

AUTORIDADES TRADICIONAIS AFRICANAS DURANTE O PERÍODO COLONIAL



Africana Studia

REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS AFRICANOS
INTERNATIONAL JOURNAL OF AFRICAN STUDIES

Centro de Estudos Africanos
Universidade do Porto

AFRICANA STUDIA

Revista Internacional de Estudos Africanos / International Journal of African Studies

Entidade Proprietária:

Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto
FLUP – Via Panorâmica s/n – 4150-564 Porto

Director: Maciel Santos (maciel999@yahoo.com)

Sede da Redacção: FLUP – Via Panorâmica s/n – 4150-564 Porto

N.º de registo: 124732

Depósito legal: 138153/99

ISSN: 0874-2375

Tiragem: 500 exemplares

Periodicidade: Semestral

N.º de contribuinte da entidade proprietária: 504045466

Tipografia: Papelmundie

Edição: Miguel Silva – Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto

Revisão de texto: Amélia Queirós e Edições Húmus

Revisão gráfica: Henriqueta Antunes

Conselho Científico/Advisory Board: Alexander Keese (U. Berna/CEAUP), Ana Maria Brito (FLUP), Augusto Nascimento (IICT), Collete Dubois (U. Aix-en-Provence), Elikia M'Bokolo (EHESSE – Paris), Eduardo Costa Dias (CEA-ISCTE), Eduardo Medeiros (U. Évora), Isabel Leiria (FLUL), Joana Pereira Leite (CESA-ISEG), João Garcia (FLUP), João Pedro Marques (IICT), José Capela (CEAUP), José Carlos Venâncio (U. Beira Interior), Malyn Newitt (King's College), Manuel Rodrigues de Areia (U. Coimbra), Michel Cahen (IEP – U. Bordéus IV), Paul Nugent (CEA-Edimburgo), Patrick Chabal (King's College), Maria Rosa Sil Monteiro (U. Minho), Philip Havik (IICT), Suzanne Daveau (U. Lisboa)

Conselho de Redacção / Editorial Board: Isabel Galhano Rodrigues (FLUP), José Ramiro Pimenta, Maciel Morais Santos, Nuno Costa

Secretariado: Raquel Cunha

Advertência: Proibida a reprodução total ou parcial do conteúdo desta publicação (na versão em papel ou electrónica) sem autorização prévia por escrito do CEAUP

Africana Studia é uma revista publicada com arbitragem científica.

Africana Studia é uma revista da rede Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies (AEGIS).

Capa: Soba do Gango (Angola), fotografia de V. Chaves.
Centro Português de Fotografia/DGARQ/MC, CALVB2788.

AFRICANA STUDIA

Revista Internacional de Estudos Africanos
International Journal of African Studies

N.º 15 – 2.º semestre – 2010

Índice

Editorial	5
---------------------	---

Autoridades tradicionais africanas durante o período colonial

Chiefly roles and political decisions

Understanding colonial chieftaincy from its final phase: responses to the crisis of an institution in French-ruled West Africa and beyond, 1944–1960	11
Alexander Keese	
‘Direct’ or ‘indirect’ rule? Reconsidering the roles of appointed chiefs and native employees in Portuguese West Africa	29
Philip Havik	

Chieftaincy and religion – collusion and alternative roles

The persistence of Asante chieftaincy under colonial rule: explanations of an enigma	61
Louise Mueller	
Chieftaincy as religion: a conjectural interpretation of its role in the decolonization process in “Northern Angola”	89
Madalina Florescu	

Entrevista

António Rita Ferreira	111
<i>Entrevista conduzida por Maciel Santos</i>	

África em debate: uma herança identitária – o trabalho forçado

Quatro livros de registos de escravos – Angola (1855). Ambriz – Golungo Alto – Libongo – Tala Mugongo	135
Adriano Parreira	
A resistência escrava e a abolição do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil em 1850.	151
Dale T. Graden	

Notas de Leitura

Chevaliers sans peur, pétrole sans reproche et autres pacotilles	171
René Pélissier	
Moçambique : o “fim da história”... única Trajetórias dos anticolonialismos em Moçambique	195
Michel Cahen	
Da intertextualidade à interculturalidade: estudo comparativo dos romances <i>A Varanda do Frangipani</i> e <i>Les Soleils des indépendances</i>	241
Benvinda Lavrador	
Paulo de Carvalho – <i>A Campanha Eleitoral de 2008</i> <i>na Imprensa de Luanda</i>	257
Isabel Lourenço	
Carlos Yoba e Francisco Chocolate – <i>Exercício da Profissão</i> <i>vs. Formação Universitária</i>	261
Jacinto Rodrigues	
Resumos	263
Legendas das ilustrações	271

A análise do chamado “poder tradicional” é um dos temas mais recorrentes dos estudos africanos desde a formação desta área de estudos e, ao mesmo tempo, um verdadeiro campo de batalha académico.

A presença de “chefes tradicionais” não é, em si, específico da África subsariana. Até às discussões mais recentes, nunca foi convincentemente explicado quais os critérios objectivos para separarmos, de maneira conceptual, um “rei” ou “nobre com terra” de qualquer sociedade da Europa, do Próximo Oriente, da Ásia oriental ou meridional, de um chamado “chefe tradicional” da África subsariana, da América do Norte, ou da Oceânia, para mencionarmos apenas algumas zonas típicas da discussão. É evidente que a expressão “chefe tradicional” foi reservada para as zonas supostamente menos “desenvolvidas” e mais “tribais” (do ponto de vista dos autores da tipologia). No entanto, ainda no início da época moderna se encontravam situações similares em regiões vistas como marginais da Europa – era o caso dos chefes de comunidades dos Balcãs ou do Norte da Europa, inclusive mesmo de zonas bem no coração do continente europeu como a Frísia. Porém, o processo de criação dos Estados nacionais na Europa do século XIX, aliado a uma certa profissionalização dos trabalhos etnográficos, reservou, crescentemente, o atributo de “chefe tradicional” aos líderes de comunidades que, na imaginação europeia (e das sociedades “brancas” da América do Norte, da Austrália e da Nova Zelândia), eram “estáticas”, “subdesenvolvidas” e “tribais”.

Relativamente ao suposto “carácter tribal” e à organização étnica das sociedades africanas, não surpreende que esta visão do “poder tradicional” tenha provocado, na época das independências, uma forte reacção nos meios académicos. Assim, os estudos africanos não só desenvolveram um ataque à visão étnico-tribal dos grupos africanos, mas também passaram a desvalorizar, de outro modo, o conceito de “chefes tradicionais”. Instrumentos da administração colonial, autocratas, relíquias dum período pré-moderno destinadas a desaparecer na corrente da modernização – esta foi, em grandes linhas, a interpretação académica do “poder tradicional” entre 1970 e 2000. Todavia, tornou-se não obstante evidente, no trabalho sociológico ou antropológico exercido em muitas regiões do continente africano, que os “chefes tradicionais” não se desvaneceriam completamente. Talvez fossem um conceito colonialista, mas, ao mesmo tempo, constituíam uma realidade local e regional.

O objectivo principal de editar um dossiê dedicado a esta temática é o de reavaliar as funções dos chamados “chefes tradicionais”, reabrindo deste modo o debate sobre a posição do “poder tradicional” africano durante o período colonial. Não pretendemos fazer a análise exaustiva de qualquer região nem a formulação dum modelo teórico e de

discussão global. Provavelmente, é ainda prematuro (re)iniciar um debate extenso desta natureza. Em contrapartida, este dossiê exemplifica novos caminhos de acesso para a conceptualização do “poder tradicional” sob domínio colonial. Estes estudos de caso mostram, como seria esperado, especificidades dos problemas do “poder tradicional” sem poder reclamar uma representatividade mais larga. Contudo, através dos problemas que discutem, efectivamente convidam a uma reflexão comparativa que inclui vários casos locais e regionais do continente africano.

Assim, Alexander Keese tenta entender o fenómeno da função dos “chefes tradicionais” em diferentes territórios da então África Ocidental Francesa (AOF), a partir da sua resiliência durante um momento de crise – entre 1945 e as independências – no qual a necessidade e a conveniência duma continuidade das estruturas do “poder tradicional” foram globalmente questionadas. Analisa as estratégias de adaptação e o intercâmbio entre “chefes tradicionais” e populações locais através dos casos do Senegal, da Costa de Marfim e da Guiné-Conacri. Estabelece-se igualmente um contraste com a situação de dois territórios adjacentes à AOF: a Gâmbia sob domínio britânico e a então designada Guiné Portuguesa. Philip Havik centra-se nas estruturas coloniais deste último território – a actual Guiné-Bissau – e oferece um estudo detalhado sobre a margem de manobra de que os “chefes tradicionais” dispunham face a uma administração colonial que, por seu lado, se movia entre dois princípios contraditórios: a procura da eficiência administrativa (e sobretudo fiscal) e o respeito por (algumas) estruturas supostamente identificadas como “tradicionais”. Neste contexto, o poder dos *régulos* ou *regeedores* é posto em contraste com o das guardas “indígenas” – os chamados *sipaios* ou *sipais* – e, mais genericamente, com as actividades dos empregados guineenses da administração colonial. O estudo é completado com comparações entre a situação da Guiné-Bissau e uma outra colónia portuguesa de muito maior extensão: a Província de Angola.

O caso dos Asante discutido por Louise Muller é um caso em que o “poder tradicional”, ainda que também numa posição de intermediário entre as populações locais e os interesses da administração colonial britânica do território da *Gold Coast* (hoje Gana), mantinha uma enorme autoridade. Esta autoridade é explicada pela autora pela função de mediadores religiosos que os *asantehenes* – os “chefes tradicionais” de Asante – assumiam. Um tal papel continha não só a mediação entre o mundo da vida quotidiana e o mundo espiritual, mas também a manutenção da ordem entre “religião tradicional” e novas tendências religiosas, nomeadamente as diferentes denominações missionárias e as correntes de proselitismo islâmico. O caso de Asante mostra que uma dinastia “tradicional” conservava o poder de tomar decisões essenciais relativas à integração ou à exclusão de diferentes tendências. De maneira talvez inesperada, Madalina Florescu consegue discutir, através das relações entre religião e “poder tradicional”, um caso oposto ao dos Asante. Na região de Luanda, como noutras regiões de Angola, o fim do domínio colonial português significou sobretudo o desaparecimento, ou pelo menos uma diminuição extrema, do papel do “poder tradicional”. O vácuo resultante deste processo deixou espaço a outras formas de liderança popular. Neste caso angolano, a religião não aparece como um factor importante para a salvaguarda da autoridade do “chefe tradicional”, mas, pelo contrário, como uma alternativa. A autora explica o modo como, relativamente à região de Luanda, um cristianismo popularizado, permitindo a existência de vários sincretismos, assume o papel anteriormente desempenhado pelo “poder tradicional”.

Alexander Keese (CEAUP)

*Autoridades tradicionais africanas
durante o período colonial*



O REI DO CONGO



Chiefly roles and political decisions





Understanding colonial chieftaincy from its final phase: responses to the crisis of an institution in French-ruled West Africa and beyond, 1944-1960*

Alexander Keese**

p 11-28

Introduction

The Second World War was a watershed with relation to the institution of so-called 'traditional chieftaincy'. In rather abrupt steps, the representatives of the colonial powers officially distanced themselves from a type of administration in which much of the activity on a local and regional scale involved African rulers. In the case of British West Africa, this change of direction was particularly spectacular: as the British had made a veritable doctrine of their 'indirect rule', in which the 'native leaders' retained a good part of local and regional responsibility and were only 'corrected' where necessary, the readjustment of this principle towards 'democratization' through the Hailey Report and other new interpretations of the political reality appeared as particularly radical.¹ In the French case, the wave of 'democratization' – including the introduction of the positions of elected territorial councillors who, theoretically, could rival the prestige if not the power of the chiefs – followed a climax of reliance on these chiefs under Vichy rule in the Afrique Occidentale Française (AOF), between 1940 and 1943.² In the Portuguese empire, there were attempts to strengthen the position of 'educated Africans' in comparison to the chiefs, but as there was no political empowerment linked to these evolutions, the crisis of these chiefs came much later.

After the war, the chiefs did not only lose their political prerogatives, as intermediaries in the political administration of the colonies.³ Their existence was also disconnected from one of the principal functions they had had in the territories of all colonial empires in sub-Saharan Africa: the administration of forced labour. In the French colonies,

* The research leading to these results has received funding through Marie Curie Intra-European Fellowship for Career Development, no. 235130, and through ERC grant agreement no. 240898 from the European Research Council, both under the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013).

** U. Berna; CEAUP.

1 FLINT, 1983.

2 GINIO, 2006: 124-125.

3 LOMBARD, 1967.

the chiefs had filled the central role in the organisation of the labour tax, the so-called *prestations*, through which forced labour was orchestrated; in the British colonies, the demands for *communal labour* had normally been addressed to the chiefs, who then had to set up the schemes; in territories under Portuguese rule, the chiefs were essential in the process of drafting ‘vagabonds’ for corrective state labour or in view of their recruitment for labour contracts on the farms. Forced labour – ended in the French case by a general law in 1946, in the British colonies it disappeared more silently. Only the Portuguese continued with these practices up to 1961, although these became somewhat less intense during the 1950s. In all cases, the loss of the function weakened the chiefs. The situation was similar in the case of the particular ‘native jurisdiction’, abolished directly after the war in the British and French colonies, and, again, in 1961 in the Portuguese case. Before the abrogation of separate status for the ‘natives’, many chiefs had informally wielded the power to nominate the individuals to be punished – there hardly was any institution to which the victims of similar practices could appeal. From the moment when this lever was lost, the chiefs were naturally bereaved of a source of respect.⁴

Nevertheless, the ‘traditional rulers’ were unlikely simply to accept their defeat: the change was very rapidly decreed, and local societies would not change from one day to the other from systems of rule that had been established over four or five decades. In the transitional period of the late colonial states, the chiefs still had possibilities to react, and to adapt themselves at the changing circumstances. There is an extreme lack of research on the strategies of chiefs during this period.⁵ This is all the more regrettable as the attempts of chiefs to ‘fight back’ in a phase of existential threats against their position is very promising to help us come to a better characterisation of chieftaincy under colonial domination as a broader phenomenon.

We will use this position as a starting point to come, from the analysis of the chiefly response, to a model of chiefly interest, and capacities for adaptation for the whole of the colonial period. Our main example will be territories of AOF – Senegal, Guinea-Conakry, Upper Volta, and Côte d’Ivoire – as the principles of French colonial rule left less space to the ‘traditional rulers’, which made it difficult for them to define autonomous paths based on the precolonial concepts of political organisation. Comparisons to the situations under British and Portuguese rule will however be attempted whenever this is useful.

The end of chieftaincy in West Africa: a classical interpretation and its modifications

During the second half of the 1940’s and much of the 1950’s, opposition against ‘traditional rulers’ within the late colonial societies was a widespread phenomenon. Everywhere in West Africa, chiefs came under attack. Until recently, scholars have principally interpreted those outbreaks of political and sometimes physical struggle as the attempt of the oppressed, mostly rural populations to finish with arbitrary conditions introduced by

⁴ MANN, 2009: 349-352.

⁵ In cases such as Nigeria, where the chiefs survived the end of colonial rule and played a strong initial role within the postcolonial government, there is a more open approach to the margins of manoeuvre the important chiefs had, see for Ibadan WATSON, 2003: 117-144.

the colonisers and more or less opposed by the local people.⁶ While we will show that these processes normally were more complex, it is necessary to understand this particular scholarly perspective, which can already be regarded as a 'classical' paradigm.

The abolition of the whole institution of chieftaincy is, from that point of view, a necessary step to remove a relic of the colonial state, as Jean Suret-Canale has argued for Guinea-Conakry.⁷ In this interpretation, chieftaincy is something that has either been invented or grossly distorted by the European colonial administrations. On the one hand, in zones of so-called acephalous societies, 'societies without rulers', such as in Igboland in Southeastern Nigeria or among the Sereer of parts of Senegal, chieftaincy is regarded as having been something completely alien to the experiences of the local populations, and forced on them by the colonial power.⁸ In other contexts, more centralised rule had already existed, but, according to the 'classical paradigm', the Europeans changed the rules of the game, installing their own cronies as the repressive abusers of local structures and local wealth.⁹

Modernisation theory and *dependencia* modernism both contributed to a theoretical approach that regarded the chiefs if not as abusive, then, at least, as completely outmoded. Historians and sociologists celebrated the attack against chieftaincy led by sub-Saharan Africa's new, autonomous or already independent regimes.¹⁰ A striking West African case and an early test case was Ghana. Here, many chiefs were removed, although this mostly concerned the chiefs affiliated to the political opposition to Kwame Nkrumah's Convention People's Party (CPP). Many of the latter lost their posts (or were 'destooled', as was said in the context of Ghana, alluding to the stools of chiefly rule). In earlier studies the activities of the CPP are simply regarded as an expression of the 'will of the people' to get rid of their oppressive chiefs.

Only very recently, serious doubts have been formulated on the aspect of the complete arbitrariness of chieftaincy under colonial rule. In a path-breaking article, Thomas Spear has pointed to 'the limits of invention', which means that a completely arbitrary rule was more than difficult to maintain for a chiefly ruler, who had at least to find some consent among the local populations.¹¹ Single scholars such as Richard Rathbone reversed their former positions admitting that chieftaincy had and has a prestige at least in some major cases.¹²

Paul Nugent in his latest broad outlook on postcolonial sub-Saharan Africa writes about a reappraisal of the role of chieftaincy in recent scholarship, but it is difficult to see that the changed perspective has already been profoundly introduced into historical analysis.¹³ Where chiefs are no longer represented as a fading force directly before and after decolonisation, their impact is not really discussed with relation to the tensions around the transfer of local and national power.¹⁴ The studies focusing on the renaissance of chieftaincy as an intermediary layer, from the 1980s, frequently lack a historical per-

6 MAMDANI, 1996; COQUERY-VIDROVITCH, 1985.

7 SURET-CANALE, 1970: 107-109.

8 AFIGBO, 1979; LENTZ, 2000: 597-599; TOSH, 1978: 42-44; HAWKINS, 1996: 207; SEARING, 2002: 413-414.

9 ALEXANDRE, 1970: 9-10; GESCHIERE, 1993; FIRMIN-SELLERS, 2001: 58; FALOLA, 2009: 80-81.

10 CROWDER & IKIME, 1978: 218; FISYI, 1995: 57-59.

11 SPEAR, 2003: 15-16, 25.

12 RATHBONE, 2000: 3-4; GOCKING, 2000: 218.

13 NUGENT, 2004: 105-106.

14 NEWBURY, 2003: 120-124; VAUGHAN, 2000: 45-68; NWAUBANI, 1994: 356-361; VAUGHAN, 1991: 309-311.

spective.¹⁵ What is obviously missing is an analysis of the exact nature of the tensions around chieftaincy in the last years of the colonial states: it is unclear from a comparative perspective which was the prestige still enjoyed by local chiefs, and which the responses of the late colonial state *and* its populations to emergent conflicts.

It is obviously difficult to show a broad panorama that allows a quantification of chieftaincy conflicts in West Africa. We are limited to concentrate on cases in which chieftaincy was indeed discussed as a crucial problem by the colonial administrations and the local populations. However, for our approach we can follow the colonial sources, because while being Eurocentric, they show us the way to the particular places and region where conflicts emerged. It is also advantageous to include into the picture cases from colonies with different degrees of internal conflict during the democratization and decolonization phase. While territories such as Senegal knew internal tensions that opposed different African political forces, Côte d'Ivoire was theatre of the conflict between one particular political party and the colonial administration. In Guinea-Conakry the tensions mainly concerned the members of antagonistic African parties, but the level of violence was particularly high. We will in the following regard the pressures on chiefs in these three exemplary arenas, after the abolition of forced labour and the *indigénat* had severely weakened the position of these chiefs.

Chiefs and democratisation of local politics: the end of chiefly authority in Senegal?

Due to a strong tradition of French presence on Senegal's soil, restricted to a handful of commercial bases it is true, but which gained from 1848 considerable political rights and constituted the nucleus of administrative control, the role of chieftaincy in this colony was somewhat obscured. The colonial administration in the rural parts of Senegal, apart from the Quatre Communes with their very particular political status, nevertheless relied upon so-called *chefs de canton* (paramount chiefs of a small 'traditional' district), village chiefs, and, in some cases, regional chiefs who had more of a symbolic status. These chiefdoms were installed after the French conquest of the precolonial states of Senegambia – Kajoor, Bawol, Siin, Saluum, Jolof, Waalo, and Fuuta Tooro – in the last quarter of the nineteenth century. Many future chiefs had played an active part in the conquest on the French side. In the case of Senegal, there seemed to be little reflection about potential ethno-cultural solidarities from the part of the colonial authorities: Pulaar-speakers ("Tukulor") were installed in mainly Wolof-speaking areas, Wolophone chiefs and some Pulaar-speakers received chiefly posts in predominantly Sereer-speaking regions.¹⁶ Moreover, in the official French rhetoric, the role of the precolonial entities for the organisation of colonial rule was, for Senegal, presented as entirely irrelevant. The introduction of democratic structures after 1944 came as a complete rupture with former practices of colonial domination throughout West Africa. In the years of the

15 NOLTE, 2002: 371-373; VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, 2000: 45-50; MILES, 1993: 42-43. Other works give a historical prelude, but which is not too enlightening with regard to the historical trajectory of the position in precolonial times and under colonial rule, see VON HELLERMANN, 2010: 263-266.

16 The role of ethnicity in Senegal's sociopolitical composition under colonial rule is a contested question, see GLASMAN, 2004, and KEESE, 2010: 559-561.

Second World War, Vichy repression and Free French initiatives to use the African resources for the war effort had considerably limited the freedom of local communities to decide their own affairs.¹⁷ The installation of the Fourth Republic in France meant, to the contrary, that for the first time policy-makers regarded it as inevitable to give to a considerable group of the local populations the right to elect their representatives in both the colonial capitals and in Paris. In the following, these deputies attempted to influence local decision-making in their constituencies, although, in the second half of the 1940s, they only had the task to vote over national laws in the metropole and to advise the colonial authorities in territorial matters, but not to interfere in the local processes. In practice, it showed to be impossible to separate both levels. The elected representatives used their new networks to carve out an important role for themselves in the regional theatres.

Senegal was no exception to this rule. As an early example, Jacques d'Erneville, general councillor of the region of M'Bour in Senegal and friend of the Senegalese deputy in Paris, Léopold Sédar Senghor, claimed to have a voice in the restructuring of administrative units. He attempted to influence the nomination of local chiefs in his constituency as early as in 1946.¹⁸

According to the 'classical' perspective on the evolution of chieftaincy after the Second World War, chiefs are only a remainder of the older mechanisms of colonial domination, and, in the 1950s, they were rapidly supplanted by elected representatives.¹⁹ Senegal is one of the territories where historians believe to find this process: in Senegal, chieftaincy is abolished after national independence on the level of the *canton*; on village level, the 'traditional' posts have survived until the current day, but these village chiefs are only second in importance to their almighty rivals, Muslim marabouts from the two dominant brotherhoods of the Muridiyya and the Tijaniyya. Already from the late nineteenth century, these marabouts have been the more important political force in rural Senegal.²⁰

In Senegal, the first territorial elections in 1947 were won by the Senegalese section of the Section Française de l'Internationale Ouvrière (SFIO), the French Socialist Party, which had already dominated the limited arenas of political life in the most politicised French colony in sub-Saharan Africa in the late 1930s. However, in the second half of the 1940s, a political movement led by the famous intellectual and poet Léopold Sédar Senghor and by Mamadou Dia, another leading political figure, split from the SFIO to found their own party, the Bloc Démocratique Sénégalais (BDS). The new political formation celebrated sweeping victories in most of the rural constituencies during the territorial elections of 1952 and 1957. The election campaigns led to protracted political struggles in the Senegalese countryside, which affected the chiefs.²¹ Although they were not being automatically eclipsed in their influence by the general councillors, the chiefs nonetheless had a problematic life whenever choosing the wrong side in the political battles.

One of those turbulent zones was the coastal region south of Dakar – the Petite Côte – where the populations were Sereer-speakers and a minority of Wolof-speakers, and

17 CHAFER, 2002: 43; BENOIST, 1982: 16-17.

18 BENOIST, 1982: 52-58.

19 This view is summarised in NUGENT, 2004: 130.

20 BABOU, 2007; BABOU, 2005; GRAY, 1988.

21 ATLAN, 2003.

where local rule had been characterised by instability in a region traditionally claimed before the final decades of the nineteenth century by the rulers of the precolonial states of Bawol and Siin. In the *canton* of M'Bayar-Nianing, Socé Fall, the chief, had survived an affair of fraud and an interim destitution only by unconditionally adhering to the SFIO, which supported his rehabilitation in the first two years after the Second World War.²² Given the changes in the equilibrium of political forces after Senghor and Dia had left the party, Fall consequently became a target of the leaders of the BDS.²³ After the BDS landslide victory in the 1951 elections for the French National Assembly, it became obvious that Socé Fall had set on the wrong horse.²⁴ The Sereer-speaking populations of Malikunda, in his district, started a wave of protests against the chief.²⁵ The 'traditional authority' in neighbouring Bayar *canton*, Armand N'Diaye, a BDS party member, added to Fall's difficulties by doing his best to discredit his colleague.²⁶ Nevertheless, Socé Fall survived riots and turbulence. In 1958, he is regarded by the administration as being "a respected chief", and there are no other indications than those claiming that the populations in his *canton* were now quite content. The chief had obviously re-established good relations with key persons in the *canton*: he had sought alliances with these local leaders, and this network-building allowed for political survival even in a period in which 'modernisation' was the word.²⁷ Only in 1959, did Socé Fall pay the price for his long-standing anti-BDS position. As soon as Senegal became an autonomous territory within the French Community, Fall was being removed by the new, autonomous Senegalese government.²⁸

It was approximately the same situation with Oumar Bayo Fall, chief in the M'Bayar *canton* of the *cercle* of Diourbel, which was a former region of precolonial Bawol, and in which local rule, supported by Murid Islamic mobilisation from the early decades of the twentieth century, was far more stable than at the Petite Côte. Oumar Bayo Fall was another supporter of the Socialist Party. After the split of the party in 1948, he went into trouble because of his political affiliations in a *canton* classified by the French as *senghoriste*. He had to struggle with the intrigues of enemies, and local populations refused to pay him the taxes, which was the most efficient means to make the colonial authori-

22 Archives Nationales Sénégalaises, Dakar (ANS), 11D1/1303, Administrator of Subdivision of M'Bour, *Notice de Renseignements concernant le Chef de Canton Sossé Fall – Canton du Bayar-Nianing (Subdivision de M'Bour)* (without number), 14 Aug. 1944; ANS, 11D1/1303, Administrator of Subdivision of M'Bour to Commander of Cercle of Thiès, *Remplacement Socé Fall Chef Canton M'Bayar Nianing* (n.º 205/C), 28 Dec. 1945, 1; ANS, 11D1/1303, Administrator of Subdivision of M'Bour to Commander of Cercle of Thiès, *Plainte contre ex-chef de canton Sossé Fall* (n.º 90/C.), 14 April 1946; ANS, 11D1/1303, Administrator of Subdivision of M'Bour to State Advocate in Dakar, *Plainte pour abus confiance contre ex-chef canton Sossé Fall* (n.º 104/C.), 29 April 1946: 1-2.

23 ANS, 11D1/1303, Lami, Commander of Cercle of Thiès, to Bailly, Governor of Senegal (n.º 676/AGC), without date: 1.

24 ANS, 11D1/1303, Goujon, Secretary-General of Senegal, to Commander of Cercle of Thiès, *Chefferies Cantons Nianing et Thor Diander* (n.º 1175/APA/2), 8 Nov. 1951.

25 ANS, 11D1/1303, Socé Fall, Chief of *canton* of Nianing, to Administrator of Subdivision of M'Bour (without number), 27 June 1951: 1.

26 ANS, 11D1/1303, Socé Fall to Administrator of Subdivision of M'Bour (without number), 26 June 1951: 1-2. On Armand N'Diaye and party politics, see ANS, 11D1/1303, Armand N'Diaye, Chief of *canton* of M'Bayar, to Administrator of Subdivision of M'Bour (without number), 17 June 1952: 1.

27 ANS, 11D1/1303, Berthet, substitute of Goujon, acting Governor of Senegal, to Administrator of Subdivision of M'Bour (n.º 1616/APA/2), 15 March 1954; ANS, 11D1/1303, Administrator of Subdivision of M'Bour, *Notes sur la Manière de Servir de Fall Sossé Chef de 6.ª classe du Canton de Nianing* (without number), 20 March 1958, 2.

28 ANS, 11D1/1303, Valdiodio N'Diaye, Senegalese Minister of the Interior, *Arrêté portant fin de détachement d'un Chef de Canton* (n.º 11261/MINT/APA), 5 Nov. 1959.

ties doubt the performance of a ‘traditional chief’.²⁹ Despite these odds, Oumar Bayo Fall managed to arrange himself with the local *notables*. After much effort in stylizing himself as “servant of the people”, he again became respected by the local populations.³⁰ In 1954, he could even permit himself an attempt at sabotaging the political campaign of the BDS in his *canton*, which did not have any outstanding but some success. Fall would escape with that unpunished.³¹ In the final years of the colony, he became a thoroughly well-respected chief, and he managed to make his son Babacar become the ‘traditional ruler’ in the neighbouring *canton* of Diet-Salao in as late as in 1957, with semi-autonomy of France’s African territories already being in place.³² The fact that in September 1957 he negotiated admission into the Bloc Populaire Sénégalais (which was then the new name of Senghor’s and Dia’s party) helped him to stabilise this position.³³

In other parts of Senegambia, the authority of the chiefs was less contested between 1945 and 1958. In the region between the Cap-Vert Peninsula and the mouth of River Senegal, important rulers had enjoyed considerable respect as *garmi yi* and ‘governors’ of provinces of the precolonial state of Kajoor, and this appears to have strengthened the institution of chieftaincy in this region during the twentieth century, even after the Second World War. Therefore, the family of the Sall in the area of Tivaouane – a real dynasty indeed – never had any difficulties with political struggles.³⁴ For a chief such as Sangané Sall, the only problems he encountered were those between Fulbe herdsmen and Wolof cultivators in his *canton*, which were endemic during the whole period of colonial rule (and beyond).³⁵ However, those problems were old, and while the chief did not always manage to prevent the adversaries from fighting, he at least knew how to deal with them without losing anything of *his* authority.

To guarantee a chief’s political survival in Senegal during the 1940s and the 1950s, a couple of factors were at least useful. Successful chiefs at the level of the *canton* frequently had some sort of ‘western education’. In the local arena, which increasingly became an electoral battlefield, these qualities made it easier for a ‘traditional ruler’ to be publicly perceived as standing at the same level as the general councillors. Chiefs also had obtained prestige as army recruits and soldiers. However, these characteristics – which mainly influenced the chief’s relationship to administrators and African clerks – were only a part of the picture. Most of the successful chiefs could equally boast of a ‘traditional’ family prestige in the larger region, if not necessarily in the particular district they administered: Socé Fall could claim succession from the *Damel* of Kayoor;

29 ANS, 11D1/95, Frament, Administrator of Central Subdivision of Diourbel, *Notes de l'Administrateur* (without number), without date.

30 ANS, 11D1/95, Berthet, Commander of *Cercle* of Diourbel, *Appréciations Générales du Commandant de Cercle* (without number), 2 March 1953.

31 ANS, 11D1/95, Stroh, Administrator of Central Subdivision of Diourbel, *Note à classer au dossier de M. Fall Oumar Bayo, chef du canton du M'Bayar* (n.º 332/C), 5 July 1954.

32 ANS, 11D1/95, Blaud, Administrator of *Cercle* of Diourbel, *Notes sur la manière de servir de Fall Omar Bayo chef de canton 8^{ème} classe* (without number), 3 Jan. 1957: 1; ANS, 11D1/95, Commander of *cercle* of Tambacounda, to Valdidio N’Diaye (n.º 77), without date.

33 ANS, Fonds Conseil de la Présidence du Sénégal, 203, Abdoul Aziz Ibra Wane, Ministry of the Interior, Information Service, *Cercle* of Diourbel, *Bulletin d'Information* (without number), 24 September 1957: 1.

34 ANS, 11D1/1393, Piganiol, Administrator of Subdivision of Kebemer, *Notes sur la Manière de Servir de Sangoné Sall chef de 4.º classe* (without number), 23 April 1957: 2.

35 ANS, 11D1/1393, Administrator of Subdivision of Kebemer, *Notes sur la Manière de Servir de Sangoné Sall chef de Quatrième classe* (without number), 3 March 1958: 2.

Oumar Bayo Fall had links to both the dynasties of the *Damel* of Kayoor and the *Teeñ* of Bawol; Sangané Sall referred to the ruling Tukolor family of the Fuuta Tooro.³⁶ The most important element of a strategy of survival, however, was to conform to the expectations of the local populations, particularly of the influential personalities, and, if any possible, to enter the networks of territorial councillors and other protectors. In the cases analysed above, the chiefs had energetically and successfully pursued similar strategies.

Against the expectations of many historians representing a 'radical' and anticolonial form of historiography, chieftaincy remained so prestigious in the Senegal of the 1940s and 1950s that the posts were actively sought for by many candidates. Some individuals, who could only claim a 'civilised' education and, eventually, a distinction as war veterans, mobilised all their means and contacts to obtain a 'traditional post'. In the case of Sada Maka Sy, a barrister in Podor, then Tambacounda, such an engagement could become a veritable obsession. However, together with several other cases, it shows that chieftaincy had lost very little of its attraction under the late colonial state.³⁷

It needs to be pointed out that in the case of French-ruled Senegal, the demands for adaptation were very high, even if several chiefs – as we have shown – were able to perform quite well in this context. Where politicisation was imagined to rely from the outset on the contribution of the chiefs, there was still less danger that these chiefs would get into conflict with the principal political parties in the making. In the Gambia, where the British colonial administrators planned with the United Party (UP) as main force, and the People's Progressive Party (PPP) as a competitor in very circumscribed 'Mandinka zones', things thus appeared to be even easier, and before the 1962 elections that surprisingly brought the PPP into power, this was indeed so.³⁸

Over much of the late 1940s and the 1950s, in the Gambia's Upper River Division, the local chiefs were therefore able to ignore most of the democratisation process that was so violent for their 'colleagues' in 'traditional power' only a hundred kilometres further to the north. As political affiliations seemed to be clearly distributed, there were no alternative forces where potential adversaries of a ruling chief could turn to. In rural Gambia, the criteria of maintaining power consequently were less demanding: it was essential, however, to adapt to the wishes of the local *notables*. Influential *sefyfus* such as Yugo Kasseh Darammeh of Sandu District and Nanjang Sanyang of Kantora District were careful to work with the local 'big men'.³⁹ Only in this case of a stable co-operation was it possible to establish a real family dynasty for more than one generation as can be observed for the third seyfuship of the division, in the Wuli District. Here, the Wali family of Kanda Kassa Jawara had built up a strong claim for the chieftaincy, and this in spite of the fact that they did not have any reference to the precolonial heritage of this former independent state.⁴⁰ The authority of precolonial traditions was in any way less important than

36 ANS, 11D1/1303, Administrator of Subdivision of M' Bour, *Notes sur la Manière de Servir de Fall Sossé Chef de 6.^e classe du Canton de Nianing* (without number), 20 March 1958: 2; ANS, 11D1/1393, Auchapt, Administrator of Subdivision of Kebemer, *Notes sur la Manière de Servir de Sall Massamba Kangué chef de Canton Hors classe* (without number), 20 June 1959: 1.

37 ANS, 11D1/1095, Maka Sy to Colombani, Governor of Senegal (without number), 7 April 1955, 1; ANS, 11D1/1095, Tomasini, Commandant de Cercle of Tambacounda, to Colombani (n.º 181/CT), without date (arrives 10 Sep. 1956).

38 HUGHES & PERFECT, 2006: 134-159.

39 National Record Service of the Gambia (NRSTG), ARP 31/10, District Commissioner of Upper River Division, *Annual Report of the Upper River Division 1951* (without number), 22 May 1952: 18-19.

40 *Ibid.*: 17.

was the necessity to seek an alliance with influential local spokespersons. Under the prospects of liberalisation after 1945, populations were even in the Gambia reluctant against any behaviour of the chiefs that could be considered too autocratic. Therefore, *seyfu* Jawaru Kurubali of Fuladu East District suffered severe difficulties during a conflict with the native treasury scribe: under normal conditions, his authority would have been sufficient to easily get the upper hand, but his reliance on very authoritarian measures gave his opponents a foothold. The latter now claimed that the contender was a representative from an ancient chiefly family, while the chief in power was not.⁴¹ Only in the Gambia's Western Division do we find constellations in which local populations tried to mobilise the PPP against unpopular chiefs, such as in Kassagne, where the local 'traditional ruler' had in an early phase declared himself for the UP.⁴² However, similar mobilisation attempts rarely turned into open struggle such as in Senegal.⁴³ All in all, the chiefs of Gambia's different divisions did not get under any visible pressure from the changes in the political constellation inside of the country before independence. As from the outset the process of decolonisation in this small British colony was planned as based on the participation of the chiefs, there were less antagonisms between the new, 'modern' institutions and the existence of 'traditional power'.

In a broader panorama encompassing West Africa, one could nevertheless argue that the region of Senegal – such as indeed the Gambia – was an atypical case, as with regard to the nature of the transfer of power, the process was extremely calm. If there was a prolonged real struggle between rural populations and the colonial power following the Second World War, would this imply a process in which chieftaincy was seen as outmoded at an earlier stage? For the French empire in West Africa, the obvious test case is Côte d'Ivoire – a territory shaken by a violent struggle between 1947 and 1950.

The role of the chiefs in a proto-nationalist struggle: Côte d'Ivoire after the Second World War

In the 1940s, the colony of Côte d'Ivoire was the first French territory where local African politicians organised a strong and all-encompassing political party. The latter was based on the *Syndicat Agricole Africain*, a local union of coffee planters, and thus had, other than many of the newly founded political movements, some early potential of grassroots mobilisation. The *Parti Démocratique de la Côte d'Ivoire* (PDCI) was from October 1946 part of the inter-territorial *Rassemblement Démocratique Africain* (RDA) that comprised parties from all the French territories on the African continent. The RDA had delegates in the French National Assembly in Paris who, until 1950, were allied to the French Communists, receiving logistic support from the PCF.⁴⁴ The French administration saw in the group led by Félix Houphouët-Boigny, future Ivorian star politician and president of the independent country, a dangerous movement acting in

41 NRSTG, ARP 31/10, District Commissioner of Upper River Division, *Annual Report of the Upper River Division 1951* (without number), 22 May 1952: 17-18.

42 NRSTG, CRU 1/3, District of Commissioner Western Division, *Western Divisional Bulletin 15th July - 25th August, 1960* (n.º PA 13/3/26), 2 Sep. 1960.

43 NRSTG, CRU 1/3, District of Commissioner Western Division, *Western Divisional Bulletin 15th-30th June, 1960* (n.º PA 13/3/25), 6 July 1960.

44 BENOIST, 1982: 103.

the interest of Moscow and whose intention was to destroy the ‘traditional harmony’ in the country.⁴⁵

However, closer analysis shows that the leaders of the new political force in the territory of Côte d’Ivoire did not at all strive to destroy the institution of chieftaincy. In this territory, the notion of ‘traditional rule’ had still less connection to the existence of pre-colonial states, as political entities on the grounds that afterwards formed the colony, had been extremely fragmented. Their disappearance had been far less spectacular than in Senegal. Nevertheless, even more than in ‘peaceful’ Senegal, ‘traditional posts’ were an extremely important asset in the political struggles after the Second World War. The RDA attempted to support its own sympathisers within the local ‘noble families’, while rivals of the paramount chiefs in power swore allegiance either to Houphouët-Boigny or to his political rivals in an attempt at getting hold of the posts.

Thus, in the district of Agboville, a considerable group of inhabitants of the chieftaincy of the Abbeys called in 1949 the help of the RDA to get rid of François M’Bassidje, their highly unpopular Paramount Chief. However, the objective of the RDA campaign following these petitions was not the destruction of the local ‘traditional’ structures. Instead, the RDA militants protested to get Obodji Soboa, the predecessor of M’Bassidje, back into power.⁴⁶ Soboa had been a long-time favourite of the local French authorities, but he had become an important follower of the Ake fetish and had committed illegal levies of funds for the benefit of the fetish cult, which motivated the French to finally remove him in 1942.⁴⁷ The engagement of the RDA militants to get him back shows, however, that the memories of similar misdeeds were not necessarily very long, particularly when Soboa declared he would in the future act according to the wishes of his supporters.

In Abengourou, Amoakon Dihye, the deposed Paramount Chief, tried to muster support from the RDA in the early 1950s. He wanted to become “Houphouët’s candidate” for the chieftaincy and hoped (in vain) that his allegiance to the party could bring him back on to the post, instead of Bonzou II installed as chief in 1950.⁴⁸ What Dihye demanded was a real plebiscite about the chieftaincy, which he indeed received after a wave of local protests.⁴⁹ The will of the majority of local people was, however, not to try it again with Amoakon Dihye.

Even the most prestigious chieftaincies in the territory, such as the paramount rulership of the Senufo, became the object of fierce struggle, as pretenders attempted to secure them with the support of the RDA. This was visible in the plots of different members of the leading Coulibaly family: the Paramount Chief Gbon Coulibaly himself, under the pressure of his family, resigned from his RDA membership. To the contrary, his son Dramane Coulibaly, hoping to get a foothold in the struggle for the succession of his ninety-year old father, had set his stakes onto the RDA; he was even arrested during the most violent tensions around the town centre of Korhogo.⁵⁰ Gbon’s decision to leave the

45 KEESE, 2005: 69.

46 CAOM, FM 1AffPol/2174/8, Béchar, Governor-General of French West Africa, to Coste-Floret, French Overseas Minister (n.º 680/INT/AP.2), 4 Aug. 1949.

47 CAOM, FM 1AffPol/2174/8, Péchoux, Governor of Côte d’Ivoire, to Béchar (n.º 1122/A.P.), 5 July 1949: 1-3.

48 CAOM, FM 1AffPol/2174/8, Cornut-Gentille, Governor-General of French West Africa, to Pflimlin, French Overseas Minister (n.º 356/INT/AP.2), 27 March 1952.

49 CAOM, FM 1AffPol/2174/8, Amoakon Dihye, former Paramount Chief of Abengourou, to Messmer, Governor of Côte d’Ivoire (without number), 1st Feb. 1956.

50 ANS, GGAOF, 17G 555, Police Services of Côte d’Ivoire, *Renseignements au sujet des craintes (manifestées par l’opinion) d’éventuels désordres pouvant être suscités dans le Cercle de Korhogo par Dramane Coulibaly (le manchot)* (n.º 3963/602)/PS/C, 30 July 1952: 1-2.

PDCI now deprived Dramane of his chances to inherit the throne. This made, on the one hand, of the political struggle for party dominance in the north of Côte d'Ivoire an internal affair within the 'royal family'.⁵¹ On the other hand, the alliance with the influential chief was an important asset for the leading Ivorian party. When Gbon Coulibaly publicly stated that he no longer wished to engage himself within the RDA, the political bureau sent the important party leader Ouezzin Coulibaly to personally talk to the old chief and make him return into the ranks of the party, in vain:

This step taken by the third important leader of the party was nevertheless interesting as it shows the extreme importance the RDA gives to keeping the old chief in his rank and files.⁵²

Therefore, it can be pointed out that – independently if concerning one of the few larger and more prestigious chieftaincies as in the case of Korhogo, or one of the smaller and local ones, such as in the other cases – the struggle for posts as chiefs was part of the picture in Côte d'Ivoire after the Second World War. Although the protest movement led by the PDCI-RDA had a very 'modern' agenda, focusing on social issues that linked to the abolition of forced labour, Houphouët-Boigny's particular political success of 1945, this did not mean that the chiefs were *per se* defined as enemies. To the contrary, much of the battle for chiefly posts operated in the way of collusion between territorial movement and candidates, and in which the French administration had not much to say.

The chiefs mobilise: the nationalist challenge and associations of chiefs in French West Africa

Contrary to what is normally written about French policy in West Africa in the 1940s and 1950s, the French officials there took the role of chieftaincy more serious than what emerges from the modernist rhetoric of the Overseas Ministry personnel.⁵³ This was obviously the case concerning the particularly prestigious chieftaincies. The rulership of the Moro Naba of the Mossi in the territory of Upper Volta, one of the few local kingdoms conserved in its structures by the French conquerors, was nearly automatically among those whose survival was regarded as priority by colonial administrators.⁵⁴ In the case of the Mossi, the presence of a conservative governor was particularly decisive: Gaston Mouragues, an official who was very sceptical towards any 'overzealous' attempts of democratization, was quite engaged to find a formula that guaranteed the participation of the 'traditional power' in local affairs. Mouragues did his best to argue that the 'traditional ways' of the country had to be respected.⁵⁵ However, while this governor successfully defended the paramount position of the Moro Naba and his fellow chiefs, he failed with his attempt at formalising the position of the kingdom within the legal framework

51 CAOM, FM 1AffPol/2174/8, Péchoux to Béchard (n.º 668/Info), 10 June 1950: 1-4.

52 CAOM, FM 1AffPol/2174/8, Béchard to Letourneau, French Overseas Minister (n.º 493/INT/AP2), 1st July 1950: 2.

53 On this rhetoric, see DIMIER, 2002: 180.

54 See, on their particular role, MICHEL, 2nd edition 2003: 40-41.

55 Centre des Archives Diplomatiques de Nantes (CADN), Fonds "Dakar", 273, Mouragues, Governor of Upper Volta, to Béchard, Governor-General of French West Africa (n.º 3/A.P.S./Cf), 13 Jan. 1948: 3-4; CADN, Fonds "Dakar", 273, Mouragues to Béchard (n.º 16/Cab.), 18 Jan. 1950: 1-2.

of this territory. In spite of Mouragues's pressures, the question how chieftaincy was to be defined in the late colonial state was postponed again and again, until Upper Volta was finally independent and the new government of Maurice Yaméogo curtailed the rights of the chiefs in order to shut out a local competitor.⁵⁶ Nevertheless, in the Upper Voltan case, the chiefs themselves reacted. They attempted to create an institutional framework that helped them defending their interests and adapting to the necessities and pressures around them. In Upper Volta such an adaptation was rather easy for the chiefs of the strong Mossi aristocracy. They formed a *syndicat* – a type of a union of chiefs – to co-ordinate their efforts in participation in local policy:

The interest of this development appears to lie in the fact, in particular, that the Larle Naba is said to have exposed to the other family members [of the dynasty of the Moro Naba] that the objective of such an association is not only to defend the interests of the chiefs but, also, to make these chiefs understand that a certain evolution was necessary, especially as regards the local customs, such as the application of tattoos, the display of cadavers, the excision of girls etc. . . . the Larle added nonetheless to that discourse that he was not in favour of the interdiction of this last traditional practice.

