; 2 – *nsati wa mfenhe*, significando a fêmea; 3 – *nhombela wa mfenhe* – os jovens. Representa respectivamente, a aldeia, a aldeia fechada e a aldeia em segurança, pois os babuíños nunca abandonam a sua moradia.¹⁷⁶ Esta analogia está restrita aos comportamentos semelhantes entre os animais e os homens.

Há ainda os ossos assexuados; apenas um de cada espécie: 1 – uma falange de leão, *ndzawu*, pode ser de macho ou fêmea, da pata direita ou esquerda, da pata traseira ou dianteira: por ser o rei dos animais, pode representar o chefe ou os brancos; 2 – o astrágalo do leopardo macho, *yingwe xija mafurha*, é o animal que se alimenta só de gordura e não de

¹⁷² WOSTER, 1991, p. 200-1.

¹⁷³ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 467.

¹⁷⁴ Ibid., p. 63.

¹⁷⁵ Ibid., p. 64

¹⁷⁶ JUNOD, 1996, Tomo II, p. 467.

ervas: representa os bastante ricos e os brancos, que escolhem a comida que quiserem; 3 – o astrágalo da hiena, sem nomenclatura indicada para a língua local, podem representar os conselheiros (devido à hiena alimentar-se dos restos do leão e do leopardo); os deitadores de sorte (assemelham-se às hienas por elas comerem carne roubada); os antepassados deuses (assemelham-se às hienas por esconderem-se de dia e saírem à noite); ou o próprio chefe (por ser impossível reaver o que a hiena rouba);

Este conjunto de ossos é o mais complexo. Há nele um equivalente entre a cadeia alimentar e a organização social em classes. Primeiro, o leão que simboliza o chefe e reforça a imagem do poder real. Além disso há uma curiosa similaridade do valor atribuído ao grande felino entre europeus e tsongas. O leopardo é comparado aos homens destacados: ricos e ou brancos (importante salientar a capacidade destas sociedades incorporarem os novos atores sociais). As equiparações com a hiena são ainda mais pitorescas. A primeira analogia é aos conselheiros. São geralmente os bajuladores do chefe e gozam da sua benevolência. “Os conselheiros (*tindhuna*) formam uma espécie de gabinete que assiste o chefe no exercício da realeza.”¹⁷⁷ É provável que recebessem presentes dos ricos devido a essa relação com os mais poderosos.

Os “deitadores de sorte”, ou *valoyi* são pessoas com terríveis poderes que se diz se alimentarem de carne humana. Esse poder é transmitido sempre pela mãe. “A actividade dos *valoyi* é quase essencialmente nocturna. É por esta razão que eles se chamam também, eufemisticamente, *va vusiku*, ‘os da noite’”.¹⁷⁸ Além dos hábitos noctívagos, os *valoyi* possuíam outro ponto em comum com as hienas, “são ladrões”.¹⁷⁹ A afinidade entre a hiena e os antepassados é estritamente comportamental, aliás como todos os símbolos relacionados a estas personagens que têm o poder de interferir de diversas maneiras na realidade social. A engenhosidade, entretanto, mostra-se maior na equivalência da hiena ao chefe. Embora tudo lhe pertencesse por direito ancestral, tem-se a impressão que seus súditos se sentiam extorquidos por ele.

¹⁷⁷ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 378.

¹⁷⁸ Ibid., p. 435.

¹⁷⁹ Ibid., p. 437.



Figura 2: Consulta ao oráculo

O astrágalo de “papa-formigas” tem muitas representações. Representa os antepassados deuses (porque estes animais habitam na terra, nunca saem de dia, e cavam o próprio túmulo), o próprio chefe (o chefe põe terra na boca em ritos de sacrifício). Outro astrágalo é o *malumbi* – de um antílope *mangulwe* – sem sexo: “O mais miserável do país, o pequeno antílope malhado de branco, aquele que faz parar o viajante” representa tudo que tem caráter violento. Pode ser o chefe, o inimigo, uma interdição, sinal de mau augúrio.¹⁸⁰

Considerando que o oráculo aqui estudado é usado como ferramenta de investigação da origem dos diversos problemas sociais e que cada osso, com sua respectiva relação a cada papel social, significa a expressão da convicção sobre a relação entre o objeto divinizado e o ator social representado; pode-se a partir do exposto depreender três variantes onde as representações do mundo natural refletem a sociedade humana. A primeira simboliza as relações de gênero, classe e identidade, no interior das unidades políticas, por via dos animais domésticos que compõe a Bula; segundo, reitera a dicotomia humanidade *versus* natureza, na oposição entre os astrágalos dos antílopes e do caprinos/ovinos, que simboliza os diferentes pertencimentos identitários clânicos; terceiro, estabelece um paralelo entre a cadeia alimentar do mundo animal e a hierarquização nas

¹⁸⁰ JUNOD, 1996, Tomo I, p. 468.

sociedades tsongas.

* * *

Os povos, neste capítulo, classificados como tsongas certamente não existiam, enquanto tal, no período compreendido por esta pesquisa. Existiam pessoas, organizadas em diferentes entidades políticas de várias dimensões, que foram, inicialmente por interesses externos, rotuladas com esta designação. Entretanto, a necessidade de obter informações sobre o que as pessoas que ocupavam esta região pensavam sobre a natureza, induziu os caminhos que este trabalho percorreu. Seja por força das fontes, seja pela necessidade de evidenciar que os povos que aqui viviam elaboraram uma cultura sofisticada, chegou-se a este resultado. Pode-se, a partir do exposto acima, postular duas possibilidades.

Primeiro, esta cultura sofisticada produziu idéias sobre o meio ambiente que a envolvia. Sua tecnologia pouco desenvolvida – se tomarmos como modelo a ocidental – dificultava a relação destes povos com este meio ambiente. Por isso, o imaginário que brota destas páginas não mostra a harmonia entre a natureza e os homens atribuída às sociedades africanas. Em vez disso, denota as dificuldades expressas em ritos, crenças, simbologias e atos que estes africanos tiveram que performar para assegurar a sua sobrevivência, da mesma forma que ocorre em qualquer sociedade humana. Daí que a sua primeira importante representação estabelece uma separação entre a humanidade e o mundo natural, em vez de simbiose ou harmonia. A natureza era sua inimiga, dificultava sua vida, trazia insegurança, dor e conflito.

Por sua vez, a organização social, estabelecida ao longo de anos de transformações sociais, resultou em uma sociedade hierarquizada e desigual. Embora tal ordem oferecesse alguma segurança coletiva – em relação à natureza ou à outra unidade política –, era facilmente perceptível aos seus atores a opulência de uns poucos e as dificuldades da maioria. Questões de classe e de gênero se expressam de forma inequívoca. O sentimento de alteridade em relação ao outro – aldeia, clã, reino –, que competia pelos mesmos e poucos recursos oferecidos pelo ambiente hostil, emergia por canais semelhantes através de suas idéias sobre o mundo natural.

Segundo, as concepções sobre a natureza era uma chave para elaboração das suas crenças religiosas. Desta forma, o oráculo dos ossinho, ou *Bula*, dos tsongas engendra a um só tempo as relações de reflexividade entre tal artefato divino e a sociedade onde é usado, bem como é um instrumento com a função de apurar causas das distorções sociais. Da mesma forma, como demonstra Barber, que o paralelismo se manifesta entre os “Grandes Homens” e os òrìsàs, na África ocidental, nas comunidades tsongas se expressa a equivalência entre os ossos de cada animal doméstico ou selvagem com os papéis sociais dos atores históricos. Por sua vez a *Bula* é um instrumento de investigação que visa diagnosticar a origem de qualquer desordem social. Através dela pode-se buscar, como faz a ciência no pensamento ocidental de acordo com a análise de Horton, as possíveis causas da fome, pobreza, guerra e demais problemas que emirjam nas referidas sociedades.

Pensava-se relevante demonstrar que os africanos que viviam no sudeste da África tinham elaborado complexas idéias acerca do mundo natural, o que se espera estar acima demonstrado. Entretanto, outro aspecto inovador que este estudo apresenta, circunscreve-se ao papel central das concepções sobre a natureza para o funcionamento do oráculo, por conseguinte a dimensão religiosa, na interpretação da dinâmica social tsonga. Sendo a *Bula* uma maquete da realidade tsonga, é preciso entender como os tsongas entendiam a natureza, uma vez que os componentes do oráculo dos ossinho são dela oriundos. Desta forma, compreender como os tsongas concebiam a natureza é importante para tornar inteligível as relações entre o pensamento sobre o mundo natural e a religião entre os tsongas.

2. O MUNDO NATURAL: VISÕES SOBRE UMA “NOVA TRADIÇÃO” PORTUGUESA NO COLONIALISMO EM ÁFRICA

“E assim como na vida privada se diferencia o que um homem pensa e diz de si mesmo do que ele realmente é e faz, nas lutas históricas deve-se distinguir mais ainda as frases e as fantasias (...) de seus ineteresses reais, o conceito que fazem de si do que são na realidade”.

Karl Marx

Este capítulo procurará perscrutar o itinerário das ideias sobre a natureza presente no discurso de portugueses que tiveram destaque no contato com o continente africano. Bucar-se-á entender quais eram as representações sobre o mundo natural, no período um pouco anterior à corrida colonial à África, como tais representações se conformaram durante o processo que preparava a partilha do continente africano, bem como tais concepções se desenvolveram no desenrolar da conquista e implantação colonial. Tal procedimento objetiva perceber como e quanto tais ideias influenciaram as concepções modernas sobre a natureza expressas no pensamento de João Albasini, objeto do último capítulo deste trabalho.

Durante cerca de três séculos os portugueses estiveram muito envolvidos em fazer um intenso comércio negreiro por entre as margens do Atlântico. Também tiveram participação nesta atividade, em todo o século XVIII, franceses, ingleses e holandeses.¹⁸¹ Cerca de onze milhões foi número dos africanos violentamente retirados das suas terras e trazidos para o trabalho forçado nas Américas.¹⁸² O impacto demográfico do tráfico tranatlântico foi tão devastador que deixou a região atlântica do continente africano muito despovoada, em finais do século XVIII.¹⁸³ Ironicamente, a própria luta contra o tráfico,

¹⁸¹ ELTIS, David e BEHRENDT, Stephen D e RICHARDSON, David. A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico de escravos. *Afro-Ásia*, Salvador, 24, p. 09, 2000.

¹⁸² *Ibid.*, p. 10

¹⁸³ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 175-7.

empreendida pela Grã-Bretanha e França, a partir do início do século XIX, foi usada como argumento para a consecução da sua posterior dominação sobre a África.¹⁸⁴

A segunda metade do século XIX marcou profundamente a história do continente africano. Neste período ocorreram, entre outros acontecimentos, a gradativa penetração dos europeus em seu espaço, a partilha e a subsequente conquista do seu território pelas potências europeias. Simultaneamente, nas três últimas décadas do mesmo século, ocorria na Europa um processo denominado por alguns historiadores de “invenção de novas tradições”.¹⁸⁵ Esta confluência de acontecimentos culminou com a transferência destas “novas tradições” inventadas na Europa para o novo território a ser explorado. Entretanto não foram apenas estas que foram transplantadas para África.

Durante o período compreendido entre o final do século XVII e o início do XIX, ocorrera uma transformação na Europa. As mudanças econômicas e o paulatino processo de industrialização na Inglaterra desencadearam uma reelaboração das representações sobre o mundo natural. O enriquecimento de um setor social radicado nos centros urbanos, ligado a atividades de produção em larga escala, transformava o cenário ambiental urbano. Este novo cenário passava a ser visto como insalubre. Visão esta que impulsionava o referido setor enriquecido a buscar lugares onde o contato com uma vida mais bucólica proporcionasse-lhes o reconforto espiritual e o necessário descanso.¹⁸⁶ Na França do final do século XVIII, devido à saturação do estilo aguçadamente racional, começava a aparecer em meio aos abastados, a necessidade de isolarem-se em casas de campo, em contato com a natureza. Os relatos de viagem e das sociedades “primitivas” anunciavam inocência e felicidade àqueles que retornavam à natureza. Tal costume se transformou em moda para a alta nobreza da França. Claro que esta natureza era controlada, planejada e decorada esteticamente por paisagistas e mantidas por jardineiros, embora se tentasse fazer parecer que se tratava da materialização da simples realidade natural.¹⁸⁷

Esta nova forma de ver o mundo estabelecia uma dicotomia entre o urbano e o meio natural. Geralmente qualificava o primeiro como desordem estabelecida pela ação humana,

¹⁸⁴ SILVA, Alberta da Costa e. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ Ed. UFRJ, 2003, p. 63.

¹⁸⁵ RANGER, Terence. A invenção da tradição da África Colonial. *In*: HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (org.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 219.

¹⁸⁶ THOMAS, 1988, *passim*.

¹⁸⁷ CASTAN, 1991, p. 441-2.

enquanto definia o segundo como harmonia engendrada por Deus. Mas esta não era a única dicotomia possível. Mesmo porque, a Natureza também possuía seu caráter selvagem em contraposição à ordem da vida civilizada.¹⁸⁸ Era essa segunda dicotomia que seria preponderante para a hierarquização evolutiva ao redor do mundo. Ainda que, por vezes, a primeira se impusesse em muitos momentos, como será demonstrado mais adiante.

2.1 A África selvagem e a Europa civilizada

Em finais dos setecentos e início dos oitocentos, a dicotomização entre sociedade humana (civilizada) *versus* mundo natural (selvagem) começava a consolidar a hierarquização geopolítica entre o continente europeu e o africano, que se confirmaria no final do século XIX. Um dos mais importantes filósofos da época considerava o “Velho Mundo” como o palco privilegiado da História Universal, a qual devia ser entendida dentro do determinismo natural. Ele afirmava que “el carácter de los países se diferencia en tres sentidos, y lo que da base esencial a esta diferencia es la distinta espiritualidad, no el capricho, sino una exigencia natural”.¹⁸⁹ Quais eram os três sentidos com os quais Hegel diferenciava o velho mundo?

Baseado em sua perspectiva geográfica determinista, o pensador alemão dividia os “países” por sua localização geográfica, sendo a região em volta do mar Mediterrâneo “o umbigo do mundo”. O velho mundo dividia-se em planaltos, vales e litoral. Embora em todas as regiões houvesse os três princípios geográficos, em cada região um princípio predominava ante os demais, determinando as características da sua História Universal. Nesta divisão a “Africa es, en general el país em que domina el principio de la altiplanicie, de lo informe”. O máximo do desenvolvimento só seria possível quando a região congregasse os três elementos geográficos equilibradamente, ou seja,

...em la combinacion de los tres principios, y esto acontece em Europa, la parte del mundo del espíritu, del espíritu unido em si mismo e que se há dedicado a la realizacion e conexion infinita de la cultura, pero

¹⁸⁸ THOMAS, 1988, *passim*.

¹⁸⁹ HEGEL, J. G. F. **Lecciones sobre la filosofia de la Historia Universal**. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1946, p. 183.

manteniéndose, al propio tiempo firme y sustancial.¹⁹⁰

Assim, o autor de *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, “naturalmente”, estabelecia uma primeira hierarquização. E enquanto a Europa era o berço da erudição, “En el Africa propriamente dicha domina el aspecto sensible, en el cual el hombre se detiene; domina la imposibilidad absoluta de todo desarrollo”.¹⁹¹

Já que seus argumentos aprofundavam ainda mais as diferenças entre as duas regiões, Hegel não poderia deixar lacunas nos argumentos que visavam institucionalizar a hierarquia geopolítica das regiões do velho mundo. Para tanto, o autor dividia a África em três regiões distintas e “*sin relación alguna entre sí*”: a África, ao sul do deserto do Saara, ou África propriamente dita, um planalto quase desconhecido para os europeus; a África ao norte do deserto, ou África europeia, região costeira; a África às margens do Nilo, ou África nilótica, única região de vale e em relação com a Ásia.¹⁹² A segunda teve possibilidade de algum desenvolvimento histórico devido a sua proximidade com a Europa. A terceira tinha ligações com a Ásia, região importante para o início da História Universal.

Entretanto é sobre a primeira que Hegel fundamentava a idéia de que os homens que ali viviam encontravam-se em um estágio primitivo, “estado de inocencia, de unidad del hombre com Dios e la naturaleza” Contudo, o homem deveria buscar sair deste primeiro estágio, pois “este estado natural primero es el estado animal”. A África “propriamente dita” – constituída enquanto planalto inexpugnável e de estreito litoral – teria mantido os homens que nela viviam sem nenhum desenvolvimento; quer por impossibilitar a penetração de outros povos ao interior, quer por impedir que os que lá viviam saíssem. Desta forma, aos africanos restou apenas adaptarem-se ao meio que os envolviam, aliás, quase os sufocavam:

La franja costera es arenosa em parte y poco habitable, pero más al interior es fértil. Más hacia adentro, sin embargo, hallase aquel cinturón pantanoso, cubierto de una vegetación lujuriente, habitado al mismo tiempo por animales feroces y envuelto em una atmósfera pestífera, casi venenosa.¹⁹³

¹⁹⁰ HEGEL, 1946, p. 184-5.

¹⁹¹ Ibid., p. 185.

¹⁹² Ibid., p. 185-6.

¹⁹³ Ibid., p. 187.

Todos estes argumentos “provavam” que não havia possibilidade de considerar os africanos como sociedades humanas, senão como semi-homens, muito próximos ao estado animal. Sendo animais, não poderiam constituir estados. Sem Estado não poderiam estar compreendidos pela História Universal. As ideias de Hegel tornar-se-iam instrumentos muito úteis para a posterior dominação europeia em África. Entre as diferentes nações europeias, Portugal era uma cuja presença no continente podia ser considerada a mais antiga. E certamente esta nação compartilhava as representações sobre a natureza que circulavam na Europa.

2.2 Visões portuguesas sobre o mundo natural em África

O interesse colonial português pelo continente africano, no século XIX, emergiu a partir da perda do Brasil como colônia. Entretanto, grandes eram os receios na consecução deste interesse. Houve mesmo quem propusesse a venda das colônias em África, com exceção de Angola e São Tomé e Príncipe. A estes parecia que as colônias africanas eram um estorvo ao desenvolvimento português.¹⁹⁴ O fim das guerras napoleônicas pôs Portugal num guerra civil interna, da qual saíram vitoriosas as burguesias de Lisboa e do Porto, intimamente influenciadas pela concepção liberal inglesa. Isto resultou em transformações políticas e econômicas para a metrópole e suas colônias. Os liberais pensavam que poderiam transformar os traficantes afro-indo-portugueses em empreendedores capitalistas modernos.¹⁹⁵

Das duas tendências colonialistas em competição, aquela que tendia a abrir as possessões africanas ao capital e comércio externo passava a ter uma pequena vantagem. Entretanto, a perspectiva concorrente, baseada na ideia de reservar a exploração a si mesma e afirmando uma especificidade do sistema colonial português, não havia sido totalmente derrotada. Mesmo porque esta era uma tendência muito mais consistente, historicamente,

¹⁹⁴ CASTRO HENRIQUES, Isabel. A ideologia colonial e os africanismos portugueses. In: **Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical & Instituto de Cooperação Portuguesa, 1997, p. 33-4.

¹⁹⁵ NEWITT, 1997, p. 302-3.

que a liberal.¹⁹⁶

Na visão do grupo liberal, a África era pensada como um novo Brasil que, através do livre comércio, proporcionaria uma colonização com a presença portuguesa. Ligado ao mercado internacional, o comércio na colônia possibilitaria a independência econômica portuguesa em relação à Inglaterra. Houve reformas administrativas com intenção de implementar esta visão, mas malograram devido ao fraco poder militar português que foi incapaz de fazer face às chefias belicosas em Angola e aos senhores de Prazo e os xeques suaflis de Moçambique. Tal incapacidade militar criou problemas para a implementação do projeto liberal.¹⁹⁷

Em 1870, ressurgiu como nova geração a tendência protecionista. Embora seus teóricos pensassem a África também como um novo Brasil, eram contrários aos liberais, no que toca ao livre comércio. Para eles o Estado devia exercer um papel de controle do comércio e as colônias deveriam tornar-se fontes de riquezas para a metrópole. Para tanto urgia erigir barreiras protecionistas em defesa dos interesses nacionais. Organizados na Sociedade de Geografia de Lisboa – criada em 1875 – pretendiam dar uma resposta à desqualificação internacional da qual Portugal era alvo, provando sua capacidade científica para o desenvolvimento e legitimidade de posse do seu império africano.¹⁹⁸ Podendo ser denominado de “nacional imperialismo”, esse grupo agora usava como estratégia influenciar setores populares para fundamentar suas ambições, justificadas em um suposto direito histórico às possessões coloniais.¹⁹⁹

A partir da década de 1870, toda a Europa expressava o crescente interesse pelo continente africano. Para fazer face à concorrência europeia, a Sociedade de Geografia de Lisboa organizou expedições científicas – com vistas a mostrar seu conhecimento sobre as suas possessões africanas –, mais como relações públicas do que como meio reconhecimento efetivo do território, do qual já dispunha, pois comerciantes que faziam negócios com o interior do continente já conheciam as rotas e caminhos internos, embora

¹⁹⁶ ALEXANDRE, Valentim. Do Império de antigo regime ao sistema colonial moderno: o nacionalismo imperial e os seus efeitos (1875-1930). In: **A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885-1930)**. Lisboa: Sá da Costa, 1979, p. 395.