This would lead us to presume that the ideas discussed for some time already by the Governor softly make their way.⁵⁷

The goal of similar associations obviously was to define, internally, which positions should be reformed in order to retain a local support base. The impetus for chiefs organising themselves for such an objective and in similar ways, did not need any particularly strong dynasty. In the district (*cercle*) of Thiès in Senegal, to which belonged the *sub-division* of M'Bour, a number of important chiefs created their own association. In the Senegalese context, their objective was to counter the influence of the general councilors who eclipsed them with their prestige. The French Governor Bailly was distrustful in the beginning against any such measure, fearing that the organisation might pose a challenge to the administration more than to the 'educated natives' sitting in the General Council of Senegal. However, after getting used to the chiefs defending their interests, the local administrator became increasingly positive and recognised the success of the association, which continued to live until independence.⁵⁸

The same solution was sought, however, in French territories where the institution of chieftaincy was under early pressure because of the activities of a strong local party that had an anti-chieftaincy agenda. This is in particular the case for Guinea-Conakry, where the Parti Démocratique de la Guinée (PDG-RDA), still while being an opposition party in the mid-1950s but growing steadily, pursued an aggressive course against

56 For the political activities of the Moro Naba Kougri at the occasion of Upper Voltan autonomy in October 1958, see CAOM, FM 1AffPol/2181/4, Moro-Naba Kougri to Berthet, High Commissioner of Upper Volta (without number), 17 Oct. 1958, and CAOM, FM 1AffPol/2181/4, Berthet to Cornut-Genille, French Overseas Minister, and Messmer, High Commissioner of French West Africa (n.º 538/SD/Cab), 22 Oct. 1958: 4-5.

57 CADN, Fonds "Dakar", 273, French Security Service of Upper Volta, *Renseignements: Chefs Coutumiers du Pays Mossi* (n.º 997/SU/C), 24 Dec. 1952.

58 ANS 11D1/1382, Bailly, Governor of Senegal, to Lami, Commandant de Cercle of Thiès, and Lantier, Commandant de Cercle of Tambacounda (n.º 422/APA/2), 8 May 1950; ANS 11D1/1382, Lami to Bailly, Governor of Senegal, *Association des Chefs Coutumiers – Réf: Votre lettre n.º 422/APA/2 du 8 Mai 1950* (n.º 216/ACC), 12 May 1950: 1-2.

the chiefs. The different chiefs in the territory – successors of a precolonial state in the case of the Fuuta Jallon Highlands, holders of more individualised posts within the rest of the territory – had early established links to different political parties, but not to the PDG. It thus was the strategy of Sékou Touré, the party leader, to attempt not to replace local chiefs by other candidates from rival houses or from their family, but to supplant them by own local party cells.⁵⁹ The method to break the power of the local chiefs normally was brutal violence. Touré's party profited where possible from the unpopularity of several chiefs, and intimidated the rest of the populations to distance themselves from the local *notables* by sending around armed gangs. The French administration in de-colonising Guinea did not really see the effect of this strategy, and did not counteract. The attacked chiefs attempted to mobilise within the other major parties – which made of open terror by the PDG troops a series of armed clashes between different supporters.⁶⁰

Both the chiefs themselves and the French administration attempted to rescue the institution of chieftaincy in Guinea. The French Governor Jean Parisot in 1954 organised a conference of the most important paramount chiefs of the territory in an attempt at discussing with them the practice of chieftaincy with a view to its modernisation. At this occasion, it became also visible how different the position and the prestige of the chiefs were in the distinct regions of Guinea-Conakry. In the Futa Jallon, the paramount chiefs Almami Elhadj Ibrahima Sori Dara Barry Almami Alfaya and Almamy Elhadj Aguibou Barry Almamy Sorya still counted on widespread respect for their 'traditional rights'. They expected to maintain the privileges they enjoyed in relation to their subjects, including unpaid labour on their fields and presents, while hoping to obtain others such as additional payment from the French state. On the other hand, David Sylla, Paramount Chief of Basse-Côte, suffered strongest from the loss of authority and pledged for French help to rebuild his reputation. The Malinke Chief Koly Kourouma, initiator of the conference together with Parisot, was the most innovative in his proposals. Seeing that the intimidation campaign of the PDG was successful particularly in those parts of Guinea where chiefly abuses were common, he demanded for a better practice of chiefly power, including payment by the colonial system and more democratic consultation on the local level. Thus, even where the institution of chieftaincy as a whole was under siege, the 'traditional rulers' still enjoyed sufficient support to make an attempt at counter-mobilisation.

The collective initiative of chiefs could have very different degrees of success, varying from territory to territory. In many cases, their activity did not have any success at all, mainly because after independence the newly formed governments in former French West Africa did their best to destroy all organisations that could become an alternative nexus of power. Even so, it shows that chiefs *did* adapt to the environment of party politics. They did their best to survive. With the very particular exception of Guinea-Conakry, at no point was the existence of 'traditional rule' broadly challenged in the 1940s and 1950s.

59 SCHMIDT, 2007: 53-55.

60 SURET-CANALE, 1992: 134-135; CHARLES, 1992: 366-367.

Radical politics versus clandestine continuities: the maintenance of influence of former chiefs after the abolition of chieftaincy in Guinea-Conakry

Koly Kourouma's initiative in Guinea came by far too late. In March 1957 already, the PDG celebrated a sweeping electoral success, partly through violence and gang terror. After this election, the party could form a one-party government for the then-autonomous territory. The abolition of chieftaincy was one of the first major steps decided by this new territorial government in Conakry.⁶¹ After Guinean independence in October 1958, the role of the chiefs was increasingly taken over by the local prefects, who normally were followers of the PDG.⁶² Some of the dismissed 'traditional rulers' fled to neighbouring Sierra Leone or Liberia and attempted without much success to build up a guerrilla movement in the border regions.⁶³ However, even these dramatic changes do not imply that the new regime had no lasting impression of the prestige that still lay within chieftaincy.

In unofficial diplomatic missions, the new rulers in Conakry still used the 'traditional elite'. Thus, for gaining influence in neighbouring Guinea-Bissau, the Guinean administrator of Sareboido sent the deposed district chief (*chef de canton*) as his agent.⁶⁴ Moreover, when he himself had to go to Portuguese territory to negotiate in a case of kidnapping, the same administrator took it for granted that he had to address, on the other side of the border... the local chief!⁶⁵

The situation in Guinea-Bissau shows that chiefs kept some influence in situations of armed conflict. In this small territory where social and political reform was delayed, leaders with an agenda of modernisation were behind the armed revolt of the 1960s (at least according to what is pointed out in most studies about the war of liberation). The writings of revolutionary leader Amílcar Cabral, an ally and erstwhile friend of Sékou Touré, were hostile enough to any future role of the chiefs.⁶⁶

This did not diminish the influence of the chiefs during the war. However, it is near to fully ignored that chiefs played a vital role in organising a network of local support, and that the emissaries of the rebel groups knew this well and addressed the 'traditional rulers' first. This was still more strongly the case for the Movimento da Libertação da Guiné Portuguesa, like in the activities of its agent Mamadu Carimo.⁶⁷ In the leading ranks of this rebel group, second to Cabral's movement before the outbreak of the revolt, we find a majority of chiefs.⁶⁸ On the other hand, chiefs could also play a catalytic role in quelling the rebellion locally. Thus, Joaquim Baticam Ferreira of Teixeira Pinto categorically

61 SLOWE, 1991: 110-111.

62 Diplomatic Archives of the French Foreign Ministry, Paris (MAE), Direction Afrique-Levant, 1953-1959, Guinée, 6, Katz, French Consul in Freetown and Bathurst, to French Foreign Ministry, Directorate Afrique-Levant (n.º 15/AL), 13 Jan. 1959.

63 MAE, Direction Afrique-Levant, 1953-1959, Guinée, 6, Katz to French Foreign Ministry, Directorate Afrique-Levant (n.º 29/AL), 27 Jan. 1959: 1-2.

64 Arquivo Nacional da Torre da Tombo, Lisbon, Portugal (ANTT), AOS/CO/UL-32A-1, Portuguese Secret Police (PIDE), *Informação* - [Fronteira com a República da Guiné] (n.º 864/60-GU), 26 Dec. 1960.

65 MAE, AOS/CO/UL-32A-1, PIDE, *Informação* - [Fronteira com a República da Guiné] (n.º 531/60-GU), 15 April 1961.

66 CABRAL, 1974: 86-87.

67 ANTT AOS/CO/UL-32-A-1, PIDE, *Informação* - [MLGC] (n.º 721/61-GU), 12 May 1961.

68 ANTT AOS/CO/UL-32-A-1, PIDE, *Informação* - [MLGC] (n.º 904/61-G.U.), 30 May 1961.

refused to work with any of the rebel movements, and his attitude posed major difficulties for the rebel leaders in the area.⁶⁹ Far from being an anachronistic factor in the region under decolonisation, the chiefs thus even played a role in West Africa's only major war of liberation.

Conclusion

It is obvious that in many zones of decolonising West Africa, chieftaincy was far from being outmoded. However, the limits of what chiefs could afford to do for their personal well-being if not material enrichment were more restricted than what had been widespread half a century earlier. It was no longer possible to practise an abusive form of chiefly rule that only focused on self-enrichment. However, this did not minimise the attraction those posts held for the locals. The examples for tensions around chieftaincy from Côte d'Ivoire show that competition for chiefly posts was fierce. In the rural areas, being a chief remained an attractive option.

Adaptation was the way to go for the chiefs, and such a strategy would be pursued by the successful holders of a chieftaincy. In the 1940s and 1950s, West African chiefs were likely to be caught in party politics at some point of their career, and perhaps yet at the losing side in an electoral battle. Our examples from Senegal (and from the Gambia) or from Côte d'Ivoire, point exactly in this direction. Clever representatives were nevertheless capable to balance the odds: the best strategy was to concede to the wishes of the local notables whenever possible, this involving a course in which the chief corresponded to local customs as defined not by himself or by some metaphysical customary guides, but by constant renegotiation, to the favour of the locals.

Local populations respected chieftaincy as long as the chiefs accepted their boundaries. Ambitious individuals, even if far away from formulating any dynastic claims, would therefore not hesitate to aspire for a post as chief. Elections of rulers remained to be real and important events. Even where chieftaincy was abolished during the course of decolonisation, the new rulers knew that informal loyalties to 'traditional rule' were still existent. They were not embarrassed to use these links for their own political objectives, as in the case of the two Guineas.

Thus, historians are not to be surprised by the fact that in many postcolonial West African countries chieftaincy has again become an important factor, particularly from the 1990s. On the one hand, the prestige of the institution was, in many cases, unbroken. On the other hand, it is a myth that the decolonising colonial powers and early autonomous and independent governments embraced an unambiguous policy of 'modernisation' and of a removal of the chiefs. In fact, most late colonial administrations were caught in the contradiction between their commitment to create democratic and modernised structures and a rather instinctive impression that the 'traditional rulers' were still important. The attempts of European officials to react on this situation were manifold. What the colonial regime did not accomplish in the transitory period to decolonisation was a regulation of the position of chiefs that would have been viable for the time after. Thus, after independence, it was easy for the new authoritarian regimes to finish with a potential or existing opposition coming from local 'traditional' leaders.

69 ANTT AOS/CO/UL-32-A-1, PIDE, *Informação – [Guiné Portuguesa]* (n.º 163/61-GU), 8 Feb. 1961.

Bibliography

- Afigbo, A.E. (1979), *The Warrant Chiefs: indirect rule in Southeastern Nigeria 1891-1929*, London: Longman.
- Alexandre, Pierre (1970), 'Chiefs, Commandants and Clerks: their Relationship from Conquest to Decolonisation in French West Africa', in Crowder, Michael ed., *West African Chiefs: their changing status under colonial rule and independence*, New York: Africana Publ. Co., pp. 2-12.
- Atlan, Catherine (2003), 'De la gestion à l'arbitrage: l'Administration du Sénégal face aux premières élections libres de l'après-guerre (1945-1958)', *Outre-Mers*, n.º 90 (338-339), pp. 133-152.
- Babou, Cheikh Anta (2005), 'Contesting Space, Shaping Places: Making Room for the Muridiyya in Colonial Senegal, 1912-1945', *Journal of African History*, n.º 46 (3), pp. 405-426.
- Babou, Cheikh Anta (2007), *Fighting the Greater Jihad: Amadou Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, Athens/OH: Ohio University Press.
- Benoist, Joseph-Roger de (1982), *L'Afrique Occidentale Française de 1944 à 1960*, Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines.
- Cabral, Amílcar (1974), *P.A.I.G.C. Unidade e Luta*, Lisbon: Nova Aurora.
- Charles, Bernard (1992), 'Le rôle de la violence dans la mise en place des pouvoirs en Guinée', in Ageron, Charles-Robert, and Michel, Marc eds., *L'Afrique noire française: l'heure des Indépendances*, Paris: CNRS Editions, pp. 361-373.
- Chafer, Tony (2002), *The End of Empire in French West Africa: France's Successful Decolonization?* Oxford: Berg.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine (1985), *Afrique Noire: Permanences et Ruptures*, Paris: Payot.
- Crowder, Michael, and Obaro Ikime (1978), 'West African Chiefs ([originally from] 1970)', in Crowder, Michael ed., *Colonial West Africa. Collected Essays*, London - New Jersey: Frank Cass, pp. 209-230.
- Dimier, Véronique (2002), 'Direct or Indirect Rule: Propaganda around a Scientific Controversy', in Chafer, Tony, and Sackur, Amanda eds., *Promoting the Colonial Idea. Propaganda and Visions of Empire in France*, Basingstoke: Palgrave, pp. 168-183.
- Falola, Toyin (2009), *Colonialism and Violence in Nigeria*, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Firmin-Sellers, Kathryn (2001), 'The Reconstruction of Society: Understanding the Indigenous Response to French and British Rule in Cameroun', *Comparative Politics*, n.º 34 (1), pp. 43-62.
- Fisiy, Cyprian F. (1995), 'Chieftaincy in the Modern State: An Institution at the Crossroads of Democratic Change', *Paideuma*, n.º 41, pp. 49-62.
- Flint, John (1983), 'Planned Decolonization and its Failure in British Africa', *African Affairs*, n.º 82 (4), pp. 389-411.
- Geschiere, Peter (1993), 'Chiefs and Colonial Rule in Cameroon: Inventing Chieftaincy, French and British Style', *Africa (London)*, n.º 63 (2), pp. 151-175.
- Ginio, Ruth (2006), *French Colonialism Unmasked: The Vichy Years in French West Africa*, Lincoln - London: University of Nebraska Press.
- Glasman, Joël (2004), 'Le Sénégal imaginé: évolution d'une classification ethnique de 1816 aux années 1920', *Afrique & Histoire*, n.º 2, pp. 111-139.
- Gocking, Roger (2000), 'A Chieftaincy Dispute and Ritual Murder in Elmina, Ghana, 1945-6', *Journal of African History*, n.º 41 (2), pp. 197-219.
- Gray, Christopher (1988), 'The rise of the Niassene Tijaniyya, 1875 to the present', *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n.º 2, pp. 34-60.
- Hawkins, Sean (1996), 'Disguising Chiefs and God as History: Questions on the Acephalousness of Lodagaa Politics and Religion', *Africa (London)*, n.º 66 (2), pp. 202-247.

- Hughes, Arnold, and Perfect, David (2006), *A Political History of the Gambia, 1816-1994*, Rochester/ NY: University of Rochester Press.
- Keese, Alexander (2005), 'Le nationalisme libérateur en Afrique noire française et portugaise? Relecture critique d'un concept classique (1945-1961)', *Canadian Review of Studies in Nationalism*, n.º 32, pp. 65-76.
- Keese, Alexander (2010), *Ethno-cultural mobilisation and the colonial state: finding & selling oneself in coastal West Africa (Senegambia, Northern Sierra Leone, Voltaland), 1850-1960*, unpublished habilitation thesis, University of Berne.
- Lentz, Carola (2000), 'Chieftaincy has come to stay: La Chefferie dans les Sociétés Acéphales du Nord-Ouest Ghana', *Cahiers d'Etudes Africaines*, n.º 40 (3), pp. 593-613.
- Lombard, Jacques (1967), *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire. Le déclin d'une aristocratie sous le régime colonial*, Paris: Armand Colin.
- Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, Princeton: Princeton University Press.
- Mann, Gregory (2009), 'What was the *indigénat*? The empire of law in French West Africa', *Journal of African History* 50(3), pp. 331-353.
- Michel, Marc (2nd edition, 2003), *Les Africains et la Grande Guerre. L'appel à l'Afrique (1914-1918)*, Paris: Karthala.
- Miles, William F. S. (1993), 'Traditional Rulers and Development Administration: Chieftaincy in Niger, Nigeria, and Vanuatu', *Studies in Comparative International Development*, n.º 28 (3), pp. 31-50.
- Newbury, Colin (2003), *Patrons, Clients, and Empire: Chieftaincy and Over-Rule in Asia, Africa, and the Pacific*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- Nolte, Insa (2002), 'Chieftaincy and the State in Abacha's Nigeria: Kingship, Political Rivalry and Competing Histories in Abeokuta during the 1990s', *Africa (London)*, n.º 72 (3), pp. 368- 390.
- Nugent, Paul (2004), *Africa since Independence: A Comparative History*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Nwaubani, Ebere (1994), 'Chieftaincy among the Igbo: a Guest on the Center-Stage', *International Journal of African Historical Studies*, n.º 27 (2), pp. 347-371.
- Rathbone, Richard (2000), *Nkrumah and the Chiefs: The Politics of Chieftaincy in Ghana 1951-60*, Oxford: James Currey – Accra: F. Reimer – Athens/OH: Ohio University Press.
- Schmidt, Elizabeth (2007), *Cold War and Decolonization in Guinea, 1946-1958*, Athens/OH: Ohio University Press.
- Searing, James (2002), '“No Kings, no Lords, no Slaves”: Ethnicity and Religion among the Sereer-Safèen of Western Bawol, 1700-1914', *Journal of African History*, n.º 43 (3), pp. 407-429.
- Slowe, Peter M. (1991), 'Colonialism and the African nation: the case of Guinea', in Dixon, Chris, and Heffernan, M.J. eds., *Colonialism and Development in the Contemporary World*, London: Mansell, pp. 106-120.
- Spear, Thomas (2003), 'Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa', *Journal of African History*, n.º 44 (1), pp. 3-27.
- Suret-Canale, Jean (1970), *La République de Guinée*, Paris: Editions Sociales.
- Suret-Canale, Jean (1992), 'L'indépendance de la Guinée. Le rôle des forces intérieures', in Ageron, Charles-Robert, and Michel, Marc eds., *L'Afrique noire française: l'heure des Indépendances*, Paris: CNRS Editions, pp. 129-138.
- Tosh, John (1978), *Clan leaders and colonial chiefs in Lango: the political history of an East African stateless society c. 1800-1939*, Oxford: Clarendon Press.
- Van Rouveroy van Nieuwaal, E. Adriaan B. (2000), *L'Etat en Afrique face à la chefferie: le cas du Togo*, Paris: Karthala.

- Vaughan, Olufemi (1991), 'Chieftaincy Politics and Social Relationships in Nigeria', *Journal of Commonwealth & Comparative Politics*, n.º 29 (3), pp. 308-326.
- Vaughan, Olufemi (2000), *Nigerian chiefs: traditional power in modern politics, 1890s-1990s*, Rochester/NY: University of Rochester Press.
- Von Hellermann, Pauline (2010), 'The chief, the youth and the plantation: communal politics in southern Nigeria', *Journal of Modern African Studies*, n.º 48 (2), pp. 259-283.
- Watson, Ruth (2003), *'Civil Disorder is the Disease of Ibadan'/'Ijo Igboro Larun Ibadan': Chieftaincy & Civic Culture in a Yoruba City*, Athens/OH: Ohio University Press – Oxford: James Currey – Ibadan: Heinemann Educational Books (Nigeria).

'Direct' or 'indirect' rule? Reconsidering the roles of appointed chiefs and native employees in Portuguese West Africa

Philip Havik*

p 29-56

1. Introduction

Generally, approaches to colonial rule in Africa have been characterized by the idea of direct or indirect rule (in the case of the British administration) and *association or assimilation* in the French case. The question arises whether this dichotomy and its imposition on colonial Africa reflects realities on the ground, and whether it can be used as a framework to analyze the situation in former Portuguese Africa. Indeed, these distinctions first beg the question whether direct or indirect colonial rule ever existed as a 'system', and secondly, whether the aims that policy makers and the colonial administration *in loco* pursued followed the precepts associated with these distinctions. And then again, taking into account the many changes in colonial policies and legislation that were introduced in different empires (e.g. British, French, Portuguese, Belgian, German, etc.) in Africa during the 1900s, how did they square with the overall framework regarding the twin models of 'direct' or 'indirect' rule? How did appointed chiefs fit into this dichotomy, to what extent did they actually form part of the colonial hierarchy and what margin for manoeuvre did they really have? What about the role of administrative clerks and guards – or rural police forces – in the complex network of relations between administrative and African authorities and the population at large? How were chiefs, clerks and guards looked upon by administrators and the populations under their command, and vice versa? In order to seek answers to these and other questions, the present paper will focus on the role of 'native agents' at the 'lowest' rungs of the administrative ladder, i.e. closest to the African populations. It will in particular shed light on their role in the maintenance of law and order and with regard to the extraction of revenue through tax collection which constituted one of the principal functions these actors carried out within the context of colonial rule.

* Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), Lisbon.

Revised version of paper presented at the Conference 'Colonial auxiliaries or advocates of colonial subjects? A comparative view on chiefs and "traditional rule" during the colonial period', CEAUP, Oporto, 27/28 May 2010.

After being picked up earlier during the 1980s within a perspective of the neglected aspects of imperial administration, the topic of African intermediaries in colonial societies, and the roles they played in those societies, has produced important insights into the inner workings of colonial administration. Researchers turned to the office and commercial clerks as well as native police and interpreters who “had not received the scholarly attention given to the chiefs and the colonial rulers themselves”.¹ Given that the Europeans were “few and far between” and were often absent from the workplace (on tour, meetings, leave, illness) these actors secured the running of “vital services”², while in towns and rural areas, native police and administrative guards formed the mainstay of law and order.³ In addition, the roles of African intermediaries in different colonial administrations, legal systems and enterprises were subjected to closer inspection.⁴ The latter thread further developed over the last decades in the context of the intense debate on the nature and practice of the colonial state.⁵

Only over the last decade have these threads developed into a serious debate on the involvement and agency of African actors in empire. Focusing on British Africa, Killingray identified the principal pillars of colonial rule which merited closer inspection, i.e. “the maintenance of law and order to uphold the authority of administration”, and “the collection of adequate revenue with which to finance the running of the colony”.⁶ Criticizing scholars for having ignored the question of law and order, he highlighted the, in his view, conspicuous lacuna which grew out of an emphasis on “administrative structures and judicial processes”.⁷ Despite the interest in extractive policies and tax collection in particular, the *pax Britannica* had largely been taken for granted, which led many to ignore “the role of police forces and measures of social control”.⁸ However, the enforcement of colonial rule and the role of ‘native authorities’ varied widely depending on the type of colonies and whether the area involved was urban or rural: there was a greater emphasis on policing in settler colonies where the European presence was seen as crucial to the economy and where African populations were subject to tighter controls; this was also the case for towns where Europeans were mostly concentrated. However, generally speaking, colonial rule relied on relatively small forces to keep large but often dispersed, local populations in check, above all in rural areas. The idea to leave the daily maintenance of law and order to ‘native authorities’, was common to many colonial administrations. Both political and economic reasons lay at the heart of these notions, which were based upon an assessment of geographical, logistical and cognitive aspects. The often large expanses of territory, the limited infrastructures and the lack of knowledge regarding the terrain and human settlement, played a prominent role in these considerations. While small disturbances and petty crime were supposed to be dealt with by ‘native authorities’ themselves based upon customary law, other more serious cases, often involving disputes over land, cattle, labour and marriage fell under the jurisdiction of administrators. Thus there was a division of labour in which

1 DERRICK, 1983: 62.

2 *Ibid.*

3 MCCracken, 1986: 127.

4 OSBORN, 2003; RICH, 2004; LAWRENCE, OSBORN & ROBERTS, 2006; NEWELL, 2008.

5 BERMAN, 1990; BAYART, 1993; CHABAL, 1994; YOUNG, 1994; MAMDANI, 1996; COOPER, 1996; CHABAL & DALOZ, 1999; HERBST, 2000; COOPER, 2002.

6 KILLINGRAY, 1986: 411.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*: 412.

administrators and appointed chiefs employed their own agents to carry out the tasks of policing, translation and mediation.

In his study on the politics of coercion in Nyasaland, McCracken demonstrates how these "African intermediaries played a crucial role in sustaining imperial control at the cheapest possible cost"⁹. What was most notable about these African actors was the fact that they could hardly be described as traditional police forces, but rather as agents of coercion with regard to tax collection and the recruitment of labour.¹⁰ After the introduction of 'native authorities' in the early 1900s, their involvement increased with the recruitment of African auxiliaries to serve at the fronts of the First World War, and the depression years when greater pressures were brought to bear upon African tax payers and labour. In turn therefore, combating evasion (from taxes, conscription, work teams, or crop cultivation) became a major concern for authorities, which employed all means at their disposal to enforce measures. The abuses that ensued thus became generalized with regard to the actions taken by administrations and 'native authorities', and the principal focus of international organizations such as the International Labour Organisation (ILO) from the 1920s. Whereas these institutions and colonial bodies charged with administrative inspections tended to focus upon the administrative aspects of rule, the increasing number of tasks delegated to the chiefs and guards who came to occupy the lowest rungs of colonial administration, was often ignored.

As the instrumentalisation of African agents took on novel features that included the repression of popular unrest, protests and riots (e.g. during the 'Women's War' in Nigeria in 1929) and larger-scale manifestations and strikes in the 1930s and 1940s in urban centres across the African continent, the 'native' coercive apparatus expanded. At the same time, the growing colonial bureaucracies and increasingly complex procedures, triggered a marked tendency for administrators to 'withdraw' from direct involvement in the maintenance of law and order in rural areas¹¹, while troops were used to quell unrest whenever it occurred by using the extended road networks. This led to a shift of responsibilities of provincial commissioners to their direct subalterns within administration, i.e. resident district officers, the district secretaries, African clerks and guards, and within 'native authorities', from paramount and district chiefs and retainers to village heads and the elders. Thus, the network overseeing law and order not only expanded but also gained greater proximity to the local populations, while the different 'native agents' were gradually incorporated into the administrative hierarchy as remunerated personnel. These measures gave rise to a multiplication of tasks for (badly paid) 'native agents' who were expected to maintain the peace while exacting greater contributions from African tax payers and labourers. As the distance between administrators tied up with bureaucratic work and local populations under their jurisdiction augmented, actual control over the latter rested "on a minimum of force". This did however presuppose that populations did not threaten the colonial order 'in large parts of Africa'.¹² Some have argued that memories of a recent past (conquest, military campaigns) guaranteed law and order rather than actual force¹³, at least until the 1940s.¹⁴ Others hold that this herit-

9 MCCRACKEN, 1986: 127.

10 *Ibid.*: 131-132.

11 KILLINGRAY, 1986: 420.

12 *Ibid.*: 422-423.

13 BARBER in KILLINGRAY, 1986: 423.

14 MCCRACKEN, 1986: 130.

age of ‘pacification’, which included the ‘systematic use of violence’, both physical and structural, characterizing most colonial regimes¹⁵, did not dispense with and positively fomented forms of ‘native rule’ akin – based upon the appointment of commoner chiefs – to ‘decentralized despotism’.¹⁶ The abusive power of chiefs and guards has also been contemplated from the perspective of gender relations and identities, owing to their direct intervention in local affairs as an expression of male power and patronage and their control over women.¹⁷ This also raises the problem of the recruitment and selection of native agents which often purposefully tended to favour certain social and/or ethnic groups above others.¹⁸

After the Second World War colonial authorities augmented police and paramilitary forces in order to rise to the challenges posed by burgeoning nationalist and unionist sentiments and movements in colonies, whilst, simultaneously, the idea of development took hold in British and French Africa.¹⁹ The emergence of a “black middle class” which “had won respectability in city politics and even gained seats on the judicial bench and in the legislative council” of some colonies, demonstrated the direction the winds of change had taken in post-war Africa.²⁰ However those “trained in mission schools and government colleges”²¹, may have included literate clerks²² but did not generally speaking refer to the likes of chiefs and guards who were more likely to be “an illiterate ex-soldier from an illiterate group on the periphery of the colony or from outside its frontiers”.²³ Whilst the narratives associated with the former were characterized by resistance and nationalism, and having contributed to the end of empire, the latter have often been depicted as collaborators who allied themselves with doubtful colonial interests. Whereas the literate ‘native elites’ who once served as colonial employees but embraced the nationalist cause could claim to be “champions of modernization”²⁴, their unskilled fellow countrymen on the ‘lowest’ rungs of administration did not benefit from a similar reputation. By playing a role in the coercive institutions that perpetuated colonial sovereignty and extraction in favour of distant metropolises, these subaltern strata were frequently seen to occupy the opposite end of the spectrum in relation to those that mediated, negotiated, and secured independence. Their association with law and order and the repressive colonial apparatus stigmatized them to the point of becoming marginalized and rejected in the late colonial period and during the process of decolonization. Moreover, whenever the quest for independence was fought out on the battlefield – as in the case of the former Portuguese colonies of Guinea, Angola and Mozambique – their lot was more likely to be one of implacable social stigmatization. This stigmatization could range from exclusion and unemployment to imprisonment or even the firing squad. While clerks were mocked for being arrogant, corrupt and for imitating whites²⁵, directly participating in the enforcement of mandatory labour practices, crop cultivation and tax collection had made chiefs, retainers and guards outcasts in their own community and country. As we will

15 See, e.g. MARTIN, 1983.

16 MAMDANI, 1996.

17 RICH, 2009.

18 KILLINGRAY, 1986: 423-424.

19 COOPER, 1996.

20 BIRMINGHAM, 1995: 27.

21 *Ibid.*: 26.

22 NEWELL, 2008.

23 KILLINGRAY, 1986: 425.

24 ECKERT, 2006: 249.

25 RICH, 2004: 59.

see below, they were not only seen as problematic by their own communities or those they were supposed to control, but also by the colonial administration which, increasingly after the Second World War, came to regard them, just like appointed chiefs, as an awkward legacy of the past and/or as a hindrance to modernization and development. After being considered as pillars of the colonial regime in the decades following occupation, and as guarantors of 'pacification', appointed chiefs and administrative guards thus came to be viewed as cumbersome allies and employees.

Distinctions should of course be made between the two as well as within each category. Whereas lineage chiefs were hierarchically superior to guards, and could boast "monarchical and patriarchal" authority²⁶, commoner chiefs and guards were often little more than mere auxiliaries to administrators' policies and whims. In some cases however, such as in parts of British Africa, 'native authorities' and paramount chiefs had their own police force at their disposal and used their services for carrying out tasks allotted to them in accordance with authoritarian manners and personal interests. Besides, under the regime of 'indirect rule' the appointment of administrative chiefs in stratified or centralized societies obeyed to very different rules than that of their pairs in segmentary, acephalous 'lineage systems'.²⁷ While the former might enjoy some support in the 'ethnic' community, the latter who were mostly outsiders never did, while usually pertaining to stratified groups that had allied themselves with the colonial administration. One of the declared aims of the authors of the first "comparative study of African political institutions" was to contribute to a better understanding thereof in the context of indirect rule.²⁸ In his preface to this soon-to-be reference work, Radcliffe-Brown underlined the difficulties in defining 'government'²⁹ in the case of segmentary societies. Those societies that had a government, i.e. "centralized authority, administrative machinery and a judicial system", would therefore, in all likelihood, react differently to the incorporation of new cultures of authority, than segmentary lineage societies. As the maintenance of political organizations implied the "organized exercise of coercive authority", the question was therefore how these 'types' of societies would respond to the imposition of colonial government, and the culture of coercion associated with it.³⁰

Two distinct approaches to the impact of colonial rule are worth mentioning here, i.e. a top-down and bottom-up perspective. The first focuses on colonial 'native affairs' institutions and policies, and the imposition of a 'modern' system of authoritarian rule with an emphasis on the role of these novel agents 'invented' by colonial law as mediators between 'traditional' and 'modern' societies. It holds that in the case of a system of indirect rule (administrative) chiefs, "protected by a halo of custom" while heading 'native courts' and "armed with a whip", devised strategies to carry through measures and make rules in arbitrary fashion while being formally remunerated for their efforts.³¹ However, this emphasis on the 'dark side' of the 'native forces' tending towards hegemonic rule and 'despotism', contrasts with another angle on African involvement, which takes mediation as a point of departure. In the case of French West Africa, the "informal corridors of power" that "linked the colonial bureaucracy to indigenous

²⁶ MAMDANI, 1996: 39.

²⁷ TIGNOR, 1971.

²⁸ FORTES & PRITCHARD, 1940: 1.

²⁹ RADCLIFFE-BROWN in FORTES & PRITCHARD, 1940: xiii-xiv.

³⁰ *Ibid.*: xiv.

³¹ MAMDANI, 1996: 49-52.

hierarchies” represented effective “localized networks” that illustrated the boundaries of European rule.³² The fact that European – here French – officials only too often “did not control or fully understand the conflicts and contests that took place within their colonial empires”, shifts the emphasis to the complexities of local administration by incorporating the circulation of knowledge and the shared nature of administrative authority. It emphasizes the importance of an understanding of the daily functioning of administration, in terms of the negotiated encounter between the different members of the hierarchy at various levels on the one hand, and between them and the population at large. Administrative and chiefly guards who acted as interpreters, informants and intermediaries formed part of these multifaceted, indigenous and hybrid networks, and straddled a number of boundaries while working within but also challenging established conventions. Depending on the circumstances, despite their less than popular status in local eyes, they were sometimes able to occupy the position of ‘gatekeeper’, managing relations between local populations and colonial bureaucracies.³³ Thus, at the same time this approach also allows for insights into the way in which these subalterns influenced their superiors, by brokering relations and conflicts, thereby “opening a fresh perspective on colonialism” and on “the malleable underbelly of colonial rule”.³⁴ With the aid of archival sources, the present essay intends to cast new light on these actors and their actions in the so far neglected context of the Portuguese empire in West Africa and the way in which administrative authority was exercised during the crucial phase of the 1930s to the 1950s.

2. ‘Native Authorities’ in Portuguese West Africa: administrative chiefs

After an initial phase marked by military campaigns and conquests in African territories claimed by the Portuguese monarchy, based upon its alleged multi-secular presence, which was completed by about 1915, those appointed in chiefly roles were mostly African auxiliaries who had fought on the European side. The 1914 law on colonial administration³⁵ defined their role in the administration in Portugal’s continental African territories, which essentially amounted to tax collection, organizing the recruitment of ‘native labour’, and the maintenance of law and order. A number of key legal statutes were passed and provided the basic structure of colonial administration, i.e. the so-called *Leis Orgânicas* introduced after the fall of the monarchy and proclamation of the republic in Portugal in 1910. They included the establishment of native affairs departments, or *Serviços de Negócios Indígenas*, in Guinea, Angola and Mozambique, while the new borders of the *regulados* (chieftaincies) were drawn after the colonies were divided into *províncias*, *concelhos*, *circunscrições* and *postos*. As the 1914 law stipulated, *regedores* or *régulos* as chiefs formed the lowest rung of the administrative system and were beholden to the *administradores*, who relied upon the rural police, the *cipais*³⁶, as interpreters, go-betweens and guards.

32 OSBORN, 2003: 30-31.

33 *Ibid.*: 72.

34 *Ibid.*: 31.

35 Lei Orgânica da Administração Civil das Províncias Ultramarinas, no. 277, 15 Aug. 1914.

36 The Portuguese term ‘*cipaio*’, ‘*sipaio*’ or ‘*sipaí*’, also used locally in African languages as well as Guinean Creole, is of Persian (*shipāhi*) or Hindi origin (*shipāhi*), meaning cavalryman or soldier. The English term *sepoys* is derived from the same root. The term

Despite the fact that the administration was transferred to civil personnel in the colonies after military 'pacification' with the passing of these *Leis Orgânicas* from 1917 onwards, some key posts, including of governor-general, provincial governors, heads of departments but also administrators at district level, were still occupied by members of the armed forces. Generally, they were 'old hands' with many years of experience in military campaigns or younger officers who had rapidly risen through the ranks. Relations they developed over the years with 'their' auxiliaries would therefore largely determine the latter's appointment as chiefs, as a reward for their services. Similar procedures – or lack of them – would determine the contracting of clerks (e.g. interpreters) and guards, recommended by appointed chiefs or circles close to them. This proximity, although it did not always translate into their longevity in office, did however shape the way in which 'native affairs' or *negócios indígenas* were handled during the first decades of colonial rule. Besides the fact that these former auxiliaries had played a key role in forcing fellow Africans to surrender, they also served as middle-men for the introduction, enrolment and payment of taxes from their inception in the early 1900s. The practice whereby appointed chiefs received a percentage of the tax revenue collected in their territories or *regedorias*, was later laid down in laws that stipulated their share of taxes. Thus the relationship between colonial officer and native auxiliary was not only hierarchical but also prebendial.³⁷ Indeed, if the appointed chief was recognized as legitimate by the local community, this relationship could in the case of centralized societies be paralleled by a 'traditional' hierarchy that allowed the incumbent to enjoy prebendial privileges. This overlapping of ties and interests would strongly define the complex networks of allegiance that largely shaped and informed colonial policies and practices, but also internal, local and regional power relations.

The souring of relations between administrator and chief, which could be personalized, would often lead to the retention of their share by the administrator-in-charge, as well as to the withholding of their remuneration, which was similar to a soldiers' pay or *soldo*, and other regalia, such as uniforms. Complaints by chiefs usually referred to the non-payment of one or other of these components of income, which they claimed as their rightful reward. The *Cartas Orgânicas* and the statutes determining the responsibilities of native affairs departments, between 1915 and 1920, defined the roles of administrative chiefs who were appointed by and directly subordinated to district administrators (*administradores de circunscrição*). The dualistic approach towards these authorities, common to most colonial legislation for example in the case of French and British empires, was evident:

A regulado/sobado is understood to be a group of villages subordinated to a native chief, on the condition that this relation between chief and subjects is confirmed by tradition and by the government of the province/colony.³⁸

may have spread across the Portuguese empire, from its territories in Goa, Damão and Diu, to Africa in the course of colonial expansion, or alternatively as it contacted with Ottoman interests. For the background on the early presence of sepoys in Mozambique, see RODRIGUES, 2006. The *sipahi* formed the mainstay of the Ottoman armed forces until the sixteenth century. See on the role of *sipahi* in an Ottoman context, IMBER, 2002, Ch. 7: 252-286.

³⁷ HAVIK, 2010.

³⁸ DINIZ, 1917: 8.

In fact similar statutes were implemented by one and the same colonial civil servant, first in Angola (1917) and thereafter in Guinea (1919). At the same time, this legislation as well as the 1914 law on the administrative districts defined the tasks pertaining to “native authorities”, i.e. the chiefs, for assisting the authorities with tax censuses, enrolments and levies; the recruitment of labourers and of military conscripts; clear bridges, roads and pathways; communicate any problems to the administrators; maintain law and order and transmit superior orders to their subjects. In turn these appointed chiefs were expected to exercise authority over the village heads who assisted them with their tasks. The only Africans who did not fall under the authority of chiefs were the ‘native employees’, including clerks and guards; in addition, both chiefs and guards were exempt from paying direct taxes.

The 1914 law had been preceded in Guinea and other colonies by decrees, which introduced the regime of the ‘residências’ and thereby were to establish a pattern later emulated by successive regulations regarding the administrative divisions in each colony. The 1906 decree on these resident administrators in Guinea stipulated that each ‘residente’ would have a small staff at his disposal consisting of a servant (‘amanuense’), an official interpreter (‘interprete de diligências’), a servant, and four guards.³⁹ The latter were expected to maintain communications within the district, oversee the water supply to the administrative headquarters and residence, as well as taking care of the horses, which at the time served as means of transport. They were not allowed to request any remuneration or accept any gifts for services rendered to the African inhabitants of the district. The 1912 decree repeated the composition of staff per resident as given in the 1906 decree.⁴⁰ While at least formally, clerks and interpreters were appointed by the governor, the servants and guards were in effect nominated and paid by the district administrator. The latter could suspend or dismiss them whenever their services were not required, and they were expected to carry out his orders, while being obliged to declare their loyalty to the regime. Clerks and interpreters were in effect the highest-ranking local assistants to the administrator, charged with keeping the books and gathering (confidential) information in local circles, while registering, charging or detaining any African inhabitant upon the former’s instruction. The district was divided into sub-districts or ‘postos’, headed by a *chefe de posto*, who had a servant and a guard at his disposal, appointed by the administrator. It was clear therefore that these laws had essentially created a locally recruited administrative apparatus, which owed its loyalty and remuneration to the administrator, and was responsible for maintaining law and order in a given district. They ‘shared’ the latter task with the appointed chiefs who were responsible for maintaining law and order in their ‘regulados’ and authorized to detain any ‘native’ who had disturbed or was suspected of intending to disturb the peace or commit a crime.⁴¹

At the same time these and other measures refined the organization of the *colônias de indígenato* – i.e. those colonies where a distinction was made between *civilizados* and *indígenas* such as Angola, Mozambique and Guinea – and contributed to defining the main contours of the native affairs policy or *política indígena*, which had to be imple-

39 Regulamento para as Residências, Portaria 184, arts. 49-54, *Boletim Oficial da Guiné Portuguesa (BOGP)*, 35, 6 Sep. 1906.

40 Regulamento das Circunscrições Cíveis da Província da Guiné, arts. 7; 31-39, Lisbon, 7 Sep. 1912, *Boletim Oficial da Guiné Portuguesa*, 42, 24 Oct. 1912. Once effectively implemented, this law would therefore imply the appointment of 6 clerks, 11 interpreters, 7 servants and 24 guards in the colony.

41 Regulamento das Circunscrições Cíveis da Província da Guiné, art. 52.

mented by authorities in each colony. In this respect, practice varied from colony to colony and from district to district. Governors-general and provincial governors clarified their ideas in circulars, which set out the main thrust of their policies towards native affairs and authorities. In Guinea for example, the then-governor, a high-ranking military official, who had also surveyed districts as administrative inspector, stated:

Without a good and healthy native affairs policy, there cannot be any native trade, industry or agriculture worthy of that name, and to achieve the prosperity of any African colony, the collaboration of native authorities is necessary and indispensable. Very much depends on the way in which they are recruited and the responsibilities they are given.⁴²

He added that these societies were “*disciplined, and governed by a solid hierarchy, which guarantees the maintenance of (their kind of) order by means example and by the prestige of its ruling incumbents*”, who were therefore “*the only natural auxiliaries*”, of the colonial administration. However, “serious mistakes” had been made with regard to native policies, not only in Guinea and other Portuguese territories, but in most African colonies, that were not only serious but also had a price tag on them, and reflected – negatively – upon colonial authorities. Governors also criticized what they saw as the ‘empirical approach’ followed by military commanders who had, in the course of pacification campaigns, “*never actually thought about chiefs and their succession*”, so that “*there were no certainties in native affairs*”⁴³. Now that the respective territories were occupied, and officials informed about ‘native traditions’, correct procedures regarding their appointment and the preparation of their likely successors – designated by incumbents or chosen according to custom – for their future tasks was crucial. They should receive schooling, learn Portuguese, be well-dressed, be housed in ‘official’ residences that distinguished them from their subjects and enhanced their status and prestige, and be supplied with tools and seeds for cultivation, in addition to the remuneration and bonuses they received by law. While their loyalty should be rewarded, if they strayed and failed to comply with their duties, they were to be punished; significantly, the governor added: “*that is how we should treat them, because that is the way one deals with children*”.

At the time, high-ranking officials already alleged that chiefs had turned into what Mamdani would later call ‘decentralized despots’: given that military commanders, who “*after creating an army of auxiliaries commanded by native chiefs or regular native officers, had, as a reward for services rendered, appointed them as paramount chiefs, who constitute a scourge for native populations over which they exercise authority*”. The result had been utter chaos.⁴⁴ In their view, it was therefore of the greatest urgency to remedy this problematic legacy of the colonial wars, and regulate not only the obligations and responsibilities of ‘native chiefs’, but also their appointment and succession. These questions were complex because of their political and *moral* nature, which had to be handled tactfully; while each administrator had to deal with these matters to the best of their abilities, officials admitted that it was difficult to explain how relations between administrators and chiefs should be regulated in practice.⁴⁵

42 Carlos Ivo de Sá Ferreira, *Circular sobre a Política Indígena*, Bolama, 26 March 1918, *BOGP*, I Serie, 8, 30 March 1918.

43 Sá Ferreira, *Circular*... 26 March 1918.

44 DINIZ, 1919: 9.

45 Sá Ferreira, *Circular*... 26 March 1918.

These views were reinforced by those vented by the internal opposition, which was highly critical of ‘native affairs’ policies of the governors appointed by the new republican government in Lisbon. The lack of procedures regarding the appointment of chiefs, their arbitrary nature, the suppression of ‘traditional chiefs’, the appointment of auxiliaries and the disregard and ignorance of ‘custom’, were all given as examples.⁴⁶ Several instances regarding the confusion surrounding the appointment of chiefs were meant to show that the government had to opt for the use of force or follow local custom.⁴⁷ These complaints were associated with the very tense political climate in Guinea, which had, since the 1890s become a theatre of violent battles for control of the territory – and above all of littoral regions – between the Portuguese administration and ethnically based resistance.⁴⁸ This situation was somewhat similar to the intense fighting across the border in the Casamance region in Senegal between the French administration in Dakar and Jola communities, which had cultural connections with populations in ‘Portuguese’ Guinea.⁴⁹ At the same time, competing factions in government in Guinea were vying for control of the administration throughout the 1910s, provoking considerable internal tensions and awkward relations with the Portuguese government in Lisbon.⁵⁰

3. Overlapping hierarchies: administrative chiefs and guards

However, the quandary of native affairs and chiefly appointments was never solved during the colonial era, which was to provoke innumerable problems and tensions that left their indelible mark. Several attempts were made in Portuguese colonies, including Angola and Mozambique, to regulate the thorny issue of ‘native authorities’ from the early 1920s onwards. Generally they reflected the abovementioned dualism, opting for a hybrid approach that while emphasizing non-intervention in ‘native politics’ and chiefly appointments, maintained that political and/or administrative reasons could justify the contrary, but only with the prior consent of the general or provincial governors.⁵¹ In the process, the list of chiefly obligations had grown considerably, to include the prohibition of witchcraft and fortune-telling, informing authorities about the presence of Europeans in their territory, keeping a watchful eye on non-ethnic strangers, catching cattle of suspect provenance, and reporting any complaints their subject might voice.⁵² In short, chiefs’ roles were being crafted principally in terms of law and order, as a combination of ‘native’ policemen and informers, responsible for the extraction of taxes, labour and conscripts.

It is interesting to note here that officials claimed they modelled native affairs in Portuguese colonies on the British ‘system’, but this was interpreted as the creation of *separate spheres* between ruler and ruled, rather than as indirect rule, with racialist overtones.⁵³ In practice this distinction was a non-starter. First, ‘native authorities’ were actually subsumed into the administration, occupying the lowest echelon of its

46 CAMPOS, 1912: 42; VASCONCELLOS, 1916a: 40-46.

47 CAMPOS, 1912: 28-33.

48 FORREST, 2003: 85-123.

49 ROCHE, 1985.

50 HAVIK, 2010.

51 Regulamento das Autoridades Indígenas da Província (da Guiné), elaborado nos termos do no. 1 do art. 125 da Carta Orgânica em vigor; Bolama, 26 Oct. 1920, in BOGP, 45, 6 Nov. 1920.

52 Regulamento das Circunscrições civis da Província da Guiné, Lisbon, 7 Dec. 1912, in BOGP, 42, 24 Oct. 1912.

53 FERREIRA DINIZ, 1919: 9.

hierarchy. Second, native employees were also directly involved in the implementation of administrative policies and measures. Taking into account the role attributed to the rural police force, the so-called *cipais*, whose tasks were regulated in the colonies during the 1910s⁵⁴, colonial legislation and practice created overlapping and often duplicated responsibilities. *Regedores*, *régulos* and *sobas* (in Angola) on the one hand, and *cipais* on the other, were entrusted with maintaining law and order, carrying out the orders of the administration and generally acting as liaisons between administrators and the local population. In practice, they were both held to provide assistance with regard to demographic and tax censuses, tax enrolment and collection, and labour recruitment. In addition, the *cipais* and other native agents were used by administrators to control and if need be cajole or force chiefs into complying with their orders. Thereby, the officials in effect introduced and superimposed an intermediate layer upon the already complex relations between colonial authorities and paramount chiefs. A governor criticized this approach when referring to the common use by administrators of *intermediários estranhos* (i.e. stranger-go-betweens) “*in their dealings with native subjects who only served their unconfessable/unmentionable interests and not those of the colony or the collectivity*”⁵⁵. He asked rhetorically that if administrators used the services of these strangers whom he branded as “bad go-betweens”, in order to “*carry out their orders or for transmitting their desires or thoughts, how could natives ever gain confidence and trust in their authorities?*” He did not rule out protests and unrest on the part of local populations, which he regarded as legitimate, and warned that colonial authorities had to change their attitude toward African communities.

Practice however, would demonstrate that his warnings were not heeded. Despite the gradual transformation towards a civil administration after 1917/18, the legacy of military rule remained. The reliance on chiefs who had acted as auxiliaries, and on guards, for a broad and growing gamut of tasks, became the rule, while chiefs became subordinated to the whims of administrators and increasingly to those of the ... *cipais*. While some maintained close relations with colonial authorities, such as in the case of a Fulbe chief, Monjur Embaló, whose reputation was hailed by both Portuguese and Guineans, and whose feats were the subject of a publication by a former governor⁵⁶, generally the attitude towards chiefs was quite ambivalent. Some literary efforts undertaken by colonial officials in the 1930s and 1940s illustrated the role of ‘native authorities’, including Afonso Correia (1931) and Fausto Duarte (1945). While the first gave a critical view of the transition from military to civil rule, casting doubts upon the qualities of the new personnel brought in from the metropole, describing them as “yesterday’s private soldiers” with a penchant for committing “affronts and brutalities”, the second highlighted the loyalty of appointed chiefs towards colonial commanders-administrators as well as their military prowess. Ten years earlier the same had been said by critics of the colonial regime’s abuses with regard to military commanders and their tendency towards abuse and extortion, above all with regard to tax collection, which had served as a justification for “rigorous military intervention”.⁵⁷ The considerable appetite of resident commanders, sometimes acting in an irregular and unscrupulous fashion, for augmenting tax

54 For Guinea, see the decree on the Polícia Rural of 7 Aug. 1912 regulated in the same year.

55 Sá Ferreira, *Circular*... , 26 March 1918.

56 VELLEZ CAROÇO, 1948.

57 VASCONCELLOS, 1916b: 2.

returns in order to obtain greater benefits was also given as a cause of unrest and migration.⁵⁸ While chiefs and village heads were mentioned, little was said however about the rural police and its role as go-betweens and administrative agents in native affairs. That is until a few cases which emerged during the 1920s began to draw attention to their activities. While complaints about coercive tax levies carried out by auxiliaries had already been voiced at previous occasions⁵⁹, denunciations by an administrative official about the manner in which traders were levying taxes in the Bijagós archipelago off the Guinean coast without any intervention on the part of district authorities, led to an internal inquiry.⁶⁰ It transpired that on the basis of a rather vague authorization for traders to collect hut taxes, the latter were doing so while using *cipais* and their own clerks as go-betweens with the population of various islands. This process was apparently fraught with abuses, given that the tax was paid in kind, i.e. in palm kernels, which together with peanuts, were the main export products of the colony. French diplomats touring the area had already alerted their superiors about the fact that the isles were the only part of Portuguese Guinea where money did not circulate.⁶¹ As a result all transactions with the Bijagós were realised by barter, and exclusively in kernels. The enquiry showed that the administration itself had proposed that traders could collect the taxes, because it could thereby anticipate the reception of revenue by several months, which was welcomed on account of the colony's empty coffers.⁶² Indeed, similar procedures had been followed for many years in the case of a large concession on the isles, the *Empresa Agrícola e Fabril da Guiné*, originally established in 1911 by British citizens from Sierra Leone and Portuguese administrators, which had taken over German interests in the 1920s. The company that produced palm oil, collected taxes paid in kind by those living on its premises, without any supervision or control being exercised by the authorities. As the inquiry gathered evidence from local village heads, they soon found that guards, the *cipais* or *guardas administrativas*, were forcing the population to crush the nuts and extract the kernels, punishing those who failed to attain a certain quota, with the so-called *palmatória*, a round piece of wood with a handle which was commonly used to beat the palms of African workers.⁶³ Once satisfied that every 'native' had paid a pre-determined tax quota the *cipais* handed the kernels over to the trader in question, leaving the locals without any kernels to exchange for commodities and often without anything to eat according to the local health services.⁶⁴ Apparently, guards used all kinds of ruses, e.g. the diminishing market price of kernels, to demand a surcharge, which they in turn exchanged for rice for their own meals. Essentially amounting to coercive levies and forced labour, these practices caused many able-bodied islanders to leave and settle on the continent, abandoning an aged population to survive by their own means.

The inquiry quoted above unearthed what was probably the first clear-cut and documented case of abuses committed by guards who acted on their own accord without any administrative supervision. They acted as much more than simple go-betweens, giv-

58 CAMPOS, 1912: 42.

59 VASCONCELLOS, 1916a: 23.

60 HAVIK, 2007.

61 Centre des Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence, France (CAOM), Fonds Ministériel (FM/1AffPol)/1291, Edouard Hostains, French Consul, Bissau, 10 June 1922.

62 Arquivo Histórico Ultramarino, Lisbon, Portugal (AHU), DGAPC, 1031, Victor Hugo de Menezes, Bolama, 15 Jan. 1930.

63 AHU, DGAPC, 1031, Witness statement, Henrique, dignitary of the island of Orango, 21 Sep. 1931.

64 AHU, DGAPC, 1031, Delegação de Saude de Bubaque para Repartição de Saúde Bolama, 9 Nov. 1930.

ing orders to village heads and threatening, cajoling or forcing them into compliance. Generally, like appointed chiefs, guards benefited from tax exemptions, i.e. from paying the hut tax, and the guards, despite being state employees, were also liberated from the National Salvation Tax or *Imposto de Salvação Nacional*, introduced in 1931 by the New State regime as a measure to increase tax revenue and balance the colonial budgets following the 1929 economic crisis.⁶⁵ In addition to their policing roles, *cipais* also began to be placed in positions otherwise reserved for qualified administrative officials, such as border guards and tax clerks, responsible for collecting customs duties.⁶⁶ Besides the lack of – qualified – personnel, the then governor argued that the measure was justified by the savings made on salaries that were possible by employing ‘native guards’.

During the 1930s several complaints about the doubtful behavior of guards were referred in official reports, some of which were brought before the courts. For example, another case from the Bijagós archipelago involved a guard who was found hunting hippopotami with the help of the governor’s chauffeur on one of the islands, in order to sell them to the zoo in Lisbon. Whilst collecting taxes, he was cornered by locals after trying to force them into paying, and subsequently disarmed and beaten up.⁶⁷ Another case in the North of Guinea, in the Costa de Baixo area, revealed that a trader had incited guards to spank locals in order to force them to pay the tax on the extraction of palm wine, at a rate which he himself had imposed, with the tacit approval of the *chefe de posto*.⁶⁸ When the trader’s intentions – who tried to get the locals to sell their stocks of rice – were met with vehement protests, he called in the guards to requisition the rice. As a result the chief of Pecixe encircled the residence of the local district officer, who was then forced to take action to defuse the conflict. Often guards were also sent out by administrators or district officers (*chefes de posto*) to fine chiefs who had allegedly failed to comply with orders, round up workers or levy taxes, thereby provoking protests, unrest and complaints. Alternatively, guards were entrusted with appeasing conflicts – but failed to do so – such as in the case of the quarrels between two rival groups, Oincas and Balanta in the north of Guinea, where they formed the sole occupants of an administrative post.⁶⁹ Thus, the climate surrounding native affairs was a tense one, mostly associated with tax levies and labour recruitment.

With the introduction of new legislation on the administrative organization of Portugal’s colonies by the New State or *Estado Novo* regime coming to power in a military coup in 1926, regular inspections carried out by officials of a special body created by the Ministry of Colonial Affairs became the rule. The *Reforma Administrativa Ultramarina* (RAU for short) passed in 1933 saw administrators as ‘men of action’ who regularly travelled in their districts, contacted the local population and informed themselves about ‘native’ custom and practice. Councils (*conselhos disciplinares*) were created in every colony in order to deal with complaints against administrative staff, which could be brought before them and lead to disciplinary measures decreed by governors and confirmed by metro-

65 AHU, DGAPC, 606, António Leite de Magalhães, Bolama, 10 April 1931, on the Imposto de Salvação Nacional introduced by DL 564, de 30 March 1931.

66 AHU, DGOcd, 400, Carvalho Viegas, Colónia da Guiné, *Relatório referente ao 4.º trimestre do ano económico 1933-34*, Bolama, 12 Dec. 1934.

67 AHU, ISAU, Mç. 1669, Henrique Jones da Silveira, *Relatório Inspeção Administrativa da Guiné, 1940*: 95.

68 AHU, ISAU, Mç. 1665, *Relatório sobre os acontecimentos de Pecixe*, Canchungo, 11 May 1936, in José Salvação Barreto, *Relatório da Inspeção Ordinária aos Serviços Administrativos da Guiné*, 18 March 1938.

69 CARDOSO, 1936: 18.

politan councils.⁷⁰ As a result, metropolitan authorities were able, for the first time, to obtain a clearer picture of administrative practices throughout the empire. In the case of Portuguese Guinea, the first inspection reports criticized the lack of direct interaction between administrators and the African population:

I observed little contact between administrators and natives and as a result a lack of control over the way in which the *chefes de posto*, who are more directly in touch with them (i.e. the locals), carry out their duties, above all with respect to the measures taken with regard to the fiscal enrollment of huts and the levying of taxes.⁷¹

The report concluded that most of Guinea's administrative officials were ill-prepared for their jobs, and were devoid or severely lacking in terms of moral principles in their treatment of local Africans and their dignitaries. Apart from some rare cases in which administrators were found to act in cahoots with chiefs in doubtful transactions, they were found to commonly hold them in low esteem, and engage in local politics, especially when quarrels ensued over chiefly appointments. While in some cases their intervention was justified, when appointed chiefs were found to usurp their position to force their subjects to work their lands or requisition their crop harvests, generally they appeared to bypass those chiefs.⁷² Indeed, official reports in the 1930s concluded that colonial administrations became by and large convinced that many appointed chiefs had little effective authority over 'their' co-ethnic populations and therefore were of little use. In the case of appointed chiefs not pertaining to the same ethnic group, as occurred with the segmentary and acephalous Balanta and 'Felupe' (Jola), tensions often ran high, while the population tended to ignore imposed (Fula and Mandinka) chiefs. Often administrators carried through ad hoc measures such as altering frontiers of the chiefly districts in order to make them more manageable or punish and depose chiefs when they became expendable.

Rather than changing or improving policies, administrators tended to 'improvise' in an attempt to reinvent the wheel: the colonial paradox that faced them was how to combine the perceived need for an intermediary layer of administration (i.e. to administrate large geographical areas and/or constituencies, fill gaps left by lack of personnel, and as source of information) with that of exercising control over often highly dispersed populations under their jurisdiction (in order to extract taxes, crops and labour) at the lowest possible financial and political cost. Over time the implementation of these aims was perceived as contradictory, thereby putting administrations in an awkward position: should they simply exclude or by-pass chiefs – who with the 1933 reform had become auxiliaries of the *chefes de posto* – and thereby undermine their lawful role, or should they tighten control over appointed chiefs while allowing them to exercise authority – and thereby risk the emergence of 'native elites'?

70 Reforma Administrativa Ultramarina (RAU), DL 23,229, 15 Dec. 1933, arts. 270-276.

71 AHU, ISAU, Mç, 1665, José Salvação Barreto, *Relatório da Inspeção Ordinária aos Serviços Administrativos da Guiné*, 18 March 1938: 7.

72 *Ibid.*

4. Tensions and conflicts: a crisis in native affairs?

During the 1930s and 1940s, the debate with regard to the best policy to adopt in the case of 'native authorities' continued, without there being any clear-cut consensus on the matter. It becomes clear from reports that while some district administrators considered that chiefs were useful intermediaries, many voiced doubts about their roles. Indeed, they often showed disdain for chiefs, to the point of ignoring them. One of the principal causes for contention in relations between the administration, chiefs and the population at large, was the organization of work parties to build or maintain roads. Road construction had rapidly expanded the network from the early 1920s, which had been carried out by local administrators with the help of chiefs and guards and rivalled with those built in neighbouring French Africa at the time.⁷³ To begin with, chiefs or village heads would be ordered to present a certain number of workers; if they failed to do so, guards would be sent in to round people up, using violent means if deemed necessary, "because they did not know how else to do so, or simply out of malice".⁷⁴ These practices had already become widespread when, owing to international pressures brought about by the ILO, several colonial governments (e.g. French, Belgian and Portuguese) felt obliged to introduce a labour tax for a set number of days a year, which could also be paid in cash. In the Portuguese case, this was the so-called *contribuição braçal*, introduced in the mid-1930s in Guinea, Angola and Mozambique. Given that paramount chiefs were not allowed to collect taxes in Guinea, contrary to for example Angola, they were often simply bypassed. Also, Africans were expected to pay their taxes at the *postos* or district capitals rather than in their own villages, which saved time and money on the part of colonial authorities. And given that by law, paramount chiefs were appointed and deposed by the governor-general, administrators were at least in hierarchical terms, intermediaries, and their attitude towards appointees was often distant.

However, relations between administrators and village heads, whom the former did appoint, were different, also because the latter in accordance with the abovementioned Administrative Reform Act of 1933 (RAU) had been designated as the legitimate go-betweens in the collection of taxes. This shift was accelerated in the 1930s as a result of pressures coming from central government in Lisbon which obliged colonial governors to present balanced budgets. These pressures in turn induced officials to raise tax revenue by all available means, thereby provoking rising tensions and the large-scale migration and exodus of populations.⁷⁵ In cases where the *régulo* system failed to work, as a result of constant infighting or serious irregularities and unrest, governors intervened directly, employing guards to depose chiefs, while also changing administrative frontiers to suit tax collection, alter chiefly boundaries, abolishing chieftaincies altogether or not replacing them and relying on village heads.⁷⁶ The investiture of appointed *régulos* tended to be a formal ceremony – of which minutes were made – sometimes a curious mixture of traditional and solemn military-colonial custom, in which the chiefs received their uniform – nicknamed '*botão amarelo*' or yellow button – presented to them by officials.

⁷³ HAVIK, 2009.

⁷⁴ AHU, ISAU, Mç. 1669, Henrique Jones da Silveira, *Relatório Inspeção Administrativa da Guiné*, 1940: 188.

⁷⁵ HAVIK, 2007; HAVIK, 2008.

⁷⁶ See VIEGAS, 1939: 152-153, on the case of the Gabú region and the decision to depose a number of incumbent chiefs, and opt for the policy of adopting village heads as the main intermediaries of administration.

Since the mid-1930s, village heads were also equipped with uniforms, which differed from those of the paramount chiefs, and were sometimes described as “*carnavalesque outfits*” imitating European dress, worn by . . . former auxiliary soldiers.⁷⁷ But then again, some administrators were uncomfortable with these ceremonies, for in their view bestowing too much prestige upon chiefs, who promptly used their regalia to act like despots, e.g. in order to impose taxes for their exclusive benefit.⁷⁸ As one administrator acknowledged, the *cipais* also used the same ‘yellow button’ uniform to similar effect, i.e. to get from the locals what they wanted.⁷⁹

Thus, parallel to the issue of native authorities, the question of the role of administrative guards was also raised, timidly at first, by a few colonial actors, but increasingly so from the 1940s onwards. Indeed, colonial authorities were not the only actors aware of the impact of uniforms: planters or *ponteiros* as they were locally called, got some of their most trusted clerks to dress up as guards in order to force African producers to sell their harvests only to them and not to a competitor.⁸⁰ If the latter refused to do so, they would be punished until they complied. Inspection reports severely criticized the manner in which local administrations handled the issue of law and order with respect to the African population.

Currently, [urban and rural] police as well as in many official quarters, use and abuse corporal punishment exclusively for the punishment of natives, such as *palmatoadas* (i.e. strokes given with a palmer) and whiplashes and more, pretending that it does not occur, as if it were an innocent illusion (...).

The habit of using the *palmatória* (or palmer) was so ingrained that

(. . .) newly arrived *chefes de posto*, trained in colonial schools, accompanied operations for the collection of taxes with the *palmatórias* to entertain themselves; one of them in fact took the *palmatória* from a *cipaio*, responsible for applying these sentences, in order to punish natives himself.

One of the cases that provoked a number of complaints and disciplinary measures was that involving a *chefe de posto* who had directly intervened in disputes over chiefly succession amongst the Manjak in the North of Guinea. The administrator had given ‘*carte blanche*’ to one of the pretenders, who had a long history of tense relations with the authorities and fomenting local intrigue, against the son of the incumbent chief. In order to put an end to rising tensions, this administrator had been replaced by an experienced official, who had succeeded in pacifying the situation through diplomatic means. The inspector concluded that the deposed official “*had shown a “despotic attitude towards the natives with whom he did not sympathize”*”, and had used the *cipais* as a “*secret police*”.⁸¹ One of the *chefes de posto* under his jurisdiction was found to run a *granja* or government farm/nursery, forcing locals to grow rice without remuneration for his own benefit with

77 AHU, ISAU, Mç. 1669, Henrique Jones da Silveira, *Relatório Inspeção Administrativa da Guiné, 1940*: 180.

78 COLÓNIA DA GUINÉ, 1943: 43.

79 *Ibid.*: 44.

80 AHU, ISAU, Mç. 1669, *Relatório Anual do Administrador da Circunscrição de Buba, 1939*; AHU, ISAU, Mç. 1669, Henrique Jones da Silveira, *Relatório Inspeção Administrativa da Guiné, 1940*.

81 AHU, ISAU, 2245, Mário Costa, *Relatório da Inspeção Administrativa da Colónia da Guiné, 1944-45*, 15 March 1945, pp. 257-260, on the actions of the *chefe de posto* Álvaro Cavaleiro.

the help of guards. Apparently, the said administrator never visited the different administrative posts in the interior, being unaware or complacent towards his subordinates. To his shock and surprise, the inspector who filed disciplinary measures against the administrator, found that the latter had his 'protectors', not only in the governor's office, but also at the Colonial Ministry in Lisbon; in fact, the administrator complained about the inspector's 'meddling' who thereupon received a stern note from the Minister ordering him "*not to intervene in the judicial responsibilities of the administrators*".⁸²

Such reports called into question not only the aptitudes and attitudes of administrative personnel but also the lack of awareness and inaction of authorities to detect and discipline transgressors. The fact that native affairs policies and practices did not conform to legal provisions and procedures, as well as moral and ethical standards, not only in Guinea but also in other colonies such as Angola and Mozambique, indicates that the administration had ingrained mentalities and routines that were a legacy of the preceding period of conquest. Administrative staff had gained a certain *habitus* and adopted a concomitant discourse akin to what Bourdieu called *doxa* that silenced or ignored these issues, thereby illustrating an authoritarian culture that had gone unchecked for decades. This was evidenced by the widespread use of guards in order to serve the whims of officials, but also the technical and moral aptitudes of the latter and the way they were selected. At district level, many posts pertaining to qualified *chefes de posto* or trained candidates, were occupied by personnel on temporary contracts – '*funcionários interinos*' – who were not pursuing an administrative career, while some did not possess the minimum requirements demanded by law. Observing how an administrator was completely ignored by the local chiefs and the population at large during a ceremony and tended to ensconce himself in his residence, the inspector commented that, sadly, he had to break the silence and include it in his report. He argued that he could not hide it from the governor and the minister, "*because the moral and civil aspects of an official's behaviour could not be separated from his bureaucratic record: one is linked to the other.*" What becomes clear from these and other reports is that the doubtful attitudes and practices demonstrated by guards towards the African population, on the whole reflected and emulated those of their superiors. Official references to complaints from chiefs and their counselors in cases brought before administrators, native courts and administrative inspectors about them being publicly ordered around by *cipais*, who often punished or fined them in front of their subjects, humiliating them in the process, highlighted a common practice that had distanced and antagonized 'native authorities' from the administration. In 1940 there were 32 *postos* in the colony, which governed two thirds of the population (then totaling about 450 000), excluding the small urban population. Underfunded, like neighbouring French colonies at the time, staff was in short supply. Only too often, *chefes de posto* did not have any official interpreters at their disposal; as a result this task was carried out by *cipais*, or even by officials' domestic servants. District administrators who had learned the ropes of native affairs, tended to put forward their own candidates, including guards, sometimes succeeding in getting them appointed as paramount chiefs. Also, in some cases cooks had been appointed *régulos* (e.g. in the Mansoa region in the 1940s) as well as chauffeurs working for high-ranking officials. As a result, the idea of a 'native aristocracy' that was supposed to serve as an intermediary

⁸² *Ibid.*, pp. 274-275.

between African communities and the administration, and who were expected to guide the former in the conduct of native affairs, had been seriously compromised.⁸³

An analysis of complaints shows that while administrators and *chefes de posto* accused of infractions or irregularities (between the late 1920s and the mid-1940s) were rarely punished, demoted or dismissed, guards subject to disciplinary action were fined or in some cases transferred to distant and isolated destinations. One such location was the (above-mentioned) Bijagó archipelago and above all the island of Canhabaque, which had been the scene of a number of punitive military campaigns from 1917 onwards.⁸⁴ Apparently, the guards with the worst reputation had been sent there, while new arrivals aspiring to become *chefes de posto* and those with a doubtful record had also been stationed there as a form of punishment.⁸⁵ By the mid-1940s, the accumulated evidence showed that fines for guards as a result of disciplinary infractions had become generalized, instead of detention or imprisonment as the law prescribed.⁸⁶ Reports noted that administrators considered it unwise or inappropriate to arrest and imprison them, arguing that “*it would be degrading for them if other natives witnessed the fact*”.⁸⁷ As one high-ranking official commented, this reasoning was faulty: if it was all about a “loss of prestige”, then “one should never arrest a European”. The attitude towards guards reflected similar views on the waiving of legal procedures in the case of colonial officials who were found to have acted unlawfully. Thus, officials and auxiliary staff tended to circulate: those with a good record or good contacts tended to be given posts in more densely populated areas, where tax returns were potentially the highest, while those with a blemished one, ended up in peripheral locations where revenue was lower, as well as their percentage of it. Minor infractions were usually overlooked, and official complaints by native authorities were generally disregarded.

5. Winds of change: rethinking native affairs?

The arrival of a newly appointed governor in 1945, intent on modernizing the colony, which was seen as one of the most backward in Africa, had a considerable impact upon official attitudes towards governance and native affairs. He started by clearly stating his intention to abolish the *regulado* system, declaring that “*the fewer the chiefs, the weaker they were, the better*”.⁸⁸ In a number of speeches and conferences, he informed district administrators that they should not replace chiefs if their post was vacant, and gradually phase them out, as they were incompatible with modern colonial governance, and had lost most of their authority. One of his predecessors had already hinted that “*the majority of chiefs only enjoyed the prestige that the administration wished to give them*”, not in the least because administrative intervention with regard to the resolution of native questions had significantly weakened their traditional roles”.⁸⁹ After WWII, the already existing tendency to work directly through village heads, already codified in the

83 AHU, ISAU, Mç. 1669, Henrique Jones da Silveira, *Relatório Inspeção Administrativa da Guiné, 1940*: 180.

84 PÉLISSIER, 1989; MENDY, 1993.

85 AHU, ISAU, 2245, Mário Costa to Ricardo Vaz Monteiro, Governor of Portuguese Guinea, *Relatório sobre o posto de Canhabaque*, Fulacunda, 16 April 1944.

86 AHU, ISAU, 2245, Mário Costa to Vaz Monteiro, *Relatório sobre as dúvidas de interpretação legal e outras deparadas na inspeção a Circunscrição Civil de Bijagós*, Fulacunda, 3 April 1944.

87 AHU, ISAU, 2245, Mário Costa, *Relatório Inspeção Administrativa da Guiné, 1944-45*, 15 March 1945: 58.

88 SARMENTO RODRIGUES, 1949: 116.

89 VIEGAS, 1939: 154.

Administrative Reform Act of 1933, was put into practice, these village chiefs thereby becoming the administration's main autochthonous go-betweens. There was, however, no consensus on the issue amongst colonial and metropolitan actors. Some protested that it played into the hands of "*administrators who adopted the policy of combating chiefs by undermining their authority, and denting their prestige, arguing that there was no justification for their continuation in office*". But they also added significantly that "*guards should not replace chiefs as caretakers because they tended to take revenge for fearing not being elected in the future. Of all cases of replacements, they were the worst.*" The aforementioned (newly appointed) governor also strongly and publicly disapproved the generalized use of corporal punishment.

It is unquestionable that there was a general repugnance [amongst natives] with regard to the use of force. I intervened in an uncompromising fashion in this matter, and presumed that the satisfaction would be general. But no. In a thousand different ways [administrative officials] lamented that the natives could now do what they wanted.⁹⁰

Referring to similar practices observed in Angola, such high-ranking officials, who moved between colonies in positions of authority, thus had means for comparison. *Política indígena* or native affairs had, essentially, been reduced to the following notion: "*As long as we do not stop mistreating the blacks, and explore, and stifle them, any [form of] protection is exaggerated*". The question of law and order in urban areas (the capital and district capitals) which had been regulated in 1944 with the creation of a new police force⁹¹, was legally and administratively separated from that of rural areas. The latter fell under the jurisdiction of the *curadorias*, locally represented by administrators, in accordance with racially based *indigenato* policies, which would eventually be abolished by the Lisbon government in 1961. By the late 1950s, official reports show that throughout the colony there were a total of 240 *cipais* – about 23 to 24 per district – and officially a hundred-odd *régulos* in Guinea, which is a rate of two to one.⁹² However, many *regulados* were unoccupied, while others had mere 'caretakers' to do the job. Officials admitted that one of the most sensitive interventions with respect to African populations was the question of policing measures, "*which should guide and correct them towards higher levels of civilization.*"⁹³ However, the available evidence from rural areas showed that the contrary was common practice. Following the cue from the governor, who publicly criticized the widespread practice of corporal punishment in Guinea, official reports began to discuss the role of guards thereby breaking the silences that had reigned since conquest and imposition of colonial rule. As a result, guards came to be identified as one of the main culprits of the deplorable state of native affairs in the colony, as well as the administrators who relied on the services of these 'native agents':

90 AHU, ISAU, 1946-1969, Sarmiento Rodrigues, 2.^a Conferência dos Administradores, de 1946.

91 See Regulamento Corpo de Polícia, Portaria 195^a, Bissau, 27 Nov. 1944.

92 List of *cipaios* employed by the administration in Guinea in 1958 in the whole of the colony. Amongst the total of 240 *cipaios*, 11 are chief *cipaios* and 229 unranked guards. The average by *circunscricção* or district is 23/24, except in the district of São Domingos (14) and that of Bolama (5). In the capital Bissau and the town of Bolama security is also guaranteed by a European-style police force (Polícia de Segurança Pública, PSP).

93 AHU, ISAU, 1946-1969, Carlos Henrique Jones da Silveira, *Parecer*, ISAC, Lisbon, Feb. 1946.

Unfortunately, local administrations employ miserable elements in their dealings with the native people. The moment they praise the qualities of the natives, they also condemn it: the cipais, who are made of the same roots as the others, immediately transform themselves into omnipotent and despotic masters, displaying a small degree of civilization. Generally speaking, they are the natives' worst enemies.⁹⁴

One administrator provided a graphic description of the situation he encountered when taking up his post in the North of Guinea, in the Costa de Baixo region:

Who are the cipaios? Natives (...). They are:
Irreconcilable enemies of authority, as we all know, that is if the same authority does not steal and let them steal too.
They rob and plunder natives in any way they can. If the authority punishes the thieves, we have made new enemies.
In their thievery, they usually invoke the name of authority, as I have found and as everyone knows. The hate that this provokes is directed at the authorities because the native was robbed in their name. Here we have the cipaio undermining the proper course of native affairs.⁹⁵

After travelling his district, this administrator found that the guards were in control of the administrative post (i.e. of Calequisse) itself. They actually wielded power. With the connivance of his predecessor they collected taxes, imposed fines and gathered the revenue from it – and handed over the proceeds to the authorities, or whatever they saw fit; and whenever money was missing they imposed fines in order to account for the difference just like administrators and *chefes de posto* had been accustomed to do in the past. They also issued and charged for licenses, and organized work groups supplying unpaid labour and forced the local populations to grow cash crops (e.g. peanuts), which they then sold on the market while obtaining seeds from a local trader. Anarchy and indiscipline reigned at a post which had in effect been left to its own devices as result of a process of 'nativization'. In effect, as officials acknowledged, guards were hierarchically speaking superior to appointed 'native authorities' and indeed acted out their *de facto* administrative status.

The then-administrator of the district observed that administration had been seriously affected by its instability and political tensions, at the level of its frontiers, personnel and capacity for revenue extraction.⁹⁶ The strong politicization of native affairs since the 1920s had transformed the region into a theatre of complex intrigues between incumbents and pretenders over chiefly positions and the privileges associated with them. This led to an intensification of the flux of those who outmigrated but also emigrated to neighbouring Senegal, i.e. the Casamance region. Such migratory fluxes, which had already been registered during the 1930s⁹⁷, were directly associated with the tensions pointed out above, while lower tax rates and other incentives offered by the French authorities in neighbour-

94 AHU, ISAU, 1731, *Relatório da Conferência dos Administradores da Colónia da Guiné, 1946*; AHU, ISAU, 1731, *Parecer do Inspector Superior, Eurico Nogueira*, Lisbon, 24 Oct. 1946.

95 Antero Campos Magalhães Duarte, chefe de posto, Calequisse, 24 Jan. 1945.

96 AHU, ISAU, António Carreira, *Relatório Circunscrição Civil de Cacheu, 1945*, Cacheu, 23 March 1946.

97 See Archives Diplomatiques du Ministère des Affaires Etrangères, Paris/La Courneuve (MAE), K-Afrique, 1918-1940, Possessions Portugaises, K-76, 6, Edouard Hostains to French Foreign Ministry, secret dispatch, Bissau, 1st July 1931; CAOM, FM 1AFFPol/517.

ing Senegal incentivized local populations from Portuguese Guinea to emigrate. Besides the need to pacify these relations, the official also argued for increasing investment in local sanitary and agricultural services in order to improve the living standards of the African populations. At the same time, he recognized the need to diminish the pressures on local societies caused by taxation and the recruitment of 'native labour', and the frequent abuses surrounding their implementation about which complaints were made 'in silence', far from the public arena. The *cipais* were singled out for their tendency to commit abuses and arbitrary acts that called for vigilance on the part of administrative staff. Complaints about their behaviour from locals should therefore be carefully investigated, also because the latter often attempted to take revenge upon them for having been recruited for obligatory public works. Many '*chefes de posto*' tolerated a number of infractions committed by guards rather than disciplining them; after all they were instrumental in the carrying out of a variety of duties, including tax censuses and levies, for which they received a small percentage of revenue, on top of their salary. But the administrator did not hesitate to underline that the margin for irregular and abusive behaviour on the part of guards was also directly related to the vigilance and control exercised by officials, and the participation of the local population in the administration of justice.

Administrative officials arrived at similar conclusions in other colonies such as Angola and Mozambique immediately after the Second World War. The criticism on administrative practice, from both metropolitan and colonial quarters, had become more frequent during the 1930s and 1940s as information from a variety of bodies charged with overseeing colonial finance, administration and native affairs circulated. Faced with mounting tensions at the local level, colonial officials lamented the lack of health, educational and agricultural services for African populations, while also complaining about the failure of Portuguese authorities in the country's major colonies such as Angola and Mozambique to foster their peaceful development. Inspector and former administrator Henrique Galvão's incendiary report to the Committee for Colonial Affairs of the Portuguese National Assembly in 1947 reinforced this notion at the highest level in the metropole. The then-deputy focused on the progressive fragmentation of African societies and its consequences for the colonies, besides surgically cutting through the New State propaganda by denouncing the negative impact of forced labour and taxation which had provoked a demographic exodus. Criticizing the "intellectual incomprehension of people with a rudimentary culture", he lamented the "dismantling of native institutions before creating or conceiving those that should replace them".⁹⁸ Allied to the question of native and forced labour, high mortality rates and the population exodus, the former administrator denounced the "complete moral, political, social and economic disorganization of indigenous societies". Two parallel processes were in his view responsible for this disintegration, i.e. the despotic practices of commoner chiefs and those perpetrated by unscrupulous administrations in the colonies. This disconcerting dynamic could only be recorded and understood *in loco* by meeting with and listening to local populations as well as administrative staff, who would generally 'hide' their concerns for fear of reprisals or of the dissatisfaction of their superiors.⁹⁹

⁹⁸ Henrique GALVÃO, Exposição do Deputado Henrique Galvão à Comissão de Colónias da Assembleia Nacional em Janeiro de 1947: 40; AHU, Ministério do Ultramar (MU).

⁹⁹ *Ibidem*: 9. He concluded that native affairs policies in the empire only existed in an abstract legal sense but had no practical significance (*Ibidem*: 51).

These threads were also picked up a decade later by those travelling Portugal's African colonies. Their observations showed that there was a considerable gap between official discourse and practice. The considerable powers vested in administrators without any effective controls had led to widespread use and abuse of authority. The absence of native courts and the dominance of processes under the legal native codes meant that decision making on civil and penal cases involving the indigenous population lay in the hands of the district administrators.¹⁰⁰ *Cipais* were therefore not only called upon to carry out administrative but also legal decisions. "Paternalistic" attitudes towards Africans regarded as unruly children were said to be responsible for the reliance on corporal punishment; the New State had effectively "brought state efficiency to an informal apparatus of terror".¹⁰¹ Taxation was quoted as one of the most effective forms of control over the African population, as tax collection kept them "in close contact with the administration".¹⁰² Unfortunately, however, by viewing these practices from a top-down perspective, i.e. the vantage point of the colonial state, these and other authors provided little insight into the inner workings of this coercive and extractive apparatus 'on the ground', thus omitting the important role that Africans played in it, the influence they exercised, and the relations they mediated. Although anti-colonial, nationalist resistance movements would capture widespread local discontent and widely denounce the violent nature of this apparatus, the question of the complexities of rule, the diversity of practice and involvement of local actors has only recently become the subject of debate.¹⁰³

6. Conclusions

While the roles of 'native employees' have been the subject of (limited) study in the case of British and French Africa, the case of their agency in Portuguese colonies has so far remained obscure. As some scholars have pointed out the historiography on Portuguese Africa is strongly marked by the issue of administrative abuse with regard to the recruitment of 'native labour' and of collusion with private interests. However, despite these widespread practices, they also maintain that "we lack (...) archive-based enquiries into how colonial conditions changed from the 1930s to the 1960s".¹⁰⁴ In order to shed more light on the 'inner workings' of native affairs in the context of colonial rule, this essay focuses on some neglected aspects of colonial rule and its practical complexities in the context of 'indirect rule'/native affairs in Portuguese Africa with the aid of unpublished archival data.

As a number of scholars quoted above have pointed out, the reliance of colonial – and African authorities – on these actors has long been underestimated and neglected. However, while research into their activities has provided new insights into their *modus operandi*, much research still has to be done given the great variations across the continent. Over the last decades, publications in the social sciences have recognized the great diversity of 'colonial situations' and the different approaches employed to analyze

100 DUFFY, 1959: 300-302.

101 *Ibid.*: 304.

102 *Ibid.*

103 See e.g. the transactions of conferences organized by the Centro de Estudos Africanos (CEAUP) of the University of Oporto on the subject of forced labour since 2004: CEAUP (ed.) *Trabalho Forçado Africano: experiências coloniais comparadas* (Porto: Campo das Letras, 2006); CEAUP (ed.) *Trabalho Forçado Africano. Articulações com o poder político* (Porto: Campo das Letras, 2007), and CEAUP (ed.) *Trabalho Forçado Africano: o caminho de ida* (Porto: Húmus, 2009).

104 KEESE, 2007: 30-31.

them.¹⁰⁵ In order to produce a reconstruction of 'rule from below', oral as well as archival research is needed. Recent findings show that African actors "were not simple lackeys of the colonial state" and "the importance of locating these figures within their respective social, economic and political contexts".¹⁰⁶ Indeed, it is argued here that an analysis of their actions and aspirations, and the perceptions of their roles within colonial spaces require a particular, multi-disciplinary framework that takes into account these micro-levels of rule that have until recently largely been overlooked. Far from limiting themselves to the mere implementation of tasks imposed by their superiors, they themselves issued orders and ensured their execution, acting as decision makers 'on the spot', while exploiting and manipulating the dependency of administrators on their 'collaboration' for the daily management of colonial rule.¹⁰⁷

The trends and changes referred to above raise a number of questions. One of the main quandaries scholars need to address is why Portuguese colonial administrations – not only in Guinea but also in Angola and Mozambique – resolved to maintain appointed chieftaincies despite their apparent or alleged failure to deliver? Was the native affairs policy mere window-dressing or were authorities unable to agree upon an alternative? Also, what kind of administration developed after conquest when ancestral, lineage-based traditions were rapidly overturned and replaced by an administrative logic? As colonial authorities increasingly came to regard appointed chiefs as expendable go-betweens, what did that mean for their relations with African societies? In view of the loss of influence of appointed and commoner chiefs and the growing reliance on village heads and native guards, is there still a case to be made for 'indirect' rule? Did the growing influence of guards in terms of the maintenance of law and order, as well as the levying of taxes and labour recruitment, mean that they actually wielded power? What then were the main causes of these shifts in the priorities of administration and what was their impact on local populations and the latter's perception of those agents? How did local communities deal with the agents, especially when they defied existing notions of social morality and justice? And looking further ahead, what happened to these guards during the period of decolonization and after?

This essay has attempted to provide some answers to these questions by focusing on policies and practices in a small corner of 'Portuguese' Africa. It shows that two simultaneous, politico-administrative shifts occurred: one from appointed chiefs to village heads, and a second from chiefs to guards. These shifts were largely associated with the instrumentalization and 'optimization' of 'native agents' in order to implement coercive measures, which responded to the financial pressures and legal reforms imposed by the metropole. The maximization of revenue via tax returns, an elaborate system of fines, cash crop production and the mobilization of labour to suit public or private interests all contributed to these ends. Although there was a marked shift in official policy during the 1930s, administrators and their immediate subalterns, the *chefes de posto*, retained considerable margin for manoeuvre for exercising authority in terms of the selection and employment of, as well as the remuneration and assignments given to, 'native agents'. The latter also grew accustomed to the tasks entrusted to them and the opportunities they offered for advancing their own interests and turning them to their personal

105 STOCKING, 1991.

106 LAWRANCE ET AL., 2006: 7.

107 OSBORN, 2003: 419.

advantage. Moreover, the lack of direct supervision and control of an underfunded, understaffed and geographically dispersed administration provided the lowest rungs of administration with leeway to use and abuse laws and regulations. Thus practice, often induced by financial restrictions but also by bureaucratic pressures – and by no means exclusive to Portuguese Africa – belied the idea, codified in statutes and regulations, of regular, direct contact between administrators and populations.¹⁰⁸

The tendency of administrators to initially promote and then sacrifice chiefly intermediaries in favour of village heads and guards, should of course be qualified in accordance with the social and cultural context within their jurisdiction. Relations between African communities and colonial authorities were personalized, so that rotation and replacement of personnel being a common feature of colonial administration, could lead to sudden changes in attitudes. Symptomatic for the increasing discomfort, which the failings of administration in Guinea – and elsewhere in the Portuguese empire – aroused amongst some metropolitan observers, was the fact that despite the existence of complaints and disciplinary procedures, colonial practice had adversely affected the administrations' capacity to deliver while maintaining peaceful relations with 'native authorities' and local populations. The governmentality of extraction had by and large negatively affected 'native affairs' in spite of the enormous pressure exerted by the metropole upon colonial administrations in the wake of the 1929 crisis. In order to balance the books, pay outstanding debts to the central government while securing the extraction of produce, foreign exchange and revenue¹⁰⁹, pressures coming from the metropole significantly changed colonial practice. Thus, as world market prices for colonial products plummeted, tax rates did not drop, fiscal targets were imposed and strictly monitored, and the financial autonomy of colonies was severely limited.¹¹⁰ The constant need for fiscal revenue, which was intensified by the global economic crisis, was also reinforced by the unwillingness of metropolitan governments and parliaments, not only in Portuguese, but also in British and French Africa¹¹¹ to underwrite colonial budgets, subsidize administrations and develop the colonies until the 1940s. Even when mechanisms were put in place for metropolitan support for investment in Portuguese colonies in the 1940s and 1950s, when the first development plans were introduced, their respective administrations were expected to largely fund them with internal revenues.¹¹²

In the Guinean case it becomes clear that after an initial period of appointing chiefs and creating one *regulador* after another, increasingly, authorities began to ponder their utility. While some argued in favour of their continuation and investiture, also for lack of alternative, others decided that they had no use for them. One of the main triggers of this debate was the change of rules introduced by the RAU in 1933. This reform shifted responsibilities from chiefs to their subordinates, i.e. the village heads, which naturally raised eyebrows and increased local tensions. One of the main reasons for these changes was the perceived need to guarantee and increase tax revenue which chiefs were increasingly unable or unwilling to deliver. As a result, appointed chiefs became progressively marginalized or even expendable, while the responsibilities and obligations vested in local representatives further fragmented authority at village and community level. But

¹⁰⁸ SIMONIS, 2005: 65; RICH, 2004: 59.

¹⁰⁹ CLARENCE-SMITH, 1985: 16; 146-148; LAINS, 1998: 485.

¹¹⁰ HAVIK, 2008: 42-48.