¹⁹⁷ NEWITT. 1997, p. 303.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ ALEXANDRE, 1979, p. 397.

nunca houvessem revelado tais conhecimentos para manter a concorrência desinformada.²⁰⁰

A conferência de Berlim destituiu o argumento do direito por presença histórica como fator de garantia à posse de territórios coloniais, o que causou um sentimento de frustração entre os nacionalistas imperiais.²⁰¹ Entretanto, possibilitou que tal determinação fosse utilizada como *slogan* contra uma forma de ameaça às supostas possessões portuguesas em África. Desta forma, o ultimato britânico, em janeiro de 1890, reforçou esse patriotismo diante da desigualdade de poder entre os dois Estados, e resultou na ampliação da idéia, em meio à população, de que a África fazia parte do território português.²⁰² Portugal pretendia possuir uma faixa do continente conhecida por Mapa-corde-rosa que ligava o território de Angola ao de Miçambique (ver Mapa 3).



Mapa 3: Possessões e ambições portuguesas na África. In: África meridional [Material cartográfico: mappa dos limites portugueses conforme aos últimos tratados : Portugal-Inglaterra e Portugal-Estado Livre do Congo. - 2ª ed. correcta. - Escala [ca. 1:6000000]. - [Lisboa] : Cª Nacª Editora, [19--]. In: <http://purl.pt/1900/1/index.html> . Uso autorizado.

²⁰⁰ NEWITT, op. cit., p. 303-4.

²⁰¹ ALEXANDRE, op. cit., p. 398.

²⁰² CASTRO HENRIQUES, 1997, p. 34.

Concomitante a este processo político de conflitos internos e externos relacionados ao empreendimento colonial, foram elaboradas idéias que visavam justificar a ação colonial portuguesa. Dispunha-se tanto a convencer portugueses contrários à colonização, como assegurar direitos internacionais frente a potências concorrentes.²⁰³ Em meio a estas idéias, as representações sobre a natureza – evolução das espécies, paraísos exóticos, mundos selvagens e diferenças raciais - eram elementos constitutivos importantes. No esforço de mapear esses elementos e suas transformações em meio aos desdobramentos políticos, foram escolhidas como fontes, relatos de personagens que – cada um a seu momento – estiveram relacionados com os desdobramentos do crescente movimento em direção à colonização africana. Embora tais fontes sigam uma ordem cronológica crescente, não significa que houve uma evolução teleológica das representações dos portugueses sobre a natureza no decorrer dos anos aqui estudados.

2.2.1 Diocleciano Fernandes das Neves: ambiguidades das visões do mundo natural antes da ocupação

Em 1855, desembarcava em Lourenço Marques Diocleciano Fernandes das Neves. Chegava em busca de trabalho para poder, segundo ele, “regressar um dia à minha tão desejada pátria, com meios de passar a vida independentemente”.²⁰⁴ Nascido na cidade de Figueira da Foz, era mais um português que vinha tentar a vida nas inóspitas possessões coloniais. Neste período, Lourenço Marques, segundo o próprio Diocleciano, não passava de “*uma reles aldeia de pretos*”. Baseada no comércio de escravos e marfim, entre outros produtos, a região passava por um período ainda maior de estagnação. A interferência do régulo de Gaza²⁰⁵ e o policiamento britânico sobre o tráfico escravo²⁰⁶ havia reduzido drasticamente tal atividade, interferindo na produção de renda e riqueza da vila.²⁰⁷ A economia, em Lourenço Marques, nunca fora representativa ante a colônia como um todo,

²⁰³ CASTRO HENRIQUES, 1997, p. 34-5

²⁰⁴ NEVES, Diocleciano Fernandes das & ROCHA, Ilídio. **Das terras do Império Vátua às Praças da república Boer**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 15. A primeira publicação desta obra possuía o título de **Itinerário de uma viagem à caça dos elephantes**.

²⁰⁵ Ver nota 76.

²⁰⁶ A partir de 1839 a Grã Bretanha passou unilateralmente apreender embarcações negreiras. Juntamente com a ação britânica, a criminalização do tráfico no Brasil, a partir de 1850 inviabilizara ainda mais o tráfico de escravos na costa oriental em direção ao ocidente. ZAMPARONI, 1998, p. 18.

²⁰⁷ NEVES e ROCHA, 1987, p. 15-6.

a ocorrência do seu crescimento esteve intimamente relacionada ao desenvolvimento econômico do Transval.²⁰⁸

Diocleciano Fernandes das Neves iniciou sua vida nestas paragens, como funcionário público, mas desistiu desta carreira e transformou-se em comerciante de marfim. Era conhecido regionalmente como Maambatabil ou Mafambatcheka²⁰⁹, sinal da sua adaptação entre os povos locais. Neves era letrado, filho de advogado, tinha domínio de francês, de lógica e geometria. Produziu um livro onde descreve a epopeia de uma caçada aos elefantes.²¹⁰ Sua primeira edição é de 1878, embora verse sobre uma aventura ocorrida em 1860 e 1861, na região compreendida entre Lourenço Marques e o Transval.

Esta fonte produzida por este autor é muito rica para uma análise sobre as representações da natureza no discurso português neste período. Seu valor, enquanto fonte neste trabalho, subsidia a análise das impressões deste autor em sua relação com o mundo natural, em África bem como com africanos com quem conviveu. Embora sirva também como referência sobre acontecimentos políticos e históricos, estes serão aqui embasados em alguma historiografia de apoio.

Diocleciano das Neves inicia seu relato explicando os motivos pelo qual empreendera a viagem ao Transval, em busca de marfim. O principal foi a barreira imposta pelo, então, rei de Gaza, Maueva – filho e sucessor do fundador da dinastia de Gaza, Sochangana-Manicusse – às suas atividades comerciais e de caça²¹¹. Tal fato aproximou Fernandes das Neves à Muzila – outra importante personagem do Império de Gaza –, irmão e inimigo de Maueva, a quem derrotou algum tempo depois.²¹² Tendo sido fechada a porta para sua atividade econômica, Diocleciano encontrava-se obrigado a buscar uma outra praça de comércio onde pudesse livrar-se do “*bárbaro capricho de um selvagem*”.²¹³ À primeira vista, tem-se a impressão de que o autor possui sobre o africano a mesma

²⁰⁸ COVANE, Luis A. Lourenço Marques e o Transval 1852-1928. **Arquivo**, Maputo, nº 2, p. 76, 1987.

²⁰⁹ O que caminha rindo ou a rir; em zulu e rhonga respectivamente.

²¹⁰ NEVES & ROCHA, op. cit., p. 170-1.

²¹¹ Com a ascensão de Maueva ao trono, o comércio de marfim passou a ser mais controlado pelo novo régulo, reestruturando uma rede de trocas que antecedia a fundação da Gaza. SERRA, 2000, p 95-6; PELISSIER, 1994, p. 200.

²¹² Diocleciano Fernandes das Neves desempenhou importante papel no conflito entre os irmãos pela chefia do Império de Gaza, sendo sua influência decisiva para a vitória de Muzila. NEVES & ROCHA, op. cit., p 15-6 e 185; PELISSIER, 1994, p. 201.

²¹³ Idem. p. 16. Talvez o Manicusse não tenha tomado tal medida pelos valores evocados pelo autor, e sim por temor às represálias que a Inglaterra pudesse impor. ZAMPARONI, 1998, p. 20; NEWITT, 1997, p. 296.

perspectiva elaborada por Hegel. Entretanto, suas impressões variavam diametralmente e baseava-se nas relações afetivas que nutria por grupos ou personalidades africanas; assim como, com o ambiente natural que o circundava.

Antes da ascensão de Maueva, Fernandes das Neves podia exercer – mediante o pagamento de *saguates*²¹⁴ – o comércio de marfim; atividade que iniciou, como já referido, após deixar o serviço público. Sua saída estava relacionada à sua postura ideológica – certamente liberal – de crítico do tráfico de escravos, em função da qual a pequena estrutura colonial se baseava. Tal afiliação ideológica permitia Mafambatcheka louvar um “célebre” homem por ter posto fim a essa atividade em Lourenço Marques.

... constando em 1845 ao célebre Manicusse que saíra da baía um navio carregado de pretos que haviam sido vendidos por alguns régulos que lhe eram sujeitos, ficou por tal modo indignado com a notícia que mandou arrasar as povoações dos vendedores dando a morte a todas as pessoas que nelas encontrou; e fez depois constar aos seus súditos que de futuro procederia de igual modo com todos aqueles que incorressem no infame crime de vender seu semelhante. (...) ‘Aquele que vende seu semelhante’ – dizia ele – ‘merece mais justamente ser perseguido e caçado que as panteras ou leões’ ”.²¹⁵

Ora, Manicusse era o pai de Maueva, ambos homens da mesma “raça”. Enquanto o segundo era “bárbaro e selvagem”, o primeiro era “célebre”. A referência a Manicusse é equivalente às manifestadas aos homens progressistas e antiescravistas. Mais ainda que ao Manicusse, Neves, a princípio por iguais interesses políticos, passou a cultivar uma amizade com Muzila. E sobre ele escreve:

Quem pudesse penetrar no íntimo do seu coração, havia de observar, que toda aquela serenidade e brandura abafavam no peito a sede de uma terrível vingança. Ninguém, como o vátua, sabe mandar o coração com tanto império! Enquanto medonha tempestade de vingança lhe brame no peito; enquanto mil paixões diversas lhe escaldam o sangue nas veias, o seu rosto conserva a serenidade do romper da aurora em manhã de Outono! Mas se chegar o momento oportuno de satisfazer a sua vingança, de desenvolver as tremendas paixões, vê-lo-eis repentinamente transformados em uma pantera quando sai do covil no momento de a ferirem!²¹⁶

²¹⁴ Presentes para os régulos e/ou chefes locais que permitia o comércio ou o direito de passagem.

²¹⁵ ZAMPARONI, op. cit., p. 17.

²¹⁶ NEVES e ROCHA, 1987, p. 79.

Vê-se que esta descrição do amigo Muzila é ambígua, pois também o “selvagem” Maueva era um vátua.²¹⁷ Ainda assim, a descrição evidencia que Muzila podia controlar o ódio - votado ao irmão pela usurpação do trono -, coisa que poucos homens eram capazes, mesmo quando a motivação era menos justificável como a cobiça, Diocleciano afirmava que “a minha vida e a minha propriedade estava mais seguras entre eles [os africanos] do que se estivessem entre tantos homens da minha raça”.²¹⁸

Diocleciano Fernandes das Neves era um português, vivendo muito distante da sua terra natal, onde a urbanidade, diferente da paisagem no continente africano, certamente lhe inspirava tranquilidade. Embora estivesse vivendo nesta região há algum tempo e agregado experiência que contradizia o que lhe fora ensinado sobre a África e os africanos, a contradição permanecia, aliás, reforçava-se. Afinal, valores incutidos durante anos não se desfazem facilmente. Percebe-se isto no capítulo intitulado *O romper da aurora no deserto*; quando a saudade o dominava e a memória evocava a paisagem bucólica das quintas portuguesas.

Acordei às quatro horas e meia. Fazia escuro ainda, todavia, a aurora começava já a levantar, a pouco e pouco, o negro manto da noite que encobria um quadro tão extraordinariamente pitoresco e encantador, que não seria fácil de encontrar outro que o excedesse em qualquer parte do mundo.²¹⁹

Apenas a aurora acabou de levantar de todo o escuro manto da noite, começaram a sair do bosque milhares de rolas que iam povoar o arvoredo; donde, com gemidos saudosos, davam largas à tristeza eterna que no seu canto transparece. Após as melancólicas rolas, vieram as viuvinhas pousar no arbusto que havia junto do ribeiro. Miram-se na límpida água, que corria em leito de fina areia. Que maviosos cantos soltavam estas interessantes avizinhas, que são o verdadeiro símbolo da candura! Como elas são lindas com os seus biquinhos de prata, com as suas pernas mais negras que o ébano, mais finas e lustrosas que o cetim! O bornudo, vaidoso das suas brilhantes plumas, não tardou a vir completar, com seus alegres e maviosos trinados, aquela aprazível música que era uma verdadeira orquestra de anjos! (...) Nunca, desde que me ausentei da pátria, tivera tanta saudade da minha terra como a que eu tive neste dia (...) A saudade... a deliciosa saudade tem o poder mágico de fazer brotar dos olhos esse doce lenitivo às aflições do coração!²²⁰

²¹⁷ angonis ou zulus. Povos do sul da África.

²¹⁸ NEVES e ROCHA, op. cit., p. 46.

²¹⁹ Ibid., p. 44.

²²⁰ NEVES e ROCHA, 1987, p. 45-6.

Representações sobre o bucolismo da Natureza é evocado pelo autor no momento em que a saudade enche-lhe o peito. Entretanto, estas representações, rapidamente, se transfiguram. Emerge outra imagem quando a melancolia se transforma em temor de nunca mais ver a terra mãe. Ambas imagens estão referidas ao mesmo lugar, embora uma seja fruto da percepção e a outra, da imaginação.

Depressa secaram-me as lágrimas amigas! Cai num estado de meditação tal que tudo que via era-me indiferente. Pensava na minha terra... pensava na enorme distância que me separava dela, e nos perigos eminentes que a cada passo corria a minha fraca vida! Afligia-me muitíssimo o receio de não tornar a ver minha pátria!

Eu temerário que, não contente de ter experimentado os perigos das tempestades pelos longos mares que atravessei, expunha-me agora a outros maiores, devassando regiões habitadas só por selvagens e por toda a casta de feras! E com que meios de defesa cometia eu a imprudência de transpor aquele país indômito? Com uma escolta de homens semi-selvagens, cuja a índole, naturalmente avara e feroz, podia num momento provocá-los a estrangular-me para depois se apoderarem da minha fazenda!²²¹

É possível que aqui tenha se evidenciado a contradição mais importante sobre a elaboração das concepções portuguesas sobre o mundo natural, no período em questão. Num momento anterior e motivado pela saudade, ecoa o bucolismo dos campos portugueses vislumbrado através da paisagem da região que o cercava. Paisagem que desaparece da sua frente quando o temor de nunca mais voltar para casa o aturde e faz surgir a imagem da África selvagem, povoada de povos bárbaros construída socialmente pela Europa ao longo dos anos. Na penúltima citação, pode-se perceber ecos das mudanças sobre o mundo natural ocorridas na Europa, nos termos de Keith Thomas e Nicole Castan, enquanto na última vê-se a marca indelével de Hegel. Mas há uma reviravolta maior no discurso:

O receio, que por momentos me inquietou, de não tornar a ver minha pátria, fizera nascer em minha mente considerações aterradoras e ao mesmo tempo injustas! Sim! Fora injusto ou antes ingrato em formar num momento mal reflectido uma ideia tão desfavorável dos pretos que me acompanhavam!

²²¹ NEVES e ROCHA, 1987, p. 46.

Aqueles negros que me cercavam, e que naquele momento dormiam um sono sossegado, eram todos meus amigos; principalmente os caçadores! A minha vida e a minha propriedade estava mais seguras entre eles do que se estivessem entre tantos homens da minha raça. Estimavam-me tanto com se eu fora pai deles. Não havia carinho nenhum que não me prodigalizassem.²²²

Quais conclusões deduzem-se das sensações acima expostas por Diocleciano Fernandes das Neves? Talvez tal ambiguidade deva-se ao período – início da segunda metade do século XIX – no qual a presença de portugueses e a ambição colonial eram iniciais²²³; relativizavam-se assim as conseqüências hierarquizantes das relações entre portugueses e africanos, mediadas pela variante raça. Quiçá o tempo de permanência – sete anos, que se prolongaram por mais dezoito até sua morte – permitisse desabrochar laços sentimentais com a região e sua gente. Ou ainda, a desafeição da qual era alvo, o tenha feito buscar asilo entre pessoas estranhas com quem se habituara tratar. É possível também deduzir que, apesar de todo arcabouço mental introjetado sobre as ideias das desigualdades das raças, a experiência deste homem tenha modificado, ou antes, minimizado, os preconceitos arraigados em suas concepções; o que não significa que ele tivesse como os superar. Todas estas hipóteses podem ter influenciado as ambíguas idéias que Neves engendrou sobre a natureza e os africanos. Isto tudo prova apenas que a ambiguidade era a substância com que se moldavam as ideias sobre a Natureza e a África neste período, pelo menos para aqueles que foram viver nestas distantes plagas.

2.2.2 Serpa Pinto e a introdução da ciência para observação da natureza

Cerca de duas décadas depois da aventura de Diocleciano Fernandes das Neves, o interesse pela África havia drasticamente se transformado. Portugal encontrava-se em um período de completo atraso. Vivia das lembranças de seu passado glorioso e ficava para trás em relação aos seus concorrentes europeus, embora aspirasse fazer da África um novo Brasil. Não foi sequer convidado a participar da Conferência de Bruxelas, em 1876, onde

²²² NEVES e ROCHA, 1987, p. 46.

²²³ LIESEGANG, 1987, p. 22.

foi discutida a criação do Estado Livre do Congo, de domínio belga, ou antes, do rei Leopoldo II.²²⁴ A corrida colonialista para África já estava de vento em popa desde os meados do século XIX, mas é a partir da década de setenta do mesmo século que se intensifica. Ingleses, belgas, franceses seguiam rápido em direção à conquista. Missões “evangelizadoras” e de reconhecimento geográfico catalogavam e descreviam tudo o que encontravam nos territórios africanos – fauna, flora, cursos fluviais, povos etc. –, inclusive nos territórios supostamente considerados “tradicional domínios” portugueses.²²⁵

Nesta conjuntura e para dar provas da capacidade civilizadora portuguesa às potências europeias concorrentes, bem como garantir os seus direitos às supostas possessões em África, organizou-se em Portugal a *Expedição Portuguesa ao interior d'África Austral em 1877*, primeira deste gênero protagonizada pela nação lusa. Este pomposo nome foi gravado em todos os equipamentos comprados para a referida expedição. Tal empreendimento tinha um caráter científico, uma vez que os argumentos históricos sobre os direitos portugueses em África já não eram suficientes para assegurar sua permanência no novo cenário colonial que se desenhava.²²⁶ Entre os escolhidos como exploradores figurava Alexandre de Serpa Pinto, Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens.²²⁷ Entre outros resultados, produziram-se dois relatos sobre a expedição: o livro de Serpa Pinto *Como eu atravessei a África*, e o de Capelo e Ivens, *De Benguella às terras da Iácca*.²²⁸

Embora Fernandes das Neves não tenha declarado com qual finalidade ele produziu seu texto, Serpa Pinto, já nas primeiras páginas explica que deseja que o livro sirva a curiosidade e aos estudos científicos, “e venha dar incitamentos á grande e sublime cruzada

²²⁴ Essa conferência foi convocada pelo rei da Bélgica Leopoldo II, que subiu ao trono em 1875, com a finalidade de fundamentar suas ambiciosas intenções de adquirir uma colônia. Participaram dela eméritos exploradores, presidentes de sociedades geográficas européias e militares; todos ligados pelo comum interesse no continente africano. HOCHSCHILD, Adam. **O fantasma do rei Leopoldo: uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 53-55. SANTOS, Maria E. M. **Viagens de exploração terrestres dos portugueses em África**. Lisboa: Centro de Estudos de Cartografia Antiga, 1978, p. 269; NEWITT, 1997, p. 304.

²²⁵ BRUNSCHWIG, Henri. **A partilha da África Negra**. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 18-9; SANTOS, 1978, p. 267-8 e UZOIGWE, Godfrey N. Partilha européia e conquista da África. In: BOAHEN, A Adu. **História Geral da África: África sob dominação colonial 1890-1935**. Vol. VII, São Paulo, Ática, 1991. p. 51-2.