¹¹¹ CLARENCE-SMITH, 1985: 188; KLEIN, 2006: 274.

¹¹² CLARENCE-SMITH, 1985: 169.

as 'indirect rule' gained proximity to this micro-level of African society, guards actually saw their role expanded as they became the right hands, eyes and ears of administrators and *chefes de posto*. Not only did they receive a broader brief for enforcing administrative routines and measures in districts and *postos*, but they actually exercised control and even replaced chiefs. However, as we have seen not only chiefs but also guards had a mind of their own and sought to fill these 'gaps' in the organization of native affairs. Moreover, their autonomous agency proved much more difficult to harness and limit than that of the chiefs, given that guards were essential cogs in the administrative wheels, despite being presented as auxiliaries and scapegoats in order to mask the failings and shortcomings of colonial rule.

The cases discussed above illustrate that similarly to other colonial regimes and areas¹¹³, policies and practice regarding law and order in Portuguese colonies shifted over time in order to cope with changing economic, political and social conditions. At the same time, they also show how African agents "became intimately acquainted with the idiosyncrasies of colonial rule" and constructed "mutually beneficial relationships".¹¹⁴ The constant rotation of administrative staff also played into the hands of those who remained in place and guaranteed continuity. The complexities of local politics as a result of 'indirect rule' also led administrators to increasingly rely on local intermediaries and their "subterranean networks"¹¹⁵ as their 'eyes and ears'. These patterns of African involvement in administration demonstrate to what extent the roles of 'native agents' both illustrated as well as filled "the gaps that existed between colonialism in practice and colonialism as envisaged by its architects (...)".¹¹⁶ But at the same time they emphasize the complexities of understanding and generalizing administrative practice in terms of a 'strong' or a 'weak' colonial state, 'direct' or 'indirect' rule, 'association' or 'assimilation' and other concepts commonly used in colonial studies. As some scholars have stated, the different approaches to colonialism are complementary, i.e. a mixture of domination, modernization as well as negotiation.¹¹⁷ In order to comprehend the great diversity of situations which precludes making broad generalizations¹¹⁸, it will be necessary to take a closer look at the roles of those whose contribution to colonial rule has commonly been viewed in terms of collaboration or resistance in the context of colonial rule, and attempt to identify trends across colonial borders. Scholars have recently reiterated the need for comparative approaches ("reciprocal comparison") to African history while underlining the difficulties of combining the potential "building blocks produced by specialist studies into syntheses of African history that are sensitive to internal variation yet sufficiently definite at regional and sub-regional level (...)".¹¹⁹ Comparative, multi-disciplinary perspectives linking the different actors and institutions associated with the two pillars of colonial rule mentioned above – i.e. law and order, and extraction of revenue – should therefore take into account the relative autonomy, interests and strategies of African actors at the 'bottom end' of administration while placing them in the broader context of relations between the latter and local populations. As some have pointed out, despite a number

¹¹³ MCCracken, 1986: 146; Killingley, 1986: 436-437.

¹¹⁴ OSBORN, 2003: 44.

¹¹⁵ *Ibid.*: 44-46.

¹¹⁶ OSBORN, 2003: 44-46.

¹¹⁷ PELS, 1997: 164.

¹¹⁸ MCCracken, 1986: 146.

¹¹⁹ AUSTIN, 2007: 11.

of significant exceptions¹²⁰, most ‘native agents’ such as chiefs, village heads and guards did not leave a paper trail.¹²¹ But as we have seen above, they were very much present in the daily affairs at ground level of administration and its relations with African populations, leaving tell-tale footprints in unpublished, archival documentation that need to be explored further, as well as the oral trails that survive in African societies.

Bibliography

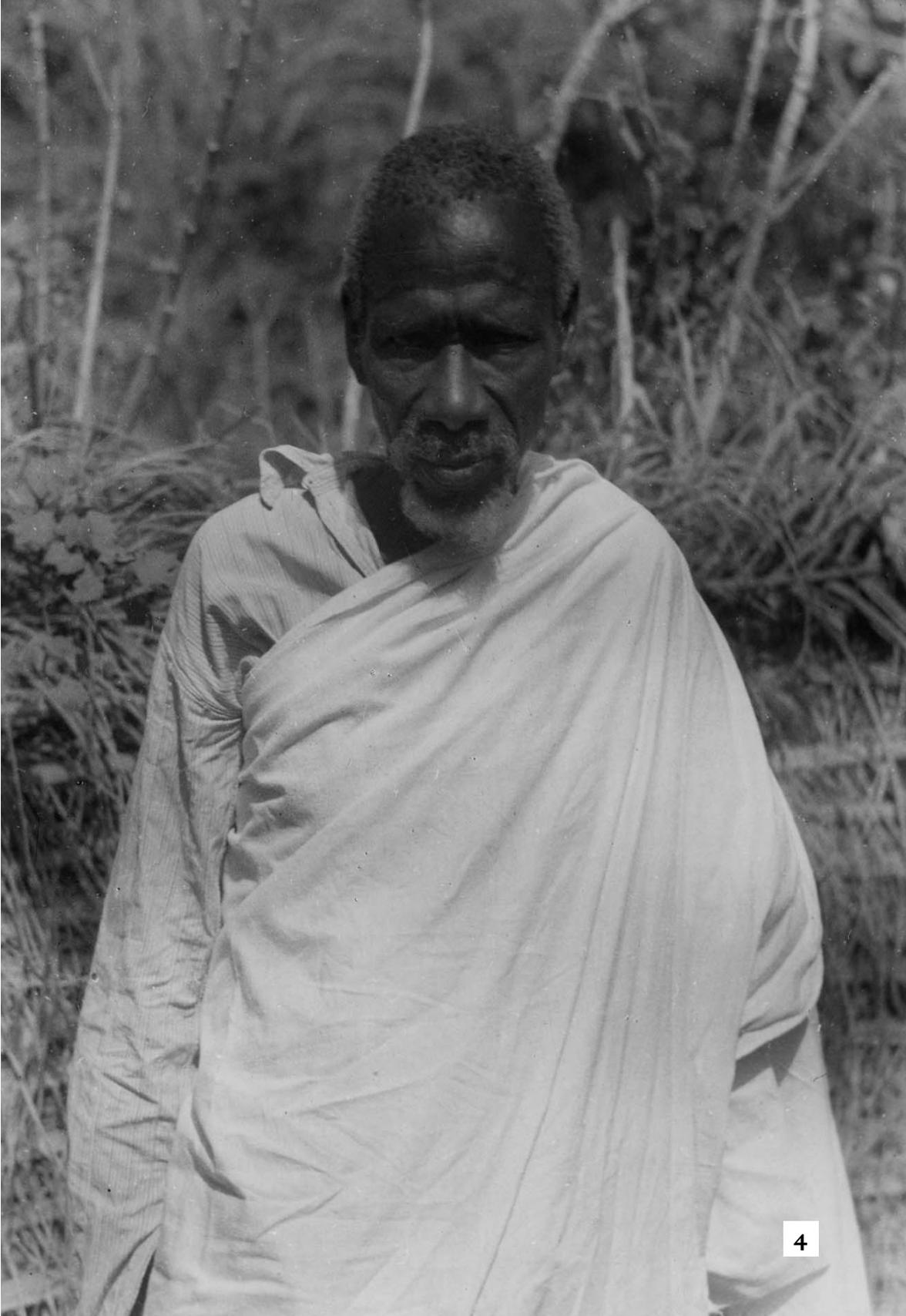
- AUSTEN, Ralph (2006), ‘The Interpreters Self-Interpreted: autobiographies of two African clerks’, in Lawrance, Benjamin; Osborn, Emily Lynn, and Roberts, Richard L. eds., *Intermediaries, Interpreters and Clerks: African employees in the making of Colonial Africa*, Madison: University of Wisconsin University Press, pp. 159-179.
- AUSTIN, Gareth (2007), ‘Reciprocal Comparison and African History: tackling conceptual Eurocentrism in the study of Africa’s economic past’, *African Studies Review*, n.º 50 (3), pp. 1-28.
- BAYART, Jean François (1993), *The State in Africa: the politics of the belly*, Harlow: Longman.
- BIRMINGHAM, David (1995), *The Decolonization of Africa*, Athens/OH: Ohio University Press.
- BURTON, Andrew (2008), ‘The Eye of Authority’: ‘Native’ Taxation, Colonial Governance and Resistance in Inter-war Tanganyika’, *Journal of Eastern African Studies*, n.º 2 (1), pp. 74-94.
- CAMPOS, Valentim da Fonseca (1912), *Guiné a Saque: documentos e factos para a sua história*, Lisbon: Imprensa Africana.
- CARDOSO, António Pereira (1936), *Relatório Anual*, Bolama: Repartição Central dos Serviços de Administração Civil.
- CHABAL, Patrick (1994), *Power in Africa: an essay in political interpretation*, New York: St. Martin’s Press.
- CHABAL, Patrick; DALOZ, Jean-Pierre (1999), *Africa Works: disorder as political instrument*, Bloomington: Indiana University Press.
- CLARENCE-SMITH, William Gervase (1985), *The Third Portuguese Empire, 1825-1975: a study in un-economic imperialism*, Manchester: Manchester University Press.
- COOPER, Frederick (1996), *Decolonization and African Society: the labor question in French and British Africa*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CORREIA, Afonso (1931), *Bacomé Sambú. Romance Negro*, Lisbon: Casa Editora Nunes de Carvalho.
- DERRICK, Jonathan (1983), ‘The Native Clerk in Colonial Africa’, *African Affairs*, n.º 82 (326), pp. 61-74.
- DINIZ, José Oliveira Ferreira (1919), *Negócios Indígenas*, Lisbon: Adolpho de Mendonça.
- DUARTE, Fausto (1945), *Foram estes os Vencidos*, Lisbon: Inquérito.
- DUFFY, James (1959), *Portuguese Africa*, Cambridge/MA: Harvard University Press.
- ECKERT, Andreas (2006), ‘Cultural Commuters: African employees in late colonial Tanzania’, in Lawrance, Benjamin; Osborn, Emily Lynn, and Roberts, Richard L. eds., *Intermediaries, Interpreters and Clerks: African employees in the making of Colonial Africa*, Madison: University of Wisconsin University Press, pp. 248-269.
- FORREST, Joshua (2003), *Lineages of State Fragility: rural civil society in Guinea Bissau*, Athens/OH: Ohio University Press.

¹²⁰ DERRICK, 1983; OSBORN, 2003, AUSTEN, 2006.

¹²¹ OSBORN, 2003: 49.

- FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, E. E. eds. (1940), *African Political Systems*, London: Institute of African Languages and Cultures.
- GIFFORD, Prosser; LOUIS, W.M. Roger eds. (1982), *The Transfer of Power in Africa: decolonization 1940-1960*, New Haven – London: Yale University Press.
- GLUCKMAN, Max (1963), *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London: Routledge.
- HAVIK, Philip J. (2007), 'Ilhas Desertas: imposto, comércio, trabalho forçado e o êxodo das ilhas Bijagós', in CEAUP (ed.), *Trabalho Forçado Africano: articulações com o poder político*, Porto: Campo das Letras, pp. 171-189.
- HAVIK, Philip J. (2008), 'Tributos e Impostos: a crise mundial, o Estado Novo e a política fiscal na Guiné', *Economia e Sociologia*, n.º 85: pp. 29-55.
- HAVIK, Philip J. (2009), 'Motorcars and Modernity. Pining for progress in Portuguese Guinea, 1915-1945', in Gewalt, Jan Bart; Luning, Sabine, and Walraven, Klaas van eds., *The Speed of Change: motor vehicles and people in Africa, 1890-2000*, Leiden, Brill, pp. 48-74.
- HAVIK, Philip J. (2010), 'Tchon i Renansa: colonial governance, appointed chiefs and political change in Portuguese Guinea', in Keese, Alexander (ed.), *Ethnicity and the Long-term perspective: the African experience*, Berne: Peter Lang, pp. 155-190.
- HERBST, Jeffrey (2000), *States and Power in Africa: comparative lessons in authority and control*, Princeton: Princeton University Press.
- IMBER, Colin (2002), *The Ottoman Empire, 1300-1650*, New York: Palgrave MacMillan.
- KEESE, Alexander (2007), *Living with Ambiguity: integrating an African elite in French and Portuguese Africa, 1930-61*, Stuttgart: Steiner.
- KILLINGRAY, David (1986), 'The Maintenance of Law and Order in British Colonial Africa', *African Affairs*, n.º 85 (340), pp. 411-437.
- KLEIN, Martin (2006), 'African Participation in Colonial Rule', in Lawrance, Benjamin; Osborn, Emily Lynn, and Roberts, Richard L. eds., *Intermediaries, Interpreters and Clerks: African employees in the making of Colonial Africa*, Madison: University of Wisconsin University Press, pp. 273-285.
- LAWRANCE, Benjamin; OSBORN, Emily Lynn, and ROBERTS, Richard L. (eds.) (2006), *Intermediaries, Interpreters and Clerks: African employees in the making of Colonial Africa*, Madison: University of Wisconsin, Wisconsin University Press.
- MCCRACKEN, John (1986), 'Coercion and Control in Nyasaland: aspects of the history of a colonial police force', *Journal of African History*, n.º 27 (1), pp. 127-147.
- MAMDANI, Mahmood (1996), *Citizen and Subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- MARTIN, Phyllis (1986), 'The Violence of Empire', in Birmingham, David, and Martin, Phyllis eds., *History of Central Africa*, London – New York: Longman, pp. 1-26.
- NEWELL, Stephanie (2008), 'An Introduction to the Writings of J.J. Mullen, an African Clerk, in the Gold Coast Leader, 1916-1919', *Africa (London)*, n.º 78 (3), pp. 384-400.
- OSBORN, Emily Lynn (2003), 'Circle of Iron: African colonial employees and the interpretation of colonial rule in French West Africa', *Journal of African History*, n.º 44 (1), pp. 29-50.
- OSBORN, Emily Lynn (2006), 'Interpreting Colonial Power in French Guinea: the Boubou Penda – Ernest Noirot Affair of 1905', in Lawrance, Benjamin; Osborn, Emily Lynn, and Roberts, Richard L. eds., *Intermediaries, Interpreters and Clerks: African employees in the making of Colonial Africa*, Madison: University of Wisconsin University Press, pp. 56-76.
- RICH, Jeremy (2009), 'Cruel Guards and Anxious Chiefs: Fang masculinities and state power in the Gabon estuary, 1920-1945', *Cahiers des Etudes Africaines*, n.º 49 (195), pp. 705-732.
- RICH, Jeremy (2004), 'Troubles at the Office: clerks, state authority and social conflict in Gabon (1920-45)', *Canadian Journal of African Studies*, n.º 38 (1), pp. 58-87.
- ROCHE, Christian (1985), *Histoire de la Casamance: conquête et résistance, 1850-1920*, Paris: Karthala.

- RODRIGUES, Eugénia (2006), 'Cipaios da Índia ou Soldados da Terra: dilemmas da naturalização do exército português em Moçambique no século XVIII', *História: questões e debates*, n.º 45, pp. 57-95.
- SIMONIS, François (2005), *Le Commandant en Tournée: une administration au contact des populations en Afrique Noire coloniale*, Paris: Seli Arslan.
- STOCKING JR., George W. (1991), *Colonial Situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, Madison: University of Wisconsin Press.
- TIGNOR, Robert L. (1971), 'Colonial Chiefs in Chiefless Societies', *Journal of Modern African Studies*, n.º 9 (3), pp. 339-359.
- VASCONCELOS, Loff de (1916a), *Vítimas da guerra de Bissau. O extermínio da Guiné*, Lisbon: Typ. Libania da Silva.
- VASCONCELOS, Loff de (1916b), *Contestação nos Presos Políticos implicados na Suposta Rebelião de Bissau*, Bolama: Imprensa Nacional
- VELLEZ CAROÇO, Jorge (1948), *Monjur: o Gabú e a sua história*, Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- VIEGAS, Carvalho (1939) *Guiné Portuguesa*, Vol. II, Lisbon: Severo & Freitas.





*Chieftaincy and religion
– collusion and alternative roles*





The persistence of Asante chieftaincy under colonial rule: explanations of an enigma

Louise Mueller*

p 61-85

Nsuom nam firi nsuom a, Dwu, Dhene a Onni akyyitaafod no Onye Dhene bio
A fish out of water dies; a king without followers ceases to exist.

Asante proverb

1. A history of Asante chieftaincy

In most African countries under British rule their colonisation went together with a diminishment of the formal power of their traditional authorities. In the pre-colonial period African chiefs and queen mothers in these countries had executive, legislative, judicial and cultural-religious roles to fulfil. In the colonial period the traditional authorities fell under the direct rule or most often under indirect rule, and were controlled by British Chief Commissioners (BCCs).¹ Land and other taxes that in the pre-colonial period formed the largest part of the income of the traditional authorities were under indirect rule levied by the BCCs.² The decolonisation of the British African colonies and the period afterwards went together with a further reduction of the formal powers of the chiefs.³ The modern African leaders who led these African countries to their independence perceived the traditional authorities as archaic rulers who counteracted the modernization of Africa and whose wings should therefore be clipped.⁴ Nevertheless, in almost all former British colonies the traditional authorities retained a measure of influence and prestige.⁵ In Ghana, in 1952 a dual political system was put in place that took over most of the tasks of these authorities except for those concerned

* Research Institute for History and Culture – Utrecht University.

1 HAILEY, 1953.

2 ARHIN, 1999: 69-81.

3 NUGENT, 2004.

4 RATHBONE, 2006: 43-44.

5 HUGENT, 2004.

with customary matters, such as female circumcision, naming ceremonies and rites of passage.⁶ Ghanaian chiefs and queen mothers therefore still derive a significant part of their influence and prestige from their roles in 'embodying Ghanaian religion and culture'. Politically, the traditional authorities exercise influence and prestige by sitting together with local politicians in the local councils as advisers, but they have been barred from active participation in politics.⁷ Economically, these authorities still earn a considerable amount of money with the allocation of land but their income is limited, because they are forced to share the profit of the land tax with their superiors (e.g. the Asante King) and the local government.⁸ Although political and economic factors should thus be taken into consideration to understand the persistence of chieftaincy in Ghana, this phenomenon cannot be fully explained without investigating the resilience of the religious roles of the traditional authorities. This article that is based on doctoral research therefore provides a religious explanation for the persistence of Asante chieftaincy in the colonial period in Ghana.⁹ The Asante are a cultural group that belongs to the Akan, which is the umbrella name of cultural groups in Ghana, Côte d'Ivoire and Togo that share cultural and linguistic characteristics. The Akan speak Twi, which is a tonal Kwa language of South Central Niger-Congo and attach great value to the performance of rituals such as naming ceremonies, weddings and funerals that are most often of a religious nature.¹⁰ The focus will be laid on two religious functions of Asante traditional authorities (chiefs and queen mothers) in the pre-colonial (1701-1902) and colonial periods (1902-1957). My article will highlight the continuity and change in the roles of the Asante traditional authorities as religious mediators and peacekeepers.

Asante chieftaincy originates from a number of little states (*berempon-doms*) that formed a military union to protect themselves against the Denkyera. In 1701 the growth in importance of the Asante in the Union led to the founding of the Asante Kingdom and the enstoolment (enthronement) of Osei Tutu (1701-1718) as the first Asante King (*Asantehene*). The institution of Asante chieftaincy was divided into two socio-political bodies: the inner council, which was a small deliberative social body (*agyina*) and the central government council or Asante National Council (*Asantemanhyiamu*) that increased in power until 1874 when the British sacked Kumasi as a result of non-resolved Anglo-Asante conflicts about the latter's amount of influence over the coastal states. The Anglo-Asante relationship had remained troublesome, and in 1873 members of the war party under the rule of Asantehene Kofi Kakari (1867-1874) decided in favour of another war against the coastal states. However, the costs of this war in terms of lives and material were so high that the *Asantemanhyiamu* decided to withdraw soon after the first attack on the coast. In the following, British General Wolseley decided to burn down Kumasi to diminish the power of the Asante people over the southern states, whom the latter protected in exchange for profitable trade.¹¹ In February 1874 the Asante and the British signed the Treaty of Fomena; soon after the *Asantemanhyiamu* relinquished all political claims to the southern provinces, most of which became part of the British Gold Coast Colony. By then, out of fear that the French would colonize the

6 RAY & REDDY, 2003: 83-123.

7 BOAFO-ARTHUR, 2002.

8 DEVAS & KORBOE, 2000.

9 MÜLLER, 2009.

10 OGOT, 1999; BRAFFI, 2002.

11 LEWIN, 1978: 41-53; WILKS, 1989: 492-509.

Asante region, the British policy was focused on weakening the Asante state in order to be able to colonize the Asante territory.¹² In 1891 the British Governor Hull invited Agyeman Prempeh I, who as a consequence of civil war ruled an already weakened Asante Kingdom, to become part of the British overseas empire. Prempeh I declined the offer and attempted to resurrect the *Asantemanhyiamu* to full power. In 1896, despite Prempeh I's decline, the British government in London decided to deport the ruler first to Sierra Leone and, to decrease the remainders of his influence over Kumasi, even further away to the Seychelles Islands, in order to bring the Asante Kingdom under increased British administration. The colonial committee appointed three experienced Asante to form the Native Committee of Administration (NCA), of whom one was forced to show the location of the Golden Stool to the British Governor Frederick Hodgson. By taking a place on this royal seat Hodgson believed that the Asante would fully surrender but he missed the throne's religious importance to the Asante who regarded it as a great insult that a foreigner wished to sit upon their most holy shrine. Therefore, Hodgson unconsciously declared the last Anglo-Asante war led by the queen mother¹³ of Ejisu Yaa Asantewaa and on 1st January 1902, the British defeated the Asante in the battle of Yaa Asantewaa and the Asante Kingdom became the 'Crown Colony of Asante'. This Crown Colony was divided into a number of administrative units that fell under the responsibility of the British Provincial Commissioner who was responsible to the British Chief Commissioner and the Gold Coast Governor. By mid-1905, Gold Coast Governor Fuller decided that the Kumasi administrative unit should be ruled directly by the Council of Kumasi, which was structurally but not functionally a resurrection of the Kumasi Council founded in 1888. The restoration of the Council was meant to formally restrict the political power of the members of this new form of the Asante Chieftaincy Institution and to advise the British Chief Commissioner (BCC) on issues relating to Greater Kumasi.¹⁴ The BCC referred to himself as the Kumasihene, a title that he invented to make clear to the Asante that he, rather than Prempeh I, was the most important political authority in Kumasi. The BCC appointed individuals as chiefs who had showed their allegiance to the British regime in earlier times, such as members of the *akonkofo*, a highly self-conscious group of capitalists, notables and gentlemen who were neither necessarily literate nor Christian (see Section 3.1).¹⁵ In 1896, Prempeh I was exiled but he was never officially destooled. In the 1920s, the British political system changed from direct to indirect rule.¹⁶ On 11 November 1926, King Prempeh I returned to Kumasi and was appointed as the new Kumasihene to rule under the political authority of the British governor and the Queen of England until his death on 12 May 1931. On 22 June 1931, the Council of Kumasi ceased to exist and Prempeh II was enstooled as Asantehene within the British framework of indirect rule.¹⁷ On 31 January 1935 the Asante Confederacy was restored, which implied a return to the structure of the Asante Chieftaincy Institution of before 1874 "*that gave a seat to the Asantehene, the head chiefs (amanhene) of fifteen Ashanti divisions, and seven Kumasi 'clan' chiefs (nsafohene)*".¹⁸

12 WILKS, 1989: 660-661.

13 A queen mother is legally the "mother" of a chief or king, but in fact she is not his real mother but, in most cases, his sister.

14 WILKS, 1989: 123, 403.

15 MCCASKIE, 1986.

16 AKYEAMPONG, 2003.

17 KWADWO, 2000.

18 TRIULZI, 1972: 99.

The Asante Confederacy was limited in power, but its importance increased, especially between the 1940s and 1950s. In 1936 the members of the Asante Confederacy succeeded in claiming back the legislative powers of the traditional authorities. In 1940 the Asante Confederacy received its powers back to declare or modify “*native law and custom which it may consider expedient for the good government and welfare of the Confederacy*”.¹⁹ In 1941 the Asantehehene was restituted the Kumasi stool lands that had become government property. In 1946 the Asante Confederacy aimed at increasing the power of the Asante Chieftaincy Institution and especially that of its members in Kumasi. In 1950, the Asante government (since then known as the *Asanteman* Council) realized the goal to centralize its power and govern more effectively by an increase of the number and importance of the Council’s members in Kumasi. The power of the *Asanteman* Council only declined after Ghana achieved independence in 1957.²⁰

2. The religious roles of Asante traditional authorities in the pre-colonial period

The two religious roles of the Asante traditional authorities in the pre-colonial period were those of mediators with the spiritual beings and peacekeepers between groups of various Islamic and Christian denominations. In the Asante society, the concept of “traditional authorities” refers to either chiefs or queen mothers. Chiefs are male rulers believed to receive spiritual power by occupying a stool, which is a type of throne. Queen mothers are female rulers who supposedly received their power by spirit possession.²¹

2.1 The Asante traditional authorities as mediators

The mediator function of the traditional authorities consisted of the maintenance of a good relationship with the spiritual beings such as the High God (*Nyame*), the lesser gods (*abosom*) and the ancestors (*nsamanfo*), by performing religious rituals. Of all ancestors who were believed to guide the living, those of the paramount chiefs were considered to be the most important and were therefore venerated most extensively. The traditional priests and priestesses and the chief’s royal servants (*nhenkwaa*) performed religious rituals within the Asante society. Traditional priests or priestesses venerated the spirits to resolve or prevent conflicts of humans with beings of the spiritual world and they informed the traditional authorities about the opinion of the spiritual beings on the need for war.²² Furthermore, they took part in purification rituals that formed an aspect of the yearly harvest festival (*Odwira*), which is the last of nine units (*adae*) of 42 days of the Asante ritual calendar (*adaduanan*).²³ These units are occasions for venerating the ancestors. The *Odwira* festival marked the end of the year and the beginning of the new harvest, and was meant to commemorate the death of all Asantehenes by performing mortuary rituals that linked them to the ancestral spirits. Its function was to recover relationships between human beings, to cleanse the environment from evil spirits and

19 *Ibid.*: 101.

20 *Ibid.*

21 Interview with Offinsohemma Ama Serwah Nyarko, Offinso Palace, 10 March 2006.

22 UCHENDU, 1965.

23 BARTLE, 1978.

to remember the deceased of the past year.²⁴ The festival symbolized the homecoming of the ancestors (*nsamanfo*) by being fed with mashed yam (*oto*), the only popular staple food of the Asante. It was also an occasion to thank the living for their contributions to the Asante Kingdom (*Asanteman*) in the past year and for the renewal of the allegiance of the household personnel (*nhenkwaa*) and the subordinate rulers to their king.²⁵ The celebration of the *Odwira* festival re-established the power of the Asantehene and legitimized the Asante Institution of Chieftaincy.

A way for chiefs to mediate between the material and the spiritual world is by being enstooled (enthroned) and performing rituals for the spirit (*sunsum*) inside their stool to venerate their ancestral clan spirits. The most important stool in the Asante Kingdom was the Golden Stool (*Sika Dwa Kofi*) that symbolized the highest level at which political and religious power was exercised.²⁶ The Asantehene's Golden Stool and the stools of other chiefs were believed to contain a communal soul (*sunsum*) that consisted of the spirits of deceased chiefs. The *nhenkwaa* performed religious rituals on behalf of the Asantehene and all other chiefs to venerate the spirits in their stool rooms, which contained the stools or royal seats of the past rulers of their clan. Another symbol of unity that Asante traditional authorities used to legitimize their power was the swearing of an oath meant to strengthen the relationship between the living and the dead. Every chief had to swear an oath that he would give military help to the king before he could be enstooled. If its taker the chief turned against his king, the gods (*abosom*) would kill him.²⁷ The celebration of the *adae* and the *Odwira* festival, the swearing of an oath, the Golden Stool and the stool rituals were important indigenous religious elements in the exercise of the religious mediatory role the Asante traditional authorities had.

2.2 The religious peacekeeping role of Asante traditional authorities

The peacekeeping role of the Asante traditional authorities is related to maintaining peaceful relationships between Asante indigenous believers, Muslims and Christians. In this context, the chiefs acted as diplomats, regardless of the group's belief, cultural background and/or political orientation. Their aim was and the more is to promote 'syncretism' between their 'Indigenous Religions' and other religions with a special focus on Christianity and Islam. Unlike Parrinder's²⁸ 'African Traditional Religion'²⁹ the term 'Indigenous Religions' does not refer to an essentialist description of static and unchanging customs with pre-colonial roots. Instead, 'Indigenous Religions' place emphasis on the religious experience of the believers and on these religions as dynamic and as engaged with social conditions in global contexts. According to Harvey and Thompson³⁰, Indigenous Religions refer to the religion of believers who call themselves 'indigenous' being involved in a dialogical process of making ancestral heritage relevant to the next generation, thereby placing the term in social context.

24 RAMSEYER, KÜHNE, ET AL., 1875.

25 GILBERT, 1994: 105-115.

26 WILKS, 1979; MCCASKIE, 1986.

27 BUSIA, 1951: 54; RATTRAY, 1956: 103-104; MCCASKIE, 1986.

28 PARRINDER, 1954.

29 Ranger denotes this term as a form of 'invention of tradition', referring to the non-existence of static and unchanging African religions and to their dynamics and social and historical contextualization. See RANGER, 2002.

30 HARVEY & THOMPSON JR., 2005: 3.

According to Berner³¹ religious syncretism is the fusion of deities, religious ideas and elements of different religions, which can take place on an elementary or on a system level. On the elementary level it comprises the incorporation of religious elements of unrelated beliefs into a religious tradition, on the system level it refers to the blending of religious systems. Berner created a number of models that run from A1 to C5, which enabled him to subcategorise and further specify the varieties of religious syncretism. He also distinguishes unconscious and conscious religious syncretism thereby referring to the mingling of religions being either a coincidental or a deliberate process.

In the case of the traditional authorities in Ghana religious syncretism has always been a conscious process because these authorities were very aware of the danger of alternative religious beliefs, such as Islam and Christianity, for the persistence of the Asante Kingdom and after its colonization the Asante Chieftaincy Institution and Asante state. In the pre-colonial period the traditional authorities monitored the processes of religious syncretism and made sure that those did not exceed the level of taking a suitable amount of elements of the world religions Islam and Christianity, and the incorporation of these elements into the Asante Indigenous Religion. In Berner's terminology the Asante situation in this period was a form of 'syncretism on the elementary level' or a sociomorphic model (C2), which refers to the type of relations between and among the gods that are formulated in analogy to the hierarchical order of a social system. The colonial period is one of transition from the C2 model to a model of systematic religious syncretism (A1). According to the A1 model, followers look for similarities in goals and godly figures, and eliminate the competitive relationship between the religions. Today, the Asante traditional authorities are highly active in consciously promoting similarities between the Asante Indigenous Religion, Islam and Christianity as a strategy to reduce inter-religious tensions in society.³²

The role of Asante traditional authorities as religious peacekeepers or monitors of processes of religious syncretism thus goes back to the pre-colonial period, and since then it has increased in importance. To understand the transition in Asante society from religious syncretism on the elementary level (A1) to the system level (C2) it is important to provide insight into the introduction of Islam and Christianity in the Asante society and the interaction of Asante traditional authorities with Islamic and Christian religious leaders in pre-colonial and colonial times.

Islam

The first form in which Islam was introduced in Kumasi is known as "the Suvarian tradition," which consisted of followers of Al-Hajj Salim Suwari (1523/24-1594), a learned Soninke cleric from the core Mali area. Suwari created a "moderate form" of Islam that gave guidance to Muslims among "pagans" (such as the Asante) who, because of their positions as guests in non-Muslim areas, could not afford to attempt to convert their hosts into Muslims. Suwari believed that Muslims in the land of the "infidels" (*Dar-al-Kufr*) should "not attempt to proselytise their hosts, because this would be interfering with God's will, who would bring non-Muslims to convert in his own time".³³ The Suvarians were allowed

³¹ BERNER, 2004.

³² Interview with Offinsohemma Ama Serwah Nyarko, Offinso Palace, 10 March 2006.

³³ ROBINSON, 2004: 56.

to accept the authority of non-Muslim rulers and supported the latter insofar as it enabled the Muslim community to “*follow their own way of life in accordance with the sunna of the Prophet*”.³⁴ The Suwarian tendency had a “non-proselytising character” and set limitations with regard to following the authority of the “pagan” ruler.³⁵ None of these characteristics imply that its followers are syncretistic in religious terms. There is no stimulation of dialogue in the Suwarian tradition and the characteristic element of waiting for Allah to pull the infidels (*kuffr*) out of the state of ignorance (*jahiliyya*) promotes an attitude of indifference of Islamic practitioners towards the religious views of their hosts.

Because of being so far away from “the land of Islam” (*dar-al-Islam*), the part of the world governed by Muslims and Islamic law (the *shari’a*), the Suwarians in the Asante Kingdom often found themselves at the fringes of what was accepted in the Suwarian tradition, for instance, by praying for the well-being of the Asantehene and by attending indigenous rituals such as *Odwira* that included the ritual killing of human beings, a practice that the Suwarians attempted to abolish. Overall, however, they kept their distance regarding the ideas of Asante indigenous practitioners in fear of backsliding (*ihmal*) and even of apostasy and were very much aware of the dangers, in terms of their belief, of staying in “the land of unbelievers” (*Dar-al-Harb*).³⁶

The Suwarian tradition was introduced in Kumasi in two strands. This Islamic tradition was brought to the Asante society in the 15th century by Mande-Dyula traders from places north of Kumasi such as Begho, a town with a goldmine that also functioned as a collection centre for gold in the more southerly districts.³⁷ In 1722 Begho was sacked by the Asante troops and became part of the fast-growing Asante Kingdom.³⁸ By the middle of the 18th century, the savannah kingdom of Gonja also came under direct Asante control and Dagomba and Mamprusi were now included into its sphere of influence. Additionally, the rulers of the Asante kingdom established diplomatic contact with the Mossi kingdom of Wagadugu, and the involvement of the Asante in the profitable trade of kola nuts also intensified contact with Muslims and increased the need to maintain diplomatic relationships with them. As a consequence, the Asante oral diplomatic service developed into a bureaucratic apparatus operated by Muslims who worked for the Asantehenes and who, unlike the Asante royals, were able to read and write. These Muslims became known as Asante *Nkramo*, referring to their capacity to read the Qur’an, which they learned at the Sankore teaching mosque, a centre of Islamic learning in Timbuktu.³⁹ From the period of Osei Kwadwo’s government (1764-1777), they worked for the Asantehenes at their palace as advisers in matters of trade and foreign affairs and as keepers of records and accounts in Arabic. Another one of their functions was to perform religious services for the protection of the Asantehenes with the help of amulets (*suman*).⁴⁰

Asantehene Osei Kwame (1777-1803) was also sympathetic toward Islam and equally used the Asante *Nkramo* at his court to maintain a cordial diplomatic relationship with Muslim rulers in the north of the Asante Kingdom, such as Gonja and Mamprusi. He asked the Asante *Nkramo* to write peace settlements with regards to the Northern Muslims with

34 WILKS, 2000: 98.

35 WILKS, 2000; ROBINSON, 2004: 56.

36 WILKS, 2000.

37 WILKS, 1962.

38 STAHL, 2001.

39 HISKETT, 1984; MCCASKIE, 1995.

40 SCHILDKROUT, 1970.

whom he was at war in order to keep the medieval trade route from the coast to Western Sudan and into the Saharan desert open.⁴¹ Asantehene Osei Tutu Kwame (1804-1807) was a friend of the Asante *Nkramo* and one of these latter, Kamagate (Karamo Togma), called the Asante King “a misguided infidel”, of moral qualities superior to those of the King of Dahomey whom they believed to be an “infidel of infidels” (*Kaffar ben a Koufar*).⁴² In 1819, the British Consul Dupuis⁴³ came to Kumasi for negotiations and stayed one year in this town. He observed that Asantehene Osei Bonsu (1807-1824) continued to rely on Muslim advisers and that he had developed a real chancery for the diplomatic services of the Asante *Nkramo*, who had gained a considerable amount of religious influence with the Asante kings. The Asante *Nkramo* provided charms and amulets and foretold the future in relation to the outcome of war.⁴⁴ Dupuis observed that “*the Asante people did not know the content of the Qur’an but were persuaded that it was a volume of a divine creator*”.⁴⁵ To show respect to the Suwarian Muslims in Kumasi, Asantehene Osei Bonsu sent Asante boys to the Islamic school of Muhammad-al-Ghamba, the head of the Asante *Nkramo*, but made sure the school did not become too popular.⁴⁶

The second form of Islam in Kumasi was the orthodox Islamic tradition of Uthman dan Fodio that consisted of followers of this 18th-century Hausa Muslim from Gobir, who had started a Muslim reform movement in 1804 to reinvent the *Dar-al-Islam* (The Territory of Islam).⁴⁷ For Uthman, the two steps in saving the Muslims from living in a “territory of infidelity” were first to flee (*al-hijra*) to a neighbouring area and then to start an Islamic holy war (*jihad*). The *al-hijra* and *jihad* were perceived to be the obligation of an orthodox Muslim to prevent apostasy among fellow Muslims in the *Dar-al-Kufr* (the Territory of Infidelity), although in practice the Hausa Muslims in Kumasi were so strongly involved in Asante affairs that they adhered to a more moderate form of Islam than what was subscribed to by Uthman dan Fodio.⁴⁸

The more radical Hausa Muslims, who unlike the Suwaris, attempted to convert the Asante to Islam, settled in Kumasi in the beginning of the 19th century. Most popular among the Asante was Sharif Ibrahim, a Borno(-alim), who supported himself through the profitable business of manufacturing charms and amulets and by offering his prayers in return for gifts.⁴⁹ Many other Hausa leaders were unpopular among the Suwaris in Kumasi, who were afraid that too much intimacy with those orthodox Muslims would negatively affect their relationship with the Asante royals.⁵⁰ These radical Muslims were unpopular because they saw the Asante Indigenous Religion as a pagan cult that was to be eradicated by converting the Asante to Islam. They only succeeded in proselytising a small number of Asante. The orthodox Muslims had great problems with important elements of the Indigenous Religion such as the ritual killing of human beings and libation in honour of the ancestors.⁵¹ Therefore, most orthodox Muslims were less popular among the Asante than were the Suwaris; after the 1830s the former were no longer

41 WILKS, 1961; LEVTZION, 1968: 14-29.

42 WILKS, 2000: 104-105.

43 DUPUIS, 1824.

44 ADJAYE, 1984.

45 DUPUIS, 1824: 97, 107, xiv.

46 WILKS, 1961: 20-21.

47 ROBINSON, 2004: 139-152.

48 WILKS, 1966.

49 WILKS, 1961: 27-28.

50 HISKETT, 1984: 133-135.

51 WILKS, 1966: 152.

welcome in Kumasi and their trade was restricted to places such as Salaga and markets north of the Volta.⁵² Regarding issues of religion, there was less cordial contact and religious syncretism between the Asante traditional authorities and Hausa Muslims than between those authorities and adherents of the Suwarian tradition.

An example of religious syncretism between the Asante Indigenous Religion and of all Islamic traditions – which is most frequent in the case of the Suwarian tradition – is the Asante’s use of protecting powers (*asuman*) sold by the Asante *Nkramo*. *Asuman* is “*a charm, amulet or talisman, worn as a remedy or preservative against evils or mischief, such as diseases and witchcraft, consisting or composed of various things such as feathers, hair or teeth of various animals, beads, scraps of leather or paper inscribed with mystic characters and tied around some limb or hung about the neck*”.⁵³ The Asantehenes used *asuman* that contained Qur’anic texts on their warrior cloth (*bata kari kесе*) to make it spiritually “bullet proof”.⁵⁴ Asantehene Osei Bonsu, for instance, wore amulets with Qur’anic texts to protect himself against evil spirits during the Dwamen war he fought between 1811 and 1818 with the Gyamanhene Adinkra, who had copied the Asante Golden Stool and undermined the political authority of the Asante.⁵⁵ Another example of religious syncretism are the Twi expressions for Islamic religious buildings or activities, such as *Nyame dan* (small mosque) and the expressions *Me kɔfrɛ Nyame*, “I will pray to God, I will go to the mosque” and *Onyame fre*, “to pray to god,” that were used by Twi-speaking Muslims.⁵⁶ Furthermore, the Asante *Nkramo* contributed to religious syncretism by synthesizing Asante, Christian and Muslim calendars.⁵⁷ Out of fear of Islamic influence, the Asantehene did not allow the penetration of (even) moderate Islamic ideas into the Asante Indigenous Religion beyond the elementary level. The fear the Asante royals had of Muslim influence becomes clear, for instance, from the reports of the British Consul Dupuis. The latter, during his visit to Kumasi in 1819 observed that they feared that the patrilineal descent system that accompanied Islam would be a threat to the continuation of their royal matrilineal lineage and undermine the authority of the Asantehene.⁵⁸

Christianity

The Asante royals maintained a relationship with religious leaders of six European Christian societies: the Wesleyan Missionary Society (WMS) and the Basel Missionary Society (BMS), whose European Christian missionaries were first welcomed in Kumasi in 1839; the Society of the African Mission (SAM), whose missionaries came to Kumasi in the 1880s; and the Northern German Missionary Society (NGMS) whose members did not dare to come to the interior of the Asante Kingdom until the 1890s. The Society for the Propagation of the Gospel (SPG) was dormant during most of the 19th century and the missionary activities of the Church of England Mission in Kumasi were unsuccessful until 1913.⁵⁹

52 LOVEJOY, 1971.

53 CHRISTALLER, 1933: 483.

54 ROBINSON, 2004.

55 WILKS, 1989: 271-273.

56 CHRISTALLER, 1933: 357; ROBINSON, 2004.

57 ADJAYE, 1984: 136-138.

58 DUPUIS, 1824: 245.

59 ARHIN, 1992: 55-57.

The European Christian missionaries from these societies all started their religious activities on the seashores of the Gold Coast. Since death rates among them along the coast were very high, most did not make it as far as Kumasi and those few who entered the interior in the 19th century often feared the Asante, because of their cruel customs, such as the ritual killing of human beings. Asantehene Kwaku Dua I (1834-1867) welcomed a limited number of Wesleyan and Basel missionaries to live and work in Kumasi, since he believed that their diplomatic skills were in the interest of the Asante. Asantehene Kofi Kakari (1867-1874) was pleased with the possibility of using Basel missionaries as *ad hoc* chancery officials such as in the case of Ramseyer who was held captive in Kumasi for four years, along with his colleague, Kühne. Kakari was reluctant to accept the Christian belief these missionaries brought with them, since he feared the negative effects of Christianity on the Asante Indigenous Religion, which all Asantehenes used to legitimize their power.⁶⁰ Asantehene Mensa Bonsu felt that Asante royals should supervise the introduction of Christianity. On 10 April 1876, he indicated that the Wesleyans were welcome if they “*helped the peace of the nation and the prosperity of trade*”.⁶¹ In 1876, Mensa Bonsu’s response to Ramseyer and to the presentation of the Bible by other missionaries indicates that he did not welcome these missionaries for religious reasons. He in fact told them that the Bible was not a book for the Asante and that he would never embrace the Christian religion.⁶²

In 1880 King Bonsu welcomed the Catholic priests Auguste Moreau and Eugène Murat of the Society of the African Mission (SAM), who were the first Catholics in Asante history to travel to Kumasi. The Asantehene did not allow any Protestants to enter his kingdom because they were less respectful towards the Asante Indigenous Religion.⁶³ The Catholics were seen as less likely to cause a threat to the persistence of that religion, whose symbols played an important role in the legitimization of the Asante kingdom. Initially, Mensa Bonsu had welcomed the missionaries of the Wesleyan and Basel Societies because of their diplomatic skills. In 1880, when Asante-British relations became even tenser, he only allowed Catholic missionaries to enter Kumasi. After 1880, the English chancery, part of the Asante diplomatic service, had educated several Asante to be proficient in English and in British modes of diplomacy and the Gold Coast and Asante affairs. Consequently, it was no longer necessary to ask European Christian missionaries, whose loyalty to the Asantehene was often questionable, to fulfil the task of diplomats on an ad-hoc basis.⁶⁴ Between 1883 and 1888, the Asante were plagued by a civil war and ruled by a highly unstable interim government (*kwasafo manhyiamu*) (8 March 1883 to 28 April 1884) and later by a number of Asantehenes with short reigns.⁶⁵ After the war, under Prempeh I the English chancery developed a diplomatic service relying on Asante diplomats who were skilled and experienced in their negotiations with the British. King Prempeh I never had to use European Christian Missionaries to negotiate with the British, and in the years before his deportation he was reluctant to let in any of them because he rightly feared an increase in European influence on the religious ideas of his Asante subjects, which eventually caused the fall of the Asante Kingdom.⁶⁶

60 ADJAYE, 1984.

61 Wesleyan Methodist Missionary Society archives, London (WMMS), Picot to Boyce, dd. Cape Coast, 3 May 1876.

62 FINDLAY & HOLDSWORTH, 1921; ARHIN, 1992: 175.

63 AMA 15/802.02 19.222, *Report Moreau*, 16 June 1882.

64 ADJAYE, 1984: 124-131.

65 KWADWO, 2000.

66 ADJAYE, 1984: 124-131.

In 1896 the British welcomed European Christian missionaries in Kumasi and opened the Asante kingdom for the latter's religious activity. Three years later missionaries of the BMS, WMS and Church of England mission opened a considerable number of churches to receive a large group of church attendants, including Asante converts. In 1900, as a consequence of Asante revolts, most churches were destroyed. After 1901 the story of Christian religious organisations was again one of steady growth with regard to the number of members and of newly founded chapels, Sunday schools and day schools.⁶⁷ In 1913, the missionary G.M. Morrison of the Church of England Mission established an Anglican church, school and chapel.⁶⁸

In the pre-colonial period, Asante royals attempted, and succeeded to a certain extent, to limit the influence of Christianity on the Asante society by only allowing the inclusion of certain elements of this religion. An example of syncretism between the Asante Indigenous Religion and Christianity on the elementary level is the coexistence of traditional and Christian marriage rituals. According to the Asante Indigenous Religion, a prospective husband should pay a "knocking fee" (*abowmubodze*), which symbolizes the promise to marry a girl. Due to the influence of Christianity on Asante customary marriage rites, they included the giving of an engagement ring and a Bible.⁶⁹ The introduction of monogamous marriages by European Christian missionaries and the abolition of the custom of the ritual killing of humans had a great impact on the indigenous belief of the Asante and decreased the extent to which the Asante traditional political institution was legitimated by this religion. Polygamy secured the sustenance of the royal lineage, and Asante traditional authorities used the ritual killing of human beings to keep their subjects under control. Christianity was a threat to Asante royals, because European Christian missionaries undermined both kinship solidarity and their authority. Converted Christians distinguished themselves from the rest of the Asante society. They lived in separate parts of town and they listened to the European Christian missionaries instead of the Asante chief and queen mothers.

3. The religious roles of Asante traditional authorities in the colonial period

In the pre-colonial period, the role of traditional priests and priestesses, and of chiefs who performed rituals during the *adae* and *Odwira* festival and in the stool room and swore an oath, was religious mediation. In their function as religious peacekeepers the Asantehenes maintained contact with Islamic and Christian religious leaders; their relationships were best with those who were most tolerant toward the religious rituals of the Asante traditional authorities and of other indigenous religious believers. Generally, the Catholics and the Suwarians were more welcomed in Kumasi than the Protestants and the orthodox Hausa Muslims. The next sections focus on the continuation of the role of the Asantehenes Prempeh I and Prempeh II's in religious mediation and peacekeeping under colonial rule.

67 KIMBLE, 1963: 153-154; WYLLIE, 1980: 5-6.

68 ARHIN, 1992: 55-57.

69 POBEE, 1977: ADJAYE, 1984.

3.1 Asantehene Prempeh I

In 1924 Prempeh I returned to Kumasi. In his function as religious mediator he dealt with the groups in the Asante society known as the *akonkofo*, *nkwanakwaa* and *nhenk-waa*. As religious peacekeeper he maintained a relationship with Islamic and Christian leaders. I will focus on the attitude of members of these groups toward Prempeh I and vice versa.

Akonkofo

In 1901, the *akonkofo* founded a highly self-conscious group of influential businessmen.⁷⁰ In the 19th century individual *akonkofo* settled on the coast as refugees after taking money from the stool (the King's treasure) to avoid the high tax they had to pay to the Asantehene.⁷¹ The *akonkofo* rebelled against these taxes that were meant to prevent ordinary Asante from accumulating substantial private capital they could use to set up big merchant houses. The Asante traditional authorities were afraid that huge sums of private capital in the hands of ordinary Asante would threaten the persistence of the Asante state because it would enable non-royals to compete with chiefs for power or to sell arms to political rivals of the Asante.⁷² In the 18th century only traditional authorities (the "Asante merchant princes") were involved in large trade and trade organisations.⁷³ In the 1880s and 1890s, the *akonkofo* accumulated private wealth by fleeing to the coast and by trading with Europeans as rubber brokers, moneylenders and dealers in gold. This made them politically influential and enabled them to question the enrichment of the Asante traditional authorities at the cost of ordinary Asante taxpayers and to organise themselves against them.⁷⁴ To understand the mediatory function of Asante traditional authorities it is important to know whether the *akonkofo*, who became influential in Asante society under early colonial rule, were only economic or also religious dissidents.

In terms of cultural preference, the *akonkofo* behaved like big men or chiefs and were not reluctant to show off their wealth by buying big mansions and wheel charts. They were impressed by the culture of their British colonial rulers, dressed like Westerners and formed their own association; although they were illiterate, as a consequence of their travels as traders and their contact with the Europeans, they were the purveyors of new ideas. They were in favour of the Western education for their children that the European Christian missionaries provided⁷⁵, even though many of them were neither literate nor Christian.⁷⁶ A sign that the *akonkofo* favoured the Asante Indigenous Religion is that with the support of colonial rulers they managed to buy chiefships to achieve personhood, a prerequisite of becoming an ancestral spirit.⁷⁷ The *akonkofo* also demonstrated that in religious terms they did not stand against the old establishment of Asante traditional authorities when they joined in the agitation for the return of

70 POBEE, 1977; MCCASKIE, 1986.

71 WILKS, 1979; MCCASKIE, 1986.

72 ARHIN, 1986.

73 ARHIN, 1986; MCCASKIE, 1986; DUMETT, 2009.

74 MCCASKIE, 1981.

75 ARHIN, 1986.

76 MCCASKIE, 1986.

77 MCCASKIE, 1986; WIREDU, 1998.

King Prempeh I to Kumasi and contributed to the fee for Fante politician J.E. Casely Hayford to write a petition to the British government to permit the return of their king.⁷⁸ The opposition of the *akonkofo* to the traditional authorities was limited to the economic regulations that prevented them from accumulating private wealth. In religious issues, despite their modern Western lifestyle, they remained adherents of the Asante Indigenous Religion and supported the Asante traditional authorities and their *nhenkwaa* in continuing their religious mediatory role.

Nkwankwaa

The *nkwankwaa* were a group in Asante society that consisted of ‘non-office holders such as lawyers, shopkeepers, petty traders, public letter writers, clerks, schoolteachers and artisans’.⁷⁹ The *nkwankwaa* are sometimes referred to as “young men,” a term that refers to their fresh ideas about modernity, individuality, gender relations and the accumulation of wealth, which (like the *akonkofo*) they believed should not be a privilege of the traditional authorities.⁸⁰ The *nkwankwaa* were both subjects of and political dissidents from the Asante traditional authorities. On 24 September 1921, the stoolcarrier Kwasi Nsenie Agya confessed that he and other *nkwankwaa* were guilty of stripping the Golden Stool of its gold. Agya remarked:

While we were sharing Dwantua [Kwadwo Dwantua] said, he is a stool carrier [*nkonwasoani*] and that *only the wood in it [the Golden Stool] is important but the gold about it is nothing*.⁸¹

According to McCaskie⁸² the fact that Agya, who worked for a chief, made a distinction between the wooden core inside of the Golden Stool (*Sika Dwa Kofi*) that he believed to be inspirited, and its golden covering, indicates that the *nkwankwaa* did not stand against the Asante traditional authorities for indigenous religious reasons. In the 1930s, like the *akonkofo* they believed that the Asante society had benefited from the colonial authorities that had decided to abolish the tax system of the 1880s; they also turned themselves against Asantehene Prempeh I’s plans to reintroduce this system. The petition formulated against this decision by the *nkwankwaa* and *akonkofo* under the lead of J.E. Casely Hayford contributed to the fact that, after discussions with the British Chief Commissioner, Prempeh I dropped the issue.⁸³ If the *nkwankwaa* and the *akonkofo* were only political, not religious dissidents, one would intend to draw the same conclusion for both groups in the Asante society in relation to their religious mediatory role. However, the *nkwankwaa* weakened their role as mediators by their being involved in the foundation of a number of anti-witchcraft cults such as Tigare, Kune and Aberewa, which were a rival force in Asante indigenous religious matters.⁸⁴ Between 1907 and the 1950s, the *nkwankwaa* anti-witchcraft movements mushroomed in the Gold Coast and became very popular, because they used the local Indigenous Religions.

⁷⁸ ARHIN, 1986.

⁷⁹ BOAHEN, 1975: 136.

⁸⁰ ALLMAN, 1990; CHAZAN, LEWIS, ET AL., 1999: 269.

⁸¹ Harper Mss, cited in MCCASKIE, 1986: 16.

⁸² MCCASKIE, 1983; MCCASKIE, 1986.

⁸³ ALLMAN, 1990: 269.

⁸⁴ DEBRUNNER, 1959; FIELD, 1968; MCCASKIE, 1981.

The colonization of the Gold Coast, and the concomitant increase in opportunities for ordinary Asante to accumulate private wealth affected the economy and caused a huge amount of spiritual fear among indigenous religious believers. In the pre-colonial period, the Asante traditional authorities had controlled the spiritual realm by disallowing any new spirits to enter without their consent. The fall of the Asante kingdom decreased the strong control of the spiritual realm that the Asante traditional authorities exercised. The British colonial rulers further diminished this control by suspending the open celebration of the *Odwira* festival on a state level, which had been meant to strengthen the spiritual bond between the traditional authorities, their subjects and the spiritual beings.⁸⁵ Most likely, the colonial rulers suspended the celebration of *Odwira* because they feared it would threaten their authority. As a consequence of the anti-witchcraft cults and changes in society, many inhabitants of the Gold Coast believed that evil spirits from outside the spiritual realm and their religious comfort zone were the cause of many harmful changes in their family life. For example, the transition from a matrilineal kinship system to a patrilineal system during the colonial period had consequences for the modes of inheritance and created tensions especially between a man's wife and the women in his family.⁸⁶ For Asante indigenous religious believers it seemed to be clear that these tensions were caused by evil spirits and therefore it was of the utmost importance to eradicate the members of their families who were possessed by those spirits and had turned into witches. Believers joined anti-witchcraft cults because their leaders propagated the eradication of witchcraft, and they hoped that making witches confess their guilt would restore the social order.⁸⁷

The *nkwankwaa*'s anti-witchcraft movements were religious rivals of the traditional authorities, because those movements also legitimized their power with the help of the Asante Indigenous Religion. Like those authorities they introduced the custom of swearing an oath to the cult leader and used rules that were similar to those created by the priest (*Okomfoɔ*) that had helped the first Asantehene to found the Asante kingdom (the Seventy-Seven Laws of *Okomfoɔ* Anokye).⁸⁸ The *nkwankwaa*'s witchcraft cults dealt with the evil spirits that had entered the Asante society after the (spiritual) power vacuum that had come into being after the deportation of Prempeh I in 1896. For the Asante traditional authorities the *nkwankwaa* were a rivalling force in the spiritual realm; the authorities believed the large number of their followers undermined the Asante institution of chieftaincy and weakened the role as religious mediators that the Asante traditional authorities held.

Nhenkwaa

In the pre-colonial period, the *nhenkwaa* were a political and economic sub-elite that participated in the administrative system of the Asante traditional authorities and adhered to the Asante Indigenous Religion. In the colonial period, the *nhenkwaa* remained the most loyal followers of these authorities from whom they derived their social status and who provided them with jobs such as sword bearers, umbrella and palanquin carriers

85 LEWIN, 1978; MCCASKIE, 1995.

86 NZEGWU, 1996.

87 Public Records and Administration Department (PRAAD), Kumasi, 1/30/1/6, F.C. Fuller, "Chief fetish Priest Aberewa" (2/07) 1907-1908, 6 Aug. 1908.

88 OLSEN, 2003.

or cooks. Some *nhenkwaa* (*Obosomkwaa*) served a deity (*Obosom*) and were appointed to help in the chief's performance of religious rituals during the ritual calendar days (*adae*).⁸⁹ In the 19th century, when the Asante chanceries became less dependent on Christian and Islamic diplomats (a fact that enhanced the reliability of the Asante diplomatic service), the *nhenkwaa* became part of those chanceries and specialized in dealing with issues in relation to the British, Danish and Dutch or the Islamic hinterland north of Kumasi.⁹⁰

After Prempeh I's deportation, many *nhenkwaa* lost their positions, but like many other ordinary Asante in Kumasi, they remained loyal to King Prempeh I, who had continued to perform indigenous religious rituals in the Seychelles Islands. In 1924, Prempeh I returned to Kumasi and those *nhenkwaa* who had left the town after their King's exile recommenced their position in service of the Asantehene. Although they no longer worked in Prempeh I's diplomatic service, which had been suppressed under colonial rule, the *nhenkwaa* restarted their jobs as members of his household.⁹¹ The *nhenkwaa* had a positive effect on the continuation of the religious mediatory function of the Asante traditional authorities because they worked for them, believed in them as their religious leaders and resumed the performance of indigenous religious rituals.

Christians

During his stay in the Seychelles, Prempeh I received confirmation and communion in the Anglican Church and encouraged his subjects in the Crown Colony of Asante to convert to Anglican Christianity and attend the St. Cyprian Anglican Church founded in Kumasi in 1913. In 1924, Prempeh I returned to Kumasi as much more a Christian than when he had left Elmina castle in 1896, but he did not turn against the Asante Indigenous Religion.⁹² After Prempeh I's repatriation, he allowed European Christian missionaries to bring the gospel and build schools such as the Wesleyan College in Kumasi.⁹³ However, since his enstoolment as Kumasihene in 1926, Prempeh I also attempted to restore as many pre-colonial Asante indigenous religious symbols and objects as possible, including the *Aya Kesse*, a huge brass pan that stood in front of the Bantama royal mausoleum. The Asante king found these religious elements very important for improving his relationship with Asante indigenous believers and as preparation for the restoration of the Asante institution of chieftaincy, a goal that was realised in 1935 under the reign of Asantehene Prempeh II. Kumasihene Prempeh I had a pragmatic attitude toward religion and befriended both adherents of the Indigenous Religions and of Christianity. He promoted Christian education because he believed it was important for future generations of the modern Asante society, but he also restored the harem with stool wives, which was an important symbol for indigenous believers, and he ceased to be a communicant of the St. Cyprian Anglican Church. Prempeh I was the Kumasihene of a society in transition, and as a religious peacekeeper he had to befriend both sides. Restoring the harem and other indigenous religious customs and symbols disappointed and worried some of the educated Asante (*akonkofo*) who had helped Prempeh I to

89 MCCASKIE, 1986.

90 ADJAYE, 1989.

91 AKYEAMPONG, 1999; AKYEAMPONG, 2003.

92 AKYEAMPONG, 1999: 86.

93 BOAHEN, 1975: 86.

come back to Kumasi and had hoped to bring back a modern leader.⁹⁴ Yet, for Prempeh I, restoring the harem was the only option, because otherwise he would have lost important connections with the royal families that were his most important indigenous religious adherents.⁹⁵ His other indigenous religious initiatives included the restoration of the royal mausoleum at Bantama that had been destroyed by British troops in 1896 and of the Golden Stool after its desecrations by the *nkwankwaa* in 1921. In 1929 in Prempeh I's function as religious peacekeeper he brought the Golden Stool inside St. Cyprian's Anglican Church in Kumasi during the Thanksgiving Service and placed it in front of the altar. At that time, he felt that the restoration of the whole Asante institution of chieftaincy would not be realised during his lifetime and that he would reign over his people under colonial rule. To bind the Asante indigenous believers to him without being subversive to the British, whom he feared would send him back to the Seychelles Islands, he disposed the Golden Stool, the most important symbol of political power in the eyes of Asante indigenous believers, to the Church of the coloniser.⁹⁶ Prempeh I's attempt to befriend both traditional and modern religious forces in the Asante society was most problematic with regard to the orthodox Protestant Christians. During Prempeh I's absence in Kumasi, the Protestant missionaries of the BMS, the WMS and the Church of England who had not been welcome in Kumasi as a consequence of their heavy critique on the Asante Indigenous Religion, had taken an opportunity to convert a considerable number of Asante (see Section 2.2). Some of the orthodox European Christian missionaries and their converts among the Asante turned against Prempeh I because of his enthusiasm for religious syncretism. In their opinion, the veneration of ancestral spirits was a pagan cult and they believed that drumming and dancing on state occasions was hateful to the Christian God. They protested against the ban imposed by the traditional councils on farming in certain areas during days dedicated to the veneration of the earth deity (*Asase Yaa*) and questioned the authority of the Asante chiefs and queen mothers.⁹⁷

Muslims

In 1924 Prempeh I also resumed his negotiations with Muslims of the moderate Suwarian tradition and of orthodox Islam living within the Asante society. His relationship with the Suwaris remained cordial and in 1928 he expressed his wish to the District Commissioner (DC) of Kumasi to revive the defunct college of physicians (*nsumanfiesu*). Between 1844 and 1896 the *nsumanfiesu* headed by the *nsumankwahene* (chief of medicines) had been responsible for the physical and spiritual welfare of the Asante. The Asante *Nkramo* occasionally provided King Prempeh I with talismans and religious maxims, as they had regularly done to his predecessors.⁹⁸ Since the early 19th century, the Asante *Nkramo* had been kept physically close to the Asantehene's place of power. They lived in a spatially circumscribed neighbourhood of Kumasi known as the old Kumasi settlement, which was not a distinct area in town.⁹⁹ Prempeh I's relationship with other orthodox Muslims in Kumasi was more problematic. His attitude

94 ARHIN, 1986; AKYEAMPONG, 2003.

95 AKYEAMPONG, 2003.

96 AKYEAMPONG, 1999; AKYEAMPONG, 2003.

97 BUSIA, 1951.

98 PRAAD, Accra, Eastern Provincial Commissioner's Diary, April 1928.

99 SCHILDKROUT, 1978.

towards some of these Muslims from the north and from Syria was unfriendly, because they were successful entrepreneurs and owned many of the more impressive buildings in Kumasi, which they used to display their wealth.¹⁰⁰ This ran against the conservative opinion of Prempeh I, who held that economic innovation had to benefit Asante society and maintain the status quo. Prempeh I did not encourage Islamic entrepreneurship and attempted to keep Kumasi closed for enterprising orthodox Muslims.¹⁰¹ In the Muslim settlements in Kumasi (*zongos*) lived an increasing number of Hausa Muslims who had come back from wars they had fought for the British against the Asante such as the battle of Yaa Asantewaa, and who openly supported the British Chief Commissioner. These Hausa Muslims had profited from British colonization, because in 1927 the British appointed their headman, the Sarkin Zongo, as chief of all Muslims in the Asante Protectorate and gave him his own civil tribunal. The British thus increased the importance of the Hausa Muslims in relation to the Asante paramount chiefs, as the former had not had any chiefs in the pre-colonial period.¹⁰² The orthodox Muslims were not a group of individuals from which Prempeh I could expect much sympathy, but he did not restrict their religious freedom. The Hausa and other Muslims were allowed to build mosques anywhere in Kumasi so that the street picture of this town was that of small mosques and European missionary churches located next to each other.¹⁰³

3.2 Asantehene Prempeh II

In his religious mediatory role, Asantehene Osei Agyeman Prempeh II had to deal with the *nkwankwaa* and the educated elite. As a religious peacekeeper he continued to maintain a relationship with Christians and Muslims in the Asante society.

Nkwankwaa

In 1949, the *nkwankwaa*, who had continued to strive for political power since the 1880s and hoped to gain economic power through this engagement, played a key role in the founding of the Convention People's Party (CPP), with whom Nkrumah would win the elections at the eve of independence. However, in 1953, the *nkwankwaa* saw a drop in the percentage of their seats in the new Legislative Assembly, with five percent, compared to that of 1951 in the Asante Council. In 1954, the government passed an amendment to the Cocoa Duty and Development Funds Bill that fixed the price of cacao far under the average price on the world market: a decision meant to diminish the wealth of the *nkwankwaa*, many of whom were involved in the cacao business. The *nkwankwaa* drew the conclusion that the party was not going to help them achieve their goals. Therefore, they broke with the CPP and sided with the Asante traditional authorities. Initially, some of these authorities felt betrayed by the *nkwankwaa*, because only shortly after the restoration of the Asante Confederacy by the British colonial rulers they had attempted to destool Asantehene Prempeh II, in an act supported by powerful paramount chiefs who did not benefit from the Confederacy's restoration. Eventually, those traditional authorities

100 SCHILDKROUT, 1975; AKYEAMPONG, 1999.

101 AKYEAMPONG, 1999.

102 SCHILDKROUT, 1970; SCHILDKROUT, 1978: 88.

103 Interview with Sarkin Zongo Al-Hajji Sheikh Zakuruka at his palace in the Kumasi Zongo, 16 April 2006.

sympathetic to the Asantehene joined the latter and the *nkwankwaa* in their struggle against the CPP, for the pragmatic reason that the *nkwankwaa* were the only group in Asante society that could mobilize the masses of Asante farmers and other Asante subjects that were dissatisfied with Nkrumah's decision to lower the cacao prices. In a successful effort toward reconciliation with the chiefs, the *nkwankwaa* coupled their demand for a higher cacao price and Asante autonomy within a federated Gold Coast, with a call for the preservation of the chieftaincy, and positioned themselves as defenders of the "sacred" (in their eyes) Asante institution of chieftaincy. The *nkwankwaa* knew how to make pragmatic use of cultural nationalistic feelings of ordinary Asante to reach their goals; in their fight against the low cacao prices they used slogans such as "*We have the warrior spirit of our great Ancestors within us*".¹⁰⁴ They believed that they needed the chiefs to ideologically legitimize their movement against Nkrumah, because these chiefs would bring "*the support of the spirits and ancestors of the entire nation*".¹⁰⁵ Allman holds that the *nkwankwaa's* use of these words in quotations should be perceived as expressions of cultural nationalism that enabled the *nkwankwaa* to mobilize a mass of Asante people against the CPP. The *nkwankwaa* made use of the creatively reintroduced symbols of the Asante Indigenous Religion – some with help of the British – to reach their political goals. However, in the opinion of this author, the *nkwankwaa's* use of reintroduced Asante indigenous religious expressions and symbols cannot be explained only by referring to their political instrumentality.¹⁰⁶ First, McCaskie¹⁰⁷ makes the point, as explained in Section 3.1, that in 1921 the *nkwankwaa* were not political enemies of the Asantehene but also indigenous believers who did not oppose the religious meaning of the *Sika Dwa Kofi*. Second, McCaskie informs us that during the colonial period the open celebration of the *Odwira* festival was suspended on the level of the state, but Lewin¹⁰⁸ makes clear that during this period on a village level the chiefs and Asante commoners continued the celebration of the ritual days (*adae*). The *nkwankwaa* adhered to the Asante Indigenous Religion which, like all Indigenous Religions, is pragmatic and of which it was an aspect to incorporate other religions and ideas.¹⁰⁹ According to Cox:¹¹⁰ "indigenous religious believers are tolerant of the religions and ideas of other people and often borrow and incorporate aspects of them into their own belief and practices". After the 1950s, anti-witchcraft cults became unpopular and the *nkwankwaa* helped the Asante traditional authorities to spread their cultural national ideology based on the Asante Indigenous Religion. Under the reign of Prempeh II, despite cultural nationalism, the *nkwankwaa* did not cease to be indigenous believers and they remained loyal in religious terms to the Asante traditional authorities, which had a positive effect on the religious mediatory role held by these authorities.

104 BAFFOE, E. Y. (1954), *Cocoa price agitation*. Kumasi, cited in ALLMAN, 1990.

105 ALLMAN, 1990.

106 RANGER, 2002, further describes the practices of African traditional authorities under British colonial rule to invent traditional customs as a colonial strategy of controlling their subjects.

107 MCCASKIE, 1986.

108 LEWIN, 1978.

109 PLATVOET, 1992.

110 COX, 1998: 15-32.

3.3 The educated Asante of the Asante Kotoko Society

The Asante educated elite succeeded the *akonkofo* and aimed at promoting national unity and the improvement of the living conditions of the Asante population.¹¹¹ The elite distinguished themselves on the basis of literacy and the use of the English language during meetings, and they dressed like Europeans.¹¹² In 1916 they founded the Asante Kotoko Society that aimed at guiding the Asante into modernity. In the 1940s, the members of this society split up and joined two opposing political parties; the United Gold Coast Convention (UGCC) that promoted traditional rule, or the Convention People's Party (CPP).¹¹³ The Asante educated elite was divided into a group of Christians who were simultaneously adherents of the Asante Indigenous Religion, and Christians who despised the latter religion.¹¹⁴ As a consequence, some had a negative and others had a positive effect on the ways in which Asante traditional authorities exercised their religious mediatory role.

Christians

In terms of the incorporation of Christianity in the Asante Indigenous Religion, Prempeh II continued the project that had been started by Prempeh I, although the former chose a different church to become the religious home of the Asante Royals. Prempeh II, who did not like to identify himself with the British royal family, encouraged his subjects to become Roman Catholics and therefore chose to leave the St. Cyprian Anglican Church. Prempeh II's belief in Roman Catholicism did not prevent him from believing in Jesus as Nana, "*the Great and Greatest Ancestor*"¹¹⁵ When he spoke the Lord's Prayer Prempeh II never closed his eyes. He doubted whether there was an *Onyankopong Kurom* (Heaven) but at the same time expressed a deep fear for the *Obonsam Kurom* (Hell fire). Despite his Catholic background, however, Prempeh II followed the royal protocol by visiting the stool room at Bantama to honour his ancestors – the departed Asantehenes – during *akwasidae*.¹¹⁶ A development in the history of the Catholic Church that has stimulated interreligious dialogue is the transition stage from Vatican I (1869-1960) to Vatican II (1962-1965). In the latter period, the Catholic Church was much more tolerant toward the incorporation of elements of Indigenous Religions in Catholicism. King Prempeh II was a pioneer in finding common elements in Catholicism and the Asante Indigenous Religion. His positive attitude toward religious syncretism that he showed throughout the colonial period is evidence for the continuity of the religious peacekeeping role of the Asante traditional authorities.

Muslims

King Prempeh II continued the cordial relationship between the Asantehenes and the Asante *Nkramo* that had been so characteristic from the 18th century. Under his reign,

¹¹¹ TORDOFF, 1965.

¹¹² ARHIN, 1986.

¹¹³ BREMPONG, 2000.

¹¹⁴ AKYEAMPONG, 2003.

¹¹⁵ Email interview with Bishop Peter Sarpong, 4 April 2008.

¹¹⁶ ANTI, 1996: 178-180.

the restored *nsumanfiesu* remained intact and the demand for *asuman* decreased. Furthermore, this Asante king improved the relationship of the Asante royals with the Hausa Muslims. In Prempeh II's time, political power shifted from the traditional authorities to the political parties, which could only organise themselves by using the existing political structures of the regional chieftaincy institution.¹¹⁷ In 1956, for instance, it was only with the support of Prempeh II that the National Liberation Movement (NLM) formed into a proper political party.¹¹⁸ The Muslim Association Party (MAP) also depended on the support of the Asante traditional authorities. In 1958, among other parties, the MAP and the NLM merged into the United Party (UP) to strengthen their position in their struggle against the Convention People's Party (CPP). The UP stood for the promotion of traditional values, Asante or Muslim, and the preservation of chieftaincy, which ideologically united the Asante and the inhabitants of the Muslim settlements. Some Muslim headmen supported the CPP, but the majority of them and their Islamic subjects joined the UP.¹¹⁹ King Prempeh II's continuation of the tradition to welcome Asante *Nkramo* to live at Manhyia and his agreement to fuse his political party with that of the orthodox Muslims is evidence of the religious peacekeeping role the Asante traditional authorities continued to hold.

4. Conclusion

The research question in this article was to what extent the religious roles of Asante traditional authorities explain the persistence of chieftaincy among the Asante in Ghana. The focus was on the chief's religious mediatory and peacekeeping roles. In the pre-colonial period, religious mediation between the inhabitants of the spiritual and the material world played an important role in the legitimization of the Asante institutions of chieftaincy. Indigenous religious symbols such as the Golden Stool (*Sika Dwa Kofi*), performance of rituals for the ancestral spirits in stool-rooms, the celebration of ritual calendar days (*adae*), the *Odwira* festival and the swearing of an oath were crucial in the chiefs' mediation with the spiritual world. From an indigenous religious believer's point of view, it was only as a consequence of this mediation that the traditional authorities could control the spiritual realm, prevent evil forces to enter that realm and protect the Asante Kingdom from falling. In this period, the Asante traditional authorities were adherents of the Asante Indigenous Religion and they were deeply convinced that mediation with the ancestral spirits, with the help of their religious specialised servants (*nhenkwaa*), was crucial for the spiritual health of their kingdom. The chiefs' other religious role as peacekeepers was even more delegated to the *nhenkwaa*, who first worked for the chiefs as oral diplomats, and since the 19th century in the written diplomatic service. During the transition from oral to written diplomacy, the Asante traditional authorities invited Muslims of a moderate Islamic tendency to work for them as diplomats at the court and used the writing skills of Christian European missionaries. The Protestants among the latter were generally more orthodox than their Catholic colleagues, as were the Hausa Muslims in comparison to the Suwaris. The more orthodox the Islamic and Christian religious leaders became the less useful for the diplomatic

¹¹⁷ SCHILDKROUT, 1978.

¹¹⁸ ALLMAN, 1990.

¹¹⁹ SCHILDKROUT, 1978.

service of the Asante traditional authorities they were, because the chiefs could not work with employees who were hostile to the Asante Indigenous Religion, upon which the religious and political power of the ruling individuals was based. The less tolerant Muslims and Christians turned out to be in relation to the Asante Indigenous Religion, the more their presence and religious ideas formed a threat to the persistence of the Asante Kingdom and, in consequence, the less they were welcome in Kumasi. The more critical the protagonists of these religions were of the Asante Indigenous Religion, the less eager were the Asante authorities to allow for the incorporation of elements of these religions in their indigenous belief. In terms of models for the level of religious syncretism, the Asante situation in the pre-colonial period corresponds with the level in the sociomorphic C2 model formulated by Berner. Religious syncretism, according to this model, only takes place on the level of taking elements. The Asantehenes did not believe that the Bible itself would bring any good to the Asante. The Qur'an, on the contrary, was perceived as a book that contained religious power, and the Asantehenes believed that making use of *asuman* containing quotations from the Qur'an would protect them against war enemies and increase their religious authority. In 1896 the Asante Kingdom formally ceased to exist and in 1902 it became part of the British Empire. Despite Prempeh I's residence in the Seychelles Island, the majority of the Asante populations remained loyal to him and continued to regard him as their king. The most loyal of the Asante subjects of King Prempeh I, who was not formally destooled until 1926, could be found among the *akonkofo*, who helped him to come back to Kumasi, and the *nhenkwaa*, who had once served him. During Prempeh I's exile, the British colonial rulers suspended the celebration of *Odwira* on a state level. However, the fact that on the village level, the traditional authorities in Kumasi and Prempeh I on the Seychelles continued to perform rituals for the ancestral spirits shows that during the colonial period the religious mediatory role of the chiefs persisted. In 1926, once back in Kumasi and enstooled as Kumasihene, Prempeh I restored the most important indigenous religious symbols in his quest to maintain a cordial relationship with his regional religious supporters, but also because he was both an Anglican and an indigenous believer. In this function as religious peacekeeper, Prempeh I was much more involved in maintaining diplomatic relationships with Islamic and Christian world religious leaders than had been his predecessors. In this period, the focus of the Asantehenes shifted from foreign affairs meant to keep the religious strangers outside the Asante society, to internal affairs and maintaining the social order. Equal to his predecessors, Prempeh I experienced most difficulties with the religiously intolerant orthodox Protestant and Hausa Islamic religious leaders and their followers.

In 1935, in their mutual struggle against Nkrumah, who tried to clip the wings of the traditional authorities, the Asantehene Prempeh II and the *nkwanakwaa* increased the pragmatic use of indigenous religious symbols. The Golden Stool and royal artefacts partly maintained their indigenous religious meaning, but partly they also became 'traditionally invented' elements of cultural nationalism, an ideology that helped the traditional authorities in cooperation with the *nkwanakwaa*, to reach the mass of the Asante. In this period the power shifted from the Asante traditional authorities, the churches and the Islamic headmen and *ulama* to that of political parties, who used existing political structures in the Asante society. The Asante Indigenous Religion became a political weapon employed by Prempeh II and the *nkwanakwaa* in their struggle for power in the

Legislative Assembly, which would transform into the modern Ghanaian government. Asante traditional authorities made pragmatic use of their Indigenous Religion, but they did not cease to be indigenous believers. In the changing Asante society, most traditional authorities and their subjects were religiously syncretistic as both Asante indigenous believers and Christians, which means that the chiefs continued to fulfil their religious mediatory role. The colonial period was a transitional phase from religious syncretism on an elementary level (C2) to a system level (A1) that emphasizes the unity of the goal, the truth of the religions, and the possibility of testing different routes, the latter eliminating the competitive relationship between religions. Prempeh II's task as religious peacekeeper became more important and he was more successful than his predecessors in uniting Christians, Muslims and Asante indigenous believers, for instance, by founding the United Party and reducing the competition and power struggle between Islam and Christianity. In conclusion, in the colonial period, the Asante traditional authorities continued to fulfil their religious mediatory role, but the exercise of this function became less important for them than it had been in the pre-colonial period. The religious peacekeeping function, on the contrary, increased in significance throughout the colonial period. As a consequence of the continuous role the Asante traditional authorities had in mediation and peacekeeping roles, the Asante Chieftaincy Institutions in its different forms, the pre-colonial Asante Union, the *Asantemanhyiamu*, the Kumasi Council, the colonial Council of Kumasi and the Asante Confederacy were continuously legitimized with the help of rituals and symbols derived from the Asante Indigenous Religion. The mass movement that was mobilised by Asantehene Prempeh II – with the aid of the *nkwankwaa* – by using cultural nationalistic symbols and an ideology having their roots in the Asante Indigenous Religion, contributed to the fact that in the postcolonial period the Asante institution of chieftaincy was not abolished but incorporated into the modern democratic government. However, institutionally the study of religion and the study of chieftaincy were deliberately separated in African universities, to better serve the African nationalistic goal of promoting pride for African religions and African syncretistic religions and expressing condemnation for the political outmoded Institution of Chieftaincy. The study of the religious functions of the Asante traditional authorities was therefore left out of the African academic curriculum, whereas the North Atlantic academic world mainly concentrated on the task of African development assigned to the traditional authorities. The insight provided in this article into the relationship between religion and chieftaincy is meant to start filling the academic gap on this matter and to show that alongside functions of an economic and political nature the religious roles of traditional authorities have transformed but have nevertheless continued to be significant since pre-colonial times. The term of Indigenous Religions recently introduced in the study of religion as describing dynamic and socially contextualised religions of indigenous populations, is adequate to express the social historical continuation of (Akan) spirituality. Berner's concomitant model of religious syncretism has helped to take the matter up beyond the level of delegating the study of African Indigenous Religions in British colonial Africa to scholars of essentialist and static and structural studies of religion (such as Parrinder's African Traditional Religion) or to that of political historians like Hobsbawm and Ranger who describe these religions mainly in terms of politically motivated 'invention of traditions'.

References

- Adjaye, Joseph K. (1984), *Diplomacy and diplomats in nineteenth century Asante*, Lanham, Maryland: University Press of America.
- Adjaye, Joseph K. (1989), "Asantehene Agyeman Prempe I and British colonization of Asante: A reassessment", *International Journal of African Historical Studies*, n.º 22(2), pp. 223-249.
- Akyeampong, Emmanuel (1999), "Christianity, modernity and the weight of tradition in the life of Asantehene Agyeman Prempeh I, c. 1888-1931", *Africa (London)*, n.º 69(2), pp. 279-311.
- Akyeampong, Emmanuel (2003), "Agyeman Prempeh's return from exile", in Akyeampong, Emmanuel; Boahen, A. Adu; Lawler, Nancy; McCaskie, Thomas C., and Wilks, Ivor eds., *The history of Ashanti Kings and the whole country itself' and other writings by Otumfuo, Nana Agyeman Prempeh I.*, Oxford: Oxford University Press, pp. 43-55.
- Allman, Jean Marie (1990), "The youngmen and the porcupine – class, nationalism and Asante's struggle for self-determination, 1954-57", *Journal of African History*, n.º 31(2), pp. 263-279.
- Anti, A. A. (1996), *Kumasi in the eighteenth and nineteenth centuries: 1700-1900*, Accra: Damage Control Limited.
- Arhin, Kwame (1986), "A note on the Asante akonkofo: a non-literate sub-elite, 1900-1930", *Africa (London)*, n.º 56(1), pp. 25-31.
- Arhin, Kwame (1992), *The city of Kumasi handbook: past, present, future*, Legon: The Institute of African Studies, University of Ghana.
- Arhin, Kwame (1999), "'The nature of Akan government", in Valsecchi, Pierluigi, and Viti, Fabio eds., *Akan worlds: identity and power in West Africa*, Paris: Harmattan, pp. 69-81.
- Baffoe, Emmanuel Yaw (1954), *Cocoa price agitation*, Kumasi.
- Bartle, Philip (1978), "Forty days: The Akan calendar", *Africa (London)*, n.º 48(1), pp. 80-84.
- Berner, Ulrich (2004), "The concept of 'syncretism': An instrument of historical insight/discovery?", in Leopold, Anita M., and Jensen, Jeppe S. eds., *Critical categories in the study of religion*. London: Equinox, pp. 295-315.
- Boafo-Arthur, Kwame (2002), "Chieftaincy and politics in Ghana since 1982", *West Africa Review*, n.º 3(1), pp. 34-59.
- Boahen, A. Adu (1975), *Evolution and change in the nineteenth and twentieth centuries*, London: Longman.
- Braffi, Emmanuel Kingsley (2002), *Akwasiadae and the Odwira festival*, Krofrom-Kumasi: Bayoba Limited.
- Brempong, Nana Arhin (2000), "Elite succession among the matrilineal Akan of Ghana", in Pina-Cabral, João de, and Pedroso de Lima, Antónia eds., *Elite, choice, leadership and succession*, Oxford – New York: Berg, pp. 75-91.
- Busia, Kofi A. (1951), *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, London: Frank Cass.
- Chazan, Naomi; Lewis, Peter, et al. (1999), *Politics and society in contemporary Africa*, Boulder: Lynne Rienner.
- Christaller, Johann G. (1933), *Dictionary of the Asante and Fante language called Tshi (Twi)*, Basel: Printed for the Basel Evangelical Missionary Society.
- Cox, James L. (1998), *Rational ancestors: scientific rationality and African indigenous religions*, Cardiff: Cardiff Academic Press.
- Debrunner, Hans W. (1959), *Witchcraft in Ghana: A Study on the Belief in Destructive Witches and Its Effects on the Akan Tribes*, Accra: Waterville Publishing House.
- Devas, Nick, and Korboe, David (2000), "City governance and poverty: the case of Kumasi", *Environment and Urbanization*, n.º 12, pp. 123-135.

- Dumett, Raymond E. (2009), "African merchants of the Gold Coast, 1860-1905: dynamics of indigenous entrepreneurship", *Comparative Studies in Society and History*, n.º 25(4), pp. 661-693.
- Dupuis, Joseph (1824), *Journal of a residence in Ashantee*, London.
- Field, Margaret J. (1968), "Some new shrines of the Gold Coast and their significance", *Africa (London)*, n.º 13(2), pp. 138-149.
- Findlay, George G., and Holdsworth, William W. (1921), *The history of the Wesleyan Methodist Missionary Society*, London: Epworth.
- Gilbert, Michelle (1994), "Aesthetic strategies: the politics of a royal ritual", *Africa (London)*, n.º 64(1), pp. 99-125.
- Hailey, B. L. (1953), *Native administration in the British African territories*, London: Her majesty's stationary office.
- Harvey, Graham, and Thompson Jr., Charles D. (2005), "Introduction", in Harvey, Graham, and Thompson Jr., Charles D. eds., *Indigenous diasporas and dislocations*, Aldershot – Burlington: Ashgate, pp. 1-12.
- Hiskett, Mervyn (1984), *The development of Islam in West Africa*, London: Longman.
- Kimble, David (1963), *A political history of Ghana: the rise of Gold Coast nationalism, 1850-1928*, Oxford: Clarendon Press.
- Kwadwo, Osei (2000), *An outline of Asante history, part I*. Wiomoase: O. Kwadwo Enterprise.
- Levtzion, Nehemia (1968), *Muslims and chiefs in West Africa: a study of Islam in the middle Volta Basin in the pre-colonial period*, Oxford: Clarendon Press.
- Lewin, Thomas J. (1978), *Asante before the British: the Prempean years, 1875-1900*, Lawrence: Regents Press of Kansas.
- Lovejoy, Paul E. (1971), "Long-distance trade and Islam: the case of the nineteenth century Hausa kola trade", *Journal of the Historical Society of Nigeria*, n.º 15, pp. 537-548.
- McCaskie, Thomas C. (1981), "Anti-witchcraft cults in Asante: An essay in the social history of an African people", *History in Africa*, n.º 8, pp. 125-154.
- McCaskie, Thomas C. (1983), "Accumulation, wealth and belief in Asante history. I. To the close of the nineteenth century", *Africa (London)*, n.º 53(1), pp. 23-79.
- McCaskie, Thomas C. (1986), "Accumulation: wealth and belief in Asante history: II the twentieth century", *Africa (London)*, n.º 56(1), pp. 3-23.
- McCaskie, Thomas C. (1995), *State and society in pre-colonial Asante*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, Louise F. (2009), *Religion and chieftaincy in Ghana*, unpublished PhD thesis, University of Edinburgh.
- Nugent, Paul (2004), *Africa since Independence*, New York: Palgrave Macmillan.
- Nzegwu, Nkiru (1996), "Questions of identity and inheritance: a critical review of Kwame Anthony Appiah's 'In my father's house'", *Hypatia*, n.º 1(1), pp. 1-18.
- Ogot, Bethwell A. (1999), *Africa from the 16th to the 18th century*, Oxford: James Currey.
- Olsen, William C. (2003), "The empire strikes back: colonial discipline and the creation of civil society in Asante, 1906-1940", *History in Africa*, n.º 30, pp. 223-251.
- Parrinder, Geoffrey (1954), *African Traditional Religion*, London: Hutchinson's University Library.
- Platvoet, Jan G. (1992), "African Traditional Religions in the religious history of humankind", in Ter Haar, Gerrie; Moyo, Ambrose, and Nondo, Simon J. eds., *African Traditional Religions in religious education. A resource book with special reference to Zimbabwe*, Utrecht: Utrecht University, pp. 11-28.
- Pobee, John S. (1977), "Social change and African Traditional Religion", *Sociological Analysis*, n.º 38(1), pp. 1-12.
- Ramseyer, Friedrich A.; Kühne, Johannes, et al. (1875), *Four years in Ashantee*, London: Nisbet.

- Rathbone, Richard (2006), "From kingdom to nation: changing African constructions of identity", in Odotei, Irene K, and Awedoba, Albert K. eds., *Chieftaincy in Ghana: culture, governance and development*, Legon: Sub-saharan Publishers, pp. 43-44.
- Rattray, Robert S. (1956), *Ashanti law and constitution*, London: Oxford University Press.
- Ray, Donald I., and Reddy, P. S. (2003), "Ghana: traditional leadership and rural local government", in Ray, Donald I., and Reddy, P. S. eds., *Grassroots governance? Chiefs in Africa and the Afro-Caribbean*, Alberta: University of Calgary Press, pp. 83-123.
- Robinson, David (2004), *Muslim societies in African history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schildkrout, Enid (1970), "Stranger and local government in Kumasi", *Journal of Modern African Studies*, n.º 8(2), pp. 251-269.
- Schildkrout, Enid (1975), "Economics and kinship in multi-ethnic dwellings", in Goody, Jack ed., *Changing social structure in Ghana*, London: International African Institute, pp. 167-181.
- Schildkrout, Enid (1978), *People of the zongo: the transformation of ethnic identities in Ghana*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stahl, Ann B. (2001), *Making history in Banda: anthropological visions of Africa's past*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tordoff, William (1965), *Ashanti under the Prempehs, 1888-1935*, Oxford: Oxford University Press.
- Triulzi, Alessandro (1972), "The Asantehene-in-council: Ashanti politics under colonial rule, 1935-1950", *Africa (London)*, n.º 42(2), pp. 98-111.
- Uchendu, Victor C. (1965), *The Igbo of southeast Nigeria*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Wilks, Ivor (1961), "The Northern factor in Ashanti history: Begho and the Mande", *Journal of African History*, n.º 2(1), pp. 25-34.
- Wilks, Ivor (1962), "A medieval trade-route from the Niger to the Gulf of Guinea", *Journal of African History*, n.º 3(2), pp. 337-341.
- Wilks, Ivor (1966), "The position of muslims in metropolitan Ashanti in the early nineteenth century", in Lewis, Ioan M. ed., *Islam in tropical Africa*, London: Oxford University Press for the International African Institute, pp. 144-166.
- Wilks, Ivor (1979), "The Golden Stool and the elephant tail: An essay of wealth in Asante", *Research in Economic Anthropology*, n.º 11(2), pp. 1-36.
- Wilks, Ivor (1989), *Asante in the nineteenth century: the structure and evolution of a political order*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilks, Ivor (2000), "The Juula and the expansion of Islam into the forest", in Levtzion, Nehemia, and Pouwels, Randall L. eds., *The history of Islam in Africa*, Oxford: James Currey, pp. 93-117.
- Wiredu, Kwasi (1998), "The moral foundations of an African culture", in Coetzee, Pieter H., and Roux, A.P.J. eds., *The African philosophy reader*, London: Routledge, pp. 306-317.
- Wyllie, Robert (1980), *Spiritism in Ghana: a study of new religious movements*, Missoula: American Academy of Religion.



AO SERVIÇO DO POVO ANGOLANO





Chieftaincy as religion: a conjectural interpretation of its role in the decolonization process in “Northern Angola”

Madalina Florescu*

p 89-109

Introduction

When I left London for Luanda in view of carrying out fieldwork for my doctoral dissertation in 2006, I did not expect to encounter my interlocutors. They were a first post-Independence cohort of an indigenous Catholic clergy that spoke both the language of what would be recognisable as Christianity to a Western audience as well as the language of an African religion more difficult to classify as Christian.¹ Nothing in the literature on colonial and post-Independence Angola signalled their existence, or the province of their competence, on both a symbolic and pragmatic level. As one of my interlocutors put it, “during communism we defended religion and during the war we defended peace, but now?”