²²⁶ SANTOS, op. cit., p. 272-4.

²²⁷ Ibid., p. 275.

²²⁸ NEWITT, op. cit., p. 304.

do século XIX., a cruzada da civilização do Continente Negro”.²²⁹ E ressalta que

Os factos narrados n’este livro sam a expressão da verdade. Verdade triste muitas vêzes, mas que seria um crime occultar (...) garanto o que eu digo sôbre geographia Africana, só eu sou autoridade para falar n’ella na parte respectiva á minha viagem, em quanto outro não houver seguido os meus passos através d’África, e não me convencer do contrário (...) mas o que não tem nem pode ter constestação, sam os factos que eu vi, sam aquelles que se referem aos paizes que percorri, e que descrevo n’este com a consciência que deve sempre dictar as acções do explorador.²³⁰

Nota-se imediatamente o argumento alicerçado na ciência para legitimar as descrições expostas pelo autor. Principalmente “os factos” que viu nos “paizes” que percorreu; embora pudesse aceitar, daqueles que seguissem os seus passos, argumentos contrários. Ou seja, admitia ser superado, mas através dos métodos científicos. Idéias muito próximas às da reflexão de Castro Henriques acima. Serpa Pinto era um major do Exército. Seu interesse sobre a África surgiu depois de ter feito parte de operações militares contra Massangano no Vale do Zambeze, Moçambique, em 1869. Finda a guerra, lhe fora prometido a oportunidade de explorar o curso deste rio “tão longe quanto (...) possível”. Promessa que não se cumpriu, mas que deixou no major o desejo pelo conhecimento sobre África.²³¹ Antes de expor as impressões de sua aventura, faz-se necessário analisar onde residia Serpa Pinto, antes de ser convocado como um dos exploradores da expedição:

O Algarve é um país delicioso; reina ali uma atmosfera oriental e as copas elegantes das palmeiras que se inclinam sobre as casas em terraços fazem-nos às vezes, esquecer que vivemos no prosaísmo da Europa. (...) O convívio de uma sociedade escolhida, os carinhos da família, os meus livros de estudo e os meus instrumentos de observações faziam-me passar horas bem felizes, dessa plácida felicidade que há muitos não é dada conhecer. O lar caseiro, o chambre e os pantufos chegaram a ser para mim o ideal de bem-estar.²³²

A referência à natureza, simbolizada nas “palmeiras”, remete a uma “atmosfera oriental” que faz esquecer que se vive na Europa, ou seja, há uma percepção de que aquilo

²²⁹ PINTO, Alexandre S. *Como eu atravessei a África I. A carabina D’El Rei*. Lisboa: Europa-América, s/d, p. xx.

²³⁰ PINTO, s/d, p. xviii.

²³¹ *Ibid.*, p. 39

²³² *Ibid.*, p. 44-5

que está ligado à natureza não é europeu. Outro aspecto a ser ressaltado é a relação entre conforto – pantufas, chambre e o lar caseiro, símbolos da vitória do homem sobre a natureza – e o bucolismo inspirado pelas palmeiras, que embora contraditório e em menor grau mantém as representações do exótico. É mesmo possível imaginar o quanto destas representações inspiravam Diocleciano Fernandes das Neves em sua crise de saudade no interior de Moçambique.

De súbito, Serpa Pinto foi convocado para a expedição. Não que tal expectativa fosse de todo inesperada. Afinal, há um certo tempo preparava-se para esse empreendimento. Fazer estudos sobre África era o seu passatempo. Chegou a redigir uma memória, em fins de 1875, onde propunha “um meio de estudar parcialmente o interior de nossas colônias da África oriental e isso com a maior economia para o Estado”.²³³ Entretanto, parecia-lhe que a expedição não aconteceria. Daí a sua surpresa ao ser convocado. O tempo não lhe favorecia, pois tinha apenas um mês para providenciar os equipamentos – que foram comprados na França e Inglaterra – e organizar a partida para a expedição.²³⁴ Partiu rumo à África. Lá, em busca de carregadores foi de Luanda a Ambriz e conheceu um mestiço cuja descrição faz aparecer a primeira imagem sobre o mundo natural em África. O major, em sua observação, afirmava: “é filho das margens do Zaire e tem grande paixão por esse rico solo, onde as árvores gigantescas da floresta virgem lhe assombraram o berço”.²³⁵

Diferente de Neves, que em seu primeiro relato esboçou o caráter bárbaro e selvagem de um régulo desafeto seu, Serpa Pinto expressara a qualidade do solo. É compreensível a diferença, embora não esteja explícito. Ambos os relatos são orientados pela mesma motivação: o interesse econômico. O major também fez relatos “etnográficos” de três sobas²³⁶ do Dombe, mas o sentimento que o anima é o deboche. Veja-se a descrição da “cena joco-séria” que seus companheiros Capelo e Ivens deixaram de assistir por estarem doentes:

²³³ PINTO, s/d, p. 40.

²³⁴ Ibid., p. 46-8; SANTOS, 1978, p. 274.

²³⁵ PINTO, op. cit., p. 50

²³⁶ Soba é o designativo usado para régulos ou chefes de diversas unidades políticas na região hoje conhecida como Angola e Congo.

O soba Brito apresenta-se com três saias de chita, pintadas de ramagens, muito enxovalhadas, veste uma farda de capitão de infantaria, desbotada, deixando ver o peito nu, porque camisa não usa; e na cabeça, sobre um barrete de lã vermelha, põe nobremente um chapéu armado de estado-maior. O Baita traja saias de lã de vistosas cores, uma rica farda de par do reino, quase nova, e na cabeça, sobre o indispensável barrete, uma barretina de caçadores cinco. O Batara está literalmente coberto de andrajos e traz à cinta um espadão enorme. Estes ilustres e graves personagens estão rodeados dos seculos e altos dignitários das suas negras cortes, que tomam assentos no chão, em torno da cadeira do soberano.²³⁷

O encontro com os sobas tinha a finalidade de obter carregadores para a enorme bagagem da expedição. Motivo mais que urgente e dificultoso para o major. Por isso, ele arremata: “os sobas portaram-se com grande seriedade, e eu fingi também que os tomava a sério”.²³⁸

Assunto sério para Serpa Pinto é a fertilidade do solo e o proveito que dele fosse possível tirar. Tanto que ainda em Benguela, após descrever o lugar e ter se deparado com a propriedade de um colono bem sucedido chamado Jacinto de Ambriz, insinuava as possibilidades de colonização oferecidas aos portugueses. Onde um “filho do povo, sem a menor instrução (mas dotado de uma razão clara, de um espírito fino e de muita felicidade), chegou a fazer uma grande fortuna”.²³⁹

Ora, mesmo a um português sem instrução era dada a oportunidade de fazer fortuna em tão rico solo. Ademais, ainda que sem instrução, era portador da “razão pura”, e do “espírito fino”. Salientava ainda os meios para se obter tal sucesso, usando as palavras da mulher do colono: “Ah! Jacinto, os Brancos esmagam-te, mas eu esmago os Pretos”. Mas emendava dizendo que “o verbo empregado pela Tia Lina [mulher de Jacinto] não era precisamente esmagar, mas, por muito enérgico, substituo-lhe outro algo semelhante”.²⁴⁰ Ora o que é mais enérgico que esmagar? Pode-se até imaginar... talvez o eufemismo alegado tenha sido apenas uma estratégia para não chocar o leitor. O que não significa que Serpa Pinto discorde dos meios da Tia Lina. Percebe-se, nesta curiosa anedota, uma receita possível de colonização a ser usada daí por diante. Mesmo que os metropolitanos

²³⁷ PINTO, s/d, p. 66-7.

²³⁸ Ibid., p. 67

²³⁹ Ibid., p. 52.

²⁴⁰ Ibid.

expropiem os brancos ignorantes em África, estes terão sucesso ao expropriarem “os pretos”. Acrescente-se a isto a paródia aos chefes africanos.

Antes, contudo, era necessário domar a natureza do lugar, pois mesmo cidades importantes como Benguela eram “cercadas de uma espessa floresta, (...) povoada de feras...”²⁴¹ E há ainda a pestilência que Serpa Pinta tenta desmistificar:

Tem Benguela má fama entre as terras portuguesas de África; e supõem muitos ser aquilo um país infecto, que exala de miasmáticos pântanos a peste e, com a peste, a morte.

Não é assim. Eu não conheci Benguela como ela fora em tempos passados, mas hoje não é nem melhor nem pior do que outros muitos pontos de África.

O asseio e as plantações de arvoredo de certo têm modificado muito as suas anteriores condições higiênicas e, com um pouco de boa vontade, não seria difícil o seu saneamento...²⁴²

Serpa Pinto deixa Benguela e encaminha-se para o interior em direção ao Dombe. Percorre cerca de 68 quilômetros em um dia. Mas, ao contrário de Benguela, o interior do continente era mais hostil, tanto que os seus companheiros “perdem o assistir a uma cena joco-séria, porque desde o dia 24 estão com febre”.²⁴³ Era então 28 de Novembro de 1877. Mas, ainda assim, o major insistia que a boa vontade viabilizaria o saneamento. A partir desse momento iniciam-se os seus relatos sobre a natureza. Seu relato perscruta vários aspectos do “Dombe Grande”, do rio e sua fluência, animais que o habitam, destaque para uma lagoa:

Tenho visitado muitas vezes e nunca vi ali crocodilos ou peixes; mas é certo que os há, porque mo afiançou o meu hospedeiro, dizendo-me mesmo que são vorazes; e que; tendo sido, em 1876, a sua propriedade atacada por um bando de salteadores de Quilengues, estes, rechaçados pelos seus pretos, tentaram na fuga atravessar a nado a lagoa, não logrando um só atingir a outra margem, porque todos foram presa dos vorazes anfíbios.²⁴⁴

Também no Dombe repete-se sua preocupação com a fertilidade dos solos, pois

²⁴¹ PINTO, s/d, p. 60.

²⁴² Ibid., p. 61.

²⁴³ Ibid., p. 66.

²⁴⁴ Ibid., p. 68-9.

aqui “todo vale é cultivado de mandioca pelos indígenas e tão fértil é que, depois de três anos de falta de chuva, não tem deixado de ter produção regular, exportando cerca de 70 mil decalitros de farinha por ano”.²⁴⁵ Guarde o leitor a referência aos “salteadores de Quilengues”, dos quais Serpa Pinto fez uma pequena etnografia. Quilengues é seu próximo destino, no caminho do qual a paisagem torna-se mais severa, obrigando o explorador a suportar privações. Em pleno mês de dezembro, o sol inclemente atormentava a comitiva, pois “o lugar era árido e apenas vegetavam aqui e além alguns espinheiros brancos, raquíticos e ressequidos pelo sol, que nessa época do ano queima”.²⁴⁶

A falta de água é uma das maiores preocupações do major. “Para beber e cozinhar, apenas obtivemos pouca, de depósitos fluviais nas cavidades das rochas; depósitos que foram logo esgotados pela nossa sedenta caravana, sendo que à noite já se fazia sentir a sede”.²⁴⁷ Depois de uma marcha de 25 quilômetros, alcançou a floresta de Chalussinga onde acampara. Mais uma mudança da paisagem. “Nessa floresta encontrámos os primeiros baobás que desde a costa temos visto”. Mas ainda assim a água “continuava a ser escassa e sempre de depósitos fuviais”.²⁴⁸ Serpa Pinto perde-se quando sai ao anoitecer para caçar. Em sua tentativa de encontrar o seu acampamento, tem que “caminhar em noite escura por entre sarças de uma floresta virgem (...) deixando aqui e além farrapos de roupa, se não tiras da pele”.²⁴⁹ Finalmente em Quilengues, Serpa Pinto volta-se novamente à descrição do meio natural.

Quilengues é um vale regado pelo Calunga (rio que eu suponho ser o curso superior do Coporolo), vale fertilíssimo e coberto de povoações indígenas. (...) Alguns baobás e figueiras-sicômoros crescem ali, assombrando com seus ramos gigantescos um terreno coberto de gramíneas indígenas, onde pastam os rebanhos do chefe.²⁵⁰

E mais uma vez os povos que aí vivem. Recorde-se agora o leitor dos “salteadores Quilengues”:

²⁴⁵ PINTO, s/d, p. 70.

²⁴⁶ Ibid., p. 73.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid., p. 74

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid., p. 77.

Os sobetas do país reconhecem a autoridade portuguesa; mas, de natureza salteadores, atacam sem cessar outros povos indígenas para lhes furtarem o gado. (...)

São mais pastores do que lavradores, mas, ainda assim, cultivam a terra, que de ubérrima supre o pouco trato, produzindo milho, massambala e mandioca em quantidade grande (...)

Os Quilengues são de estatura elevada e robustos, atrevidos e guerreiros. São pouco industriais e apenas fabricam o ferro fazendo azagaias, ferro de frechas e machados, já de guerra, já de cortar madeira. (...)

Os seus currais são, como as povoações, cercados de forte paliçada, sendo esta revestida extraordinariamente de abatises espinhosos, para evitar o assalto noturno das feras.²⁵¹

Serpa Pinto continua seguindo este padrão narrativo. Relato jocoso dos povos e de seus chefes, descrição dos rios, da formação rochosa dos lugares, das chuvas e das febres que ela provoca, com destaque para a vegetação sempre relacionada à fertilidade do solo. Não se repetirão aqui tais relatos, entretanto cabe uma descrição que destoa do padrão. Refere-se a um soba “da povoação de Ngola”²⁵² que o major acampou proximamente:

Trajava tanga comprida de pano da costa e, sobre ele, uma pele de leopardo. Tinha o peito nu, pendendo-lhe do pescoço, um sem número de amuletos. Recebeu-me fora da sua barraca, por um sol abrasador; e eu ofereci-lhe um guarda sol que lavava para isso, de paninho encarnado, favor a que ele se mostrou muito grato.²⁵³

Serpa Pinto fez ainda outros mimos ao soba. Deu-lhe aguardente, pólvora e 50 pederneiras, “sem pedir nada em troca”. O que deixou o soba extremamente admirado. Por fim, satisfez a curiosidade do soba, ao usar sua carabina para matar um boi que o chefe da referida povoação de Ngola lhe presenteara. Um pouco mais tarde, uma tempestade abateu-se sobre a localidade, a qual o referido soba atribuiu aos portugueses da expedição. Estes, numa tentativa de desmistificar as atribuições a eles dirigidas, começaram a explicar quais eram as causas da chuva. Tal tentativa de explicação provocou a ordem do soba para que seus súditos se retirassem. Diante de tais acontecimentos, lê-se o seguinte, no relato do major:

²⁵¹ PINTO, s/d, p. 78.

²⁵² Ibid., p. 82

²⁵³ Ibid., p. 83.

Este régulo é sensato e homem de bom juízo. Não acredita em feitiços; nem acreditava que nós lhe tivéssemos trazido a chuva; mas convém-lhe aparentar que o crê para não perder prestígio entre os seus, que só assim querem ser governados.²⁵⁴

Um pouco adiante evidenciam-se os motivos da imagem favorável construída por Serpa Pinto, quando lê-se as palavras do chefe Ngola, na despedida da expedição, relatadas pelo major:

“Sem os brancos”, me disse ele, ‘nós somos mais pobres que os animais; porque a eles temos de tirar as peles para nos cobrirmos; e são bem loucos os pretos que não cultivam a amizade dos filhos do Puto.’²⁵⁵

Serpa Pinto foi enviado em uma expedição, no momento em que os direitos de posse das colônias africanas da nação de Camões estava sendo posta em causa. Urgia apontar meios para viabilizar a ocupação efetiva desses territórios. Por isso, os aspectos da fertilidade dos solos e exuberância da flora são todo o tempo ressaltados, em seu discurso sobre a natureza. Além disso, o clima demasiado hostil e a disseminação da pestilência das febres, obrigavam o colonizador – “esmagando os pretos” – fazer produzir este solo tão rico. De resto, os pretos eram naturalmente patéticos, inferiores quase animais. Também um pouco de boa vontade na aplicação da tecnologia civilizadora minimizaria os efeitos das pestilências, possibilitando a adaptação para os europeus que a administração requisitasse. Seduzir alguns africanos sensatos (pois existiriam alguns), para cooperar com os portugueses neste empreendimento, era a última das suas intenções. Daí o destaque dado ao soba deslumbrado com os produtos da civilização. Nas representações sobre o mundo natural de Serpa Pinto, o homem africano é muito semelhante ao ambiente que o envolve, deve ser usado na produção da riqueza, através da exploração da sua força de trabalho: única qualidade que possui, salvo algumas exceções. O que constitui problema para a colonização é o clima hostil, a irregularidade das chuvas e a insalubridade sanitária.

²⁵⁴ PINTO, s/d., p. 84

²⁵⁵ Ibid., p. 84.

2.2.3 Oliveira Martins: relações entre darwinismo social e nacionalismo imperial

A década de setenta, do século XIX, em Portugal, também foi palco de um conflito político ideológico, no tocante à questão colonial. De um lado, com viés nacionalista, emergia uma nova geração de imperialistas, já referida acima, que propunha uma colonização que mantivesse as atividades políticas e econômicas sob o controle do Estado. Essa nova geração fazia oposição a outro grupo conhecido como liberal.²⁵⁶ Os liberais, por seu turno, eram adeptos de uma colonização pautada pela necessidade de abrir a África à civilização europeia, desmantelando as barreiras protecionistas que beneficiava empresas metropolitanas, buscando capitais estrangeiros para o financiamento econômico, abolindo de formas coercitivas de trabalho e optando por uma posição moderada à questão da expansão territorial.²⁵⁷

Neste debate, levantou-se uma voz que distoava das demais para o estabelecimento colonial levado à consecução pelo primeiro grupo. Esta voz era uma das mais destacadas entre os representantes de uma tendência científica, conhecida como *darwinismo social*.²⁵⁸ Ela estabelecia também suas representações sobre o mundo natural da *África portentosa*, lugar onde a força da natureza repercutia em tudo:

O sol de fogo n'um céu sem nuvens derrama uma inundação de luz ardente; de noute as estrellas brilham com um excessivo fulgor no azul frio do ar; e quando as nuvens se formam, a chuva despenha-se em dilúvios, alagando todas as planícies, inundando os valles e fazendo transbordar os rios. O solo virgem, de uma extraordinária força creadora, coalha os valles de detritos vegetais que a humidade apodrece, envenenando as camadas inferiores da atmospherá.²⁵⁹

Oliveira Martins nunca pisou em solo africano, todo seu conhecimento provém dos livros, certamente das próprias publicações acima trabalhadas. Entretanto, tais concepções representam mais uma vertente possível do pensamento português sobre a natureza em

²⁵⁶ ALEXANDRE, 1979, p. 397.

²⁵⁷ Ibid., p. 396.

²⁵⁸ Ibid., p. 399; CASTRO HENRIQUES, 1997, p. 36.

²⁵⁹ OLIVEIRA MARTINS, J. P. **O Brasil e as colônias portuguesas**. 5ª ed Aumentada. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira Livraria Editora, 1920, p. 267-8.

África:

Sob um clima genesíaco, a natureza tem esplendores e grandezas que contrastam com a mesquinhez do homem; e aqui, da mesma forma que na America, a natureza pródiga não permitiu a formação de uma especie superior, ou o desenvolvimento progressivo das primitivas e inferiores especies humanas.²⁶⁰

E ia mais longe na descrição da fauna:

Os animaes da selva têm as proporções das arvores: são o elephante, o rhinoceronte e o leão – baobas do reino animal.. (...) Ao norte no delta do Nilo, vive o gorila que ainda não é um homem; ao sul, nos sucacos marítimos occidentais, o baschimano que de homem merecerá apenas o titulo.²⁶¹

Partindo dos pressupostos da antropologia física, que considerava os homens como evolutivamente oriundos de raças diferentes, Oliveira Martins, a despeito da sua postura desconfiada da capacidade econômica dos portugueses em relação às colônias, alicerçava, pelo menos neste ponto, a defesa da exploração da mão de obra do negro nos moldes aspirados pelos nacionalistas imperiais, pois “só pela força se educam os povos bárbaros”. Se os liberais, pelo menos no discurso, propunham o fim do trabalho compulsório, havia muitos setores escravistas apoiados na Associação Comercial de Lisboa que pretendiam mantê-lo, ou mal disfarçá-lo como trabalho correcional. A estes setores, as teses darwinistas caíam como uma luva.²⁶² Por fim, para o estabelecimento de uma burocracia sedimentada na hierarquização europeizada, que destituía grupos mestiços de “raças inferiores” e que ocupavam até então essas funções, serviam os argumentos de Oliveira Martins. Pois “só um lento e longo cruzamento com sangue mais fecundo poderá gradualmente ir transformado-as” (...), entretanto “esse sangue não foi, nem poderá ser o da Europa”.²⁶³ A opinião de Oliveira Martins era contrária a manutenção da colônias para quem na melhor das hipóteses devia-se

²⁶⁰ OLIVEIRA MARTINS, J. P, 1920, p. 268.

²⁶¹ Ibid., p. 267-8.

²⁶² ALEXANDRE, 1979, p. 399; CASTRO HENRIQUES; 1978, p. 36-7.

²⁶³ OLIVEIRA MARTINS, op. cit., p. 286.

fazer em Angola uma boa fazenda á hollandeza, sem escrúpulos, preconceitos nem chimera, se depois de maduro estudos julgássemos que valia a pena o sacrifício; ou devíamos com franqueza applicar também à Angola o único systema sensato a seguir com todo o resto: enfeodal-o a quem pudesse fazer o que nós decididamente não podemos; repetir o que se praticou com a Índia e esteve a ponto de se fazer em Lourenço Marques.²⁶⁴

Mesmo com este posicionamento do seu principal representante, o darwinismo social constitui-se como um dos elementos apropriados pelos nacionalistas imperiais para a elaboração do projeto colonial. As representações sobre o mundo natural em Oliveira Martins estavam profundamente influenciadas pelas elaboradas por Hegel. Embora um novo estatuto científico desse legitimidade a tais visões, elas não eram nenhuma novidade. Mas foram esses argumentos, instrumentalizados pela nova geração imperialista, que os fortaleceram para triunfarem sobre os liberais em suas ambições de implementar um sistema colonialista em África em moldes diferentes aos liberais.

2.2.4 Antonio Enes e as bases do Projeto Colonial

Em meio às disputas entre liberais e nacionalistas e as propostas de manutenção ou venda das colônias, um dos integrantes da nova geração de imperialistas é convidado para fazer um levantamento sobre as possibilidades de execução do projeto colonialista em Moçambique. Sua motivação, entre outros fatores, estava relacionada com a discussão que ocorria na imprensa onde “havia sido proposta ao parlamento a alienação da província de Moçambique”.²⁶⁵ Enes preocupava-se com os argumentos de que os territórios da colônia davam prejuízo e por isso salientava que “andavam estrangeiros a apeá-lo e nacionais a conspurcá-lo”.²⁶⁶

Era fato que a colônia de Moçambique dependia dos recursos da metrópole e isso fundamentava o argumento da sua venda. Os proponentes de tais pressupostos, segundo

²⁶⁴ OLIVEIRA MARTINS, J. P., 1920, p. 287-8. Referência ao modelo sul-africano de colonização, à perda das colônias na Índia e a ameaça de conflito com a Inglaterra bem como a derrota para potentados nas proximidades de Lourenço Marques.

²⁶⁵ ENES, Antonio. **Moçambique: relatório apresentado ao Governo**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1946, p. 7.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 8.

Enes, sequer davam-se ao trabalho de investigar as causas dessa dependência de recursos na colônia. Por isso, para ele, a investigação de tais problemas “tinha a máxima oportunidade” e o interessava por circunstâncias pessoais.²⁶⁷

Tendo conhecimento dos discursos anteriores sobre a colônia e alinhado nas hostes do nacionalismo imperial, tal autor fazia uso de todas as representações existentes das colônias africanas sobre a Natureza para defender os propósitos do seu grupo. Enes possuía uma capacidade sagaz de manipulação dos argumentos prós e contras, referentes às questões coloniais. As visões sobre o mundo natural são um elemento fundamental nesses argumentos. Por isso, as primeiras descrições do Comissário Régio pautavam-se no sentimento de desânimo ante a ocupação da terra em Moçambique:

Dos seus milhões de hectares, quantos são ocupados por gentes bravias, que só poderão ser subjugadas em guerras que custariam num dia mais do que suas terras renderiam num século, ou por criaturas ínfimas que a civilização mal poderá aproveitar para instrumentos rudes de trabalho?²⁶⁸

A primeira observação relaciona-se com o aspecto que ocupava as observações de Serpa Pinto: a terra e a gente. A gente ou era selvagem ou inapta para os empreendimentos civilizatórios. Note o quão desmotivado parece Antonio Enes diante deste problema. Embora a menção de subordinar os habitantes pela guerra pareça custosa, é importante salientar que é uma idéia plausível, a exemplo do que dizia Oliveira Martins. Entretanto, existem territórios despovoados e certamente seria possível apropriar-se destes, mas:

Quantos outros são areais estéreis, pântanos que exalam morte, juncais impenetráveis, leitos de oceanos efémeros que o sol depois muda em esbraseadas charnecas, serranias de cabeleiras hirsutas em que se dobra o fio dos machados, chão pobre, chão de refugio, chão maldito, que só merece ser explorado quando não houver mais terra inculta no mundo?²⁶⁹

Um amálgama das ideias de Hegel e Oliveira Martins é aqui repetida. O repertório desanimador sobre os problemas da natureza é exaurido por Enes. Tais características

²⁶⁷ ENES, 1946, p. 7.

²⁶⁸ Ibid., 1946, p. 11.

²⁶⁹ Ibid., p. 12.

seriam ainda empecilho para o estabelecimento de vias de escoamento. Os rios, a exemplo do Busi, “fundos e estreitos” dificultavam a navegação, mormente devidos aos seus cursos serem “torcidos e retorcidos”. “Os caminhos de terra, [eram] interceptados por pântanos sem chão firme e charneças sem água potável, ainda antes de serem infestadas pela tse-tsé”. Os custos da criação de infraestrutura seriam altíssimos e somente a exploração do ouro seria suficiente para obter retorno de tais investimentos, mas não qualquer produção; teria que

haver tanto e em tais condições de lavra que pague a estripação das montanhas, a pulverização de rochedos, a montagem de oficinas e a alimentação de máquinas em sertões ínvios e inóspitos, em que é preciso construir caminho de ferro só para estudar se ele terá que transportar.²⁷⁰

Como se vê, o empreendimento colonial seria muito desanimador. A menos que, com muito esforço e determinação, lentamente se dispusessem a mudar tal quadro, a única saída seria mesmo a alienação. Mas se fosse necessário, os instrumentos civilizadores esmagariam as dificuldades. A hostilidade da natureza em África poderia ser subjugada pelo poder da tecnologia. Quais seriam os esforços para tal fim? Primeiro era necessário observar, “administração pública à parte”, que a colônia ainda assim prosperava. Sabia-se que parte dessa prosperidade era fruto dos investimentos da metrópole, mas a outra parte fora resultado do esforço do investimento de recursos produzidos na colônia. Para que o projeto lograsse êxito, fazia-se necessário o uso de investimento estrangeiro, bem como fundamentalmente desenvolver a agricultura.

Porque não há-de Moçambique nivelar-se com essas suas irmãs da outra costa? É verdade que só produz a bem dizer, coco e sementes oleaginosas; mas se nada mais se tem pedido ao seu torrão e ao braço dos seus indígenas! só produz isso, mas pode produzir tudo, e essa é a sua superioridade.²⁷¹

A fertilidade do solo apresenta-se, aqui, em analogia àquela apresentada por Serpa Pinto, afirmando que o “indígena” é que “fará produzir o torrão”. A pecuária poderia também ser uma opção econômica para a colônia, pois “as pastagens que alimentam densos

²⁷⁰ ENES, 1946, p. 17.

²⁷¹ Ibid., p. 20-1.

rebanhos de antílopes, de zebras, de búfalos, também engordariam gado vacumm”. Assim como “as florestas das margens do Zambeze, as da baía de Fernão Veloso e tantas outras, oferecem madeiras estimadas e resinas de preço”.²⁷²

Um dos problemas para fazer as terras produzirem, apascentar o gado e extrair madeira, consistia em definir e viabilizar o uso da força de trabalho. Empregar a mão de obra europeia era inviável, supostamente devido ao fato de que o europeu não suportaria as condições climáticas. Por outro lado, os indígenas eram “invencivelmente rebeldes ao trabalho”. É certo que muito da desmotivação indígena estava relacionada à opressão perpetrada pelos vátuas que se apropriavam da produção dos povos por eles dominados. O vátua era “o fidalgo da selvageria, para quem o trabalho é desdouro, glória o assassínio e a rapina direito”.²⁷³ Não seria muito difícil imaginar quais seriam os planos de Enes para o Império de Gaza. Afinal, havia nas primeiras partes do seu texto, uma ideia muito clara sobre quais métodos seriam mais eficazes para dominar as “gentes bravias”. Não foi por acaso que em 1895 – ano da campanha militar que capturou Gungunhana e submeteu o referido reino – Antonio Enes era o Comissário Régio que comandava as operações. Outros meios poderiam ser utilizados para “motivar” os demais indígenas ao trabalho. Consistia em manipular “as suas paixões, – que não são as suas necessidades, – e especialmente o instinto sensual e a infantil vaidade, associadas ainda em alguns distritos às tradições da escravidão”, tais expedientes seriam úteis para sujeitar “os mais deles ao trabalho, como meio único de consecução de determinados fins”.²⁷⁴

Enes demonstrava, uma capacidade singular de apropriação dos argumentos e representações sobre a natureza elaboradas pelo seus antecessores. Num primeiro momento, em seu suposto desânimo, o autor lista todos os aspectos das visões do mundo natural dos portugueses contrários ao empreendimento colonial: a pestilência, o homem selvagem, a exuberância vegetal e animal de uma África inalcançável às possibilidades lusitanas. Num segundo momento, debulha o rosário de soluções, ciente das limitações, mas crente nas possibilidades de sucesso do empreendimento.

Depois deste relatório, Antonio Enes torna-se-ia o alicerce do colonialismo,

²⁷² ENES, 1946, p. 22.

²⁷³ Ibid., p. 23.

²⁷⁴ Ibid., 1946, p. 24.

exemplo de estadista e modelo e ser seguido. Fundamentou ainda os caminhos políticos, econômicos e sociais perseguidos pelos seus sucessores. Mesmo certos colonizados nutriam certa admiração por tal personagem. Tanto que a escola criada por uma associação de africanos versados na cultura europeia foi batizada com seu nome.²⁷⁵ Há inclusive um autor que define o estabelecimento do Estado Novo como a execução, mais de trinta anos depois, dos projetos do emérito colonialista.²⁷⁶

2.3 Relação entre as visões da natureza e as “tradições inventadas”

Pensando em “tradições inventadas”²⁷⁷ como um conjunto de práticas que são, social e abertamente, aceitas, e cuja natureza simbólica visa inculcar valores e normas de comportamento; pode-se considerar as visões de natureza aqui explicitadas como “tradições inventadas”. Alguns elementos corroboram para que tais concepções sejam assim entendidas: a) como foi demonstrado acima, tais idéias sobre a natureza surgiram nas três últimas décadas do século XIX; b) estabeleceram uma hierarquia entre dominadores europeus e dominados africanos; c) fundamentaram uma tendência política – os nacionalistas imperiais – e seu projeto colonial; d) foram ainda, devido à necessidade de fortalecimento de Portugal, enquanto império, no cenário internacional, um dos alicerces para a nacionalidade portuguesa; e) por fim, estabeleceram as regras das relações sociais nas colônias entre europeus e indígenas na consecução do estabelecimento da estrutura burocrática administrativa bem como da exploração da mão de obra africana.

Quanto a outro aspecto importante, sobre a validade de considerar as visões do mundo natural como uma “tradição inventada”, cabe analisar se elas foram planejadas ou surgiram espontaneamente.²⁷⁸ Os territórios africanos, desconhecidos dos povos europeus, no fim do século XVIII e início do XIX, rapidamente despertaram a sua cobiça. Antes que alguns, entre os arautos do liberalismo, pensassem em civilizar os povos que neles

²⁷⁵ ZAMPARONI, 2003, p. 462.

²⁷⁶ SMITH, Alan K. The Idea of Mozambique and Its Enemies, c. 1890-1930. **Journal of Southern African Studies**, n. 3, vol. 17, sep., 1991.

²⁷⁷ HOBBSAWN, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (org.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 09.

²⁷⁸ HOBBSAWN, Eric. A produção em massa de tradições: Europa, 1870 a 1914. In: HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (org) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, pp 315.

habitavam, uma ciência tratou de classificá-los.²⁷⁹

Até a Revolução Industrial, o conceito que prevalecia sobre os povos não ocidentais estava ligado ao mito do bom selvagem. Este mito estava ainda entrelaçado com valores sobre a natureza, uma vez que esta fornecia tudo que o bom selvagem necessitava, sem que se despendesse trabalho. Vale também salientar que o significado do trabalho até então era estigmatizado como castigo. Há uma mudança sobre as concepções de natureza que estão relacionadas com a transformação do conceito de trabalho a partir da Revolução Industrial, que, por sua vez, inverte o significado da ideia de bom selvagem. Por esta via, os habitantes das sociedades não ocidentais passam de “bons selvagens” a preguiçosos. Enquanto os povos ocidentais legitimam-se como civilização através do trabalho. O trabalho passou a ser o elemento *sine qua non* para evolução e elevação dos europeus. Evolução entendida como ápice do desenvolvimento humano e rotulada como civilização.²⁸⁰

Esse sentimento passou a orientar a perspectiva dos exploradores que empreenderam expedições ao interior do continente africano. Desta forma, homens como Livingstone e Stanley, cuja versão portuguesa é o Serpa Pinto, passaram a descrever a natureza e os povos africanos diametralmente opostos à civilização e aos povos europeus. O europeu branco é sempre representado como forte, superior e imperturbável e trabalhador; enquanto o africano negro é selvagem, indomável e apenas domesticável através do uso da força. Consolida-se a partir de então, a dicotomia fundamental para a concretização da cobiça colonial europeia na implantação da dominação dos povos e território africanos. Deste ponto em diante, a antropologia física se encarregou em justificar a dominação do negro. Com argumentos supostamente científicos, apontava que a preguiça, a ignorância eram características biológicas de raças inferiores. Cabia então ao homem civilizado contribuir para a evolução do ramo inferior da família humana. Sem esquecer que o trabalho era o instrumento principal para tal evolução.

* * *

²⁷⁹ LECLERC, 1973, p. 13.

²⁸⁰ Ibid., p. 15.

A elaboração das representações sobre a Natureza sofreu transformações gradativas concomitantes às transformações ocorridas na Europa. No caso específico dos portugueses, tais transformações incidiram, no primeiro momento, contra a ambiguidade das representações sobre o mundo natural vigentes pelo menos até a década de setenta, do século XIX. Até este período, as relações coloniais, entre a metrópole portuguesa e suas possessões africanas estavam baseadas nos princípios liberais onde a tipificação diferenciada dos integrantes da comunidade não existia. Ou seja, o imaginário sobre o mundo natural coincidia com o imaginário político que estendia aos habitantes das colônias direitos similares aos da metrópole.²⁸¹ A corrida colonial africana, fundamentada nas novas concepções científicas das expedições de reconhecimento e contato com o território e os povos africanos, estabeleceu novas representações sobre a sua natureza e a natureza de seus povos. Surge então a catalogação dos rios, para torná-los vias de navegação; a análise dos solos, para torná-los produtivos para o cultivo; a descrição etnográfica, para conhecer os povos e melhor subordiná-los. Entretanto, todas estas investigações estavam submetidas ao interesse civilizador europeu que pretendia tirar os “negros da escuridão”.²⁸² O debate sobre as formas e as possibilidades de colonização, bem como a emergência de uma nova geração colonialista de cariz nacionalista, coincidiu com o surgimento da antropologia física resultante das descobertas provenientes das expedições de exploração e da consolidação das ideias racistas biologizantes. Em tal momento, elaborou-se mais uma representação da natureza, agora bem mais definidora das diferenças incontornáveis entre as raças brancas – civilizadas, por serem biologicamente superiores – e as negras – biologicamente inferiores. Firmou-se, desde então, um *modus operandi* para a ocupação colonial, bem como para o estabelecimento das estruturas políticas, econômicas e sociais que vigorariam do final do século XIX em diante.

²⁸¹ ZAMPARONI, 1998, p. 29.

²⁸² HOCHSCHILD, 1999, p. 48.

3. JOÃO ALBASINI: O DISCURSO SOBRE A NATUREZA SELVAGEM DA CIVILIZAÇÃO

Neste capítulo pretende-se, finalmente, analisar quais eram as representações sobre a natureza, presentes no discurso de um tipo de africano. Tais africanos eram frutos do encontro entre a cultura europeia e africana. Pretende-se ainda entender como configurou-se tal visão, tendo em vista a experiência colonial vivida por tais atores, utilizando o discurso do mais destacado destes africanos em Lourenço Marques, então capital colonial de Moçambique.

3.1 O Brilho das Luzes

“Não foram as armas que nos derrotaram. O que aconteceu é que nós moçambicanos, acreditamos que os espíritos dos que chegavam eram mais antigos que os nossos. Acreditamos que os feitiços dos portugueses eram mais poderosos. Por isso os deixamos governar”.

Mia Couto

Nicolau Maquiavel foi contemporâneo de Vasco da Gama. Enquanto o primeiro elaborava tratados sobre os meios a serem usados pelos governantes para a manutenção do poder na Europa, o segundo ampliava as áreas de atuação comercial e política portuguesas na Ásia e na África.²⁸³ No capítulo XVII de *O Príncipe*, que trata sobre a crueldade e a clemência, Maquiavel discute qual seria o sentimento – se o amor ou o temor – mais eficaz a ser usado pelo governante para dominar os seus governados:

Chegamos assim à questão de saber se é melhor ser amado do que temido. A resposta é que seria desejável ser ao mesmo tempo amado e temido, mas que, como tal combinação é difícil, é muito mais seguro ser temido, se for preciso optar.²⁸⁴

²⁸³ CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo modernidade e política**. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2004, p. 26-7.

²⁸⁴ MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 99.

A sugestão de Maquiavel foi fundamental para o desenvolvimento da “arte de governar” depois do período renascentista.²⁸⁵ Sua obra obteve notoriedade entre seus contemporâneos e a geração seguinte, durante o século XVI. Também influenciou a expansão do poder de Napoleão e as unificações da Alemanha e Itália durante o século XIX.²⁸⁶ Entretanto, não foi apenas por ter influenciado estes dois períodos – os séculos XVI e XIX – que se ressalta aqui sua importância, mas por fazer emergir entre estes dois períodos uma numerosa literatura que se opunha ao seu tratado. Estes autores criticavam o pragmatismo maquiaveliano e acreditavam que havia outra forma de governar.²⁸⁷

Neste sentido, o desenvolvimento da “arte de governar” é fundamental para a compreensão do processo colonizador, tendo em vista que as relações entre colonizados e colonizadores se transformaram no resto do mundo concomitante ao processo de transformações das regras de dominação na Europa. Partha Chatterjee afirma que foi a partir do que ele nomeia “regra da diferença colonial” que se estabeleceu a forma mais sofisticada da “arte de governar”. Ou seja, os povos da colônia estavam excluídos das normas universais, em virtude de uma suposta inferioridade moral atribuídas pelos europeus. Inferioridade esta que lhes eram próprias e favorecia a elaboração de normas diferentes para europeus e colonizados.²⁸⁸

Neste ponto cabe retornar a Maquiavel e seus críticos. Pois, concomitante à consolidação e ampliação da empresa colonial no mundo, ocorreu a produção crítica que se opunha a Maquiavel. Estes escritos começaram a estabelecer outros parâmetros a que Foucault denomina “arte de governar”. Segundo este autor, tal teoria assentaria-se na transposição da *economia* – conceito que, na época, significava a perfeita gestão das pessoas, dos recursos e da riqueza no seio da família – para a esfera do Estado.²⁸⁹ Esta preocupação ultrapassaria o interesse da manutenção de poder do príncipe através do controle do território, para buscar meios de dispor das pessoas e das coisas, com vistas a um fim específico. Foucault evidencia os caminhos que *a economia* trilhou até chegar à

²⁸⁵ CHATTERJEE, 2004, p. 27.

²⁸⁶ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 25ª Ed., Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008, p. 278.

²⁸⁷ Ibid., p. 279.

²⁸⁸ CHATTERJEE. op. cit., p. 23.