“Angola” is in itself a label with a problematic referent. In the colonial discourse, the label *angolas* was synonymous with *ambaquistas* as a sociological category specific to the populations of the northern regions and which were considered as somewhat more civilised than other categories of Africans such as *lundas*, *quiocos*, *lúluas*, and *bálubas* among others.² And the eastern regions were by contrast represented as “lands at the end of the earth”.³ Nevertheless, so far “Angola” has been taken for granted as one context (national) and as a nation-state with a territory and a population. As such, it has been framed within African studies with reference to state and politics⁴ or else within Lusophone studies with reference to language.

Perhaps because of a focus on the post-Independence and post-Socialist armed conflict as a political and economic problem but less so as a religious one, there has been an almost exclusive focus on the State and a macro-level analysis of political economy marginalising the role of popular Christian cultures.⁵ Some studies have pointed out the role of the

* CEAUP.

1 Cf. KOLLMAN, 2010a and KOLLMAN, 2010b.

2 SERRA FRAZÃO, 1952: 1.

3 BRINKMAN & FLEISCH, 1999: 38.

4 E.g. CHABAL & VIDAL eds., 2008.

5 HODGES, 2004; CHABAL & VIDAL eds., 2008; PECLARD, 2008; VALLÉE, 2008.

Catholic Church as a hierarchy and a political rival of the ruling party⁶, but not for its role in shaping cultural perceptions of power in the margins of the state. More recently, attention has turned to national identity as “cultural project” as opposed to a “political” one⁷, but leaving out “religion” in spite of the importance of its place in popular political culture.⁸ Else, there have been studies of the relation between religion and ethnicity⁹, but which cannot account for the formation of this post-Independence cohort and its domain of competence, which opposes the postcolonial state by means of a knowledge acquired outside the state. One of my interlocutors for instance recalled the years spent in the Seminar as reading books that were censored by the state, which were imported from Rome and Brazil and purchased in the bookshops opened during the colonial time by the Portuguese (e.g. Livraria Lello in Luanda).

The Church has come back into the larger picture of the institutional framework mostly after the transition from one-party state to a multi-party government between 1991 and 1992. For instance, as part of an inter-ecclesial organization, which obscures the unequal historical depth of the influence of the various religious currents.¹⁰ Or else in studies of the pre-Independence war.¹¹ When the role of the Catholic Church has been highlighted, it has been described in the context of the peace process but not of the war process, with some exceptions.¹² Overall the study of postcolonial ecclesiastical developments have focused on the upper levels of the institutional organization, thus obscuring the role of a lower African clergy.

Further, the focus on the institutionalised aspect of religion has privileged an understanding of religion “proper” as doctrine fixed in writing, which has contributed to the uncoupling of “religion” from what has been called “traditional authority”. “Traditional authority” has been linked to “ethnicity” and “ethnicity” has been understood as synonymous with culture and as distinct from religion. But “tradition” in this perspective is seen as unchanging and standing outside the process of history, and culture as an internally coherent system of beliefs and shared understandings of their meanings. Thus, the notion of “cultural expertise” has been forged by policy makers as an intermediary level between the rationality of developmental agencies and donors on the one hand and local actors on the other as a potential source of unrest and disruption.¹³

On the other hand, the idea of a local level of unchanging beliefs is awkward given that the post-Independence war had international dimensions and that the local population was exposed to the dynamics of a globalized world market through their experience, for instance, of hunger and fear as effects of the arms trade. The classificatory system of international discourses on “democratisation” and “peace” not only makes the postcolonial indigenous clergy invisible but also redundant, because made irrelevant. In this picture, the knowledge acquired during the post-Independence war is not transferable into the post-war scene as a theological competence relevant in the post-war society, precisely because it had been acquired in the context of the post-Independence war. Thus, to play a role in the post-war scene, priests had to unlearn their priesthood and eventually learn

6 MESSIANT, 2008 [1994]: 81-82.

7 MOORMAN, 2008: 10.

8 BIRMINGHAM, 1999a: 63-81; BRINKMAN, 2003a; BRINKMAN, 2003b and BRINKMAN, 2006.

9 SARRÓ et al., 2008.

10 COMERFORD, 2005; MESSIANT, 2008 [2003].

11 BESSON, 2002.

12 E.g. SCHUBERT, 1997.

13 Cf. COMERFORD, 2005: 213, 231.

to perform the role of “cultural consultants”.¹⁴ With irony, my interlocutors referred to their role in the post-war context as *fazer feitiços* (making fetishes).

In this paper it is argued that the language of postcolonial subjects is a site where to access knowledge of the role of “chieftaincy” in the process of decolonization, as well as of the role of Christianity in the process of colonization. “Chieftaincy” is here understood as religious knowledge rather than as a political institution defined in terms of a binary opposition between “traditional authority” and “modern state bureaucracy”. An ethnographic approach to “chieftaincy” as “religion” tries to document and understand those communicative practices through which in the present are created social links that enable the formation of alternative frameworks for the organisation of experience to those of Church and State. I am thinking for instance of the level of the household and of its ramification through kinship connections as important sites of both colonization and decolonization of the imagination that mediates communication. Context is made rather than given, and it concerns the connotative meanings of signs. In what cultural context, for instance, was Catholic education after Independence valued? What was Catholic knowledge expected to achieve for those who had been in the margins of the colonial state? If decolonization supposes an appropriation of the colonial heritage, was the process of learning the language of colonial power after Independence a means of emancipation or of colonization?

To answer these questions I propose to replace “chieftaincy” with “religious knowledge” without however beginning from a theoretical definition of “religion”. Religion is not understood as the study of God and of the revelation he has made of himself, or of beliefs in supernatural forces abstracted from any concrete situation and material environment, it is not framed by a binary opposition to “secular” knowledge either. Rather, I understand “religion” as follows:

Theological issues must be understood in terms of what people say and what people do but without differentiating between “right” and “wrong” conceptions: it means to understand how people try to make sense of their experience of what lies beyond mundane perception in terms of the idioms and materials available to them.¹⁵

Contrary to the idea of “tradition” as unchanging culture in the discourse of developmental industry¹⁶, the sheer existence of a post-Independence cohort of an indigenous Catholic clergy was evidence of postcolonial change in how people imagined that which lay beyond mundane perception. This namely concerns the horizons created by decolonization where some generations earlier Christian eschatology had provided the means to imagine the horizons created by colonization.¹⁷ This cohort was to some extent an expression of a cultural understanding of Independence as appropriation of the Portuguese language and Catholic religion in the service of a social organisation both different from the colonial one and outside of the context created by the armed conflict. What the existence of this cohort points at is a social and cultural milieu in which Catholic education after Independence appeared accessible to African boys and a source

¹⁴ COMERFORD, 2005: 231.

¹⁵ PEEL, 2000: 120.

¹⁶ Cf. COMERFORD, 2005.

¹⁷ GRAY, 1990: 68-69.

of knowledge giving them mastery over the postcolonial environment, thus fulfilling cultural expectations of an appropriate male adulthood. It is to this extent that I understand the cohort in question to be the product of “chieftaincy” in the sense of a cultural understanding of Independence as the new potential of Catholic knowledge as source of spiritual power. The latter was regarded as necessary for creating a context autonomous from that produced by the armed conflict and in which the growth of the younger generations would be culturally meaningful.

The point is not to “discover” the history behind cultural imaginaries, but to understand the role of these imaginaries in making history. Seen from this perspective, colonization and decolonization are an ongoing dialectical process rather than two stages following one another in a chronological succession, and the passage of time is less apprehensible as number of years or centuries than as contrasts in meanings.

The past as a dangerous margin of the present in post-war Luanda

As in other countries under state socialism, after Independence the MPLA controlled the production of authorised representations of the past as a source of legitimacy for its rule.¹⁸ In the aftermath of the armed conflict the MPLA reclaimed an exclusive authorship of Independence by making Luanda on 4 February 1961 the place and date of birth of the war for decolonization. This date was inscribed in the post-Independence landscape as the name of the only international airport of Angola and based in Luanda. The symbolic power of this naming only stands out against the historical background of this region and of what the monopoly of the connection between national and international scales has represented both before and after colonialism. The national media (although with a visibility limited to the urban space) were another site in addition to the built environment for the inscription of party history. Thus, in the aftermath of the war, in a special dossier of the newspaper *Jornal de Angola*, the portrait of the president Eduardo dos Santos would appear on the front page adjacent to the portrait of the first president Agostinho Neto as his direct successor, and as if that succession were a natural link in a quasi cosmological order. The iconography used was reminiscent of the iconography of the state in other Socialist regimes where the portrait of the ruler would be inserted in a genealogy including the faces of Marx, Lenin, Mao Tse Tung, and Stalin. Moreover, the creation of links of referentiality between Party iconography and the urban environment was reminiscent of the propaganda apparatus used by Salazar to promote his ideology of “Portugal” as an overseas nation.¹⁹ The MPLA control of the authorised representations of the past was thus reliant on its control of the wealth accumulated during colonialism as colonial infrastructure. It also implied a relation of hostility with those who understood independence in a framework other than that of party history.

The narrative of party history would construct continuity between the One Party and multi-party regimes, while on the international scene the official discourse would claim a radical break with the Socialist past. The contest would thus be over whose representations of the past established relations of ownership with the lived environment. After

¹⁸ MESSIANT, 2008 [1998]; WATSON, 1994: 1.

¹⁹ CUSACK, 2005; CORKILL & ALMEIDA, 2009; CAIRO, 2006.

the war, in the official rhetoric, a boundary was drawn between the colonial built environment as a space of “civilization” and a space of “savagery” that in the print media based in Luanda was symbolised as “Bakongo cosmology”.

In Luanda, on the other hand, people drew boundaries of inclusion and exclusion at the level of speech (*sotaque*) and of religion rather than in terms of membership in political parties. With the ending of the post-Independence war, for instance, the border between Angola and the Democratic Republic of Congo became “dangerous” because porous to “witchcraft beliefs” and “un-Catholic” behaviour towards children. Until then it had been a strategic gateway onto the international market for the opposition. To a large extent, UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola) had been able to oppose the Government based in Luanda less because of a greater social basis and more so because of this independent access to the international market. The power associated with this border was both spiritual and economical, and the control of spiritual power was the basis of political power. Thus, the various independent churches that sprang in the wake of the migration from DRC at the time of the war were said to foment disguised conspiratorial plots for overthrowing governments in both Angola and DRC.²⁰ But if in the official discourse these churches were considered to be “Bakongo”, in popular parlance they were said to be “Zairian”.

On public transport in the capital it was not the language of “the Bakongo” (Kikongo) but the language of “Zairians” (Lingala) that was stigmatised as not giving a person the right to speak in public because that public space was an exclusively Lusophone space. The Portuguese language spoken there was further differentiated from Brazilian Portuguese as having a different *sotaque*. Thus, contrary to the idea that Angola is part of a wider “Lusophone space”, populations on the ground did not seem to recognise kinship relations between their language and African languages from neighbouring countries, or between their Portuguese and the Portuguese from other parts of the world. Intelligibility had to do with the connotative meaning of words, not with their dictionary definition. The domain in which words would be connoted as “local” or “foreign” was delimited also by specific standards of the physical integrity of banknotes and documents of identity and what was being filtered out was the space of “the bush” as the space of unauthorised trade. This was the “illegal” trade associated with the war economy of the “enemy”, and the stereotypical “bush trader” was the “Zairian”. As popular commentaries made in Luanda during the legislative elections in the Democratic Republic of Congo suggest, the popular perception was that the governments in the two countries were interrelated in ways that change in one would automatically (“automatically”) trigger a change in the other. The referent of “Zaire” on the other hand was not the territory of former Zaire, but the *mata* (forest) by contrast to *capim* (the “bush” immediately outside the town or village). The ending of the war was a contestation over who counted as “proper Angolan”, given that there was no more an opposition between “MPLA” and “UNITA”.

In post-war Luanda, the official discourse and popular memory were two different narratives of the same story. In the official discourse the post-Independence war was constructed as a “closed” and “remote” past, whereas in popular memory it was a most recent past that had not yet been “closed”. In popular memory, the danger of the margin

²⁰ Cf. SARRÒ *et al.*, 2008.

between the most recent past and the present was marked by the label “Zairian”, whereas in the official discourse it was marked by the label “Bakongo”. The temporal frameworks of the official discourse and popular memory in the capital were not the same. The former was created by a language of “ethnicity” that created continuity with the colonial classification of the African populations into “ethnic groups”. Instead, the latter used a language of nationality in which the connotative meanings of national labels were influenced by the perception that the war continued nearby, as if just outside the city. But these two narratives were coterminous.

In the post-war context, the effectiveness of the official discourse to create authoritative representations of the past and of the present was such that popular uses of the Portuguese language in the capital were not successful at appropriating the built environment by investing it with new meanings that would create distance with both colonial and one-party regimes. Thus, “Zairian” was the tag of a dangerous margin between the present and the war. It would be used to refer to people (or perhaps something closer to “spirits”?) while the label “Cuban” would be used to designate buildings (os prédios dos Cubanos). The history of the relationship between the space of the “forest” and the capital was not recalled as knowledge of events having unfolded in time in a chronological order, but as contrasts between meanings. This is not to say that party history was a “false” representation of the past and that popular memory in the capital was more “transparent”. What is meaningful is the juxtaposition of “Zaire” and “Cuba” in the popular language of post-war Luanda and the definition of this juxtaposition as characteristic of the “Angolan” sotaque by contrast to the “Brazilian” sotaque or Lingala.

The extent to which the post-Independence war has been about decolonization, or can on the contrary be understood as a process of colonization, can be measured at the level of the relationships between the various representations of the past, which are always political acts and sites of contestation.²¹ Also, reconstructions and interpretations of the past are guidelines to understanding popular perceptions of what relations are today being forged between postcolonial states and societies.²² It is not only nations, but also states that are imagined, and representations of the past are practices constitutive of states in that they produce particular imaginaries – to the exclusion of others – into “a concrete, overarching, spatially encompassing reality”.²³ These imaginaries are further rooted in the production of hierarchies that allocate geographical mobility and immobility to particular subjects: in turn, the breadth of geographical mobility determines the scope of vision that becomes the source of legitimacy for its authoritative generalizations: “The ‘higher up’ officials are, the broader the geographical range of their peregrinations, and the more encompassing their optics”.²⁴ In post-Independence Mozambique, for instance, state planners were able to forget colonialism in ways that peasants could not.²⁵ The former had become “independent” in ways that the latter had not. The divide between urban and rural spaces is thus itself a way of imagining the state, rather than a given of empirical reality. The fact that states are produced and reproduced through particular imaginaries further shows that it is more appropriate to speak of the role of chieftaincy as religion that is part and parcel of modern state apparatuses rather than external to

21 ISAACMAN, 1997: 786.

22 PITCHER, 2006: 108.

23 FERGUSON & GUPTA, 2002: 981.

24 *Ibid.*: 987.

25 ISAACMAN, 1997: 787.

them. As imaginary of lies beyond mundane perception, “chieftaincy” undermines the dichotomy between urban/rural spaces that often underpins the dichotomy between “modern state” and “traditional authority”.

For instance, some authors have argued that the mass return from Kinshasa of the Bakongo of the 1961 exodus has been “one of the most fundamental changes to postcolonial Angola”.²⁶ For others, such a fundamental change was instead by the Cuban military intervention in support of the MPLA in 1975 and subsequent repression of the attempted coup of the 27 May 1977.²⁷ But in both cases two aspects of one and the same political structure are commented upon in isolation, partly because of the too narrow temporal span employed to look at the cultural frameworks of decolonization. The popular language of the post-war capital suggests taking a closer look at why the ending of the war had created a “dangerous” margin between past and present that was referred to as “the forest”.

The significance of the Ndembu forest in the relations between Luanda and Kongo has been acknowledged for the 16th and 17th centuries.²⁸ It also played an important role in the early 20th century when labour recruitment for the timber industry in the Mayombe forest caused a great revolt in 1917 that was blamed on Protestant influence by the Portuguese officials.²⁹ Further, the history of the Angolan war for decolonization has largely been the story of the crossing of the border between Angola and Belgian Congo/Zaire, which transformed itself into an irreducible opposition between the nationalisms of an MPLA based in Luanda and an UPA/FNLA based in Kinshasa. Each movement claimed an exclusive role as representatives of the Angolan war for Independence on the new international scale created by the ending of the Second World War. But no links have been made between the repeated crossing of this border and the political structure of the Angolan state as a structure articulated rather than undermined by a struggle over the control of spiritual power attached to that act of passage.³⁰

The failure in the formation of a unified nationalist front in Angola seems to have deep historical roots: a conflict between mutually exclusive perspectives on what the name “Angola” stands for. The role of Kinshasa in the history of Angolan Independence has been strategically omitted from the MPLA historical narrative that has instead highlighted the role of Cuba, or else the historical resistance of the Queen Njinga against the Portuguese, but without an account of how that resistance is connected to the Cuban intervention and to the post-war present. In this narrative, the other shore of the Atlantic seems closer than the border with the Democratic Republic of Congo, making Lingala more “dangerous” than the Brazilian sotaque for those who considered themselves Lusophone Angolans in post-war Luanda.

The political structure of the Angolan state may be better understood in terms of competing epistemologies for the control of spiritual power in a region that for centuries had been influenced by various and competing missionary currents as well as by a changing position in international relations and on the world market. On the other hand, an excessive focus on the pair MPLA/UNITA as political factions opposing one another has reduced the visibility of other cultural contexts that have organised the experience and

²⁶ BIRMINGHAM, 2002: 156.

²⁷ COMERFORD, 2005: 123, n.º 23.

²⁸ E.g. BIRMINGHAM, 1999c: 60.

²⁹ BIRMINGHAM, 1999b: 75-76.

³⁰ Cf. WEST & LUEDKE, 2005: 4-6.

expectations of Independence. Making this change in context visible allows us to understand how the postcolonial state has been imagined in terms of cultural frameworks not reducible to either “Christianity” or “African chieftaincy”.

In sum, the ascription of “danger” to particular identities indicated where imagination took over perception as an effect of perspectives on power related to particular locations in the aftermath of war. In a perspective situated in Luanda as centre of a Lusophone space, “the forest” belonged to the imagination of what lied beyond its margins, and whose danger was described as “Bakongo” or “Zairian”. And this stereotyping was part of as much as it created local theories of causation. As Gluckman has observed, stereotyping is a theory of causation that disguises the contradictions inherent in the social structure.³¹ This observation can be extended to political and ecclesiastical institutions. The boundary between Angola and the neighbouring DRC was thus not only geographical and sociological but also – and perhaps above all – linguistic and symbolic. The role of stereotyping in “closing” the post-Independence war and thus making it into a distant past brings about questions about identity rather than about a modality of power: whose decolonization from whose colonization?

Colonisation and decolonization as changing landscapes

In the official state discourse, the tagging of the “dangerous” margin of the post-war Lusophone space as “Bakongo” concealed from the public view the transnational level of Angolan postcolonial society: on the international level, the Angolan government insisted to be the exclusive representative of an Angolan nation bounded by the Portuguese language. It also obscured the role of Kinshasa in the history of decolonization as competition between MPLA and the UPA/FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), for the control of the spiritual power, inherent in their international recognition as exclusive representatives of the Angolan war for Independence and therefore as legitimate recipients of military aid. But in popular memory, the cultural association of danger with “Zaire” revealed what the official ideology concealed, namely the perception of a link of causality between political power in Luanda and political power in Kinshasa. This link was articulated at the level of discourse as fundamental relationship to the spread of the religion of “the Other”, such as the “witchcraft beliefs” promoted by the evangelical churches of the “Zairians”. This is why, when looking at representations of the past in search of insights into the process of decolonization from within the present, it seems more productive to speak of the role of “chieftaincy” as religion, and to define “religion” as a relation between perception and imagination that is specific to a particular situation within a political structure.

Anthropologists have recently defined this relation as “semiotic ideology”: sets of assumptions about what signs are and how they function in the world, such as the hypothesis that signs are meaningful whereas materiality is practical.³² “Semiotic form” blends the meaning and the materiality of signs: materiality is constitutive of meaning and has a moral dimension, which is why the definition of what are “signs” and what are not “signs” has been a battle-ground during the colonial encounter.³³ It can be seen

³¹ GLUCKMAN, 1972: 10, 42.

³² ENGELKE, 2007: 10.

³³ KEANE, 2007: 4-6.

more generally as a battle-ground where colonization and decolonization take place side by side as a dialectical process that is never overcome once and for all. Semiotic ideology is thus a cultural production of both the “signs” that organise mundane perception (whose materiality is culturally constructed) as well as of the stereotypes that organise the imagination of what lies beyond (in which case there is a cultural construction of immateriality). Decolonization is thus emancipation from a dominant ideology that governs both mundane perception and the imagination of a “transcendental” realm. For instance, the colonial authority of the written word (e.g. the *caderneta*) existed alongside the authorization by Protestant missionaries of the appropriation of the written word of God (vernacular translations of the Bible). Thus, colonial rule cannot be isolated from conversions to Christianity and, reciprocally, decolonization will happen on both levels: the level of “politics” (mundane perception) and the level of “religion” (imagination). Portuguese rule created the space it governed as Lusophone and Catholic and inaccessible to those classified as “natives”. Missionaries sought instead to govern the spirituality and domestic life of colonial subjects by connoting the material consequences of colonialism with moral meanings, but that cut across the boundaries separating one colonial regime from another. Thus, to speak of “chieftaincy” only within or in relation to the framework created by a particular colonial administration misses the point of decolonization: that of reacquiring mastery over imagination, or spirituality, by appropriating the language of colonial power as a “semiotic ideology” without for that matter reproduce the order of the colonial discourse.

“The forest”, I suggest, was a “sign” within a semiotic ideology where there was no clear demarcation between “colonialism” and “postcolonialism”. The “danger” associated with the margin of a “purified” Lusophone space suggests that at the level of meaning not much time had passed since the official presence of a border between different colonial administrations as well as different religious spaces (Catholic and Lusophone, Catholic and Francophone, Protestant and Francophone). On the other hand, the designation of this border as “forest” reveals a semantic domain linked to a landscape whose history was longer than the history of colonialism, and whose narrative showed the importance of the agency of the environment itself. My conjecture for the moment is that “the forest” belonged to a pre-colonial semiotic ideology in which the materiality of mundane perception and of imagination was the same: acting on what is visible and concrete (perceived) by means that are invisible and not tangible (imagined) was the “logical” counterpart of acting on the imagination (what is invisible and not tangible) through perception (what is visible and tangible).

This semiotic ideology has a history traceable to an opposition between the network of the “Ambaquistas” and the “Ndembu chiefs” in the 17th and 18th centuries: the former were agents of Portuguese advances whereas the latter were its opponents. Also, the Ndembu forest was part of the economy of the plantations in ways that the Ambaquista corridor between Luanda and the Lunda was not.³⁴ The perception of the Angola/DRC border as “dangerous” appears to correspond to the perspective of the situation of “Ambaquistas” facing “Ndembu chiefs”, albeit these latter would remain invisible for the former, “hidden by the forest” as it were. Categories of time would be represented as categories of space. Instead of looking at individual chiefs or at one chieftaincy in isolation from coterminous

34 BIRMINGHAM, 1999b: 108.

others, it becomes possible to attempt grasping the cultural nexus that eventually kept together the various levels of the political structure of the Angolan state. This structure is here understood as the “semiotic ideology” that delimited areas of perception from areas of the imagination: what can be seen given one’s place in a hierarchy and what is imagined as continuation of that perception. Semiotic ideologies can thus be understood as political structures that have agency in determining the perceived pace of the passage of time from or between events. The part played by the imagination was to represent the most recent past as if it were “immaterial and invisible”, misrecognising this most recent past in the materiality of the immediate environment. Thus, what to an external observer may appear as distinct events because very much apart from one another within a chronological sequence, for locals they may be perceived as the recurrence of one and the same event. Likewise, what to an observer external from a political structure may appear as related events, may for insiders appear unconnected.

The Luanda-based print press of “the opposition” was part of the materiality of this semiotic ideology, and it represented the perspective of the hinterland of the capital (that of “the Ambaquistas”). The way in which the Angola/DRC borderland played out at the level of the imagination of the post-war society is illustrated by how the audience of one of these newspapers was constituted as “Mbundu of Ambaca” in an ambiguous relation with the “Bakongo from Mbanza Congo” as well as with a broader Lusophone community.³⁵ It was the story of a marriage between a Kimbundu woman from Ambaca whose father had died and a Bakongo man from Mbanza Congo. The marriage was represented as an economic transaction without real love, partly because “the Bakongo” were portrayed as being incapable of such feelings. Their language was said to lack words for “kiss” and “love” altogether. It was also held that the various ethnic groups of Angola had not been in contact with one another until the beginning of the anti-colonial war in 1961 and that it was only since its ending that first contacts were being made between Kimbundu and Bakongo ethnicities through the marriage of the younger generations. On the other hand, if these marriages were said to be an occasion for discovering that there existed similarities and not only “abysmal differences”³⁶, Kikongo and the “Kimbundu of Ambaca” were languages not translatable into one another. Their “nexus” was expressed in the names of locations used to identify the actors and to make the plot of the story recognisable to an audience “familiar” with a topography of power that was not meaningful within either the framework of colonial administration or of the MPLA administration. In the case of this story, the materiality of “signs” was the plot that was encoded in toponyms used as a code of communication about the “actual” context in which that marriage had taken place: a context in which the contrast between those locations would be significant.

What this newspaper article suggests is that the code of toponyms provided a temporal framework for the organization of the experience of change by refocusing the attention of social actors on a new scale and duration.³⁷ In a “traditional mode of communication” those who use its language will know that their different memories refer to one and the same event without for that matter sharing their memories of the said event.³⁸

³⁵ *Angolense*, 16 to 23 December 2006.

³⁶ *Ibid.*: 24.

³⁷ Cf. BOYER, 1990: 2.

³⁸ *Ibid.*: 2, 9, 33.

The semantic content of this language can only be accessed “from within” the political structure to which that event belongs. My conjecture is that the event that refocused the attention of those for whom the border between Angola and DRC was “dangerous” was not only the post-Independence war and the alliance between Zaire and UNITA, but also the foundational violence of the Angolan State in the early 17th century³⁹, whose “repetition” had been “recognised” in the war after Independence. This “memory” on the other hand was diffuse; it belonged to the place itself, not to particular individuals. Thus, and contrary to a recurrent assumption, “Northern Angola”, as a cultural context of and for communication about the past that is not narrated in the official history, did not coincide with the linguistic and religious contours of a Kikongo-speaking community. The UPA/FNLA leadership did indeed use a Biblical language in which the experience of colonialism made by the people of Northern Angola was analogous to the experience of exile of the Hebrew people in Egypt.⁴⁰ But during the war for decolonization, guerrillas on the ground had to rely on the expertise of chiefs and hunters in order to access the forest beyond the infrastructure of the colonial state as well as beyond the reach of the protection of the Christian God.⁴¹ Because of their knowledge of the pathways through the forest, of how to differentiate between animal tracks and pathways for humans, hunters acquired a new status.⁴² This also meant knowledge of those pathways that could be taken by night. Not seeing where to put one’s feet was “dangerous”, above all for women, because if they fell, as carriers of the pots that contained the food cooked by daylight, everyone went hungry.⁴³

Comparison with other parts of Western Africa suggests that this “indigenous knowledge” tapped by civilians in Northern Angola to find protection in the forest, originated in cultural responses to the experience of alienation following the insertion of their landscapes into the Atlantic system. With reference to Sierra Leone, for instance, Shaw argues that during the integration of the Guinea Coast into the Atlantic system there emerged ritual techniques of protection known as Closure and Darkness.⁴⁴ These rituals aimed at making individuals invisible and mobile in a landscape where visibility and mobility were made dangerous by the raids for the procurement of slaves. Persons borrowed the techniques of captors and thus learnt to control their capacity to disappear.⁴⁵ Over the centuries, these practices endured as social memory to become an authorising discourse for the guerrillas in the war for independence.⁴⁶ Their political effectiveness on the other hand has been undermined by their being discredited in the international media where they would be represented with pejorative connotations as “primitive”.⁴⁷ But contrary to Sierra Leone, where these ritual practices became over time a discourse that could be tapped by the nationalist guerrillas, “Northern Angola” would be the framework in which civilians experienced decolonization on the ground, whereas the nationalist leadership used a language of Christianity. One must therefore distinguish

39 MILLER, 1978: 109-110.

40 BRINKMAN, 2006: 226.

41 *Ibid.*: 215.

42 *Ibid.*: 218.

43 Personal recollection of a former “Angolan refugee” to Kinshasa as a child in 1961, interviewed in Luanda, 5 Jan. 2007.

44 SHAW, 2003.

45 *Ibid.*: 88.

46 *Ibid.*: 91.

47 SHAW, 2003: 102.

between the experience of the war of decolonization and processes of decolonization as a reconfiguration of the imaginaries created by conversion to Christianity.

To recapitulate, the “forest”, the “Bakongo cosmology”, or “Zairian” were signs of a “dangerous” boundary in popular parlance, the official discourse, and in the national media of the capital in the aftermath of the war. I have argued that this religious boundary is part and parcel of the political structure of the Angolan state. Crossing this boundary has been a source of spiritual power for nationalist guerrillas during the war for decolonization, which made it a source of “danger” after the termination of the post-Independence war because it could potentially be mobilised by the opposition to take over political power. It has been observed, for instance, that in Eastern Africa there is a relation between crossing borders and the power to heal.⁴⁸ This suggests that the political structure of the postcolonial Angolan state has its roots in the colonial encounter between the Portuguese and African chieftaincies in the early 17th century. And this encounter has survived as an “imaginary” made of a composition of various situated perspectives that do not “see” but “stereotype” each other, and which has played an important role in the process of both colonization (converting to Christianity) and decolonization (accessing the forest for ancestors’ protection).

Decolonization as religious process in the cultural context of the Loango Coast

After the war, in the discourse of the national media and in the discourses of the state and of the Catholic Church witchcraft accusations of children (*crianças acusadas de feitiçaria*) were the principal stereotype of “the Other”. Accused children would be “abandoned” by their families and sheltered by the government and the Catholic Church in apposite centres based in the capital and towns in the northern region (*Lar Cuzola, Arnaldo Jannssen, Criança Futuro*). The government, the Catholic Church, and the national media would each represent a particular aspect of an otherwise unitary discourse about what it meant to be a “proper” Angolan national and about the moral nature of the boundaries of the post-war nationality. Thus, the government declared the child under five years of age a top priority of its developmental agenda, whereas the Angolan Episcopacy assumed the responsibility of eradicating “witchcraft beliefs” (*feitiçaria*). In the discourse of the national media based in the capital, “witchcraft” was further represented as “Bakongo cosmology”. But in the popular discourse in the capital, as well as in less official discourses in the church, this phenomenon was not linked to the cosmology of “the Bakongo” but to the proliferation of evangelical churches among “Zairian” immigrants the government did not officially recognise. Contrary to the official recognition of the post-war Angolan nation as multi-ethnic, the Angolan government would not also recognise a plurality of nationalities.

The proof of nationality was required for obtaining the new documents of identity, including the voter’s card and the standard evidence of nationality was the birth certificate (*cedola*). For those born during colonialism it could only have been issued by the Catholic Church whereas for those born after independence and before 1992 it could only have been issued by the administration of the MPLA One Party state. In recognising

⁴⁸ WEST & LUEDKE, 2006: 4.

as valid documents issued by the colonial and by the one party state administrations, the post-war multi-party government also recognised the authority of the categories of identity of the discourses that those administrations served. This meant that the post-war administration recognised as valid the construction of “legitimate” birth as Catholic birth under colonialism or as birth under MPLA jurisdiction if after independence. Those who could not provide this kind of material evidence would instead be tested for their fluency in the languages of the ethnic group that was associated with that person’s place of birth.

After the end of the postcolonial civil war, Angolan nationality was constructed as Catholic and Lusophone, and both these attributes were in turn represented as inherited through birth within the space of the Catholic Church. Not only the uneven historical depth of this space mattered, but those whose birth was not “legitimate” were constrained to narrate their “postcolonial” identities in terms of categories of identity that belonged to the colonial discourse. In the colonial classification, moreover, no difference was made between “newer” and “older” ethnicities, such as the Bakongo ethnolinguistic group invented by Baptist missionaries and the pre-colonial Kongo kingdom. The identification of “witchcraft” with the “Bakongo cosmology” in the national media signified that after the end of the war, state, church, and the media imagined the post-war Angolan nation through colonial lenses. The forgetting of the most recent past of the war created a rupture through which returned the colonial discourse, not the memory of colonialism.

The principal effect of this commemoration of the colonial discourse for the ordering of the post-war society was a moralisation of social reproduction in the margins of the state and of the Catholic Church. My claim is that popular religion should be seen in relation to this discourse about “legitimate” and “illegitimate” birth. If popular religion in the margins of the state and of the Catholic Church has played a role in the process of decolonization, then it has done so by constructing alternative domains of “possibility” and “potentiality” to those constructed in the discourses of the state and of Church. Thus, instead of asking questions about “colonization” and “decolonization”, which create false discontinuities, it may be more appropriate to ask questions about religion under authoritarian regimes, or, about the ways in which the centralization of power changes religion in both its “popular” and “institutionalised” forms.

Among Lusophones, for instance, the stereotypical story of children’s witchcraft was a story of “giving bread” (*deu pão*), rice (*arroz*), sweet potatoes (*batata-doce*), or food (*comida*) in more general terms: food was the vehicle of a destructive power that would cause somebody’s death, illness, or other form of misfortune. But there was another aspect of the vehicle through which the power to cause harm circulated, namely its directionality. This particular form of “witchcraft” was said to circulate from North to South, and “the North” encompassed not only DRC, but Western and Northern Africa. The geographical distance was measured in degrees of religious difference: the farther north, the less Christian (and vice versa: the farther south, the more Christian). Thus, if migrants from DRC spread “witchcraft”, Lebanese traders were said to bring Islam to Luanda. Thus, the more Catholic Angolan nationality, the less Christian and therefore “dangerous” its margins, and because religious difference was a difference between “legitimate” and “illegitimate” birth, the social anxiety about the effects of the centralisation of power was expressed as anxiety about the potential for growth of those

of “illegitimate” birth because born outside the space of the Catholic Church. If at the beginning of the colonial state Christianity was appealing because of the promise of a “world to come”⁴⁹ or because of the “transvaluation of death” – the idea that a good death was a gain of eternal life⁵⁰ – in the aftermath of the war popular Christianity seemed to be about creating culturally meaningful realms of potential for growth in the present. The development of children and youngsters caused anxiety partly because this in turn affected processes of ageing. The cultural logic of the practices that in the official discourse was distorted as “witchcraft beliefs” and accusations of children was verbalised as anxiety about who will educate (*dar formação*) and look after (*cuidar*) the younger generations whose birth was constructed as “illegitimate”. Understanding the role played by religion in the process of decolonization means then to try to understand in what ways, after Independence, Christianity reconfigured popular perceptions and understandings of the postcolonial situation as “potential” for growth. To what extent, for instance, was a first post-Independence cohort of an indigenous Catholic clergy postcolonial? What was their perspective on “witchcraft” as a representation of the margins of the Portuguese language and Catholic religion in the aftermath of the post-Independence war? These men had learnt Catholicism through the Portuguese language after Independence: had they been colonised by their education or had they acquired mastery over the means for emancipation? After all, during colonialism, Catholicism and the Portuguese language gave access to “civilization” and in this way protected from the “savagery” of Africans living in the hinterland. And, after all, they themselves had been “abandoned” by their families to the care of the Catholic Church. Did they recognise themselves within the stereotype of “children accused of “witchcraft”?

One member of this priestly generation explained that the story of children accused of witchcraft reminded him of the story of Moses: like Moses, these children are abandoned by their families. And Moses’ mother knew that the daughter of Pharaoh would see and look into the basket where the child had been put, and that she would take the child with her to the palace. Likewise, the parents of these children set their hopes upon the care of the Catholic Church as vehicle of the power and knowledge that produced “civilized” persons, and hoped for their return as adults armed with spiritual power. This perspective on “witchcraft accusations” as a strategy to access a powerful source of knowledge was very different from that of both government and episcopacy, but resembled cultural responses to Independence one or two generations earlier. Thus, this same priest recounted the story of his own initiation into Catholic priesthood in the early 1980s when he had decided to pursue his education at the Catholic seminar instead of the state school because the “religious” knowledge transmitted in the seminar was more powerful than the “atheist” knowledge transmitted through state schools. The former was passed on through books that could be assembled into “personal libraries”, whereas the latter was a propaganda that could not be appropriated and personalised:

[I ended up in the Seminary after] I had been expelled from school for having beaten up the director of the school ... because he said that religion had no value. It was 1st May 1982 and it was a Sunday. People went either to the rally or to church and I went to church. The rally meant to listen to political discourses in the governor’s

49 Wilson in Gray, 1990: 69.

50 Peel, 2000: 166.

palace. The following day at school the director called me priest to make himself worthy as communist [...] The education of priests depended on the Vatican, not on the Government, so during that time [the 1980s] the best libraries belonged to the seminars, and the Vatican requested through letters the respect of these conditions – classrooms, food, books – and each diocese had to procure what was necessary... Besides, each priest had a small library of his own.

The “religious” dimension of the knowledge transmitted in the Catholic seminar had to do with the links established with the environment, and it was these links that would be constitutive of a culturally meaningful personhood. For this reason, the one-party state could not achieve Independence as a new articulation between the realm of spiritual power and that of materiality. Its rejection of Christianity had apparently been understood as a denial of the existence of a “spiritual” realm, which could not be a meaningful representation of the wider context:

The African is religious and always believes (acredita) in something or someone, and this clashes (choca) with the Marxist doctrine. Hence, the education of Angolans in Eastern Europe and Cuba did not reach their subconscious self. The Party in power had to catch a lift (apanhar boleia) from the Eastern Bloc, but was not convinced of its own ideology.

After Independence, Christian symbols, such as the crucifix, had become a source of legitimacy for opposing the post-Independence government, and post-Independence popular Christianity seems to have emerged from the inclusion of what until then had been considered un-Catholic practices. After the war, however, Christianity became the “sign” of citizenship and loyalty to the presidential regime as winner over and against an unjustified use of violence. And the more “pluralist” the religious scene, the stricter the demarcation between “proper” and “improper” Christian practices. Priests commented that people had become ashamed of wearing the crucifix but not tee-shirts with the face of the president or of “the dead Argentinean”, referring to the face of Che Guevara. The redefinition of the boundary between the space of the Catholic Church and that of the State brought to the surface a boundary that was no longer between “civilised” and “natives”, as it used to be during colonialism, or between “MPLA” and “UNITA”, as it had been the case during the post-Independence war. The new boundary was between ranks within the post-war hierarchy between urban and rural residence and associated life style that in turn determined what counted as “proper” Christian practice, and what did not.

Yet, Catholic knowledge continued to be perceived as a resource of the spiritual power necessary for the production of culturally meaningful adults. The context created by the end of the post-Independence war seems to have been perceived as similar to that created by Independence for those who experienced this change at the margins of citizenship. The “logic” of witchcraft accusations seems to have been that of a popular imaginary according to which crossing the boundary between the “new” and “old” Christian spaces would be a source of spiritual power similar to conversion to Christianity at the beginning of the colonial era. Both Independence and the end of the post-Independence war were understood to make accessible the “new” space thus created in the favour of those children who by their place within the social structure were

in the process of becoming like “chiefs”, or who showed signs of having “powerful souls in their bodies”.⁵¹

The Loango coast (especially Cabinda and Western Zaire) has been the locus classicus of what 19th-century anthropologists called “fetishism” in the sense of a belief in the spiritual power of an object. This corresponded to the religion of the Bakongo that Portuguese missionaries of the 16th century called *feitico* as a translation of *nkisi* (pl. *minkisi*). Later ethnographers-missionaries like Van Wing (1920s-1930s) contested this earlier translation holding the Bakongo did not attach the word *nkisi* to natural objects like trees or springs. The new idea was that the Bakongo lacked intellectual maturity and perceived the world like children, which led them to the moral error of idolatry.⁵² But the distinction that mattered in this cultural context was not between “matter” and “spirit” but between “ordinary people” and “people with powerful souls”⁵³, and the latter were classified as “containers” that is, as *minkisi*.⁵⁴ And these container-people would produce ambivalent effects depending on where they learnt to use their power.⁵⁵ Thus, among the speakers of Kikongo, there was no categorical distinction between “people” and “objects”, or between rituals for personal protection and rituals for the protection of the community as a whole.⁵⁶ On the other hand, this interrelatedness between magic, ancestors, and chiefship was lost in the categorical distinction made by Catholic missionaries of the 20th century between cult of ancestors and cult of fabricated objects. Moreover, from the 1880s onwards and with the incorporation of the Kongo Kingdom into the Portuguese administration through direct rule, the Kongo religion became seen by missionaries and colonial officials alike as “a unitary idolatrous phenomenon called ‘fetishism’, whose sinister promoter was the “witch doctor”, “fetisher”, or “sorcerer” (p. 180).

One should maintain the Loango Coast as spatial referent rather than the Kongo Kingdom or a Kikongo-speaking community. Moore and Vaughan for instance have argued that space is a more stable referential ground than changing political institutions and cultural identities, for orienting oneself in the cultures and societies of others. They also argue that contextualization involves a constant moving back and forth between various levels of representations, such as the household and the regional economy.⁵⁷ But, as I try to show in the first section of this essay, the Loango Coast was concealed in both official historiography and popular memory as a relevant, supra-national context for understanding cultural responses to Independence, and to the ending of the post-Independence war as a quest for spiritual power in Catholic knowledge beyond notions of ethnicity and chronological divisions between pre-colonial, colonial, and post-colonial political institutions. It is only within the context of this regional culture (instead of Lusophone Africa, the Atlantic, Southern Africa, or Western Africa) that crossing religious boundaries as a means for orienting themselves in changing environments becomes a significant domain of action for local populations.⁵⁸

51 MACGAFFEY, 1977: 178.

52 *Ibid.*: 172.

53 *Ibid.*: 178.

54 MACGAFFEY, 1977: 177.

55 *Ibid.*: 178.

56 *Ibid.*: 179.

57 MOORE & VAUGHAN, 1994: xiii.

58 *Ibid.*: xxiii.

This supra-national regional level was the cultural context of communication between those who “accused” children of “witchcraft” and the priests who “understood” the “logic” of these “accusations”. Priests’ understanding was that these “accusations” expressed the cultural expectation that after Independence the Catholic Church had become a place where to “animate” chiefs with the spirit of a chief. They recognised a similarity between the cultural expectations after the end of the post-Independence war and those after Independence when children sent to the Catholic seminar instead of the “atheist” state schools would be fabricated like a *nkisi*. But, after the end of the war as after Independence, the situation of communication was one in which the expectations of what the Catholic Church would offer in exchange for the service of children, were not in a dialogue with how the Catholic Church perceived this practice of “sending” children there to be in its service. The temporal and semantic framework in which children were “sent” to the Catholic Church and the framework in which the Catholic Church received them were not the same. Likewise, the relations in which Catholicism had been learnt after Independence as knowledge of how to be in the service of the hierarchy of the Church had been characterised by a “misunderstanding”. This “misunderstanding” resulted from the relations of power and communication between Africans at the margins of the colonial state on the one hand and the understanding the Catholic Church had of the expectations of Christians in Africa on the other. It would further be a part of the subjecthood of a first post-Independence cohort of indigenous Catholic clergymen. The role of the priest and the subjecthood of the priest were not only the product of the Catholic doctrine, but also of the interaction with the audience whose culture would no longer be demonised but accepted as a legitimate language of Christianity. The perception of the priest’s audience and the understanding of his function would contribute to define that role, and this redefinition of the responsibility of the Catholic priest in the “margins” of the space of Christianity was part of the decolonization process in the sense of articulating a different perspective on and of Christianity, a new variant of Christianity. In postcolonial Southern Tanzania, for instance, the popular understanding of the role of the Catholic priest is not so much that of a mediator between God and the people but that of a distributor of Christian “medicines” or “substances” that are incorporated during and as part of the ritual process.⁵⁹ The priest is thus a medium of spiritual power within a chain that makes his body a container of “substances”, which then become transposed into the bodies and minds of his audience. The communication between the divinity and the populations is not reciprocal. In this cultural context, the spiritual and the material are not linked through words and abstract notions but through substances: thinking has a palpable quality as it were. Confession cannot take place because sins cannot be made into words and exchanged for forgiveness, as words are not “objects” that can be exchanged.⁶⁰ By contrast, the words of the priest, his reading of the Scripture and his commentary, are ritual artefacts: a condensation of Christian spiritual power that can be appropriated as “blessings”.⁶¹ The incorporation of these “objects” or “substances” in turn situates people within the spiritual geography of the Catholic Church and further in a worldwide community of Christians.⁶²

59 GREEN, 2003: 67.

60 GREEN, 2003: 66.

61 *Ibid.*: 67.

62 *Ibid.*: 68.

In a context like this, religion, as communicative practice between God and humans, is experienced as relations of contiguity rather than as relations of similarity: it is metonymic links that enable communication, not metaphoric ones. Thus, in contexts where colonial power consisted of the control of spirituality by means of the Catholic Church, Independence has perhaps been understood as the possibility of a new mode of communication with that spiritual power. It was not the doctrine of the Catholic Church but the knowledge of their audience acquired through performance, that enabled this clergy to understand the “logic” of “witchcraft accusations” as not being, precisely, about “witchcraft”, but about a cultural understanding of the nature of their relation to the Church by those who had been in the margins of the colonial state, and who remained in the margins of the postcolonial state. Without “interpreters”, this cultural imaginary is ineffective as means of decolonization. This interpretation on the other hand is a competence acquired by virtue of, rather than in spite of experience of the social dynamics of the post-Independence war within spaces of civilian life. It is this kind of competence that is lost in the implementation of “peace processes” such as in the case of programmes of structural adjustment. The latter impose ideas of culture as unchanging traditions and require the production of “cultural consultants” in line with this kind of ideology, defining the nature of knowledge and ignorance.