²⁸⁹ FOUCAULT. op. cit., p. 281.

economia política, no século XIX, alicerçada na emergência do conceito *população*.²⁹⁰ Desta forma, a “arte de governar” esteve relacionada com a expansão da produção agrícola e da abundância financeira na Europa. Tais fenômenos permitiram o aumento da população, desviando o foco da *economia* para outros aspectos da ordem social, que não a família.²⁹¹ A emergência da estatística foi outro fator responsável por tal transformação, pois deslocou o foco da “arte de governar” para os problemas da produção de riqueza, fundamentando, o hoje conhecido, campo econômico.²⁹²

Analisando a experiência colonial exposta por Chatterjee, à luz das ideias de Maquiavel, a “arte de governar” tinha mais a ver com o amor do que com o temor. Embora houvesse existido sistemas de dominação paternalistas semelhantes aos europeus no sul da Ásia, os descritos por Foucault foram particulares à experiência europeia e iniciados desde o começo do século XVII até os mais modernos regimes de governo.²⁹³ Para o desenvolvimento desta “arte de governar”, o domínio sobre os territórios coloniais da África e Ásia foram laboratórios tão importantes quanto os espaços metropolitanos. Neste sentido, um dos temas do projeto colonial moderno, em um âmbito mais geral, assentava-se na necessidade, pelo menos desde o fim do século XVIII, de serem amados por um seletivo grupo de súditos nas colônias.²⁹⁴

Embora a violência tenha sido mantida em todo o processo de dominação colonial europeia, um novo elemento – o amor – era introduzido como resultado das reflexões sobre a “a arte de governar” desenvolvida na Europa. Só é possível sua percepção quando se estuda o desenvolvimento das novas formas de pensar o poder e a sociedade na Europa do mesmo período. Sua relação com o mundo colonial reside no fato de que o novo projeto imperial foi pensado, a partir de então, numa perspectiva europeia e, via de regra, na Europa. Entretanto, não se pode deixar de considerar que muito do que foi projetado pelo colonizador não chegou a realizar-se, ou realizou-se de modo muito imperfeito.²⁹⁵ Vale salientar tal aspecto, porque, concomitante ao desejo de ser amado, outras regras menos

²⁹⁰ FOUCAULT, 2008, p. 291.

²⁹¹ Ibid., p. 287-8.

²⁹² Ibid., p. 288.

²⁹³ CHATTERJEE, 2004, p. 28.

²⁹⁴ Ibid., p. 28-9.

²⁹⁵ Ibid., p. 29.

propaladas foram aceitas, como a idéia – baseada também em Maquiavel²⁹⁶ – de que se não era possível ser amado, pelo menos devia-se evitar ser odiado.²⁹⁷

O desejo de hegemonia e sua versão espúria são conceitos chaves para entender a história colonial. Além disso, são ainda importantes para entender porque os já colonizados sentiam – e ainda sentem – uma necessidade incontrolável de amar a Europa.²⁹⁸ O amor entre colonizador e colonizado na história colonial pode começar a ser contado já no fim do século XVIII. Entretanto, antes de amar era preciso conhecer. Depois do Iluminismo, estudiosos e administradores da Europa reivindicavam a primazia sobre a interpretação da realidade natural e social nas colônias.²⁹⁹ Este conhecimento baseava-se na busca de dados nada românticos, como rendas de terra, produtos econômicos e características da população. Neste sentido a estatística – a ciência do Estado – era a linguagem que expressava tal amor.³⁰⁰ Para além de conhecer, amar era também beneficiar. Tanto que durante todo o período colonial, a retórica colonizadora afirmava que os colonizadores vieram para melhorar as condições, tanto da região, quanto da sua população.³⁰¹

A combinação destes dois princípios fundamentou valores em meio a um certo setor de colonizados, denominado por Chatterjee de “nova classe média indiana”. Este grupo social – que se formou a partir da introdução da educação europeia – adicionou ao seu imaginário valores modernos da Europa, como o nacionalismo, veiculados através da tradução de tais ideias para as línguas vernáculas.³⁰² Os europeus convenceram, por esta via, “as novas classes médias” que o gosto pelo conhecimento diferenciava os europeus – modernos e civilizados – dos colonizados, dando àqueles o direito de governar sobre estes, por possuírem maior conhecimento sobre a colônia.³⁰³

No continente africano, o fenômeno colonial seguiu outro percurso. O interesse europeu por ocupar esta grande região do mundo emergiu apenas no último quartel do século XIX. Além disso, foi desencadeado por uma disputa internacional que envolveu o

²⁹⁶ MAQUIAVEL, 2001, p. 99-100.

²⁹⁷ CHATTERJEE, op. cit., p. 29-30.

²⁹⁸ CHATTERJEE, 2004, p. 30.

²⁹⁹ Ibid., p. 19-20.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ Ibid., p. 31.

³⁰² Ibid., p. 32-3.

³⁰³ Ibid., p. 36.

monarca belga recém entronado, a França, a Inglaterra a Alemanha e Portugal.³⁰⁴ Pautados na política dos tratados, os europeus ludibriaram alguns chefes prometendo proteção militar. É certo que alguns desses chefes se aliavam aos europeus para reprimir movimentos internos e mesmo lutar contra inimigos externos.³⁰⁵

Entretanto, diante da eminente perda da soberania, líderes africanos recuaram nas suas intenções de aliança e começaram a resistir; mas o poder bélico, a implantação das redes de transporte e comunicação permitiu aos europeus lavar a cabo a conquista e reprimir os revoltosos.³⁰⁶ Alguns líderes africanos pensavam modernizar seus domínios e daí o interesse no contato e aliança com os europeus. Quando eles perceberam a real situação e poder europeu, a conquista já havia se completado.³⁰⁷ A implantação do domínio colonial depois da conquista logrou ainda criar novos grupos intermediários de africanos. Um dos exemplos foi o dos coletores de impostos, criados pelos governos coloniais que passaram a ter uma vida ligada à burocracia colonial.³⁰⁸

Um grupo social semelhante foi formado em Moçambique. Embora em uma situação específica, também aqui era comum o amor destes colonizados africanos pelos valores disseminadas por sua metrópole. É o que se pode observar em um artigo, intitulado *Carta d'um Indígena*, publicado em um jornal de Lourenço Marques:

Quando em 1895 nós, os indígenas de Inhambane, ajudamos as tropas do Governo a combater as hostes do Gungunhana, abrindo estradas limpando rios, construindo acampamentos, carregando armamentos e munições, viveres, e, ainda, combatendo ao lado d'essas tropas (...) foi na esperança de que, uma vez estabelecida a paz, nós gosariamos em soçego, no seio das nossas famílias os privilégios concedido, e a que teem direito todos cidadãos portuguezes.

Era de esperar que, governados e administrados por brancos – instruídos e civilizados – as nossas terras progredissem e prosperassem.³⁰⁹

³⁰⁴ UZOIGWE, 1991, p. 51-2.

³⁰⁵ Ibid., p. 55-6.

³⁰⁶ RANGER, Terence. Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, A. Adu (coord.). **História Geral da África: A África sob dominação colonial, 1880-1935**. Vol. VII. São Paulo: Ática/UNESCO, 1991. p. 69 e 72-3.

³⁰⁷ Ibid., p. 73.

³⁰⁸ BETTS, Raymond F. A dominação européia: métodos e instituições. In: BOAHEN, A. Adu (coord.). **História Geral da África: A África sob dominação colonial, 1880-1935**. Vol. VII. São Paulo: Ática/UNESCO, 1991, p. 336-7.

³⁰⁹ **O Africano**, 19 de julho de 1911.

Embora em tom de cobrança, é possível perceber em tal artigo o grau de confiança que se nutria pelo ideário de modernização propalado pelos portugueses. Assim como na “nova classe média” tratada por Chatterjee, este é um dos sentimentos que se pretende aqui estudar para analisar as perspectivas sociais do mais destacado integrante de um determinado grupo de atores sociais, salientando as particularidades da histórica presença portuguesa na margem oriental do continente africano.

3.2 Lourenço Marques: um novo centro político para um novo grupo social

A presença portuguesa na costa africana foi marcada pela interação comercial e cultural de muitos séculos. Esta longa interação permitiu o surgimento de diferentes grupos sociais. Os indivíduos que compunham tais grupos eram fruto colonial da união – entre colonizadores europeus e as filhas das aristocracias locais – geralmente firmados na região onde a presença europeia se estabelecia. Tais enlances familiares relacionavam-se ainda com um aspecto particular da política colonial portuguesa: o de não enviar mulheres para as suas colônias.³¹⁰

Em Angola – colônia portuguesa na África Central –, o grupo social resultante destas interações sócio-culturais esteve durante muito tempo ligado ao tráfico de escravos, devido à importância do seu porto nesta atividade. As famílias mais ricas viviam em Luanda enquanto as de menor cabedal viviam em cidades do interior como Cabinda ou Benguela.³¹¹ Outro exemplo é o da Senegâmbia, onde os atores locais que atuaram em tais interações comerciais e culturais, por conta da sua relação comercial íntima e da apropriação de valores materiais e abstratos relacionados a estes europeus, lograram ser reconhecidos como portugueses. Com a presença e domínio francês no fim do século XIX,

³¹⁰ BOXER, Charles R. **O império marítimo português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 68 e 142.

³¹¹ DIAS, Jill R. Uma questão de identidade: Respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930. **Revista Internacional de Estudos Africanos**, Lisboa, n. 1, p. 65, 1984; FERREIRA, Roquinaldo. ‘Ilhas crioulas’: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica”. **Revista de História**, n. 155, p. 29, 2006; THOMAZ, Fernanda do N. **Os “Filhos de Terra”: discurso e resistência nas relações coloniais no sul de Moçambique (1890-1930)**. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: UFF, 2008, p. 26-7.

o prestígio que possuíam durante a presença portuguesa, foi-lhes retirado, legando-lhes o estatuto nada agradável de africanos.³¹²

Em Moçambique, localizado na costa oriental da África, tais grupos partilhavam ainda da influência árabe e hindu, próprias da realidade geográfica do Oceano Índico. Nesta parte do continente as trocas culturais se deram na Ilha de Moçambique, sede da África Oriental Portuguesa, do século XVI até o XIX, na região norte da colônia.³¹³ Esta região foi, durante um considerável período, importante entreposto para o comércio com as Índias, motivo pelo qual esteve submetida ao poder do Estado da Índia até 1752, quando obteve, administrativamente, sua autonomia.³¹⁴

A região sul da África Oriental Portuguesa só se tornou relevante colonialmente na segunda metade do XIX. A vitória das operações militares sobre o Império de Gaza – 1895 – possibilitou o domínio português sobre a população local, ou seja, permitiu que os portugueses obtivessem o controle da força de trabalho. Esta vitória permitiu que Lourenço Marques passasse a ser considerado distrito central de Moçambique, legando ao sul da colônia papel de destaque nesta conjuntura colonial e passando à frente da Ilha de Moçambique.³¹⁵ A descoberta de minerais preciosos impulsionou a expansão econômica da República do Transvaal, antiga unidade política da atual África do Sul que era controlada pelos *boers*. Criou-se então uma relação entre a região sul do território, que se tornaria Moçambique, e a República do Transvaal, aliás, muito proveitosa para a colônia portuguesa.³¹⁶

Lourenço Marques teve seu porto beneficiado, fornecia mão-de-obra e ainda controlava os caminhos de ferro³¹⁷ que haviam se tornado a principal via para o transporte dos trabalhadores, bem como para o escoamento da produção transvalina.³¹⁸ Estas transformações econômicas tiveram repercussões sociais relevantes no processo de formação do grupo de indivíduos que exerceriam papel de intermediários entre os europeus

³¹² CAHEN, Michael. Angola, Moçambique: que futuro para os crioulos?. **Inform África Confidencial**, n. 63, jul 1994.

³¹³ NEWITT, 1997, passim.

³¹⁴ ALENCASTRO, Luiz F. de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 233.

³¹⁵ ZAMPARONI, 1998, p. 391.

³¹⁶ COVANE, Luis A. Lourenço Marques e o Transval 1852-1928. **Arquivo**, Maputo, n. 2, p. 76, 1987.

³¹⁷ Caminhos de Ferro de Lourenço Marques, denominação local da companhia ferroviária que ligava o Transvaal ao porto de Lourenço Marques. COVANE, op. cit., p. 79-80.

³¹⁸ COVANE, op. cit., p. 76.

e a população local da região. O grupo que aqui interessa se configurava um tanto diferente, pois não possuíam a mesma experiência histórica daqueles do Senegal, de Angola e do norte de Moçambique, eram indivíduos forjados nas relações capitalistas estabelecidas no fim do XIX, em Lourenço Marques, na região sul da África Oriental Portuguesa.³¹⁹

Até o final do século XIX, havia poucos portugueses na região de Moçambique. José Capela afirma que havia apenas “alguns nobres, à míngua dos renditos patrimoniais, [que] por aqui passaram na colheita das rendas pingues das mercês e dos tratos nas feitorias”.³²⁰ A conquista e o estabelecimento colonial em Moçambique, após a vitória dos portugueses contra o Império de Gaza, em 1895, engendrou transformações sociais e econômicas significativas. Empreendida por políticos e militares de carreira, essa conquista resultou na unificação do território de Moçambique e iniciou um novo período em sua história. Por conta da derrota do reino mais importante da região, no referido ano, esse grupo de portugueses ficou conhecido como *Geração 95*.³²¹

A *Geração 95* implantou uma nova forma de administração colonial em Moçambique, passando das negociações com as autoridades locais – estabelecidas ainda no período mercantil – para uma dominação pela força, através da discriminação, da expropriação dos recursos materiais e da exploração da força de trabalho; aspectos estes constituintes da ordem capitalista. Este tipo de ocupação colonial – o imperialismo – efetivou-se como um modo inovador de explorar os recursos sob a dominação direta do colonizador.³²²

Em meio a esta conjuntura, vivia um grupo social composto por negros e mestiços versados na cultura europeia. Este grupo expandira sua atuação social e política concomitante ao processo de ampliação do complexo portuário da cidade de Lourenço Marques – hoje Maputo – durante o último quartel do século XIX.³²³ Entre as atividades econômicas desempenhadas pelos componentes deste grupo pode-se destacar a função de

³¹⁹ ZAMPARONI, 1998, p. 21.

³²⁰ CAPELA, José. O Ultimatum na perspectiva de Moçambique: as questões comerciais subjacentes. **Actas do Seminário – Moçambique: Navegações, comércio e técnicas**. Maputo: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1996.

³²¹ MACAGNO, Lorenzo. O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: António Enes e a “Geração 95”. In: FRY, Peter (org.). **Moçambique Ensaio**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001, p. 61-80.

³²² CABAÇO, José L. O. **Moçambique: identidades, colonialismo e libertação**. São Paulo: Tese de Doutorado, USP, 2006, p. 49.

³²³ PENVENNE, Jeane. **Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1993, p. 87.

encarregado dos serviços indígenas (cargo ligado ao Estado colonial), caixeiros, despachantes, amanuenses, dono de carros para aluguel, gerente de banco, proprietários de terras, comerciantes e advogados.³²⁴ Eram, ainda, herdeiros de dois legados culturais; pelo lado materno estavam ligados à cultura autóctone, enquanto pelo paterno – via de regra – à uma ascendência europeia, embora pudessem ser de descendência indiana – hindu e mulçumana e mesmo africana.³²⁵ Essa dupla origem consolidara-se através da união entre mulheres africanas ricas e de famílias importantes locais com aventureiros europeus ou comerciantes indianos. Mas podiam ser também filhos de pai e mãe africanos educados em missões religiosas.³²⁶ Vale ressaltar que para os portugueses, ser casado com uma mulher importante da região, significava obter facilidades para empreender as atividades mercantis que desejavam.³²⁷

As pessoas – fruto de tais uniões – mantiveram relações comerciais e culturais com os representantes da metrópole estabelecidos no território. Por conta dessa antiga relação, era-lhes assegurado um estatuto privilegiado enquanto vigorou o sistema sócio-econômico do tráfico e da pilhagem mercantil vigente, até a conquista em 1895.³²⁸ A nova conjuntura, entretanto, designou à África uma função de complementaridade subordinada e controlada, direcionando a riqueza produzida para a metrópole. Também estabeleceu, a partir da alteridade europeia, uma desigualdade geopolítica polarizada entre África e Europa. Tal polaridade extrapolou-se, penetrando o continente africano e alicerçando as relações entre colonizador e colonizado. Baseou-se no princípio racial e desdobrou-se em outras divisões subalternizantes como “primitivo e civilizado”, “tradicional e moderno”, “oralidade e escrita”, “superstição e religião” etc.³²⁹

³²⁴ ZAMPARONI, 1998, p. 399-400.

³²⁵ ZAMPARONI, Valdemir D. Chinas, Monhés, Baneanes e Afro-maometanos: colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890/1940. In: Michel Cahen.. (Org.). **Lusophonies asiatiques, Asiatiques en lusophonies**. Paris: Karthala, 2001, p. 193.

³²⁶ ZAMPARONI, 1999, p. 154-155; Id., 1998, p. 410; ROCHA, Ilidio. **A Imprensa de Moçambique: história e catálogo (1854-1975)**. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 2000, p. 90.

³²⁷ PENVENNE, Jeanne Marie. João dos Santos Albasini (1876-1922): The contradiction of politics and identity in Colonial Mozambique. **The Journal of African History**, n. 3, vol. 37, p. 419-464, 1996; ZAMPARONI, 1998, p. 394.

³²⁸ ANDRADE, Mario Pinto de. **Origens do nacionalismo africano**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997, p. 108-9.

³²⁹ Ibid., p. 38.

Tais mudanças motivaram os integrantes deste grupo social a organizarem-se em associações para lutar pelos privilégios que lhes estavam sendo retirado. Foi desta forma que foi criado Grêmio Africano de Lourenço Marques em 1908. Agremiação que agregava indivíduos de diferentes identidades, raças, credos e “nacionalidades”, entre os quais asiáticos (mulçumanos, católicos e hindus), africanos (mestiços e negros oriundos de diferentes povos e diferentes credos), portugueses e ingleses (protestantes e católicos). Esta associação defendia a valorização do africano em face da nova conjuntura colonial opressora. Reuniões, encontros e festas faziam parte do processo de institucionalização desta agremiação assim como promovia as trocas culturais entre seus membros.³³⁰ As pessoas que reuniam-se em torno desta organização aspiravam ainda “representar” os *indígenas*³³¹ como seus autoproclamados porta-vozes; fazendo denúncias das arbitrariedades cometidas pelos colonizadores contra estes nativos. Diante dessa ação política brotou uma nova identidade alicerçada na ideia de portugueses coloniais de Moçambique que partilhavam das culturas europeia e africana. Esta reivindicação não havia sido feita até o advento das transformações decorrentes da conquista colonial, como por exemplo, a vinda gradativa de mulheres portuguesas, fato que interrompeu o processo de miscigenação existente.³³² Até então, tais pessoas reivindicavam os privilégios “a que teem direito todos cidadãos portugueses”.

3.3 Os “filhos da terra”: pequena reflexão conceitual a respeito de um grupo social

Diante da necessidade de definir o grupo social em análise, a busca de um conceito que dê conta de sua especificidade é de fundamental importância. Entretanto, existem

³³⁰ NEVES, Olga M. L. S. I. **Em defesa da causa africana: intervenção do Grêmio Africano na sociedade de Lourenço Marques. 1908-1938.** Dissertação de Mestrado, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1989, p. 110-1; ZAMPARONI, 1998, p. 402-15.

³³¹ *Assimilado* e *indígena* constituíam categorias jurídicas criadas pela administração colonial a fim de justificar, submeter e categorizar os africanos. Portaria Provincial Nº 317, de 5 de fev. de 1917, publicada no Boletim Oficial nº 02/1917. Sob forma de uma portaria provincial que se tornou conhecida como “Portaria do Assimilado” ou “Alvará do Assimilado”, que dividia a sociedade em três categorias sócio-jurídicas: o *assimilado*, que era o africano “civilizado”; o *indígena*, o africano não “civilizado”; o *não indígena*, o europeu. MOREIRA, José. **Os assimilados, João Albasini e as eleições, 1900-1922.** Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997, p. 103-4; ZAMPARONI, 1998, p. 467-72.

³³² PENVENNE, 1993, p. 88-9.

trabalhos cuja preocupação foi definir conceitualmente este grupo, motivo pelo qual não será aqui reeditado tal debate.³³³ A posição conceitual, dentro deste debate, com a qual este trabalho concorda, estabelece esses colonizados moçambicanos como uma “pequena burguesia filha de terra”, ou mais especificamente, como “filhos da terra”. A primeira tendência compara a validade de *classe* em contraposição ao conceito *elite*.³³⁴ A segunda, baseando-se na primeira, aprofunda a validade do conceito *classe*, contrapondo-se não somente à *elite* como também a outros conceitos como *nativismo*, *criolidade* e “*assimilados*”. Além disso, opta por nomear os referidos moçambicanos unicamente pelo termo que à época os mesmos se auto-intitulavam.³³⁵

Em virtude da nova conjuntura colonial se caracterizar como fase de implementação do capitalismo, opta-se aqui por eleger - de acordo com Zamparoni - o conceito de classe como uma perspectiva mais apropriada para definir o grupo em questão. Zamparoni faz esta opção por entender que o outro conceito - *elite* - padece de falta de objetividade. Ou seja, o termo pode variar e ser aplicado a diferentes seguimentos sociais dentro de uma mesma sociedade, dependendo unicamente da escolha arbitrária feita pelo pesquisador que o utiliza. O que qualificaria determinado segmento social enquanto *elite* seria seu suposto destaque - político, econômico ou cultural - ante os demais atores sociais. Tal destaque, entretanto, é aplicado a partir da perspectiva utilizada em cada análise para grupos diferentes.

Ainda segundo Zamparoni, *elite crioula*, em outra conotação, era a designação usada por Jill Dias para definir o grupo mais destacado na sociedade luandense. Tal *elite crioula* caracterizava-se pelo poder político e econômico que os diferentes atores que a compunha acumularam durante todo o período do tráfico, a despeito da variada origem racial e cultural de tais atores. Esta era a distinção que os circunscrevia enquanto grupo e os diferenciava dos demais setores sociais africanos.³³⁶ A pergunta que emerge é se croulos mais escuros auferiam o mesmo reconhecimento social que os mais claros diante do sistema colonial que se implantava.

³³³ Entre outros autores pode-se consultar MOREIRA, 1997, *passim*; NEVES, 1989, *passim*; PENVENNE, *op. cit.*, *passim*; ROCHA, Aurélio. ZAMPARONI, 1998, *passim*; THOMAZ, 2008, *passim*..

³³⁴ ZAMPARONI, 1998, p. 386-93.

³³⁵ THOMAZ, 2008, p. 23-79.

³³⁶ ZAMPARONI, 1998, 374.

Thomaz dedica-se a analisar o conceito *crioulo*. O conceito, segundo a autora, é inapropriado para o grupo social em questão devido às suas inúmeras significações. O termo é tão diverso que é aplicado para a identificação de inúmeros grupos sociais, tanto na África, quanto na América. Ou seja, crioulos eram os filhos de africanos nascidos no Brasil; filhos de europeus nascidos na América espanhola e toda a população cabo-verdiana, além da luandense supracitada.³³⁷ Ressalta ainda que essa *criolidade* – que implica miscigenação racial e cultural – é conceitualmente inapropriada, haja vista denotar que sua realização foi possível, apenas, devido à ação portuguesa bem como baseava-se no mito da convivência harmônica entre as diversas expressões culturais em contato.³³⁸ Além disso, pontua que “crioulo” tem como alicerce as ideias de Gilberto Freyre, classificadas como luso-tropicalismo.³³⁹

Tendo em vista a diversidade de situações históricas e culturais, tratar a colonização portuguesa como igual, em todos os pontos dos “trópicos” onde foi estabelecida algum tipo de colônia é, segundo Thomaz, anacrônico. O Brasil, A Ilha de Moçambique, Angola e Cabo Verde, são regiões socioculturais diferentes, formadas em contextos históricos específicos. Por isso, afirmar que tal protagonismo foi uniforme desde o séc XVI até o XX, é mais um indício de imprecisão teórica.³⁴⁰

Zamparoni afirma que, no período imediatamente posterior às independências africanas, o conceito de classe foi rejeitado como ferramenta de análise para tais sociedades, pois naquele momento os mais representativos líderes africanos acreditavam que, nas sociedades africanas, não existiam conflitos de classe. Entretanto, o processo histórico de consolidação da independência dos novos países mostrou o contrário.³⁴¹ Em substituição, intelectuais investiram na desqualificação do uso de *classe*, usando o termo *elite* para a análise das estruturas sociais em África. Tal conceito, como foi demonstrado por Zamparoni, denota uma inexatidão como ferramenta analítica. É claro que classe possui também problemas em sua utilização, mas pode-se com cautela perceber a sua pertinência para a análise do contexto africano. Se a definição de classe está ligada à sua relação com

³³⁷ THOMAZ, 2008, p. 55-6.

³³⁸ Ibid., p. 56-7.

³³⁹ Ibid., p. 58-9.

³⁴⁰ THOMAZ, 2008, p. 59-60.

³⁴¹ ZAMPARONI, 1998, p. 365-371

os meios de produção, e o grupo em análise não possui, como acima evidenciado, uma composição homogênea em relação a esse critério, como classificá-lo enquanto *classe*? Ainda de acordo com a análise de Zamparoni, no que este autor se refere a Marx, uma classe pode ser definida segundo as concepções e atitudes partilhadas por um grupo de atores sociais, ante a realidade concreta vivenciada.³⁴² Deste modo, já que não é possível conformar o grupo em estudo a partir de sua relação com os meios de produção, tende-se a concordar com Zamparoni que, a partir da ação comum deste grupo contra a nova conjuntura colonial, é possível classificá-lo como uma *classe*.

Por seu turno, Thomaz, concordando com a perspectiva de classe estabelecida por Zamparoni e evidenciando a ineficiência de *crioulo* enquanto conceito, opta por denominar tal grupo apenas como “*filhos da terra*”. Primeiro por pensar mais apropriado defini-los pelo termo que os mesmos se auto-denominavam. Segundo, por entender que, embora *pequena burguesia* exprima a condição social, política e ideológica do grupo social aqui analisado, em acordo com Zamparoni, Thomaz prefere que o conceito “*filhos da terra*” traga implícito em seu significado a condição de “*pequena burguesia*” que estes colonizados vivenciavam.³⁴³

3.4 João Albasini: o mais destacado “filho da terra”

Diante da reflexão até aqui desenvolvida, pode-se estabelecer que os *filhos da terra* é uma pequena burguesia que emergiu no momento em que a conquista colonial implantava novas relações – políticas, econômicas e culturais – capitalistas. É possível ainda afirmar que estes *filhos da terra*, a exemplo do que ocorreu com a “nova classe média” indiana, receberam uma educação nos moldes dos valores culturais europeus. Valores que acreditavam ser os mais apropriados para possibilitar o desenvolvimento da região onde viviam. Entre os *filhos da terra* havia um homem que, segundo a maioria dos especialistas que investigam este grupo, era o mais destacado ator político da sua época, seu nome: João dos Santos Albasini (Fig. 3).³⁴⁴

³⁴² ZAMPARONI, 1998, p. 385

³⁴³ THOMAZ, 2008, p. 68.

³⁴⁴ ZAMPARONI, op. cit., p. 400; PENVENNE, 1996, passim; MOREIRA, 1997, passim.



FIGURA 3. João Albasini. Adaptado de MOREIRA, 1997, capa.

Fenotipicamente negro, o jornalista era neto de um negociante português, de ascendência italiana, que também se chamava João Albasini. Este ascendente foi chefe de uma comunidade Khossa de Magude, caçador profissional, senhor e traficante de escravos, negociante de marfim e vice-consul de Portugal no Transvaal; cargo adquirido por ter estabelecido boas relações comerciais para o porto de Lourenço Marques. Seu avô casara-se com uma mulher negra, Khossa de Magude, com a qual teve dois filhos.³⁴⁵ Um deles era o pai do jornalista João Albasini, Francisco João dos Santos. Seu pai, que era mulato, casou, por sua vez, com a filha do régulo Maxaquene, de Ka-Mfumo, cujo nome era Kocuene Mfumo³⁴⁶, e teve com ela quatro filhos, sendo o jornalista um dos frutos dessa

³⁴⁵ ZAMPARONI, op. cit., p. 399.

³⁴⁶ O nome em português era Joaquina Corrêa de Oliveira.

união.³⁴⁷ Nascido em 02 de novembro de 1876 – ano em que Lourenço Marques foi elevada à condição de vila – e filho da aristocracia local, o jornalista estudou as “primeiras letras” em uma missão católica em Lourenço Marques. Trabalhou como auxiliar de despachante, conseguindo, em seguida, sua própria banca. Além disso, foi funcionário dos *Caminhos de Ferro de Lourenço Marques*, exercendo a função de fiscal dos serviços *indígenas* até sua morte aos 16 de agosto de 1922, com 45 anos.³⁴⁸

João dos Santos Albasini foi ainda um dos fundadores de *O Africano*, jornal laurentino³⁴⁹ que inaugurou a característica particular de focalizar os africanos, tanto como sujeitos, quanto como objetos. Este jornal foi também pioneiro na publicação de artigos em língua local: o ronga.³⁵⁰ Em um editorial intitulado *Mais um jornal!* Albasini estabelecia que:

Faltaríamos a um dos mais sagrados deveres se não viéssemos a publico dizer em letra redonda ao que vimos. Segundo os preceitos sagrados temos que declarar, no alto do papel a nossa orientação, a nossa côr.

(...)

Ora este jornal tendo uma orientação definida não tem, contudo, um programma capaz de encher as medidas do publico, porque o publico é toda a gente, e este jornal, sahe justamente a lume, para combater certas e determinadas entidades, certos e determinados cavalheiros, principios adotados que não são mais do que abuso, iniquidades que teem os titulos pomposos de direito e justiça e que todos os dias são postos em practica como leis, como coisas respeitaveis e sagradas a que se deve render cultos.

(...)

Somos todos feitos do mesmo barro – e justificamos lamentavelmente o proverbio de Salomão, o sábio incomparável: “Nada há novo debaixo do sol... Tudo são vaidades...”:

No entanto ousamos dizer – quanto pode a vaidade! – para que se registre como uma convicção de que tomamos a responsabilidade:

Estamos convencidos de que vamos trabalhar para o bem publico. Que seremos tolerantes no que puder ser, mas muito duros na apreciação de varias patifarias que os pobres filhos do ultramar são victimas e, sobre tudo, pugnaremos pela instrução.³⁵¹

Criado em dezembro de 1908 – mesmo ano do Grêmio Africano de Lourenço Marques – *O Africano* era o porta-voz das demandas daquela agremiação. Entretanto,

³⁴⁷ João, José (ambos colaboradores dos jornais *O Africano* e o *Brado Africano*), Maria Isabel, António Paulino.

³⁴⁸ PENVENNE, 1993; ZAMPARONI, 1998, p. 399-400.

³⁴⁹ Laurentino, que refere-se a Lourenço Marques, nome antigo de Maputo, atual capital de Moçambique.

³⁵⁰ ROCHA, 2000, p. 91-2.

³⁵¹ *O Africano*, 01 de março de 1909.

circulou por um curto período em 1909 e deixou de ser publicado. Depois de quase dois anos, voltou novamente a ser publicado em 1911. Foi vendido em 1918 a um padre da região. Depois da venda, continuou sendo publicado, embora completamente descaracterizado e deixou de ser o instrumento de reivindicação dos *filhos da terra*.³⁵² Após vender o primeiro jornal, seus editores criaram imediatamente a sua continuação com o nome de *O Brado Africano*, com vistas a continuar sua luta ideológica. Albasini foi ainda presidente do Grêmio Africano de Lourenço Marques (GALM), agremiação política e social, acima referida, que visava promover o bem estar dos “filhos da terra” e defender o direito dos *indígenas*.³⁵³ Fundador dos dois jornais e presidente do GALM por um longo período, João Albasini, é o autor do discurso sobre a natureza que será adiante analisado. Não é necessário discorrer sobre a representatividade e influência que João Albasini possuía entre os *filhos da terra* e de resto em toda Lourenço Marques.

Foi demonstrado acima, segundo Partha Chatterjee, como a colonização – a partir do desenvolvimento dos seus métodos de governo – tentou e conseguiu parcialmente incutir, em um pequeno grupo de colonizados, os seus valores. Há que salientar como este grupo restrito de colonizados, entre os quais João Albasini, incorporaram tais valores; apesar da erudição cultural e da posse de algum recurso material quase permitir a esta personagem escapar de tal condição. Ele trazia a marca europeia no nome, embora todos os demais ancestrais tivessem sido africanos. Para entender a complexidade da sua condição pode-se evocar as reflexões de Albert Memmi sobre a condição colonizada deste jornalista.

Segundo Memmi, as crianças colonizadas ou estavam abandonadas, ou sendo educadas nos valores do colonizador. Eram os heróis do colonizador os cultuados, era a natureza dos metropolitanos a mostrada, eram os eventos sociais e históricos do opressor os transmitidos no processo educacional colonial. Isso não permitia que o colonizado se percebesse se não através das imagens do colonizador.³⁵⁴

Esta educação era ainda ministrada através da língua do colonizador. Por isso que a dualidade do colonizado manifestava-se, de forma particular, no *bilinguismo colonial*. A

³⁵² ZAMPARONI, Valdemir D e SOARES, Paulo. Antologia de textos do jornal ‘O Africano’ (1909-1919). *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 22, p. 127, Setembro de 1992; ROCHA, 2000, p. 91-2.

³⁵³ ZAMPARONI e SOARES, 2000, p. 135.

³⁵⁴ MEMMI, Albert. *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 95-6.

maioria dos colonizados não teve a oportunidade de tornar-se letrada, uma vez que sua realidade cultural se manifestava por meio da cultura oral da língua nativa.³⁵⁵ Entretanto, para este pequeno grupo de colonizados urbanos tais línguas deveriam ser abolidas, tanto que os “filhos da terra” recomendavam que o ensino fosse ministrado por professores portugueses que não tivessem familiaridade com as línguas locais. Embora editassem secções em ronga em seus jornais, recomendavam que esta língua fosse ensinada apenas durante dois anos.³⁵⁶ Como a língua local não foi usada administrativamente, esta tornou-se um empecilho para o colonizado, transformando-o em estrangeiro no seu próprio país, ainda que o *bilinguismo colonial* viabilizasse a entrada do colonizado nos interstícios da colonização.³⁵⁷

Essa entrada não foi sem sofrimento. A língua materna, símbolo de todos os valores afetivos e sensoriais do colonizado, era desqualificada e vilipendiada. Para ter acesso ao mundo instaurado pela colonização, o colonizado precisava dominar cada vez mais a língua do seu opressor e se afastar cada vez da sua língua materna. Por isso, o *bilinguismo colonial*, embora pudesse oferecer uma melhor capacitação ou erudição, era mais um elemento do drama vivido pelo colonizado. Isto tornava o escritor colonizado um exemplo perfeito da ambiguidade cultural decorrente do *bilinguismo colonial*.³⁵⁸ Raros foram os escritores colonizados, isto devido às extremas dificuldades materiais que um colonizado enfrentava. Mas se ele surgia, abriam-se novas perspectivas de transformação cultural. Entretanto, era difícil para um escritor colonizado sustentar-se, uma vez que ele incorporava todas as ambiguidades e impedimentos do colonizado da forma mais intensa.³⁵⁹

Esta transmutação despertava no colonizado uma vontade de ser reconhecido pelo colonizador, bem como fazia emergir a recusa de si mesmo. Desta forma os cânones dos colonizadores eram os mais valorizados. Por exemplo, a mulher africana deveria se comportar como a europeia, exercendo as funções da divisão sexual do trabalho que esta exercia. Para tanto era necessário, segundo João Albasini, que sua educação seguisse o modelo europeu:

³⁵⁵ MEMMI, 1967., p. 96.

³⁵⁶ ZAMPARONI, 2003, p. 465.

³⁵⁷ MEMMI, op. cit., p. 97.

³⁵⁸ Ibid., p. 97-8.

³⁵⁹ Ibid., p. 98.

À mulher indígena também se devem dispensar uns certos cuidados ensinando-lhe o português, noções de agricultura e serviços caseiros, como, por exemplo, coser, passar a ferro, cozinhar etc, sendo por isso de toda a conveniência que em cada missão fosse colocada uma mulher europeia honesta e instruída, que a pouco e pouco conseguisse insinuar-se no animo das pretas a fim de conseguir que ellas conseguisse dar bons exemplos de moral aos seus filhos..³⁶⁰

Embora tivesse que pagar um alto preço para tornar-se assimilado, ou seja, negar tudo que sua cultura representava; talvez este não fosse o maior obstáculo para a assimilação. O pior era descobrir que, mesmo tendo logrado êxito nesta auto-negação, o colonizado nunca havia de ser aceito pelo colonizador.³⁶¹ Contudo, mesmo possuindo todos os requisitos para ser considerado civilizado, Albasini mostra que a colonização não reconhecia o valor no colonizado quando o africano atingia o estágio de evolução imposto pelos europeus. Tanto que quando médicos africanos foram convocados a atuar em Lourenço Marques, os portugueses nesta colônia mostraram-se constrangidos, inclusive “‘patriotas’ houve (...) que cobriram a cara de vergonha (...) por aquele escandalo que avilta os olhos... dos ingleses”.³⁶² O pior para Albasini consistia no fato de que a vergonha dos portugueses por haver médicos africanos era “por causa... dos outros”.

Numa palavra: esses médicos pretos, que frequentam sociedades cultas na Europa, que lidam com gente elevada e de posição, que tem educação superior ao cumum dos seus críticos delagoanos, atravessaram os mares, arriscando sua vida, justamente pelos ingleses – que não sabem ou não podem sustentar esse orgulho de raça sozinhos contra os alemães – como estes fazem –, os ingleses que com fingidas lágrimas de fraternidade e divisas falsas de luta pelo direito e pela liberdade, vão empurrando para fornalha povos a quem no fim de contas odeiam. (...)

Nesta altura da era cristã Exmo. Sr., Não devemos lamentar as asas que perdemos ao sair do paraíso de Jeová, mas orgulharmo-nos por já não ter o rabo do Macacão Pai da Humanidade, no dizer de Darwin..³⁶³

Em tais circunstâncias restaria ao colonizado apenas a possibilidade da sublevação. Entretanto, não era surpresa a ausência de tais manifestações políticas, haja vista o

³⁶⁰ **O Africano**, 18 de fevereiro de 1914.

³⁶¹ MEMMI, 1967, p. 108-9.

³⁶² **O Africano**, 05 de junho de 1918.

³⁶³ Ibid.

trabalho sistemático de repressão do poder colonial. Além disso, a cautela e temor do colonizado, a falta de confiança e uma paradoxal admiração pelo seu dominador inviabilizava ocorrências mais agudas de revoltas.³⁶⁴ Assim o colonizado oscilava da submissão à revolta sem conseguir se desvencilhar da colonização. É nessa condição de escritor colonizado “*filho da terra*” que emergem nas páginas de *O Africano* o discurso sobre a natureza nos texto de João Albasini.

3.4 A civilização e o selvagem

...as bocas se abriam sozinhas, as vozes amarelas e negras ainda falavam do nosso humanismo, mas era para acusar a nossa inumanidade.

Jean Paul Sartre

A pena brilhante de João Albasini expressava toda sorte de críticas à forma como era imposto aos indígenas estratégias de exploração econômica. Importa nesta reflexão a simbologia argumentativa usada nos discursos deste escritor; tendo em vista que o imaginário usado era permeado de expressões metafóricas sobre a natureza. Um dos seus alvos prediletos era o comércio de vinho de má qualidade.³⁶⁵ Como demonstra-se neste artigo cujo o título *Cada um agarra com as unhas que tem*:

A imprensa regista – cronista fiel dos sucessos do seu tempo – o agonizar sem Fé de uma civilização de trapos, feita de embustes para que a posteridade não se atarante depois ao fazer a historia de um povo que, cego, fascinado pela sagrada fome do ouro, se aviltou esfaqueando-se para colocar em primeiro lugar na mesa do festim da civilização, o copo de veneno que ha-de matar toda uma raça!

Nós outros nos admiramos nos duros contendedores, não a persistência e a habilidade com que defendem os seus interesses – como gentilmente confessa o das luvas dando manteiga nos grossos beiços do “Colonial” –, o que nos espanta é o tom de seriedade, os gestos nobres, as invocações de patriotismo adrede lembradas e ironicamente chasqueadas que dão a este caso vil e que não são mais que a prova de que a colonia e seus naturaes

³⁶⁴ MEMMI, 1967, p. 111.