Conclusion

This essay has argued that as a process, decolonization should be studied in relation to colonization as a dialectical pair rather than as two successive stages in a linear chronological sequence. Colonization and decolonization are not only about changes at the level of the concrete reality but also at the level of how domains of “possibility” or “potentiality” are created. This involves the imaginary that mediates how subjects perceive themselves in relation to others, institutions, and the environment. They are two sides of one process, the dynamic of a political structure that is rooted in the history of a particular place, which is why the passage of time is not universally homogeneous because different cultural identities are the product of foundational events. Thus, looking at decolonization in relation to colonization brings forth the importance of “religion” as cultural construction of the boundary and link between what belongs to mundane perception and what belongs to the imagination. The imaginary side of “religion” is historical in the sense that it is organized by images, or stereotypes, which encode historical events but in ways that are only recognisable to their “insiders” of those events.

For this reason, I have suggested that it is perhaps more analytically productive to replace “chieftaincy” with “religion” for gaining a more nuanced understanding of processes of colonization and decolonization as communicative practices. Attention to the language used can provide a source of information about the nature of the links that exist between apparently incommensurable understandings, but language in turn requires contextualization. The cultural dynamic of change and continuity can be accessed by looking at how people establish links of referentiality with their environment under circumstances of major changes at various levels of a society and its institutions.

On the other hand, the context of such communicative practices is not necessarily shared by participants. The difference may be temporal but, again, not because some are more “developed” than others, but because the distance from or between events is

not the same across cultures and space. Further, the meta-level of the context of communication should not be conceptualised as temporal but as spatial: space is a more stable referent than political institutions or cultural identities. Thus, the Loango coast (rather than Lusophone Africa, Atlantic Africa, or Southern Africa) has been identified as a supra-national cultural region (and not only in economic terms). As such, it is the relevant cultural context for identifying the interrelated practices and meanings within the language used in post-war Luanda and Northern Angola, to redefine boundaries and relations of power between postcolonial identities, institutions, and the environment. In this context the formation of postcolonial identities requires the decolonization not only of the state apparatus but also of the Catholic Church as an international institution represented at the United Nations since 1967. Part of the decolonization process is therefore also a recognition by the Catholic Church of the memory of its expansion to those parts of the world that are now “margins” of a “globalized market”.

References

- Besson, Emmanuelle (2002), ‘Autour du procès de Joaquim Pinto de Andrade: l’Eglise Catholique et l’Angola Colonial, 1960-1975’, *Le Fait Missionnaire*, n.º 12 (Juin 2002).
- Boyer, Pascal (1990), *Tradition as Truth and Communication: a Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Birmingham, David (1999a), ‘Angola and the Church’, in Birmingham, David, *Portugal and Africa*. Athens/OH: Ohio University Press, pp. 63-81.
- Birmingham, David (1999b), ‘The Coffee Barons of Cazengo’, in Birmingham, David, *Portugal and Africa*. Athens/OH: Ohio University Press, pp. 94-109.
- Birmingham, David (1999c), ‘Iberian *Conquistadores* and African Resisters in the Kongo Kingdom’, in Birmingham, David, *Portugal and Africa*. Athens/OH: Ohio University Press, pp. 51-62.
- Birmingham, David (2002), ‘Angola’, in Chabal, Patrick ed., *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, London: Hurst, pp. 137-184.
- Brinkman, Inge (2003a), ‘War and Identity in Angola: Two Case Studies’, *Lusotopie*, pp. 195-223.
- Brinkman, Inge (2003b), ‘War, Witches, and Traitors: Cases from the MPLA’s Eastern Front in Angola (1966-1975)’, *Journal of African History*, n.º 44(2), pp. 303-325.
- Brinkman, Inge (2006), ‘Routes and the War for Independence in Northern Angola (1961-1974)’, *Canadian Journal of African Studies*, n.º 40(2), pp. 205-234.
- Brinkman, Inge, and Fleisch, Axel, eds (1999), *Grandmother’s Footsteps: oral tradition and South-East Angolan narratives on the colonial encounter*, Cologne: Köppe.
- Cairo, Heriberto (2006), ‘Portugal is Not a Small Country’: Maps and Propaganda in the Salazar Regime’, *Geopolitics*, n.º 11(2), pp. 367-395.
- Chabal, Patrick, and Vidal, Nuno, eds. (2008), *Angola: the Weight of History*. London: Hurst & Co.
- Comerford, Michael G. (2005), *The Peaceful Face of Angola: Biography of a Peace Process (1991 to 2002)*, Luanda: Michael G. Comerford.
- Corkill, David, and Almeida, José Carlos (2009) ‘Commemoration and Propaganda in Salazar’s Portugal: the *Mundo Português* Exposition of 1940’, *Journal of Contemporary History*, n.º 44(3), pp. 381-399.
- Cusack, Igor (2005), ‘Tiny Transmitters of Nationalist and Colonial Ideology: the Postage Stamps of Portugal and its Empire’, *Nations and Nationalism*, n.º 11(4), pp. 591-612.
- Engelke, Matthew (2007), *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*, Chicago and London: University of Chicago Press.

- Ferguson, James, and Gupta, Akhil (2002), 'Spatializing States: toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality', *American Ethnologist*, n.º 29(4), pp. 981-1002.
- Gluckman, Max (1972), 'Moral Crises: magical and secular solutions', in Gluckman, Max ed., *The Allocation of Responsibility*, Manchester: Manchester University Press, pp. 1-50.
- Gray, Richard (1990), *Black Christians and White Missionaries*, New Haven: Yale University Press.
- Green, Maia (2003), *Priests, Witches, and Power: Popular Christianity after Mission in Southern Tanzania*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodges, Tony (2004), *Angola: Anatomy of an Oil State*, Oxford: James Currey – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Isaacman, Allen (1997), 'Historical Amnesia', *Environment and Planning D: Space and Society*, n.º 15, pp. 757-790.
- Keane, Webb (2007), *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley: University of California Press.
- Kollman, Paul (2010a), 'Classifying African Christianities: Past, Present, and Future: Part One', *Journal of Religion in Africa*, n.º 40, pp. 3-32.
- Kollman, Paul (2010b), 'Classifying African Christianities: The Anthropology of Christianity and Generations of African Christians: Part Two', *Journal of Religion in Africa*, n.º 40(2), pp. 118-148.
- MacGaffey, Wyatt (1977), 'Fetishism Revisited', *Africa (London)*, n.º 47(2), pp. 172-184.
- Messiant, Christine (2008 [1994]), 'Angola, les voies de l'ethnisation et de la décomposition. De la guerre à la paix (1975-1991)', in Lachartre, Brigitte, and Cahen, Michel eds., *Christine Messiant: L'Angola Postcolonial*, 1. *Guerre et Paix sans démocratisation*, Paris: Karthala, pp. 33-91.
- Messiant, Christine (2008 [1998]), "Chez Nous Même le Passé est Imprévisible": l'Expérience d'une Recherche sur le Nationalisme Angolais, et Particulièrement le MPLA: Sources, Critique, Besoins actuels de la Recherche', in Lachartre, Brigitte, and Cahen, Michel eds., *Christine Messiant: L'Angola Postcolonial*, 2. *Sociologie Politique d'une Oléocratie*, Paris: Karthala, pp. 153-202.
- Messiant, Christine (2008 [2003]), 'Les Eglises et la dernière guerre en Angola (1998-2002): les voix difficiles de l'engagement pour une paix juste', in Lachartre, Brigitte and Cahen, Michel eds., *Christine Messiant: L'Angola Postcolonial*, 1. *Guerre et Paix sans démocratisation*, Paris: Karthala, pp. 325-366.
- Miller, Joseph C. (1978), 'The Imbangala and the Portuguese', in Miller, Joseph C. (1978), *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola*. Oxford: Clarendon Press.
- Moorman, Marissa J. (2008), *Intonations: A Social History of Music and Nation in Luanda, Angola, from 1945 to Recent Times*, Athens/OH: Ohio University Press.
- Péclard, Didier (2008), 'Les Chemins de la 'Reconversion Autoritaire' en Angola', *Politique Africaine*, n.º 110, pp. 5-20.
- Peel, John D.Y. (2000), *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Pitcher, Abne (2006), 'Forgetting from Above and Memory from Below: Strategies of Legitimation and Struggle in Postsocialist Mozambique', *Africa (London)*, n.º 76(1), pp. 88-112.
- Sarró, Ramon et al. (2008), 'La Guerre dans la Paix: Ethnicité et Angolanité dans l'Eglise Kimbanguiste de Luanda', *Politique Africaine*, n.º 110, pp. 84-101.
- Schubert, Benedict (1997), *A Guerra e as Igrejas: Angola 1961-1991*. P. Schlettwein: Basel.
- Serra Frazão, Francisco (1952), 'O Adultério e o Divórcio', *Mensário Administrativo*, n.º 53-54, Luanda: Edição da Direcção dos Serviços de Administração Civil, pp. 11-32.
- Shaw, Rosalind (2003), 'Robert Kaplan and 'Juju Journalism' in Sierra Leone's rebel War: the Primitivizing of an African Conflict', in Meyer, Birgit, and Pels, Peter eds., *Magic and Modernity: Interfaces of revelation and Concealment*, Stanford: Stanford University Press, pp. 81-102.

- Vallée, Olivier (2008), 'Du Palais aux Banques: la Reproduction élargie du capital indigène en Angola', *Politique Africaine*, n.º 110, pp. 21-46.
- Watson, Rubie S. (1994), 'Memory, History, and Opposition under State Socialism: An Introduction', in Watson, Rubie S. ed., *Memory, History, and Opposition Under State Socialism*, Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, pp. 1-20.
- West, Harry G., and Luedke, Tracy (2006), 'Healing Divides: Therapeutic Border Work in Southeast Africa', in Luedke, Tracy, and West, Harry G. eds., *Borders and Healers: Brokering Therapeutic Resources in Southeast Africa*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 1-20.

Newspapers

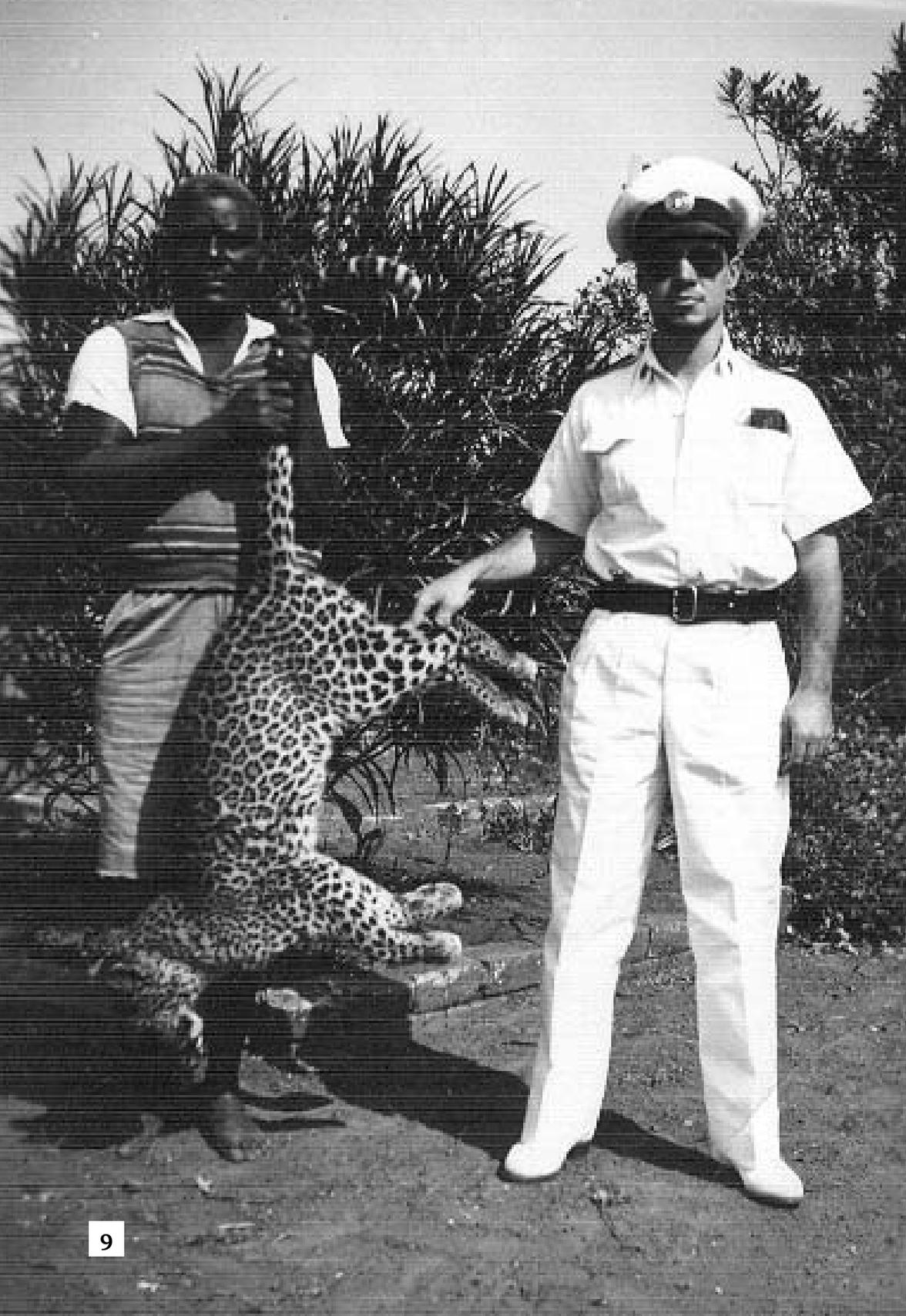
- Jornal de Angola*, 10 December 2006.
- Angolense*, 16-23 Dezembro 2006.





Entrevista

ANTÓNIO RITA FERREIRA
**Salazar sempre quis fazer
uma colonização barata**



António Rita Ferreira

“Salazar sempre quis fazer uma colonização barata”

Entrevista conduzida por **Maciel Santos***
20 de Fevereiro de 2011

Autoridades administrativas e tradicionais coexistiram na África colonial. António Rita Ferreira conheceu-as e estudou-as directamente. A sua carreira na Administração Civil desde 1942 (ver mapa e quadro) permitiu-lhe uma invulgar percepção das realidades moçambicanas, que desenvolveria especialmente como historiador e etnógrafo.[#]

Esta entrevista inclui apenas uma pequena parte das muitas temáticas abordadas ao longo de várias conversas e centra-se em algumas particularidades da carreira administrativa, bem como na sua relação com as autoridades tradicionais.

[#] Da sua vasta bibliografia destacam-se: *Bibliografia Etnológica de Moçambique (Das origens a 1954)*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1962, 254 pp.; *O Movimento Migratório de Trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar/Estudos de Ciências Políticas e Sociais/n.º 67, 1963; *Presença Luso-Asiática e Mutações Culturais no Sul de Moçambique (até c. 1900)*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical (Estudos, Ensaios e Documentos), 139, 1982 (galardoado pela Academia de Ciências de Lisboa); *Fixação Portuguesa e História Pré-colonial de Moçambique*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical (Estudos, Ensaios e Documentos), 142, 1982 (galardoado pela Academia de Ciências de Lisboa); *Moçambique e os Naturais da Índia Portuguesa*. In: “Actas do II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa”, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 1985.

A entrada no quadro administrativo – “Mas o que é que na altura sabíamos sobre Moçambique? Nada!”

Maciel Santos (MS) – *Quando concorreu ao quadro administrativo, tinha recebido alguma preparação especial para esse efeito?*

Rita Ferreira (RF) – Ninguém recebia preparação especial para ingressar em qualquer serviço público. Salazar tinha como dogma a uniformidade em todo o Império Colonial, o que implicava ter os *curricula* do ensino secundário também

uniformes. Quando acabávamos o 7.º ano, nada sabíamos sobre a colónia, embora soubéssemos as estações de caminhos-de-ferro da linha do Douro, os afluentes do Tejo, etc. Pior ainda, só depois de os livros serem seleccionados aqui é que as livrarias de lá os encomendavam, o que fazia que chegassem sempre tarde. Como só havia transportes marítimos, chegavam quando já o ano escolar ia adiantado.

Tratei esse assunto num estudo em inglês que publiquei na Universidade da Covilhã¹, que agora estou a reescrever em

¹ RITA FERREIRA, A. *African Education in Colonial Mozambique*, Universidade da Beira Interior.

* Colaboração de Manuel Severino Tschimbwembwe – CEAUP.



A. Rita Ferreira
A carreira administrativa em
Moçambique (1942-1974)

Fonte: NGS Atlas of the World, NG, 1981

A carreira administrativa no terreno – principais postos:

Aspirante:

- Circunscrição do Mongincual
- Circunscrição do Barué
- Circunscrição de Marromeu
- Circunscrição de Quelimane

Inspecção do Trabalho

- Ressano Garcia

Administração Civil

- Lourenço Marques

Chefe de Posto:

- Lioma (Gurué)

Secretário da Administração:

- Circunscrição de Macanga
- Circunscrição de Homoíne
- Circunscrição da Beira

Direcção dos Serviços de Administração Civil:

- Lourenço Marques

português. Nele acentuei o erro que se cometeu em conceder à Igreja Católica o monopólio do ensino indígena.

MS – *Como ingressou no quadro administrativo?*

RF – Quando acabávamos o liceu, ficava à escolha de cada um, ou de acordo com as possibilidades de cada um. Para os mais ricos, era fácil, mas não para um pai que trabalhava como maquinista no cais [de Lourenço Marques]. O meu pai, que não podia sustentar dois filhos a estudar em Portugal, disse-me logo que acabei o 7.^o ano que a sua missão tinha terminado. Todos os dias me repetia: “*A minha missão já acabou, agora governa-te, não estou para te sustentar!*” A título de aperfeiçoar os meus conhecimentos de dactilografia, fiz um estágio de seis meses, sem vencimentos, na Repartição de Fazenda.

A admissão no chamado “Quadro Administrativo”, como simples aspirante interino, teve a sua história. Ambos os meus avós paterno e materno desembarcaram em Lourenço Marques cerca de 1900. O avô materno mandou vir a sua mulher e uma filha com alguns anos de idade. Era elevada a mortalidade por doenças tropicais e, infelizmente, passados apenas quinze dias, a mãe veio a falecer com uma *perniciosa*, forma maligna de malária. O pai, viúvo, e chefe de uma das estações da nova via-férrea para o Transvaal, não podia cuidar da menina por estar longe de Lourenço Marques. Foi um tio com 25 anos que se ofereceu para tratar da pequena órfã, que mais tarde seria uma das primeiras alunas internas do Colégio Rainha D. Amélia. Esteve presente à visita real feita em 1907 pelo Príncipe herdeiro D. Luís. Uma das outras alunas era da família Ferraz de Freitas. A amizade das duas prolongou-se durante a vida inteira. A minha nomeação como aspirante inte-

rino foi devida ao pedido feito por minha mãe ao Afonso Ferraz de Freitas, que chefiava a secção de Pessoal, na Direcção dos Serviços de Administração Civil, em Lourenço Marques.

MS – *Foi então nomeado para o seu primeiro posto, no distrito de Moçambique.*

RF – Cheguei lá de barco em 1942. Enjoei, vomitei, mas apesar disso foi uma boa experiência. Estes navios de cabotagem, transportando carga e passageiros, eram fundamentais na ligação entre as vilas e cidades costeiras onde se concentravam 90% da população dita não indígena.

MS – *Assim, sem preparação prévia?*

RF – Sem nenhuma preparação especial, sim. Fui para lá um garoto, mas levava os romances de Eça de Queiroz. A minha mãe tinha-me acumulado umas roupinhas, uns sapatos... uma malinha. Foi assim que comecei o meu contacto com o quadro administrativo local. Aliás, o contacto com o pessoal administrativo começou mal, logo a bordo. Viajava comigo um indivíduo de uma família conhecida. Era também aspirante, mas já provisório e mais velho do que eu (teria uns 25). Ao chegarmos à Ilha de Moçambique, já devia dinheiro no bar. O meu pai tinha-me dado 500\$00 e esse colega, na altura do desembarque, pediu-mos emprestados.

Na Ilha tinha à espera o chefe de posto, vindo do Mogincual, e que me tinha ido buscar no carro da Administração. Tinha má fama e estava com fixação de residência no Mogincual, por sanção disciplinar.

MS – *Como recorda o ambiente entre os colegas da administração?*

RF – As grandes distâncias, as péssimas estradas e o excesso de trabalho não eram

favoráveis à confraternização. Havia rivalidades, conflitos antigos, diferentes níveis de educação. Ainda conheci administradores com a 4.^a classe, antigos sargentos nas expedições militares da I Grande Guerra no Norte de Moçambique.

Convivia-se quando da entrega do imposto. O imposto cobrava-se ao longo do ano². No final de cada mês entregávamos a receita na repartição de Fazenda, na capital de distrito. Nesse tempo estava na Ilha de Moçambique e só mais tarde passaria para Nampula. A Ilha de Moçambique era na altura encantadora, muito povoada. Divertíamos-nos um pouco, bebíamos umas cervejas. Foi lá que contei o caso do colega que me pedira dinheiro a bordo e que já tinha um *curriculum* de calotes. Foi gargalhada geral: “*Olha, mais um que foi levado. Você nunca mais volta a ver os 500\$00!*”

MS – *O quadro administrativo era mais rigoroso no recrutamento que a Companhia de Moçambique?*

RF – Uma vez, durante o trabalho de recenseamento no Sul de Barué, resolvi visitar a Vila Paiva de Andrade, sede de uma circunscrição da Gorongosa e administrada pela Companhia de Moçambique, que estava a terminar o período da sua concessão³. Quando lá cheguei, o Administrador estava ausente. Foi o Secretário e a sua esposa que me receberam muito bem, com um excelente almoço, servido por empregados de luvas! Tive assim o primeiro contacto com o pessoal da Companhia de Moçambique. Eles, por pagarem melhor,

seleccionavam melhor o seu pessoal – se não prestasse, era sumariamente despedido. O Estado não podia dispensar desse modo os seus funcionários: os processos disciplinares eram muito burocráticos, demorados e ineficientes.

Julgo também indispensável fazer uma distinção entre os administradores que tinham ingressado como aspirantes e aqueles que tinham vindo da Escola Superior Colonial. Estes entravam logo para o quadro, sem concursos – primeiro como chefes de postos e depois sendo automaticamente promovidos às categorias de secretário e administrador. Viriam talvez mais bem preparados, mas sem qualquer experiência. E quanto ao comportamento não me pareceu que houvesse grandes diferenças. Conheci maus administradores sem o curso e vice-versa. Contava-se que muitos destes últimos, assim que concluía os estudos, procuravam logo saber quais eram as circunstâncias mais bem situadas, com melhor assistência médica e onde podiam receber maiores gratificações. Muitos já iam bem *informados*.

MS – *Como foram as suas primeiras impressões do Mogincual?*

RF – Havia só dois postos, o Quinga e Quixaxe, mas era elevada a densidade populacional. Havia também muitos islamizados, vestidos com o *cofió* branco e com uma túnica branca, tudo à maneira árabe.

Há setenta anos só o administrador tinha casa de alvenaria. Na administração anterior, servia de encarregado o secretário, com fama de duro. O administrador, doente, tinha sido um tipo bonzinho e isso já mostra a variedade de pessoas que havia no quadro. Seria até bonzinho demais, a ponto de os indígenas lhe darem um nome engraçado: “*mamurri-mananta*”,

² A actualização e a simplificação do chamado “imposto indígena” foram feitas pela Portaria Provincial (P. P.) 2153, Boletim Oficial (B.O.) n.º 52/33. O novo regulamento foi aprovado pela P. P. 6401, B.O. 33/46. O imposto indígena foi substituído pela “taxa pessoal anual” pelo Decreto-lei 1690 (nota do entrevistado).

³ A concessão terminou precisamente no ano de 1943, passando os seus territórios para a administração directa do Estado.

que significa coração de lesma! Os indígenas eram bons observadores dos funcionários. Pouco depois de estes tomarem posse do cargo, começavam logo a julgá-los – se eram bons ou maus, se gostavam de mulheres ou de beber. E com base nisso, arranjavam-lhes alcunhas. O administrador “coração de lesma”, quando havia litígios a resolver, limitava-se a aplicar ao culpado um insulto macua (“cão de merda”). Depois, adoeceu e faleceu. Ficou como encarregado o secretário, que tinha vindo da Metrópole, passando pelo Brasil. Deveria ter então quarenta anos de idade. Uma nota: viveu muitos anos com uma mulher mulata. Como sabe, depois da Reforma Administrativa⁴, os Serviços de Administração Civil adoptaram normas semimilitares: uniforme, continência à maneira militar, etc. Neste contexto, estavam proibidos os casamentos com mulheres mulatas ou estrangeiras. Eis a razão por que o secretário não vivia com a mulata na casa do Estado, mas numa casa que ele mesmo tinha alugado, com cobertura de colmo.

Em 1942, a casa do aspirante também era feita de barro amassado, com telhado de colmo. Arranjei um cozinheiro, que me preparasse as refeições. Já era muito para um jovem de 19 anos, que também não tinha muito dinheiro. Veja que eu, como interino, só ganhava dois contos. Por estas e por muitas outras dificuldades é que a maioria dos jovens que completassem o 7.º ano do Liceu preferia outros serviços públicos: Fazenda, Serviços Aduaneiros, Correios, etc.

MS – *Foi já depois de ter sido admitido como aspirante interino que concorreu para o quadro da Administração Civil?*

RF – Sim, já tinha sido colocado no Barué em 1943 quando fui à Beira participar no concurso para aspirante. Sabia dactilografia, mas não tinha carta de condução, que era exigida. Na Beira hospedei-me num hotel barato porque as lições da escola de condução e o exame oficial para obtenção da carta esgotaram as minhas economias. Só os jovens apurados para o serviço militar é que podiam entrar para o quadro administrativo. Os que tinham apenas o 5.º ano limitavam-se ao curso de sargentos e os que tinham o 7.º ano deviam terminar o curso de oficiais, o que era o meu caso. Aprendera também a dactilografar, o que era essencial.

O concurso era aberto no Boletim Oficial e abria para várias vagas. Por exemplo, dez candidatos concorriam a aspirantes para apenas três vagas. Os três primeiros classificados pelo júri eram imediatamente colocados. Desses, algum poderia depois ser promovido a chefe de posto, em substituição, por exemplo, de um que tivesse falecido ou reformado. Era assim, à medida que havia vagas, que o quadro se ia preenchendo. De acordo com o cabimento orçamental, o quadro administrativo tinha um número fixo de aspirantes, chefes de postos, secretários e administradores. Após a integração da Companhia de Moçambique – em que participei quando fui transferido para o Marromeu –, o número total de funcionários administrativos deveria atingir quinhentos.

Nos concursos, para além das provas escritas e orais, pesavam muito as informações de serviço dadas pelos superiores hierárquicos e que eram confidenciais. Essas informações incluíam uma parte reservada de classificação, que ia de “Muito Bom” a “Mau”. O processo de um candidato com uma informação de “Bom”, mesmo com boas provas escritas e orais ficaria atrás de outros candidatos com provas piores mas com informação de “Muito Bom”.

⁴ A Reforma Administrativa Ultramarina (R.A.U.) foi promulgada em 1933 pelo Ministro Armindo Monteiro.

Passei nesse concurso. Como para qualquer outro cargo da função pública, era obrigatório assinar um juramento declarando que não se pertencia a nenhuma organização antipatriótica. A fórmula era: *com activo repúdio do Comunismo e de todas as ideias subversivas*.

Fui nomeado pouco depois aspirante provisório. Note que tinha estado poucos anos como interino. Depois de admitidos no quadro tínhamos que ficar durante cinco anos como provisórios. Esse período era composto por dois anos iniciais, para avaliar a competência e a adaptação à função. Caso desse boas provas, era reconduzido por mais três.

MS – *A progressão fazia-se sempre por essa ordem?*

RF – A ordem foi depois corrigida. O normal seria aspirante, secretário, administrador de posto e administrador de circunscrição. Mas a hierarquia imposta pela R.A.U. que então vigorava era péssima – tudo era feito a partir do Ministério do Ultramar por funcionários que não conheciam a realidade de África. A categoria de chefe de posto foi criada imediatamente acima de aspirante. Isso dava como resultado que, quando chegava a oportunidade de administrar um posto, se ficava sozinho, mal preparado e com grandes responsabilidades. Os chefes de postos tinham quase poderes independentes!

Algo importante era gozar de prestígio pessoal para se fazer respeitar diante dos indígenas. Aquele que não o tivesse era desconsiderado. Os indígenas admiravam quem sabia mandar, dar ordens certas. Tinham uma grande admiração pelos bons dirigentes, era algo que herdavam da hierarquia tradicional.

MS – *Depois de entrar no quadro, havia oportunidades para avançar rapidamente na hierarquia?*

RF – Eu tinha sido chamado três vezes ao serviço militar. Fiz primeiro o serviço normal, tive que passar pelo curso de sargento, pelo de oficiais e ainda por uma recruta para ter a patente de alferes. Ora, sendo oficial, beneficiei da vantagem de não necessitar de tempo de serviço como chefe de posto para ser admitido ao concurso para secretário. Mas, se não tivesse a patente de oficial, teria que prestar serviço como chefe de posto durante mais tempo. Só permaneci como chefe de posto durante alguns meses, mas depois de ser aprovado no concurso para secretário estacionei nessa categoria quase durante doze anos (de 1948 a 1959).

A experiência dos postos do “mato” – “Demos milhares de horas extraordinárias de trabalho ao Estado, que nunca foram pagas”

MS – *Nas administrações dos postos, como era o quotidiano dos funcionários?*

RF – Estávamos sobrecarregados pelo serviço. Salazar sempre quis fazer uma colonização barata.

Não havia horários fixos. Você julga que aquilo era do género de entrar às 9h00, sair às 13h para almoçar, recomeçar às 14h00 para sair às 17h00? Ficávamos o dia inteiro na Administração, íamos a casa comer qualquer coisa e voltávamos rapidamente. Eu – e todos os outros – demos milhares de horas extraordinárias de trabalho ao Estado, que nunca foram pagas porque a Fazenda não tinha verba. Os requerimentos de férias, ajudas de custo e horas extraordinárias eram normalmente indeferidos por falta de verbas. A Fazenda

cumpria rigorosamente os orçamentos anuais.

Trabalhávamos frequentemente ao sábado, e ao domingo era obrigatório ir à Administração para a cerimónia de içar a bandeira nacional.

Como auxiliares, tínhamos os intérpretes e os auxiliares de recenseamento. Por vezes acumulavam com os encarregados do correio. Havia também enfermeiros.

MS – *No Mogincoal, chegou a prestar serviço em algum dos postos?*

RF – Fiquei na sede, porque os aspirantes não iam para os postos. Para ir para o posto eram precisos anos de administração ordinária. Os postos, portanto, não tinham aspirantes, só os chefes de posto.

Fiquei assim na sede, e com muito trabalho porque a burocracia administrativa era imensa. Havia sempre que dactilografar processos, relatórios. Eu passava o tempo a dactilografar, fazendo cópias com papel químico, aliás com dois químicos: uma cópia para o copiador, outra para o processo. Devíamos dactilografar os relatórios mensais, que o Administrador devia mandar ao Governador. Era tudo difícil sobretudo quando se efectuava o recenseamento (o arrolamento, em calão administrativo).

MS – *No entanto, muitos desses relatórios mensais dos postos pouco dizem: por exemplo, “estado de saúde – bom”; “colheitas – regulares”, etc.*

RF – Sim, sim, mas nem por isso deixava de haver muito trabalho. Veja-se a reforma administrativa e o que estava atribuído ao administrador quanto a tarefas: nada menos de setenta e nove, quase oitenta! Uma loucura que saía dos burocratas do Ministério em Lisboa. Eram esses funcionários de gabinete que imaginavam

tudo o que se devia fazer no mato africano. Tínhamos de arranjar as estradas, resolver os *milandos*⁵ – a Administração estava sempre cheia de *milandos* para resolver –, cobrar os impostos e fazer o respectivo recenseamento. Até fazíamos o registo civil dos “não-indígenas”! Apesar de tudo, nessa altura, os serviços funcionavam com mais rigor e eficiência do que presentemente.

Eu, para além de todo o trabalho de secretaria que tinha, também fazia o atendimento das concessões algodoeiras, que dava igualmente muito trabalho. Toda aquela região fazia parte de uma concessão algodoeira feita a Ferreira dos Santos⁶, que tinha vindo de Portugal com o saquinho às costas. Devido à guerra, rapidamente enriqueceu.

MS – *O que dificilmente aconteceria no quadro administrativo.*

RF – Olhe, tinha eu 22 anos quando num certo dia o Governador de Quelimane – na altura, o capitão Serpa Rosa, oriundo da Companhia de Moçambique – me chamou ao gabinete juntamente com o Administrador para saber porque se prolongava tanto o recenseamento. Lembro-me de lhe dizer, “*Sr. Governador, há três anos que não se faz o recenseamento. Estou a fazer o máximo que posso, a trabalhar de sol a sol, sem horários. Durmo em palhotas imundas com insectos, não tenho alimentação conveniente, não posso ir à vila para tratar dos meus assuntos, por exemplo, cortar o cabelo!*”.

Em Quelimane cheguei a partilhar uma “república” com vários rapazes, dentre

5 Processos de direito civil ou penal a julgar segundo o direito consuetudinário. Ver *infra*.

6 A circunscrição do Mogincoal situava-se dentro da concessão algodoeira feita à Companhia Agrícola e Comercial João Ferreira dos Santos, que dividia o litoral do distrito de Moçambique com a C.A.M. (Companhia dos Algodões de Moçambique).

os quais eu era o mais pobre. Os outros tinham vencimentos melhores: o terceiro-oficial de Fazenda, o desenhador da Câmara, o aspirante dos Correios e o empregado duma firma estrangeira.

MS – *O trabalho administrativo nos mercados algodoeiros consistia só em fiscalizar?*

RF – Sim, fiscalizar os empregados da concessionária algodoeira. Após a época de colheita do algodão realizavam-se diversos mercados do algodão porque as distâncias eram grandes. Os indígenas traziam o algodão numas armações feitas de caniços e cordas, dispostivos a que chamavam *cangarras*, que conservavam o algodão. Era algodão com caroço – o caroço era precioso por ser oleaginoso. O nosso trabalho de fiscalização era verificar se a companhia pesava bem e pagava o preço certo (pela tabela) e se o dinheiro que era pago também era o correcto. Nessa altura, devido à guerra⁷, havia uma enorme falta de trocos, não havia moedas. Lembro-me ainda que o BNU foi autorizado a imprimir uma espécie de cédulas, que se estragavam depressa.

MS – *A sua experiência dos outros postos, de outras circunscrições, foi idêntica?*

RF – Deixe-me esclarecer que éramos transferidos sem sermos consultados. Eu, por exemplo, estava convencido de que ficaria algum tempo no Mogincual, mas tal não aconteceu. De repente apareceu no Boletim Oficial, que semanalmente recebia, que o aspirante interino A. Rita Ferreira tinha sido transferido, por conveniência de serviço, para a circunscrição do Barué.

Nessa época toda a região desde o Zambeze até ao paralelo 22º pertencia

ainda à Companhia de Moçambique, a majestática que em breve iria expirar. A ideia era colocar-me em Vila Gouveia para depois, talvez, ser transferido para novas circunscrições que iam passar para o Estado. Na Companhia tinham legislação e métodos administrativos autónomos; eu e outros fomos iniciar os funcionários da Companhia que iriam permanecer ao serviço na aplicação das práticas administrativas usadas no resto de Moçambique.

Na sede do Barué o Administrador era um homem relativamente culto, mas demasiado conversador, o que prejudicava o serviço. Nunca me convidou para sua casa, embora estivesse lá o aspirante que fora transferido. Eu e o secretário tínhamos uma casa de alvenaria, com alguma mobília.

**Recenseamento e cobrança fiscal –
“Uma consequência muito positiva
era permitir conhecer melhor a terra
e os habitantes”**

MS – *No Barué já estava mais habilitado para as suas tarefas de terreno?*

RF – Não. Foi aí que fiz o meu primeiro recenseamento. Dias depois de chegar, disse-me o administrador: “*Senhor aspirante, prepare-se para daqui a quinze dias começar o recenseamento.*” Eu nem sabia o que é que era o recenseamento: não me tinham ensinado nada! Tinham-me falado apenas do Regulamento do Imposto Indígena.

Os artigos 311.º a 317.º da R.A.U. mandavam fazer o recenseamento para efeitos da cobrança do imposto e para registo de dados pessoais – por exemplo, dos inaptos para o trabalho. Para tal usavam-se uns impressos enormes, com uma quantidade de colunas onde constavam os nomes dos chefes de família, suas mulheres e filhos,

⁷ Como se depreende, a II Guerra Mundial (1939-1945).

ausências por trabalho ou por emigração, isenções, cabos de terra, etc. E eu tive que aguentar durante meses a viver em palhotas. Nem um guarda-chuva tinha – muito menos uma arma. Consegui um cozinheiro, comprei umas panelas, açúcar, sal, arroz. Carne era de galinhas.

Mas não sabia como havia de me movimentar. No Mogincual a administração ainda tinha *maxileiros*, mas quem me safou foi o Delegado de Saúde, que simpatizou comigo. Os Serviços de Saúde aproveitavam o recenseamento para fazer as vacinações. Isso era muito importante, sobretudo, contra a varíola. Como sabe, os africanos não eram imunes à varíola e a doença provocou a morte de milhares de pessoas.

MS – *A vacina era bem aceite pela população?*

RF – Claro que era, não havia problema quanto a isso, eles sabiam perfeitamente que a varíola era uma doença perigosa e mortal. Os enfermeiros estavam muito bem preparados e tinham muita experiência. Essa classe teve uma importância decisiva quando veio a independência. Lembra-se do que aconteceu ao Samora Machel? Ele reprovou no concurso para ajudante de enfermeiro. E foi após essa reprovação que aderiu ao movimento de libertação com as consequências que se conhecem.

Mas voltando ao médico: ele tinha um *push-car*, isto é, uma cadeira com duas alças para puxar e um pneu por baixo. Não havia estradas: eu ia para regiões totalmente afastadas da civilização.

MS – *As doenças eram ainda difíceis de controlar, no mato?*

RF – Havia um problema muito importante: a água. Tinha que ser bem fervida,

quando se lavavam as mãos e se tomava banho! Isto devido à bilharziose, uma doença muito perigosa que afecta todo o corpo, principalmente os rins, e que leva a urinar com sangue. Tive uma bilharziose. É uma doença fácil de curar, mas com injeções especiais que nunca havia *in loco*. Esse bacilo penetra pelos poros da pele e basta lavar as mãos e a cara num riacho contaminado para o contrair. Durante a guerra colonial, as nossas tropas foram mais derrotadas pela bilharziose do que pela Frelimo.

Devido ao problema da água, era preciso usar panelas e latas de cinco litros! No mato, o recipiente normal de transporte normal era a lata, até mesmo no comércio. A lata levava cinco litros e usava-se para tudo. Por exemplo, quando eu fui à Ilha de Moçambique, levava uma carta para o Ferreira dos Santos⁸ para pagar aos produtores de algodão. Ele agradeceu-me dizendo a um seu empregado: “*Dá aqui ao senhor aspirante uma caixa de gasolina.*” Era uma caixa de madeira, que continha duas latas, com dez litros cada uma.

O médico também me tinha recomendado quinino por causa da malária. Havia muitos mosquitos e eu creio que levei uma rede mosquiteira. Comecei a ter febres palúdicas, numa época em que era muito difícil arranjar quinino. Uma vez, mesmo doente, fui mandado fazer o recenseamento do posto da Macossa porque o chefe do posto gozava de uma licença graciosa. Nessa altura estava ainda a recuperar de uma crise de paludismo, mas tive de partir com o motorista da Administração. Andamos por aí uns cem quilómetros e fui o tempo todo sentado no chão com a cabeça sobre o banco, a vomitar. De vez em quando tinha que mandar parar o carro. Não sei como sobrevivi. Talvez porque, embora tenha nascido cá, cheguei a

8 O concessionário da zona algodoeira da região (ver nota 6).



Lourenço Marques com um ano de idade, o que me desenvolveu uma certa imunidade contra a malária. Fui picado muitas vezes em Lourenço Marques.

MS – *Levava ao menos uma tenda quando ia nessas operações?*

RF – Qual tenda? Tinha que dormir em palhotas. Os administradores levavam tendas quando tivessem que ir para o mato. Mas nós quase nada tínhamos. Como lhe disse, nem mesmo armas. Cada regulado ou os chefes dos grupos de povoações deveriam ter uma palhota preparada para quem viesse em serviço. Os engenheiros, os veterinários, os agrimensores tinham material para acampar.

MS – *Utilizou essas palhotas dos regulados?*

RF – Quando fiz o recenseamento em Quelimane, fiz uma coisa inédita. Naquela terra havia muitas plantações de coqueiros, milhões de coqueiros, das maiores plantações do mundo feitas por diversas companhias. Essas companhias ofereciam, na altura, boas casas aos seus empregados. Quando lá chegamos, para fazer o recenseamento, eles convidaram-nos como hóspedes. Não aceitei: queria independência e se eu lá ficasse passariam a ver tudo o que fazia. Portanto, insisti que queria a palhota destinada para esse efeito. Quando a vi, constatei que não estava arranjada – toda cheia de bichos! Pressionei o régulo da área, mas, como descobri que ao lado havia uma outra habitação bem arranjada, de alguém tido como mais ou menos importante, fiquei com ela. Para me instalar, mandei tirar os pertences do seu possuidor (sobretudo o milho) que foi depois queixar-se ao administrador.

MS – *Quem fazia parte da sua equipa de recenseamento?*

RF – Um sipaio e o auxiliar de recenseamento. O enfermeiro dispunha do seu próprio pessoal. O cozinheiro, bem entendido, não fazia parte da equipa. Trabalhava para mim com salário à minha conta.

MS – *E não levava intérprete?*

RF – Quem fazia de intérprete era o auxiliar de recenseamento. O intérprete estava normalmente na sede, ao serviço do Administrador.⁹ Na Macossa, contudo, pude contar com um intérprete, embora este andasse constantemente em batiques e fosse de pouca utilidade. Nesse posto tudo era pobre, sem um cozinheiro sequer!

⁹ Sobre os intérpretes, ver artigos 88.º a 90.º da R.A.U. (nota do entrevistado).

MS – *Fazer essas operações com sipaios tornava-se mais fácil?*

RF – Havia sipaios bons e maus. Geralmente gozavam de certa importância e prestígio local. Se, inicialmente, eram recrutados entre os melhores, depois passaram a funcionários públicos, com reforma a cargo do Estado¹⁰. O mesmo se passou com os intérpretes. Mesmo que acontecesse algo que o justificasse, o seu despedimento obrigava a um processo disciplinar. Além disso, os sipaios também eram poucos: no Barué, seriam entre dez e vinte. As espingardas da Administração usadas na cerimónia do içar da bandeira eram da I Guerra (*Kropatschek*), sem munições... uma vergonha! A farda também era péssima e andavam descalços.

Mais: muitos sipaios eram na altura desviados para serviços não militares: carpinteiros, pedreiros, etc. Por exemplo, quando a administração precisava de um carpinteiro, adestrava-se para esse efeito um sipaio que já não servisse para o policiamento. Quem era de facto importante para o policiamento eram os chamados *cabos de terra*, referidos na legislação como “auxiliares das regedorias”¹¹. Cada regedor tinha *cabos de terra*, que prestavam serviço de policiamento. Usavam um cofió vermelho e o cacete¹². Cada regulado era obrigado a mandar todos os meses um determinado número de *cabos de terra* para servir na administração: para além do policiamento, eram encarregados da limpeza, do transporte da lenha, das comunicações. Eram eles que levavam aos régulos as ordens verbais dos administradores e chefes de posto.

¹⁰ Sobre os “Auxiliares de Administração Civil”: 1.º regulamento: P. 5639, BO 31/44. 2.º Regulamento: Portaria 22 935, B.O. 19/70 (nota do entrevistado).

¹¹ Portaria Provincial 4789, B.O. 27/42 (nota do entrevistado).

¹² Diploma Legal 2215, B.O. 11/62 (nota do entrevistado).

MS – *Como era feita a orientação no terreno?*

RF – Era naturalmente preciso levar mapas e eu conhecia um agrimensor que me arranhou um do Barué. Mesmo sem mapas, sabia-se qual era o melhor trajecto a seguir, quais os melhores pontos para parar e para recensear a população entretanto concentrada. Antes, mandavam-se os régulos preparar o terreno. Os trajectos, as paragens, os locais de concentração não mudavam de ano para ano. Eram fixos. Muito dependia da densidade da população, do estado das picadas, se era uma área com muita ou pouca caça, se era ou não florestada, se havia ou não outros perigos, se havia ou não mosca tsé-tsé. Tudo isto tudo era muito importante no itinerário.

MS – *Quando fez este primeiro arrolamento, tinha algum conhecimento das línguas faladas no Barué?*

RF – No liceu não ensinavam línguas indígenas! Não havia gramáticas nem dicionários. Nós íamos compreendendo com o tempo, mas falar já era um pouco mais difícil. Por isso levávamos intérpretes.

MS – *O recenseamento obrigava à concentração dos residentes. Como era a reacção das populações?*

RF – Vou contar-lhe episódios do recenseamento no Barué há setenta anos, de quando andava de terra em terra a recensear as concentrações. Uma consequência muito positiva era permitir conhecer melhor a terra e os habitantes. Tentava naturalmente aproveitar ao máximo as noites para dormir, nos locais de concentração. Mas a multidão não só conversava como cantava e dançava! Era lindo! Os nativos do Barué tinham canções muito harmoniosas, acompanhadas com o ritmo

das palmas. Havia-as para velhos, para as mulheres que tivessem filhos às costas, para crianças. À noite também dançavam e cantavam ao ritmo de baterias de tambores. Mas, claro, ninguém conseguia dormir e cerca da meia-noite pedia que interrompessem – por vontade deles, a festa prolongava-se até de madrugada.