³⁶⁵ Os vinhos portugueses começaram a ser exportados principalmente para Moçambique, em função da concorrência dos vinhos produzidos na Espanha, França e Itália. Devido ao baixo teor alcoólico do vinho passou-se a adicionar álcool para que os indígenas comessem a consumi-lo. CAPELA, José. **O álcool na colonização do sul de Save, 1860-1920**. Maputo: Litografia Ach Brito, 1995, p. 39-47 e 56-7.

nada teem a esperar da gente lusitana que para cá veio com fins de moralisar e civilisar educando e instruindo. Nós já sabíamos ha muito tempo que todo este patriotismo que costuma embassar os basbaques se reduz a bem pouca coisa, a uma coisa mesquinha até: obter concessões de terras e vender a estrangeiros; abrir cantinas e produzir a egualdade do branco e do preto, caçar-lhe com todos os meios e manhas possiveis todas as libras que com sacrificio trouxe do estrangeiro, fazendo-lhe beber até a demencia toda sorte de cousas ralas; e, depois de arrasado e arruinado, pol-o fora de sua intimidade com dois pontapés e declarar as gentes cultas que o preto é um animal impossivel de domesticar, indigno de possuir bens e continuar nas suas terras, bicho que se não deve educar nem ensinar officio para não fazer concorrencia ao branco!”³⁶⁶

Nesta denúncia sobre o comércio inescrupuloso do vinho “Colonial” ou – *O tal* – como muitas vezes aparece nos artigos de *O Africano*, nota-se uma estratégia de desqualificar o empreendimento colonial a partir de dicotomia: selvagem *versus* civilização. Esta se apresenta em “tom de seriedade”, “gestos nobres” e “invocação de patriotismo”, na venda de uma bebida para obtenção do lucro que expropria e provoca a desestruturação social do “preto”. Por sua vez, selvagem é o preto, representado como “animal impossível de domesticar” e “bicho que não se deve educar”, que, no entanto, é quem está preso nas unhas da civilização. Claramente percebe-se, neste caso, qual é a real qualidade da colonização civilizadora. Afinal, “cada um agarra com as unhas que tem”. Ao que parece, o vinho colonial é uma das unhas da não muito domesticada civilização.

O conceito *civilização* refere-se a muitos aspectos da vida em sociedade: “nível de tecnologia, tipo de maneiras, desenvolvimento do conhecimento científico, idéias religiosas e costumes”.³⁶⁷ Daqui decorre a dificuldade de sintetizar os sentidos que *civilização* pode denotar. Partindo-se da função geral do conceito e referenciando-se na axiologia que ela encerra, a “civilização” é a consciência de superioridade que o ocidente tem de si mesmo em relação a formas de organização sociais, anteriores ao período contemporâneo, bem como às sociedades não europeias.³⁶⁸ Outro significado seria o de estágio universal de povos que se consolidaram em um processo crescente e expandiram sua forma de vida para além de suas fronteiras.³⁶⁹

³⁶⁶ *O Africano*, 28 de junho de 1912.

³⁶⁷ ELIAS, Nobert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Vol.1, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 23.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 25.

Entretanto, *civilização* era – quando surgiu em meados do século XVIII, na França – a evolução do verbo *civileser*, que está na obra de Mirabeau, publicada em 1760.³⁷⁰ Para Mirabeau, o termo *civilização* estava limitado à falsa idéia de polidez no trato social; mas, o conceito só encontraria sua plenitude se fizesse convergir forma e conteúdo produzidos pelo conhecimento humano. *Civilité* era um dos muitos termos usados para diferenciar os hábitos de corte em relação aos costumes dos indivíduos considerados mais simples e inferiores socialmente. Antes de se consolidar, *civilização* expressava apenas a auto-imagem da alta corte, criada para se diferenciar daqueles considerados subalternos. Talvez neste sentido, o termo se aplicasse às reais intenções colonizadoras. Entretanto não era este o significado defendido pela colonização. O que os europeus propalavam como missão civilizadora estava de acordo com o que Mirabeau em sua reforma desta primeira acepção propôs como substituição da “falsa civilização” pela verdadeira. Esta “falsa civilização” antagonica ao modo vida simples - e no limite ao selvagem – afastava-se da idéia de *autêntica de civilização*.³⁷¹

A fisiocracia francesa – corpo de burocratas compostos por vários ramos do tecido social (econômico, político e intelectual), que alinhavam-se e agrupavam-se em ideias que reivindicavam reformas práticas nas áreas econômicas políticas e sociais³⁷² – foi responsável pela consolidação da ideia da *autêntica civilização*. Esta consubstanciava-se na teoria de que existiam “leis naturais” que regiam os processos econômicos e sociais, por isso os monarcas sem esclarecimento não deviam intervir em tais processos. Dever-se-ia legar tal tarefa; a pessoas capacitadas para gerir tais processos de acordo com essas leis. Ou seja, existiam leis naturais que deviam orientar as ações governamentais. Pressupunha-se então que a razão devia harmonizar a ação de governar, o que contrariava a ideia de governo arbitrário.³⁷³ A partir desta reflexão, percebe-se na denúncia Albasini, a crítica do descaminho civilizador da colonização:

Não é justo não é christão “castigar os que erram” e “não dá de comer aos que tem fome.

³⁷⁰ ELIAS, 1994, p. 54.

³⁷¹ Ibid., p. 54-5.

³⁷² Ibid., p. 57.

³⁷³ Ibid., p. 58-9.

Eu Exmo Sr. nunca tinha pensado que em paiz que se presume civilisado, alguém ousasse negar comida a um preso! Pão e pau foi sempre o que eu ouvi dizer na casa do meu avô que tinha escravos... Trabalho grátis e fome, Ex^a, confesso que é a primeira vez que ouço, depois que há tanto humanitarismo e tanta religião³⁷⁴

Albasini aqui alegava que, no período da escravidão, considerada como uma mácula na história da humanidade, os escravos eram mais bem tratados – alimentados – do que os presos no processo de civilização colonial.

De volta às concepções sobre a civilização, pode-se afirmar que ela agregava a concepção de que o conhecimento das forças sociais era necessário para um governo justo. Por conseguinte, a civilização era portadora de um conteúdo moral e ético que devia ser seguido pelo governante para a emancipação e bem estar da sociedade. E mais uma vez, orientado em tais pressupostos, o jornalista apontava que:

Lourenço Marques, cidade do Espírito Santo, território da Republica Portuguesa na Costa de Moçambique, Africa Oriental, tem, como toda a Africa, o seu elemento nativo, que pertence á raça negra. Recebe e acarinha, acata e respeita a colonização europeia, que predomina etc., etc., e a sua popualação aborigine espera e almeja pela prometida civilização, instrução e educação etc. e tal – espera amarga, espera dolorosa, que já faz bocejar...³⁷⁵

Como vê-se acima, o jornalista demonstra que a colonização apenas propagava, bem como continuava usando o discurso, que sua missão era civilizar. Entretanto nada se fazia no sentido de realizar a promessa.

Civilização carregava ainda a ideia de estágio necessário para consumação de um processo emancipador. Dois sentido convergiam no conceito: 1) situação social oposta ao estágio da barbárie; 2) processo que conduzia a sociedade da barbárie um estágio mais evoluído. Assim o conceito *civilité* justificava os privilégios da aristocracia e criava, a partir desta, outra aristocracia – a das nações – com direitos a dominar as “nações” não civilizadas.³⁷⁶ Cabe analisar o extrato abaixo, antes de prosseguir na análise do *selvagem*, conceito oposto ao de *civilização*:

³⁷⁴ **O Africano**, 20 de abril de 1909.

³⁷⁵ **O Africano**, 05 de junho de 1918.

³⁷⁶ ELIAS, 1994, p. 62.

Assim a educação e instrução que se dá aos indígenas deve recair nos dois sexos para se tirar logo um proveito imediato, porque só a preta educada pode regenerar o preto. Temos visto regressar do Cabo, do Natal e do Transvaal muito indígena nosso, ido d'aqui com trouxa fedorenta às costas, móca na mão e pé fresco, que regressa, 3 a 4 annos depois, casado com uma das mulheres d'aquellas colonias, todo elle – para bem merecer o amor da criatura educada que o acolheu – muito apurado, decentemente vestido, sóbrio e homem d'ordem, muito differente do selvagem inculto que nós exportamos.³⁷⁷

Neste artigo, o jornalista defende um dos temas mais caros na sua luta: a educação e a instrução. Importante dizer que a educação feminina é uma das inovações defendidas por ele.³⁷⁸ João Albasini evidencia o seu entendimento sobre o ser selvagem: “trouxa fedorenta às costas” e “móca na mão e pé fresco”, ou seja, este é “o selvagem inculto” para o jornalista. Contudo as contradições coloniais eram tantas que “*é-se civilizado sem se saber ler e é-se selvagem com muita leitura...*”.³⁷⁹ A educação era para o jornalista, o lugar por excelência para livrar o selvagem do estágio inferior em que se encontrava. Entretanto, a responsável por tal missão – a Igreja Católica – não a cumpria com eficiência. Aliás reproduzia a forma deturpada o que a civilização apresentava na colônia:

As nossas missões, a meu ver, tem sido mal orientadas... (...) È preciso notar: os indígenas ao atingirem a idade viril abandonam as missões, principiando a esquecer o que aprenderam e voltam à pratica dos costumes e usos das suas terras: procuram na constituição cafreal a garantia d'uma folgada subsistencia. O indígena que adquire o conhecimento das primeiras letras, ao ver que não é beneficiado de modo a garantir-lhe a sua subsistencia sem grande esforço, encaminha-se pelo atoleiro dos expedientes e abusa quanto pode, evidenciando defeitos que adquiriu, de modo a poder manter o grau de civilisação que recebeu na escola.³⁸⁰

A condição de selvagem do *indígena* está estreitamente relacionada com a colonização. Esta não cumpre sua missão civilizadora, ao contrário, incute valores vís nas populações que viviam muito melhor sem está em contato com os vício da civilização. A

³⁷⁷ **O Africano**, 29 de agosto de 1912.

³⁷⁸ ZAMPARONI, 2003, p. 467-8.

³⁷⁹ **O Africano**, 21 de fevereiro de 1917.

³⁸⁰ **O Africano**, 18 de fevereiro de 1914

idéia de Albasini sobre o selvagem está relacionada com as transformações que esta noção sofreu no decorrer do processo da expansão europeia.

A teoria do bom selvagem fundamentava-se na idéia de que a vida natural era legítima e não maculada pela necessidade do trabalho imposta pela natureza ou pelo Criador. Apenas no final de Renascença o conceito de trabalho se transformou, passando a ser valorizado por proporcionar ao homem riqueza e, através desta, a felicidade.³⁸¹ Mesmo assim foi preciso mais dois séculos para ocorrer a inversão dos valores acerca do trabalho, consolidando-se somente durante a Revolução Industrial. A partir de então o bom selvagem é transformado em preguiçoso, pois a riqueza dos solos, o clima quente e a abundância de água permitiam a produção espontânea dos recursos materiais, acostumando mal o homem que vivia sob essas condições, quase um animal. Já nos lugares onde a produção requeria esforço físico, os homens evoluíram na busca de melhores condições de vida, tornando-se coletivamente grandes povos.³⁸²

No discurso colonial, segundo Zamparoni, o trabalho passava a ser visto como único instrumento capaz de civilizar os selvagens africanos.³⁸³ O próprio Albasini, por ser um homem letrado, acreditava que “pelo trabalho que se há-de regenerar uma raça de natureza indolente; só elle tem o condão de acabar de vez com as superstições e fazel-a entrar no convívio certo da civilisação”.³⁸⁴ Entretanto, ainda que concordasse com tais princípios, o jornalista pontuava que os colonizadores não providenciavam os meios de trabalho capazes de fazer o “preto” se desenvolver. Muito pelo contrário, os colonizadores tratavam os colonizados “como cantineiro tentando-lhe o vício; como empregados públicos expressando-lhe a faculdade tributária sem medo de que se revolte”.³⁸⁵ E a despeito da necessidade de providenciar trabalho para possibilitar a evolução do *indígena*, segundo Albasini, diziam os colonizadores:

Estamos no nosso papel.
Queres trabalho?
Vai até o Rand.
Já cá estás? O que tomas?

³⁸¹ LECLERC, 1973, p. 14.

³⁸² Ibid., p.14-5.

³⁸³ ZAMAPARONI, 1998, p. 34.

³⁸⁴ **O Africano**, 18 de fevereiro de 1914.

³⁸⁵ **O Africano**, 10 de junho de 1914.

Tem duas mulheres? Então paga duas palhotas.³⁸⁶

Sua argumentação ambivalente e irônica, embora concordasse com a ideia de que os *indígenas* eram selvagens, pontuava – como no artigo *Amor, a quanto obrigas!* – que a venda de bebidas e a degeneração do “preto” era um meio de enriquecimento rápido, bem como uma finalidade espúria e proposital do empreendimento colonial:

que diante de ignobil interesse de manter uma camada de bichos ignaros e incultos que garantam consumo farto e sempre fiel do vinho Colonial e outros matadores nacionais e estrangeiros permitindo a sempre facil vida ideal e cheia de doçuras da ociosidade a custa do preto – sempre bicho que lá anda pelo Rand a estoirar cavername “à busca do ouro para nós” – e o dever nobre, apenas dever, que se tomou, de desbastar o cafrealismo e plantar a benefica arvore da civilização, moralisando educando, instruindo e protegendo – não-se hesita mesmo nada... Ao bicho apenas se lhe tira o habito nefasto de morder no branco, dá-se-lhe umas mixordias para não apetecer carne humana, e mais nada!³⁸⁷

Em outro extrato, denominado *A devassidão*, emerge nas palavras do jornalista a desfaçatez da expropriação no empreendimento colonial:

Não foi preciso o concurso apreciavel da Dona Moralidade que talvez sugerisse àquelles cidadãos lesados nos seus interesses que o X da crise estava no mandar de presente ao diabo o torpe e escandaloso negocio e encetar outro ramo de vida, tratar d’outra coisa; antes pelo contrario entrou, como base primordial, esta formula: de que “todos os meios são bons para alcançar um fim”. Ora, no caso sujeito o principio é o magaiça, o meio a negra e o fim é comer d’aquelles dois elementos chafurdando como suínos na lama imunda do tasco, rugindo de cio, esquentando as cabeças e calcinando os estomagos com frequentes doses de colonial com a sua mistura de pontas de cigarro e piripire.³⁸⁸

Se o discurso de Albasini está permeado pela dicotomia “civilizado” *versus* “selvagem”, onde o *selvagem* é a vítima da *civilização*, esta apresenta-se ainda, paradoxalmente, com outra nuance depois da deflagração da Primeira Guerra Mundial. Em uma reflexão sobre as consequências do conflito bélico como a fome em Moçambique, através do artigo *A guerra e seus quindins*, Albasini pede:

³⁸⁶ **O Africano**, 10 de junho de 1914.

³⁸⁷ **O Africano**, 26 de julho de 1913.

³⁸⁸ **O Africano**, 17 de dezembro de 1913.

Treguas ao menos enquanto o dia d'amanhã se apresentar assim, cheio de espesso fumo que a Europa supercivilizada, n'uma ancia feroz, faz sahir da boca dos seus canhões n'essa lucta de ambições e supremaciais – a loucura do século que põe o resto do apavorado Universo a pão e laranja.³⁸⁹

O argumento antitético “*Europa supercivilizada n'uma ancia feroz*” questiona mais uma vez, agora não em relação aos africanos (selvagens), a própria condição de anti-natural reivindicada pelo mundo civilizado. Como se o paradoxo da bestialidade presente na *civilização*, se expressasse de forma mais aguda quando esta logrou alcançar seu estágio mais evoluído. Esse argumento é mais sofisticadamente exposto em outro editorial denominado *Manifesto ao público*.

A situação de [que] todos os criticos consideram medonha, é ainda mais medonha por trazer á supuração o velho instincto humano que as tinturas da civilisação em tempos de paz consegue disfarçar e a convivencia polir a fereza.

Nada como em tempos de guerra fazer para transparecer logo, em pacatos sêres cuja existencia até ali parecia tender à paz, amôr e perfeição, esse odio surdo, o ranger fremente do dente, a sede de sangue do inimigo – que vem a ser o amigo d'hontem, aquele mesmo cavalheiro de quem nos despedimos efuzivamente na vespera com sacudidos apertos de mão...

(...)

Fundam-se universidades para difundir a sciencia tão penosamente adquirida atraves das edades – A potentissima alma espiritual que tem feito d'este cahos de Jehovah a maravilha das maravilhas – para se apetrechar o homem e para fim de dominar superiormente pela razão, pela moral e pela justiça; mas logo pos calculo e manha, dominando a universidade – por altiva e majestosa que seja, por muito substanciaes as doutrinas que ensine... e uma consideravel distancia para o tiro, o homem coloca uma torre blindada; e por escuras gretas, negros e temerosos aparelhos destruidores espreitam o evoluir dos cerebros universitarios!

Quer isto dizer que muito avanço moral e material sim senhores, progressos d'abarrotar, a alma, apanhada, comprehendida. A psychologia passada á esquerda, domando os mares, mas no fundo de todos nós, circulando, o sangue ruim do homem inicial: a fera que de clava ao hombro procurava outras feras para se nutrir ou para se divertir...

Em dado momento o jactancioso adjetivo de “civilizados” envergonha o cafre nu das selvas”...³⁹⁰

³⁸⁹ **O Africano**, 22 de agosto de 1914.

³⁹⁰ **O Africano**, 18 de março de 1816.

Em meio ao elogio ao “*cafre nú das selvas*”, a preocupação dos argumentos aqui destacados reflete principalmente sobre a superficialidade da propalada ideia de civilização como instrumento educacional das nações. Para o jornalista, *civilização* é na verdade uma máscara, mal disfarçada, que cai no primeiro contratempo histórico que envolva interesses econômicos e geopolíticos, mostrando a selvagem fera que se escondia. Nestes casos, pelo contrário, todo o conhecimento faz emergir sentimentos animais e desperta um desejo de sangue e vingança, onde antes havia a paz. Juntando as duas imagens dos artigos acima, a *civilização* seria mais bestial e animalésca, quanto mais elevado for o estágio da sua evolução. Por um lado, quanto mais se desenvolve, mais aumenta o seu irrefreável e “feroz” apetite por desenvolvimento, por outro, sabe melhor disfarçar as reais intenções que a motiva. Já o africano, no momento da guerra, se comporta de maneira diferente:

O indígena – é sabido – só vendo em ocasiões de aperto. Este ano foi farto em milho, não tem necessidades e diz lá consigo que não concorreu em nada para esta loucura que lavra mundo o fora. De cócoras na sua palhota vai mastigando aquilo que as negras lhe trazem das machambas, livre de aflições e apertos, e sem receio de que lhe protestem, as letras. A civilização e a sua agitação ephemera que se quilhem.³⁹¹

Mas o jornalista não podia reagir da mesma forma às imposições coloniais. Seu modo de vida não lhe permitiria viver do milho produzido nas roças do interior da colônia. Por isso a revolta é a única forma de combate que o “*selvagem*” poderia ter diante desta *civilização selvagem*:

Se tu soubesse ler nas entrelinhas de tudo isso que se convencionou chamar dominação portuguesa; se tu pudesse advinhar, minha besta, o que é que no fundo se move para que tu e a tua geração de futuro nem uma raiz de mandioca, nem feijão que cozes com pouca água e amendoim e trazes de uma distancia medonha ao Bazar para vender e alimentares “os teus netos” – porque já és velha e por isso trabalhas e buscas alimentos para perpetuares uma raça de miseráveis condenados; se tu soubesses isto, ingenua e inculta criatura, terias oferecido o teu corpo as feras para que te fecundassem e o teu ventre gerasse monstros cruéis que soubessem vender cara a vida, deixar algemar os pulso só depois de cortados!”³⁹²

³⁹¹ **O Africano**, 01 de Agosto de 1917.

³⁹² **O Africano**, 14 de junho de 1914.

Entretanto não se pode negar que Albasini não tivesse sonhos. Sua vida de letrado lhe indicava que era inexorável o destino do continente, embora sua verve crítica lhe mostrasse todo o quadro em que viviam os povos africanos, que naquele momento estavam dominados pelos europeus. Mesmo luntando “*contra a maré*” – título do seu artigo abaixo – a sua profecia baseava-se exatamente na contradição entre a civilização e a natureza em África. Pois aqui apenas o africano não era pela natureza repellido:

Sem querer arejar erudição diremos que não escapara à nossa observação e leitura as obras de varios escriptores que tocaram no problema, na verdade complicado, e diremos tambem que não ignoramos que para alguma coisa é que este sol d’África aperta, o mosquito apoquentá, a irregularidade da chuva apavora e faz recuar os mais temerarios dos legionarios da enxada...” (...)

“Que ha, de facto, em Africa, um qualquer factor que repelle a fixação do colono, é uma verdade axiomática, factor esse que não é o nativo – pois este antes pelo contrario faz por ser pequeno e deixar o campo livre –; mas coisa transcendente “altos mysterios do ceu”.”

“Por se ter reconhecido isto é que em Africa para viver e medrar se foge da superficie plana onde o sol torra os passarinhos e se procurou a vida mineira. Foi-se, por curiosidade talvez, atraz da toupeira e deparou-se com o ouro e com o diamante. (...)”

A Africa é boa para della se extrahir a riqueza – disse um mestre pratico da Vida. E foi certamente por se pressentir a impossibilidade de lutar contra a natureza que se convencionou explorar a África no que ella tivesse de exploravel.

Os antigos, pois, traficavam em marfins e pelles enquanto foi possível haver às mãos esses artigos que foram rareando à maneira que a civilização lá chegando e com o silvo das locomotivas espantando as grandes alimarias que na paz dos sertões ruminavam, indiferentes à pressa afanosa do bicho homem, vergando a frente ao peso da necessidade. (...)

Fechava-se os olhos a tudo o mais: matava-se pretos muitas vezes para adestrar a pontaria; por um cão de caça dava-se uma escrava. Apagara-se havia muito a voz dos descobridores e dos evangelizadores que de espada e cruz alçada talhavam caminho prometendo civilisação, impondo o christianismo em nome de Christo que sofrera justamente para remir a humanidade. (...)

Como quer que seja, o facto é, porem, que, na verdade, a Africa é explorada e só conhecida como fornecedora desses artigos. Passa-se pela Africa a tentar fortuna. Com sucesso ou insuccesso o resultado é o mesmo: é saltar-se o fulano antes que a Parca lhe dê uma foiçadela e o atire de costas, aqui, na machamba do Bastos, a ocupar leito já remexido, onde outros cadáveres já apodreceram – tão cheio está de lutadores que tombaram vencidos!

A Africa repelle, sim; e nela o unico que tem condições de vida é o africano e probabilidade de resistir o índio”.³⁹³

Eis a civilização, seus interesses, suas práticas e seu destino. A profecia de Albasini levaria algum tempo para se concretizar. Pois seriam expulsos alguns anos mais tarde os seus invasores. Da mesma forma o indígena reassumiria o controle do seu destino. Mas a civilização deixaria sua marca indelével. Um grupo de africanos, tal como Albasini versados em seus valores.

Das páginas de *O Africano* brota, a cada nova publicação, diferentes críticas ao colonialismo: os problemas relacionados ao maltrato dos africanos, através da exploração da força de trabalho, do comércio espúrio do “vinho colonial” e da prostituição das mulheres. A ausência de uma política que promova a educação para o desenvolvimento da maioria das pessoas que ali viviam. A desigualdade no pagamento dos salários de brancos e negros. A cobrança discricionária dos impostos. Todas estas estratégias utilizadas pelo colonialismo português na exploração dos recursos materiais e da força de trabalho na colônia eram alvo das críticas de João Albasini. Sobre tais críticas se debruça esta análise. O que se busca, entretanto, não é perceber as bases concretas destas denúncias, os métodos do explorador ou as formas de defesa do explorado. O que importa nesta análise é desvelar o imaginário que fundamenta esse discurso crítico. A base ideológica que o escritor utilizou para fundamentá-lo, buscando mapear através deste discurso, quais eram as noções sobre natureza que lhe foram inculcadas. Logrou-se perceber que a dicotomia selvagem *versus* civilização é uma das principais metáforas presentes no discurso do jornalista. Toda ela elaborada pelo pensamento europeu, como demonstrou-se no capítulo anterior.

Buscava-se aqui perceber em que medida o legado cultural autóctone teria influenciado João Albasini, escolhido não arbitrariamente, mas por se tratar de um dos mais importantes atores sociais entre os “filhos da terra”, grupo social do qual não apenas fazia parte, mas também que muito contribuiu para a organizar. Para tanto foi feita, em capítulo anterior, uma pesquisa sobre o imaginário acerca da natureza entre os tsongas, através do discurso do missionário Henri Junod. Contudo, os limites desta pesquisa não permitiram

³⁹³ *O Africano*, 20 de dezembro de 1916.

perceber a influência do legado africano no discurso de Albasini. Talvez por estar lastreada em fontes onde não existisse possibilidade de aferir os traços de tal influência.

Por outro lado, há que se considerar fatores que confluíram para a formação intelectual de João Albasini. Sendo o homem letrado de uma formação invejável, como pode-se perceber através de sua produção textual, João Albasini foi um iluminista convicto. Em sua formação é possível notar a confluência do desenvolvimento da cultura europeia, seja na Europa, seja na disseminação deste ideário no mundo colonial. Albasini é um exemplo de amor pela cultura europeia. É uma demonstração do êxito do empreendimento colonial no convencimento sobre a sua superioridade política, econômica e cultural, presentes no conceito de *civilização*. Embora Albasini tenha sido vítima das contradições da sua condição de colonizado, dela não conseguiu escapar; mesmo tendo sido capaz de brilhantemente criticar as mazelas e engodos que esta *civilização* significou em sua terra. Talvez por estes aspectos não tenha sido possível perceber em seu discurso nenhuma influência da sua cultura materna. Pois mesmo rejeitando a civilização e o colonialismo, tal rejeição expressara-se através dos instrumentos por tal empreendimento engendrados. Ou seja, se no primeiro momento rejeitava a si mesmo e submetia-se ao padrões coloniais e depois rejeitava-os, afirmava a si próprio, nunca perdera os valores coloniais como medida da sua ação.³⁹⁴

³⁹⁴MEMMI, 1967, p. 120.

Considerações Finais

Os objetivos desta pesquisa foram parcialmente alcançados. Parcialmente, porque não foi possível demonstrar o legado africano presente no pensamento produzido por africanos negros educados que partilhavam o ambiente colonial urbano. Tomando como base o discurso de João Albasini, evidenciou-se que o processo colonial conseguiu – pelo menos na dimensão analisada – impor sua perspectiva de mundo. Homens letrados como Albasini foram marcados, em sua condição colonizada, por uma necessidade de parecer com os colonizadores, não naquilo que eles perpetraram, mas nos aspectos que prometiam realizar. Talvez o equívoco seja metodológico, haja vista que a fonte consultada – jornal impresso em língua portuguesa – não possuía elementos que permitam perceber aspectos da cultura africana no pensamento de Albasini. Entretanto, a parcialidade dos resultados aqui expostos restringe-se apenas a esta dimensão.

A análise da matriz africana – embora presente no relato de um europeu e portanto, sujeita a questionamentos –, por exemplo, possibilitou desvelar a centralidade do pensamento sobre a natureza para organização de um dos elementos centrais da religião tsonga: o oráculo dos ossinhos. Percebeu-se, ainda que, diferente da concepção portuguesa sobre a natureza, os tsongas não se punham acima da natureza. A natureza era para eles hostil, incontrollável, poderosa; embora não invencível. Era preciso proteger o recém nascido, untando-o – como em um procedimento profilático – com uma substância composta com todos os elementos da natureza. Matar o elefante, para ter um estoque de carne bem como adquirir marfim para vender, era motivo de invocação/celebração entoada em um canto. Apesar de o mito cosmogônico apontar que os tsongas possuíam a noção exata de que eram diferentes daquilo que consideravam a natureza, eles faziam analogia entre a cadeia alimentar no mundo selvagem e a hierarquia de classes em sua sociedade. Para os tsongas, o que os diferenciava da natureza era sua condição de humano.

A imagem sobre a natureza presente no discurso dos portugueses era também adjetivada de inóspita, hostil, indomável. E claro que os seres humanos que nela habitavam não poderiam ser diferentes. Entretanto, a capacidade técnica da nação de Camões estava à altura do desafio de domesticar, modernizar as condições adversas presentes no referido ambiente. Provar-se-ia ao mundo que Portugal tinha condições de fazer produzir solos tão

ricos e dominar as populações que ainda não haviam desabrochado a flor da civilização. Ainda assim, demonstrou-se que esta não era a visão predominante, sequer na década de sessenta de 1800. Esta elaboração e consolidação ocorreram concomitantes à chegada e conquista dos portugueses dos territórios que seriam transformados em colônias. Tal discurso foi útil para justificar interna e externamente as aspirações imperialistas de um grupo de homens que desejaram por em prática esta empreitada. Urgia para esses desígnios estabelecer os africanos como selvagens.

Por fim, evidenciou-se que no discurso de João Albasini as categorias europeias de representação da natureza não possuíam concorrentes. A busca pelo desenvolvimento disseminado pelos colonizadores convenceu-o da sua validade. Entretanto, sua argúcia fazia perceber que, entre o discurso e a prática havia um abismo. Os problemas que perseguiram a colônia e seus habitantes autóctones, não estavam relacionados com a vida simples que estes ancestralmente vinham desenvolvendo. A degeneração, a embriaguez, a prostituição, a pobreza e a exploração tinham outras causas. Se antes da presença colonial as causas do atraso cultural estiveram relacionadas com as culturas consideradas pelo próprio Albasini como bárbaras, as causas da continuação das mesmas mazelas eram outras. Não eram os africanos desta parte do continente os responsáveis por toda sorte de problemas, mas os invasores vindo de outro continente. Os responsáveis eram os próprios portugueses que distorciam os princípios da civilização, embora fossem considerados civilizados.

O humano, o selvagem e o civilizado aparecem no discurso sobre a natureza. O primeiro na visão dos africanos sobre eles mesmos, o segundo na visão dos portugueses sobre os africanos e o terceiro na visão de um africano sobre os portugueses. Natureza e humanidade em sua relação dialética, foram elementos de disputas entre conquistados e conquistadores. Embora os tsongas se percebessem simplesmente como humanos em relação à natureza, eles não deixaram expressa a sua concepção. Já o selvagem está presente nos registros como algo negativo que ora precisa ser dominado ora deve ser contido, ou como algo violento, nocivo e prejudicial, mas nunca como uma representação positiva. Desta forma a natureza, em sua dimensão selvagem, consolidou-se colonialmente como a imagem preferida para a representação da África.

Referências Bibliográficas

- ALENCASTRO, Luiz F. de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALEXANDRE, Valentim. Do Império de antigo regime ao sistema colonial moderno: o nacionalismo imperial e os seus efeitos (1875-1930)". In: **A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885-1930)**. Lisboa: Sá da Costa, 1979.
- ANDRADE, Mario Pinto de. **Origens do nacionalismo africano**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.
- APPIAH, Anthony K. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BARBER, Karin. Como o homem cria Deus na África Ocidental: atitudes dos Yoruba para com o orisa. In: MOURA, C. E. M. (org.). **Meu sinal está no seu corpo**. São Paulo: EDICON-EDUSP, 1989.
- BARTH, Fredrik. 1998. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Phelippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teoria da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- BETTS, Raymond F. A dominação européia: métodos e instituições. In: BOAHEN, A. Adu (coord.). **História Geral da África: A África sob dominação colonial, 1880-1935**. Vol. VII. São Paulo: Ática/UNESCO, 1991.
- BLAKELY, T. D. & VAN BEEK, W. E. A & THOMSON, D.L (eds.). **Religion in Africa**, London: James Currey, 1994.
- BOXER, Charles R. **O império marítimo português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BRUNSCHWING, Henri. **A partilha da África Negra**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia**. São Paulo: Ed da UNESP, 1991.
- CABAÇO, José L. O. **Moçambique: identidades, colonialismo e libertação**. São Paulo: Tese de Doutorado, USP, 2006.
- CAHEN, Michael. Angola, Moçambique: que futuro para os crioulos?. **Inform ÁFRICA CONFIDENCIAL**, n. 63, jul., 1994.
- CAMACHO, Brito. "A preguiça indígena". In: ENNES, Antonio et alii. **Antologia Colonial Portuguesa I – Política e Administração**. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1946.
- CAPELA, José. **O álcool na colonização do sul de Save, 1860-1920**. Maputo: Litografia Ach Brito, 1995.
- _____. O Ultimatum na perspectiva de Moçambique: as questões comerciais subjacentes. **Actas do Seminário – Moçambique: Navegações, comércio e técnicas**. Maputo: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1996.
- CASTAN, Nicole. O público e o particular. In: ARIÈS, Phillipe e CHARTIER, Roger. **História da vida privada, 3: da Renascença ao Século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991,
- CASTRO HENRIQUES, Isabel. A ideologia colonial e os africanismos portugueses. In: **Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical & Instituto de Cooperação Portuguesa, 1997.
- CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo modernidade e política**. Salvador:

EDUFBA/CEAO, 2004.

COTAZAR, Fernando Garcia de e VESGA, José Manuel Gonzáles. **História da Espanha: uma breve histórico**. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

COVANE, Luis A. Lourenço Marques e o Transval 1852-1928. **Arquivo**, Maputo, n. 2, p. 76-84, 1987.

DE HEUSCH, Luc. L'ethnie. The vicissitudes of a concept. **Social Antropolgy**, n. 8, (2): p. 99-114, 2000.

DIAS, Jill R. Uma questão de identidade: Respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930. **Revista Internacional de Estudos Africanos**, Lisboa, n. 1, 1984.

DÖPCKE, Wolfgang. A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra. **Revista Brasileira de Política Internacoinal**. N. 42 (1), pp. 77-109, 1999.

ELIAS, Nobert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Vol.1, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELTIS, David e BEHRENDT, Stephen D e RICHARDSON, David. A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico de escravos. **Afro-Ásia**, Salvador, 24, p. 09, 2000.

ENES, Antonio. Moçambique: relatório apresentado ao Governo. Lisboa, Imprensa Nacional, 1946.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 25ª Ed., Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.

GAJANIGO, Paulo Rodrigues. **O Sul de Moçambique e a História da Antropologia: Os usos e Costumes dos Bantos, de Henri Junod**. Dissertação de Mestrado. Capinas: Unicamp, 2006.

GLUCKMAN, Max. O Reino dos Zulo na África do Sul. In: FORTES, M e EVANS-PRITCHARD, E. E (ed.). **Sistemas Políticos Africanos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.) **História Geral da África : I - Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982.

HARRIES, Patrick. Exclusion, classification and internal colonialism: the emergence of ethnicity among the Tsonga-Speakers". In: VAIL, Leroy (ed.). **The Creation of Tribalism in Southern África**. Berkley: University of Califórnia Press, 1989.

_____. **Junod e as sociedades africanas: impacto dos missionários suíços na África austral**. Maputo: Paulinas, 2007.

_____. "The Antropologist as historian and aid to the historian in Mocambique: the work of H.A. Junod". CONFERENCE ON: The Interaction of History and Antropology in Southern Africa, University of Manchester. 1980. Manuscrito retirado do Centro de Estudos Africanos, N° 9/K 967.9. Moçambique.

HEGEL, J. G. F. **Lecciones sobre la filosofia de la Historia Universal**. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1946.

HOBBSAWM, Eric J. **A era dos impérios 1875-1914**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

_____. A produção em massa de tradições: Europa, 1870 a 1914. In: HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (org.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBBSAWN, Eric e

- RANGER, Terence (org) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- FERREIRA, Roquinaldo. ‘Ilhas crioulas’: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica”. **Revista de História**, n. 155, 2006.
- HOCHSCHILD, Adam. **O fantasma do rei Leopoldo: uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- HORTON, Robin. **Ciencia y Brujeria**. Barcelona, Editorial Anagrama, 1991.
- JUNOD, Henri A. **Usos e costumes dos Bantu. Tomo I**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.
- _____. **Usos e costumes dos Bantu. Tomo II**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.
- KI-ZERBO, Joseph. “Os métodos interdisciplinares utilizados nesta obra”. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.). **História Geral da África – I: metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982.
- LARA, Silvia H. Os documentos textuais e as fontes do conhecimento histórico. **Anos 90**, Porto Alegre, v 15, n. 28, p. 17-39, 2008.
- LECLERC, Gérard. **Crítica da Antropologia**. Lisboa: Estampa, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. Cosac & Naify, São Paulo, 2005.
- LIESEGANG, Gerhard. Lourenço Marques antes de 1895. **Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique**, Maputo, n. 2, p. 19-75, 1987.
- MACAGNO, Lorenzo. O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: António Enes e a “Geração 95”. In: FRY, Peter (org.). **Moçambique Ensaio**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- MARTIN-FUGIER, Anne. Os ritos da vida privada burguesa. In: PERROT, Michelle. **História da vida privada, 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 193-261.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- MEMMI, Albert. **O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- MOREIRA, José. **Os assimilados, João Albasini e as eleições, 1900-1922**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997.
- MUDIMBE, V. Y. **The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge**. Bloomington and Indianápolis: Indiana University Press, 1988.
- NEVES, Diocleciano Fernandes das Neves & ROCHA, Ilídio. **Das terras do Império Vátua às Praças da república Boer**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- NEVES, Olga M. L. S. I. **Em defesa da causa africana: intervenção do Grêmio Africano na sociedade de Lourenço Marques. 1908-1938**. Dissertação de Mestrado, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1989.
- NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.
- OLIVEIRA MARTINS, J. P. **O Brasil e as colônias portuguesas**. 5ª ed Aumentada. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira Livraria Editora, 1920.
- PELLISSIER, René. **História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- PENVENNE, Jeane M. João dos Santos Albasini (1876-1922): The contradiction of politics and identity in Colonial Mozambique. **The Journal of African History**, n. 3, vol. 37, p. 419-464, 1996.
- _____. **Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)**. Maputo:

Arquivo Histórico de Moçambique, 1993.

PINTO, Alexandre S. **Como eu atravessei a África I. A carabina D'El Rei**. Lisboa: Europa-América, s/d.

RANGER, Terence. A invenção da tradição da África Colonial. In: HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

_____. Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, A. Adu (coord.). **História Geral da África: A África sob dominação colonial, 1880-1935**. Vol. VII. São Paulo: Ática/UNESCO, 1991. p. 69 e 72-3.

ROCHA, Ilidio. **A Imprensa de Moçambique: história e catálogo (1854-1975)**. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 2000.

SANTOS, Gabriela A. dos. **Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul e Moçambique (1821-1897)**. Dissertação de Mestrado, São Paulo: USP, 2007.

SANTOS, Maria E. M. **Viagens de exploração terrestres dos portugueses em África**. Lisboa: Centro de Estudos de Cartografia Antiga, 1978.

SCHWARZ, Lília M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SERRA, Carlos. **História de Moçambique**. Maputo: Livraria Universitária, 2000.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SILVA, Alberta da Costa e. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ Ed. UFRJ, 2003.

SMITH, Alan K. The Idea of Mozambique and Its Enemies, c. 1890-1930. **Journal of Southern African Studies**, n. 03, vol. 17, p. 496-524, sep, 1991.

SMITH, Anthony D. **The Eethnic Origins of Nations**. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

THOMAZ, Fernanda do Nascimento. **Os “Filhos da Terra”: discurso e resistência nas relações coloniais no sul de Moçambique (1890-1930)**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2008.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e os animais 1500-1800**. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsavier, 2004.

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África. In: BOAHEN, A Adu. **História Geral da África: África sob dominação colonial 1890-1935**. Vol. VII, São Paulo, Ática, 1991.

VIANA, José M. M. e MONTEIRO, Rosa C. “Natureza – vida – Ambiente: diversas histórias”. **Revista Esboços**, n. 13. p. 31-49, s/d.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 1. Brasília: Editora da UnB, 1991.

WOSTER, Donald. “Para fazer história ambiental”. **Estudos Históricos**, n.8, vol.4, Rio de Janeiro, p. 198-215, 1991.

ZAMPARONI, Valdemir D. ZAMPARONI, As escravas perpétuas & o ensino prático: raça, gênero e educação em Moçambique colonial 1910-1930”. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 03, p. 459-482, 2003.

_____. “Chinas, Monhés, Baneanes e Afro-maometanos: colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890/1940”. In: CAHEN, Michel (org.). **Lusophonies asiatiques, Asiatiques en lusophonies**. Paris: Karthala, p. 191-222, 2001.

_____. Deus branco almas negras: colonialismo, educação, religião e racismo em Moçambique 1910-1940. <http://www.codesria.org/Links/Research/luso/zamparoni.pdf>, s/d.

_____. **Entre Narros & Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques 1890-1940**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1998.

_____. Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, p. 145-172, 1999.

_____ e SOARES, Paulo. Antologia de textos do jornal 'O Africano' (1909-1919). **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 22, p. 127-178, set., 1992.