Não faltavam administradores de posto ou circunscrição que conseguissem transformar o recenseamento em grandes ocasiões festivas. Graças à contribuição braçal, construíam redes de “picadas” que permitiam o acesso motorizado aos regulados. Com a devida antecedência, mandavam ao régulo um grupo de sipais adiantados (um deles caçador¹³), com dinheiro para dar conhecimento da visita, limpar a palhota administrativa, mandar fabricar *pombel* [cerveja cafreal feita com milho fermentado], afinar os tambores, comprar cabritos, etc. Quando o administrador chegava na sua carrinha sempre operacional de Estado, era aclamado com gritos alegres e palmas cadenciadas. Antes de mim esse recenseamento fora feito por um aspirante, mais velho do que eu – e com mais posses –, que mandava sempre preparar um vaso enorme de *pombel* e comprava um cabrito para alimentação dos *machileiros*. Mas a administração não tinha verbas para me pagar estas despesas de diversão.

MS – *As concentrações eram normalmente feitas dentro ou fora das povoações?*

RF – Nas povoações dos chefes. Respeitava-se o itinerário que, pouco a pouco, fora otimizado pelas experiências anteriores.

MS – *Como era o procedimento do arrolamento?*

RF – Deviam ser todos identificados. Nem sempre era fácil atribuir idades. As raparigas apareciam todas com o tronco nu e calculava-se a idade pelos seios. Aliás, elas gostavam de ser consideradas já mulheres e respeitavam os complexos rituais de passagem da adolescência para a idade adulta. Como sabe, elas fazem a transição para a vida adulta com a menstruação. Quanto aos rapazes, para se saber se eram adultos ou não, levantavam o braço para mostrar a pilosidade das axilas.

MS – *As autoridades gentílicas também davam informações?*

RF – Sim, o régulo e os seus conselheiros. Eles é que confirmavam tudo. Íamos chamando os nomes pelo caderno antigo e eles diziam, por exemplo, “*esse já se mudou para outro régulo*”, ou “*esse já morreu*”. Apresentavam-se por famílias. Segundo a R.A.U., cada regulado era dividido em grupos de populações e em povoações.¹⁴

MS – *Na altura deste arrolamento do Barué em que participou, as mulheres ainda pagavam imposto?*

RF – Sim. Pouco depois foram isentas.

MS – *Os menores eram também arrolados?*

RF – As mães amamentavam durante dois anos, sempre com os filhos às costas. A criança era arrolada depois do desmame. Durante a amamentação a criança não tem nome, só o toma no fim da amamentação. Até lá, quando se perguntava como se chamava a criança, respondiam *kanasina*. *Kanasina* significa “não tem nome”.¹⁵

¹³ As populações adoravam ter carne em abundância e o caçador na cultura tradicional gozava de grande prestígio (nota do entrevistado).

¹⁴ Artigo 91.^º da R.A.U.

¹⁵ Artigo 315.^º da R.A.U.

MS – *Quanto tempo demorava uma operação de recenseamento?*

RF – Podia durar meses. Quelimane exigia um recenseamento longo por ter uma população de cerca de cem mil habitantes. Trabalhava-se de sola sol, visto que a população, concentrada, aguardava. Claro que havia funcionários que mandavam reunir a população e depois tardavam em aparecer. Sempre me preocupei com a gente que tinha saído da sua povoação para se concentrar ali, levando pouca comida. As pessoas estavam ansiosas por que a operação acabasse e pudessem regressar às suas casas o mais depressa possível. Enquanto ali estavam, conviviam, riam, dançavam e cantavam, mas queriam regressar. Não faltavam dificuldades: uma vez, acabaram-se os impressos de recenseamento e tive que mandar o cabo-de-terra buscá-los à Administração¹⁶.

MS – *A concentração organizada para o arrolamento podia também servir para fazer a cobrança?*

RF – Não, só se fazia o arrolamento. Podia acontecer que houvesse dificuldade na cobrança do imposto, mas não era aconselhável efectuar o recenseamento e a cobrança do imposto em conjunto¹⁷. Mas eu fiz isso em Quelimane. Como disse antes, Quelimane tem uma área muito densa e infelizmente nós tínhamos pouco pessoal na Administração Civil. O administrador era já uma pessoa idosa.

¹⁶ Uma situação em que se teria que esperar que percorresse dezenas de quilómetros.

¹⁷ Os chefes de posto deviam remeter ao administrador, no final de cada ano, os resultados do recenseamento. Os administradores elaboravam então um quadro estatístico contendo a totalidade da população indígena do concelho ou circunscrição. Esse quadro era directamente remetido à Direcção dos Serviços de Administração Civil, em Lourenço Marques. Desse modo, os diversos serviços do Estado tinham sempre ao seu dispor dados demográficos actualizados. O censo geral da população era organizado, por décadas, pelos Serviços de Estatística (nota do entrevistado).

MS – *Por que razão não convinha fazer o recenseamento e a cobrança na mesma altura?*

RF – Não se podia andar com o dinheiro de um lado para o outro, pois não havia meio de o guardar. Uma vez em Quelimane, uma área pequena mas com muitos riachos, tive que usar uma canoa e levava bastante dinheiro. Em pleno rio a canoa quase virou e lembro-me de pensar no que faria a seguir para recuperar todo esse dinheiro! Não, não era aconselhável.

MS – *Fazia-se a cobrança nas povoações?*

RF – O ideal era sempre cobrar o imposto no regulado, para poupar tempo e percursos. Cobrava-se e trazia-se o dinheiro para a sede. Mas tudo dependia de meios disponíveis: se havia carro ou não, mecânicos – todas as administrações tinham ou deveriam ter mecânicos –, peças e até gasolina. Estávamos bastante limitados, tínhamos até que recorrer ao auxílio de particulares.

MS – *O imposto era sempre cobrado em dinheiro?*

RF – Nos territórios da Companhia da Zambézia até 1930, o imposto era pago metade em dinheiro, metade em trabalho. A contribuição braçal era legalmente limitada a uma semana por ano mas que não raramente era prolongada conforme as necessidades.¹⁸ Recordo-me de um governador da Beira, que tentou fazer uma estrada para o Sul, até ao Save. O administrador do Búzi recordou-lhe que, segundo a lei, os trabalhadores só podiam dar uma semana de trabalho, ao que ele respondeu:

¹⁸ A contribuição braçal indígena de uma semana por ano foi imposta pela P. 4963, BO 51/42. Duas décadas depois foi substituída por uma adição ao imposto domiciliário pelo D.L. 2186, BO 32/61.

“mas então como é que vamos arranjar mão-de-obra?” Havia quem cometesse excessos. Trabalhavam de graça para o Estado, sem comida e não raro usavam as suas próprias ferramentas: nem sequer lhes forneciam as enxadas!

MS – *Em que consistia o comprovativo de liquidação do imposto?*

RF – Havia uns blocos, picotados ao meio, fornecidos pela Fazenda e guardados no cofre. Uma parte dava-se ao contribuinte e a outra ficava connosco, como prova de que se tinha feito a cobrança.

Raramente havia fraudes. Conheci apenas um colega, admitido como aspirante no Sul do Save, que ficava com o dinheiro e dava aos contribuintes um papelinho em substituição. Foi depois que se veio a descobrir que ele andava lá a cobrar impostos e a desviar o dinheiro. Foi logo demitido e punido pelo Código Penal.

Remissos do imposto, recrutamentos e fugas – “Cada administrador procedia como achava melhor”

MS – *Como se procedia com os chamados remissos, os que não pagavam o imposto?*

RF – Eram condenados à prisão correcional.

MS – *Iam para as Obras Públicas?*

RF – Não, ficavam a trabalhar na Administração. O trabalho correcional – tal como chegou a ser sugerido pelo ministro Adriano Moreira – era impraticável. Exigia recursos que não existiam: guardas para os prisioneiros, correntes para não fugirem, alimentação, assistência médica e cadeias com um mínimo de equipamentos. Havia falta de água corrente, banheiros, chuveiros ou sanitas.

MS – *Alguma vez teve conhecimento de práticas como as que o Inspector Pinto Correia descreveu no distrito de Niassa durante a década de 1930, isto é, a utilização dos remissos em campos de trabalho – uma espécie de machambas¹⁹ colectivas com culturas obrigatórias?*

RF – Nunca ouvi falar disso. Como guardar essa gente, se fugia? *Machambas* para quê? Para depois vender o milho? Nunca vi tal coisa. Sabe, cada administrador procedia como achava melhor. Tínhamos que nos remediar com a crónica falta de verba porque tínhamos em conta a pressão dos governadores; mas, por outro lado, repito, havia as fugas. Fugas na ordem dos milhões se as calcularmos desde o início da ocupação efectiva. E porquê? Porque os indígenas desde o início viram que os ingleses eram mais permissivos, com melhores meios e organização e com mais direitos e vencimentos para os régulos. Os ingleses não procediam como nós. Quando precisavam de gente para arranjar a estrada, pediam voluntários. Não impuseram, como nós, que cada homem trabalhasse seis meses por ano. Sempre que havia proximidade de fronteiras e as populações não estavam satisfeitas, mudavam-se para a Rodésia do Sul, do Norte, Tanganica, Niassalândia, África do Sul. Uma quantidade muito significativa de homens aptos para o trabalho da região do Barué estava na Rodésia.

Veja as concessões algodoeiras. Quem as concebeu? O Ministro Vieira Machado. Ficou na História um seu famoso discurso na Câmara Municipal de Lourenço Marques: “*O preto tem que trabalhar. Não se pode permitir a vadiagem!*” Note-se que vadio era quem não trabalhasse seis meses por ano. E há uma decisão que sempre me confundiu. Cheguei a perguntar a pessoas

¹⁹ Campos cultivados.



desta região de Portugal²⁰ quantas cabeças de bovinos teria que se possuir para se ser considerado abastado. Todos me responderam que seria a partir de cinco. Mas em Moçambique, após essa célebre circular, o Governador-Geral determinou que só ficariam isentos do trabalho obrigatório de seis meses por ano *os que tivessem cinquenta vacas!* Quer dizer, alguém com 45 vacas também deveria oferecer-se para trabalho assalariado durante seis meses.

Os régulos – “Nós, sem a colaboração deles, não podíamos funcionar”

MS – *As autoridades tradicionais, os régulos, colaboravam satisfatoriamente durante essas operações fiscais e de recrutamento?*

²⁰ O entrevistado refere-se à região Oeste da Estremadura, onde reside.

RF – Sim, colaboravam bem. Tinham todo o interesse em colaborar. Caso contrário, seriam considerados incompetentes.

MS – *E tinham também uma percentagem da cobrança do imposto.*

RF – Sim, por lei.²¹ Eu também recebia uma percentagem, embora fosse uma quantia mínima. Em Angola davam-lhes uma percentagem pela produção de algo-dão, mas em Moçambique não. Quando lembraram ao Governador Bettencourt que em Angola se pagava essa percentagem, ele disse que em Moçambique não o admitia. O certo é que as concessionárias continuaram a pagar a percentagem mas sempre clandestinamente.

²¹ Artigo 94.º da R.A.U. Foi modificado seis vezes: P. 7284, BO 13/48; P. 9325, BO 18/52; P. 10 039, BO, 39/53; P. 10 211, BO 4/54; P. 10 836, BO 9/55; P. 13 834, BO 10/60 (nota do entrevistado).

MS – *As percentagens do imposto previstas administrativamente – para as autoridades tradicionais ou para os funcionários – eram pagas na sede da administração?*

RF – Não. Toda a receita ia para as Finanças, que depois distribuía as percentagens. Por exemplo, comigo aconteceu que já tinha sido transferido para outro posto quando recebi um ofício da Fazenda com o título de pagamento.

MS – *Que importância social mantinham os régulos?*

RF – No Barué, por exemplo, havia vários poderes: régulos, chefes dos grupos de povoações e o chefe da povoação. Esta orgânica gentílica foi mantida pela legislação²². Era em todo o caso algo de artificial, porque mesmo entre os régulos havia os que gozavam de prestígio e os que não tinham qualquer prestígio. Alguns eram alcoólicos, outros incompetentes, etc.

MS – *Havia régulos com legitimidade em todas as regiões?*

RF – Sim. Os reis do Barué tinham um prestígio enorme e conseguiram mobilizar o povo em duas guerras difíceis, 1902 e 1917. Após as derrotas, a maior parte da população fugiu com os régulos para a Rodésia.

MS – *Lembra-se de alguma vez a Administração ter tido intervenção na sucessão dos régulos ou dos chefes de povoação?*

RF – A intervenção foi feita no princípio do século XX, quando se terminou a “ocupação efectiva”. Após a publicação da R.A.U., em 1933, só havia intervenção do Estado em relação aos maus régulos, para

os tentar substituir. Mas mesmo aos maus régulos era difícil retirar os direitos que tinham herdado. A lei mandava respeitar a sucessão, isso de acordo com o direito consuetudinário. Portanto, não se podiam destituir os régulos, a não ser quando tivessem cometido alguma falta especialmente grave. Como solução extrema, substituíam-se o régulo pelo seu herdeiro legítimo.

Um caso paradigmático, em que tive participação, foi o da sucessão do régulo do Chibuto, no vale do Limpopo. Segundo o direito consuetudinário *angune*, quando um régulo falecia sem deixar descendentes, a viúva tinha o poder de escolher um progenitor entre a família do falecido para lhe dar um filho varão, que seria então reconhecido como o herdeiro. No direito *tsonga*, aplicava-se nestes casos a instituição do levirato, isto é, a atribuição da viúva ao irmão mais novo do falecido; no direito *angune*, que de algum modo lhe estava próximo, a solução foi aproximada. Numa *banja*, os anciãos escolheram-lhe um reprodutor, mas este passou a dar-lhe maus tratos e, ainda para mais, só lhe nasciam crianças do sexo feminino. A viúva queixou-se e numa nova *banja*, que teve acta e a que assistiu o administrador da circunscrição, foi-lhe atribuído um outro marido, que desta vez procriou um filho varão. Chegado à idade adulta, e depois de ter passado algum tempo a trabalhar na África do Sul, o herdeiro reclamou o trono. Acontece que o anterior administrador, que tinha testemunhado o processo, fora transferido. O novo administrador, por nada entender de direito sucessório *angune*, recusou-se a reconhecê-lo: como poderia esse jovem pretender ser o herdeiro do falecido régulo se as datas (do falecimento deste e do nascimento daquele) não coincidiam? Desconhecia evidentemente a legitimidade política do pai biológico, atribuído pela *banja*, e fez

22 Artigos 8.º a 18.º do D.L. n.º 39 666, de 20/5/1954.

condenar ambos ao exílio, sob a alegação de que perturbavam a ordem pública. O jovem e o pai biológico não se conformaram, levaram o caso a instâncias superiores – teria havido mesmo uma carta directamente a Salazar – e o assunto passou para a Repartição dos Negócios Indígenas. Fui chamado a dar um parecer, favorável ao pretendente. Entretanto o administrador renitente fora também transferido e o seu sucessor, reconhecendo embora a legitimidade do jovem, foi também de parecer que seria politicamente errado substituir o então régulo – aliás uma mulher, que gozava de um prestígio considerável. A solução foi designar o pretendente como sucessor mas sem depor a régula. Este foi sem dúvida um dos casos mais paradigmáticos da complexidade do direito consuetudinário *angune* e dos problemas que poderia colocar à administração²³.

MS – *Os régulos colaboravam com a administração na resolução de questões jurídicas?*

RF – Sim. Era essencial que eles colaborassem; aliás, sem a colaboração deles, não podíamos funcionar. Dois deles, conforme combinação, deviam permanecer na Administração para participar na solução dos *milandos*.

O ideal era serem eles a resolvê-los, sobretudo os relativos a casamentos. Mais de 80% desses *milandos* eram litígios familiares. Veja nos diários de serviço como os *milandos* eram sobretudo questões de heranças, de casamentos, de divórcios, de filhos, de adultérios, etc. Levavam muito tempo a resolver. Era-nos difícil estudar o direito consuetudinário. Eu, pelo menos,

quando fui para Barué com 19 anos, nada sabia. Seria ótimo que houvesse monografias para estudar. Só agora sei algo sobre a história do Barué, mas porque estudei o que entretanto foi publicado.

O nosso sistema judicial era inadaptável! Nunca admitiu a adopção de códigos consuetudinários. Os ingleses e os sul-africanos há muito que tinham códigos civis e penais segundo os costumes de cada etnia. Em Moçambique, nomeou-se um magistrado para estudar um projecto de código civil e penal, mas não entrou em vigor porque os juizes novos não concordaram. Por isso, como disse, na administração tinham sempre que estagiar dois régulos. Alguns desses régulos eram verdadeiramente muito bons, inteligentes, com muito prestígio e competência para resolver os conflitos à maneira local.

MS – *Os casos de direito penal eram frequentes?*

RF – Em todas as circunscrições em que estive, era difícil passar um mês sem que houvesse homicídios. Aconteciam frequentemente no período da frutificação do caju e do canhe. Nesse tempo, havia milhões de árvores destas. Ao contrário do caju, que veio do Brasil, o canhe é uma planta endógena. Com canhe, até os elefantes se embebedam! Na época própria, o povo faz bebidas fermentadas e com as bebedeiras havia sempre assassinatos. Eram muito frequentes entre os macondes que, segundo o código consuetudinário, praticavam o empréstimo de mulheres. Esse compromisso de honra, se não fosse cumprido, dava origem a conflitos. Muitos dos homicidas fugiam para os territórios vizinhos.

Na Macanga perdi muito tempo com um caso de antropofagia em que o avô comeu o neto. Outro incendiou a palhota, matando a mulher e a sogra. Outro era um tarado

²³ Este caso seria, mais tarde, objecto de um estudo académico por parte do entrevistado: *Um interessante caso de sucessão entre os Changanas do Chibuto*. “Mem. Inst. Invest. Cient. Moçamb.” (L. Marques), 7, Série C (Ciências Humanas), 1965, pp. 129-134.

sexual que violava as raparigas, cortava-lhes o pescoço e deitava os corpos ao rio.

MS – *Diz que as autoridades administrativas ignoravam o direito consuetudinário, mas conhecem-se casos em que o Governo-Geral fez distribuir em vão inquéritos etnográficos para as circunscrições preencherem. Confirma que nos postos não havia muita disponibilidade para essas tarefas?*

RF – Como lhe disse, estávamos sempre sobrecarregados com trabalho. Trabalhava-se aos sábados e até aos domingos de manhã; saíamos de lá quase de noite, e quantas vezes não me levantei de madrugada para ir trabalhar? As cantinas tinham que ser fiscalizadas, as estradas reparadas depois das chuvas, etc.!

Osmilandos de homicídios, repito, faziam-nos perder muito tempo. Por exemplo, um caso de envenenamento sucedido na Macanga, envolvendo operários da Niassalândia. Neste protectorado havia muito pessoal qualificado. Recrutados por um particular vieram carpinteiros e pedreiros construir uma cantina. Depois um deles adoeceu e morreu com o medicamento dado por outro, considerado curandeiro. A lei exigia a autópsia, mas, como não havia ali médico, foi feita pelo enfermeiro. Os intestinos estavam cheios de gases e a morte tinha sido provocada por envenenamento. Houve que prender o curandeiro. O processo foi organizado como devia ser, mas, quando chegou ao Tribunal da Comarca de Tete, foi remetido para a Relação de Lourenço Marques. O juiz, baseado no nosso Código Penal, absolve o arguido. E porquê? Porque os intestinos não tinham sido submetidos a exame laboratorial – deveriam ter seguido num frasco com formol para o único laboratório de Moçambique, em Lourenço Marques! Como vê, o nosso complexo sis-

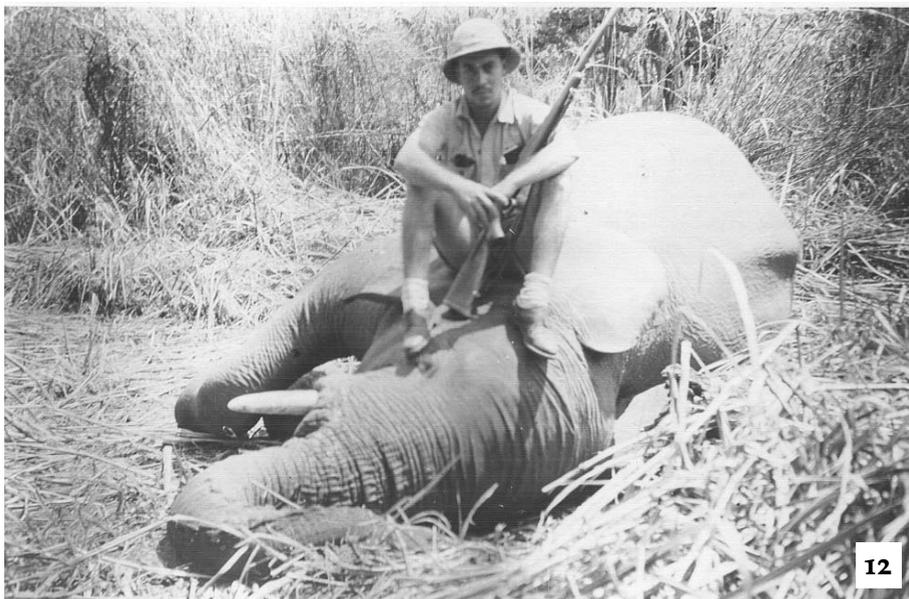
tema judicial nunca foi adaptado às condições locais.

MS – *No recrutamento de trabalhadores, até que ponto as autoridades administrativas também dependiam da colaboração dos régulos?*

RF – Cada administração recebia instruções do governo do distrito. É preciso ter em atenção os poderes dos governadores dos distritos. Por exemplo o governador de Tete, que era muito exigente, queria que as estradas de saibro estivessem sempre muito preparadas para altas velocidades. Mas como? Com a colaboração braçal dos nativos, durante o tempo que fosse necessário.

O Governador de distrito, na Beira, podia telegrafar para a Macanga, dando ordens para recrutar cem homens para as obras públicas, para o aeroporto da Beira ou para os caminhos-de-ferro. Creio até que mandava fornecer homens aos produtores de milho de Vila Pery (se não me engano), que eram os únicos com o seu grémio. Nós tínhamos que cumprir. Mas os serviços públicos nem davam alimentação suficiente, os salários eram reduzidos, só pagavam no fim do contrato e não prestavam assistência médica. Sendo portanto péssimos patrões, os indígenas não gostavam de trabalhar para os organismos públicos e preferiam os particulares. O que fazer então? Mandávamos os sipaios avisar os régulos. Régulos e sipaios entendiam-se muito bem, já se conheciam há muito tempo. Por outro lado, os régulos também não queriam perder o apreço das populações: tinham que as proteger como régulos pela Administração. Andavam ali sempre num jogo muito difícil.

MS – *Nesse equilíbrio difícil em que se encontravam os régulos, lembra-se de terem apresentado queixas à Administração –*



contra comerciantes, europeus ou indianos, ou empregados das companhias concessionárias?

RF – Os comerciantes indianos, sobretudo aqueles que conheci no Norte, eram muito melhores que os portugueses no relacionamento com os indígenas. Nunca me esqueci de um do Mogincoal, já de certa

idade, muito inteligente, que uma vez me disse: “*Sr. Aspirante, o que os pretos querem é boas palavras.*” Por isso é que os indianos eram muito melhores comerciantes.

Sim, havia queixas de régulos contra comerciantes portugueses que roubavam. Havia também comerciantes indianos que enganavam, mas faziam-no de maneira mais subtil.





*África em debate:
Uma herança identitária
– o trabalho forçado*

Quatro livros de registos de escravos – Angola (1855)

Ambriz – Golungo Alto – Libongo – Tala Mugongo

Adriano Parreira*

p 135-150

« l'ordinateur (...) a profondément transformé la pratique de nombreux historiens. (...) Il a contraint l'historien à chercher les outils optimaux d'analyse et d'interprétation et à effectuer des choix décisifs dans l'arsenal sans cesse renouvelé qui lui offre l'analyse des données. Dès lors il n'est plus d'histoire quantitative ou d'histoire qualitative. Tout se mesure : les flux, les évolutions et les ruptures, les équilibres et les déséquilibres peuvent être dégagés, circonscrits, dessinés. »

(*Histoire et Mesure*, Editorial, n.º 1)

Os livros de registos

O nosso estudo tem como base documental 4 (quatro) livros de registos de escravos¹ datados de 1855, que correspondem aos distritos angolanos do Ambriz², Golungo Alto³, Libongo e Tala Mugongo⁴, e que resultaram de um inquérito⁵ do Governo de Portugal

* **Academia Portuguesa de História/CEAUP.**

1 O Decreto de 14 de Dezembro de 1854 ordenava “que todos os escravos deviam ser registados no prazo de 30 dias”, sendo que os que não fossem registados deveriam ser considerados libertos” (Almeida, PR, 1978: 84).

2 Só em 1855 é que a administração portuguesa começou a impor-se no Ambriz, até então sob forte domínio inglês.

3 Na última página do livro lê-se o seguinte: “Termo de Encerramento. Tem este livro cento e vinte quatro folhas que se achão numeradas e rubricadas com o signal que uso Adelante no qual forão registados mil oitocentos cincoenta e quatro escravos que tem no principio termo de abertura por mim assignado. Aldea do Golungo Alto 25 de Outubro de 1866. Antonio do Canto e Castro. Chefe do Districto”.

4 A capa original deste livro foi substituída por uma outra, que ostenta o símbolo da república de Angola e na qual se pode ler: “Centro Nacional de Documentação, Arquivo Histórico, Secção de Códices, Núcleo: Governo do Distrito, Registo de Escravos, Local: Tala Mugongo, Data: 1855.” Nas primeiras três páginas do livro lê-se o seguinte: “1855 Talla Mugongo, Escravos. Termo de Abertura. Aos sete dias do mez de Novembro de mil oito centos i cinquenta icinco neste Districto de Tallamungongo com marca de Loanda na Feira de Cassange e cazas de Residencia de Terras do chefe deste Districto Joaquim Maria de Carvalho, pelo dito Chefe me foi ordenado que fise-se Termo de Abertura deste livro; para ser copiado o Registro dos Escravos neste Districto, cujo Registro teve seu principio neste Districto no dia primeiro de Outubro ultimo [?] . e foi ultimado hoje: [?] este Livro de Guia que deve acompanhar a emportancia dos Emolumentos do dito Registro, na conformidade do Decreto de quatorze de Dezembro de mil oito centos e cincoenta e quatro; Portaria Do Excellentissimo Governo Geral desta Provincia numero cento e secenta i quatro, de dacta de primeiro de Setembro de mil oito centos e cincoenta e cinco: para a Junta Protectora dos Escravos e Libertos. [?] [?] fiz este Termo que assinou o fito Chefe Eu José Pinto Pinheiro de Almeida Escrivão que escrevi – Joaquim Maria de Carvalho, Juiz [?] [?] [?] = ilegível.

5 Como resultado do inquérito de 1885, “apenas 26.000 escravos foram recenseados em Angola” (Almeida, PR, 1978: 85).

decorrente do Decreto de 14 de Dezembro de 1854⁶, Título 1.º, Artigos 1.º, 2.º e 3.º, e do Regulamento de 25 de Outubro de 1853, Artigo 7.º, publicados, respectivamente, nos Diários do Governo n.º 305/1854 e n.º 281/1853⁷.

Estrutura do inquérito administrativo

Além do número da linha de cada registo, a estrutura dos inquéritos oficiais compreende três tabelas (I-III), por sua vez subdivididas em dez campos diferentes (1-10):

I – Senhorio

[(1) número de ordem do proprietário e (2) seu nome e residência.]

II – Escravos

[(3) número de ordem de registo, (4) nome, (5) sexo, (6) naturalidade, (7) idade provável, (8) sinais físicos e (9) ofício ou ocupação.]

III – Observações

[(10) data de fuga, filiação materna e data de deportação.]

O número de registos de escravos recenseados em cada livro resulta da soma dos registos completos, incompletos e perdidos, distribuídos conforme o mapa seguinte:

Mapa 1

N.º de registos de escravos completos, incompletos e perdidos⁸ em cada distrito

	Ambriz	Golungo Alto	Libongo	Tala Mugongo
N.º de escravos recenseados	378	1854	289	2989
Registos completos	227	1290	289	2769
Registos incompletos	109	156	–	83
Registos perdidos	42	408	–	137

6 O Decreto de 14 de Dezembro de 1854, “proposto pelo visconde de Autoguia”, declarou libertos os escravos do Estado sob a condição de para ele trabalharem mais sete anos, enquanto garantia a reivindicação da liberdade aos escravos de particulares, mas sob a obrigação de, uma vez libertos, indemnizarem os seus ex-proprietários de forma “justa” (Almeida, PR, 1978: 83). Capelo e Ivens fazem referência a esse Decreto (Capelo & Ivens, s/d: 78).

7 Os livros de registos que ostentam na lombada a chancela do Arquivo Histórico de Angola foram, aparentemente, “esquecidos” no Museu de Antropologia de Luanda, após uma exposição que aí ocorreu há alguns anos, e em cuja biblioteca aguardam, em avançado estado de deterioração, a improvável devolução.

8 Os registos perdidos são, neste caso, os que se encontravam nas folhas desaparecidas dos livros.

A terminologia do inquérito nos registos dos livros

A terminologia usada para classificar os escravos assentou em dois critérios: (I) as características físicas dos escravos, e (II) os aspectos totalmente subjectivos:

- (I) a – deficiências físicas,
 - b – particularidades físicas,
 - c – cor e tom da pele,
 - d – cor e textura do cabelo,
 - e – idade,
 - f – estatuto legal,
 - g – filiação,
 - h – tatuagens,
 - i – cicatrizes e sinais deixados pelas doenças,
 - j – marcas e tatuagens gravadas na pele.

- (II) k – aspectos subjectivos,
 - l – humor.

(I) Aparência física

Deficiências físicas:

- a.1 – mãos: 6 dedos / aleijado do dedo mindinho,
- a.2 – pés: aleijado dos pés / coxo do pé / pernas tortas / cambaio,
- a.3 – boca: boca torta,
- a.4 – olhos: cega / cego do olho direito / cego do olho esquerdo / meio cego / meio torto dos olhos / olhos pequenos vesgos / olhos piscos / olhos tortos / olhos vesgos / pisca de um olho / torta dos olhos / vesgo do olho direito / vesgo dos olhos / verruga na pálpebra direita,
- a.5 – costas: corcovado das costas / corcunda,
- a.6 – gago.

Particularidades físicas:

- b.1 – rosto: cara grande / cara larga / cara redonda / cara torta / rosto comprido / rosto redondo,
- b.2 – dentes: dentes abertos / dentes abertos à conguesa / dentes abertos e saídos / dentes abertos limados / dentes apartados / dentes grandes / dentes grandes e saídos / dentes grandes e salientes / dentes limados / dentes saídos / dentes superiores da frente partidos / desdentado / falta de dentes / falta um dente / falta de um dente na frente,
- b.3 – cabeça: cabeça grande / cabeça grande e chata / cabeça redonda / testa pequena / testa proeminente / testa saída / testa saliente / feições miúdas / feições regulares,
- b.4 – lábios: beiço comprido / beiço superior rachado / beiços encarnados / beiços grossos / boca pequena,
- b.5 – nariz: nariz chate / nariz chato,

- b.6 – orelhas: orelhas furadas,
- b.7 – olhos: olhos castanhos / olhos castanhos e vivos / olhos encarnados / olhos encarnados e vivos / olhos papudos / olhos pardos / olhos pardos e vivos / olhos pretos / olhos remelosos / olhos vermelhos,
- b.8 – pescoço: papo no pescoço / pescoço curto / pescoço um tanto curto,
- b.9 – pés: pés grossos,
- b.10 – ventre: barriga grande / umbigo grande,
- b.11 – ombros: ombros largos,
- b.12 – barba: barbado / pouca barba,
- b.13 – massa corporal: corpo regular / delgada / estreito / gordo / grosso / magro / peitos largos / reforçada / robusta / robusto / talha regular,
- b.14 – altura: (x) palmos / (x) palmos de altura / alto / alto magro / alto grosso / altura regular / baixa grossa / baixa magra / baixo / estatura regular.

Cor e tom de pele:

- c. – afulada / afulado / claro / fula / fulo / retinta / retinto.

Cor e textura do cabelo:

- d. – cabeça branca / cabelo branco / cabelo no peito / cabelos brancos / calvo / carapinha loira / ruça.

Idade:

- e. – (x anos) aproximadamente / barbado / menor / moleque⁹ de (x) palmos / molecota¹⁰ / velha / velha caduca / velho.

Estatuto legal:

- f. – anda fugido / fugido / liberto do estado / morreu / registada / registado / registada por lembrança / registado por lembrança.

Filiação:

- g. – filha da escrava x / filho da escrava x / filho da preta x.

Tatuagens:

- h. – enfeites / enfeites na barriga / enfeites nas costas / enfeites nos braços / enfeites nos ombros / rosto riscado.

Cicatrizes e sinais deixados pelas doenças:

- i. – fistulas na cara / malhas brancas nas mãos / malhada todo o corpo / malhas nas mãos / manchas brancas nas mãos / manchas brancas no rosto / nariz carcomido / picado de bexigas.

9 Palavra oriunda do Kikongo: *nleke*, criança. Aqui é designativo de rapazes escravos com menos de 8 anos de idade (Parreira, A. 1990 (b): 76).

10 Palavra oriunda do Kikongo: *nleke*, criança. Aqui é designativo de meninas escravas entre os 8 e os 15 anos de idade (Parreira, A. 1990 (b): 76).

Marcas e tatuagens gravadas na pele¹¹:

- j. – carimbo no peito direito / carimbo no peito esquerdo / carimbo nas costas / carimbo nas pernas / carimbo nos braços / cicatriz de fogo / marca com cachimbo / marca de faca / marca de queimadura / marca de tesoura / marca que mal se apercebe / marca e não cicatriz / marca que mal se conhece / marca que não se conhece / marca pouco distinta / marca pouco visível / marca quase apagada / marca que não se percebe / não se conhece sinal de marca.

(II) Aspectos subjectivos:

Aspectos subjectivos:

- k.1 – cara cheia,
- k.2 – olhar espantado,
- k.3 – olhos: olhos bonitos / olhos encovados / olhos encovados e espertos / olhos espantados / olhos espertos / olhos gazes / olhos grandes / olhos grandes e vivos / olhos mortais / olhos mortos / olhos pequenos / olhos pequenos mas vivos / olhos vivos / olhos vivos e grossos / olhos vivos pequenos / olhos vivos e pequenos.

Humor:

- l. – alegre.

A base de dados

Apesar de a percentagem dos registos incompletos e perdidos ser considerável nos livros de recenseamento de escravos do Ambriz (40%) e do Golungo Alto (30%), o mesmo não se verifica nos livros de Tala Mugongo (0,64%) e do Libongo (0%), o que nos permite considerá-los, no seu conjunto, relevantes para a pesquisa científica da escravatura em África, que há muito reclama uma reorientação metodológica que reflecta o estudo dos dados quantitativos da própria documentação, permitindo-nos abordagens mais rigorosas e descomprometidas com avaliações de carácter ético ou subjectivo.

Sendo que, nos quatro livros, o número total de registo é de 4923 e o número total de dados é de 103 383, o cruzamento manual dos mesmos, se porventura alguma vez se viesse a realizar, seria sem dúvida uma tarefa fastidiosa, na medida em que é teoricamente possível estabelecer entre os mesmos dados 10 699 044 689 correlações! Perante esta constatação, recorremos ao tratamento electrónico da documentação, inserindo-a num programa informático, estruturado e ajustado aos nossos objectivos: revelar as correlações mais significativas, entre os diversos campos da base de dados produzida.

¹¹ No que diz respeito às marcas na pele, elas variavam no formato, no modo e na parte do corpo em que foram gravadas. Nos registos completos e incompletos dos livros relativos ao Ambriz, Golungo Alto, Libongo e Tala Mugongo, foram contabilizadas, respectivamente, 28, 49, 2 e 163 marcas de formatos diferentes. Não só se verifica que escravos com marcas iguais poderiam pertencer a senhores diferentes, como também escravos com marcas diferentes poderiam ser pertença do mesmo proprietário, o mesmo que dizer que um mesmo escravo poderia, durante a sua vida, pertencer a proprietários distintos, conclusão que é reforçada pelo facto de alguns escravos ostentarem marcas múltiplas e diferentes.

Estrutura de cada base de dados

O programa informático que desenhamos é um banco de dados relacional constituído por 4 (quatro) bases de dados, correspondentes aos quatro livros de registos de escravos. Cada base de dados integra cinco tabelas (I-V) e vinte e um campos (1-21), que no seu conjunto têm o mesmo número de dados e de registos completos e incompletos que encontramos no conjunto dos quatro livros originais:

I Senhor do escravo

- 1 – Número do senhor.
- 2 – Alcunha/Título.
- 3 – Local de residência.
- 4 – Bairro de residência.

II Escravo

- 5 – Número de ordem do escravo.
- 6 – Nome do escravo.
- 7 – Sexo feminino.
- 8 – Sexo masculino.
- 9 – Naturalidade do escravo.
- 10 – Idade do escravo.

III Escravo: particularidades físicas

- 11 – Cicatriz.
- 12 – Sinais.
- 13 – Tatuagem.
- 14 – Marcas de bexigas.
- 15 – Deficiência física.
- 16 – Fulo/a.
- 17 – Marcas deixadas pelas bexigas, de tatuagens, de sinais ou de fogo, faca ou tesoura.

IV Escravos: situação legal

- 18 – Profissão do escravo.
- 19 – Escravo fugido.
- 20 – Data do registo da fuga.
- 21 – Filiação.

V Observações (Todos os dados que são pertinentes, como por exemplo as datas de fuga, de registo, de desterro e/ou de emancipação dos escravos.)

Esta estrutura tornou possível proceder à inventariação, à pesquisa, ao armazenamento optimizado e à gestão racional dos dados colectados nos registos completos e incompletos de escravos, matéria-prima para a produção de estatísticas importantes que são expostas nos onze mapas que se seguem. As correlações que apresentamos não sugerem uma floresta cerrada de números sem contornos, pois que não reduzem o indivíduo a uma variável abstracta das diversas dimensões sociológicas do sistema escravagista em geral,

mas são reveladoras de realidades bem mais tangíveis de homens, mulheres e crianças que tiveram nome, alcunha, uma cultura, idade, sexo, lugar de nascimento, filiação, paternidade, profissão e estatuto. Com este trabalho, pretendemos pôr em evidência as vantagens que a análise de dados oferece ao estudo da escravatura e do tráfico de escravos, devendo ser, em nosso entender, profusamente utilizada, permitindo aos historiadores abordarem, com níveis de rigor científico até agora insuspeitos, uma área de estudos tão importante como ainda teimosamente ancorada na falácia da interpretação ideológica.

Mapa 2
N.º de registos completos e incompletos dos escravos,
por género e em cada um dos quatro distritos

	Ambriz	Golungo Alto	Libongo	Tala Mungongo
Homens	299	639	133	1621
Mulheres	37	807	156	1231

Mapa 3
N.º de escravos fugidos por género em relação ao total do mesmo género por distrito

	Ambriz	Golungo Alto	Libongo	Tala Mungongo
Homens	68 (22,74%)	17 (2,66%)	13 (9,77%)	49 (3,02%)
Mulheres	14 (37,8%)	12 (1,48%)	07 (4,48%)	33 (2,68%)

Mapa 4
Fuga de escravos por residência do proprietário e naturalidade do escravo

Ambriz				
Residência	Naturalidade	Escravos fugidos	% do n.º total de escravos	% do n.º total de escravos fugidos
Lisboa	Desconhecida	02	0,059%	2,43%
Luanda	Desconhecida	03	0,089%	3,65%
Ambriz	Desconhecida	74	22%	90,24%
Ambriz	Libongo Lemba	01	0,029%	1,21%
Desconhecido	Ndembu	01	0,029%	1,21%
Desconhecido	Desconhecido	01	0,029%	1,21%

Golundo Alto				
Residência	Naturalidade	Escravos fugidos	% do n.º total de escravos	% do n.º total de escravos fugidos
Desconhecida	Bangu	01	0,069%	3,44%
Desconhecida	Lunda	09	0,622%	31,03%
Desconhecida	Mbumba Ndala	01	0,069%	3,44%
Desconhecida	Monte Alegre	01	0,069%	3,44%
Kamilungu	Bangu	01	0,069%	3,44%
Kapanga	Jinga	01	0,069%	3,44%
Katamba	Kalandula	01	0,069%	3,44%
Konxe	Jinga	02	0,138%	6,89%
Konxe	Songo	01	0,069%	3,44%
Monte Alegre	Mubiriy	01	0,069%	3,44%
Sanji	Mbengela	01	0,069%	3,44%
Sanji	Jinga	05	0,345%	17,24%
Sanji	Kamilungu	01	0,069%	3,44%
Sanji	Ambaka	01	0,069%	3,44%
Sanji	Sertão do Bondo	02	0,138%	6,89%

Libongo				
Residência	Naturalidade	Escravos fugidos	% do n.º total de escravos	% do n.º total de escravos fugidos
Desconhecida	Desconhecida	17	5,88%	85%
Kabengana	Desconhecida	01	0,346%	5%
Lemba	Desconhecida	02	0,692%	10%

Tala Mugongo				
Residência	Naturalidade	Escravos fugidos	% do n.º total de escravos	% do n.º total de escravos fugidos
Desconhecida	Ambaka	01	0,035%	1,22%

Desconhecida	Holo	01	0,035%	1,22%
Desconhecida	Mbangala	01	0,035%	1,22%
Feira de Kasanji	Ambaka	09	0,315%	10,97%
Feira de Kasanji	Hungu	03	0,105%	3,658%
Feira de Kasanji	Jinga	16	0,615%	19,51%
Feira de Kasanji	Lunda	24	0,841%	29,26%
Feira de Kasanji	Mbangala	10	0,350%	12,19%
Feira de Kasanji	Mbengela	01	0,035%	1,22%
Feira de Kasanji	Mbondo	06	0,210%	7,31%
Feira de Kasanji	Songo	02	0,070%	2,44%
Feira de Kasanji	Xinje	07	0,245%	8,53%
Feira de Kasanji	Zenza	01	0,035%	1,22%

Mapa 5
Principais locais de residência do proprietário por género dos escravos

Ambriz			
	Ambriz	Luanda	Rio Zaire
Homens	175 (58,5%)	80 (26,8%)	05 (1,68%)
Mulheres	29 (78,4%)	04 (10,8%)	02 (5,4%)

Golungo Alto					
	Kabunda	Kaluya	Kamilungu	Mbongo	Sanji
Homens	21 (3,28%)	17 (2,66%)	40 (6,26%)	89 (13,92%)	43 (6,72%)
Mulheres	22 (2,7%)	24 (2,97%)	55 (6,81%)	146 (18%)	32 (3,96%)

Libongo				
	Libongo	Libongo Lemba	Libongo Indwe	Libongo Kabeng
Homens	110 (82,7%)	03 (2,25%)	01 (0,9%)	19 (17,1%)
Mulheres	124 (79,5%)	06 (3,85%)	02 (1,28%)	22 (14,1%)

Tala Mugongo	Tala Mugongo		
	Bondo	Feira de Kasanji	Tala Mungongo
Homens	24 (0,148%)	1448 (89,3%)	12 (0,74%)
Mulheres	14 (1,13%)	1094 (88,8%)	10 (0,81%)

Mapa 6
Principais locais de naturalidade dos escravos por género dos escravos

Ambriz	Ambriz				
	Angola	Jinga	Kasanji	Kongo	Lwangu
Homens	42 (14%)	05 (1,67%)	06 (2%)	121 (40,4%)	04 (1,337%)
Mulheres	01 (2,7%)	0	0	18 (48,64%)	01 (2,7%)

Golungo Alto	Golungo Alto						
	Bangu	Hungu	Jinga	Kalandula	Kasanji	Lunda	Mulwe
Homens	76 (11,9%)	54 (8,45%)	84 (13,1%)	23 (3,6%)	43 (6,7%)	43 (6,7%)	14 (2,2%)
Mulheres	141 (17,4%)	101 (12,5%)	100 (12,4%)	21 (2,6%)	42 (5,2%)	22 (2,7%)	28 (3,47%)

Libongo	Libongo				
	Ambriz	Kongo	Libongo	Mosul	Ngola
Homens	05 (3,76%)	51 (38,3%)	27 (20,3%)	06 (4,5%)	06 (4,5%)
Mulheres	10 (6,41%)	50 (32%)	62 (39,7%)	06 (3,8%)	02 (1,28%)

Tala Mugongo	Tala Mugongo							
	Ambaka	Holo	Jinga	Lunda	Mbangala	Mbondo	Songo	Xinje
Homens	121 (7,46%)	45 (2,7%)	155 (9,6%)	511 (31,5%)	345 (21,2%)	130 (8%)	57 (3,5%)	100 (6,16%)
Mulheres	83 (6,7%)	22 (1,78%)	171 (13,9%)	254 (20,6%)	309 (25,1%)	129 (10,4%)	47 (3,8%)	92 (7,4%)

Mapa 7
Número de escravos fulos por género e % em relação ao total de escravos

	Ambriz	Golungo Alto	Libongo	Tala Mugongo
Homens	06 (2%)	156 (24,4%)	0	04 (0,246%)
Mulheres	0	268 (33,2%)	03 (1,92%)	05 (0,406%)

Mapa 8
Número e % de escravos fulos marcados no total (H+M) em cada distrito

Ambriz	Golungo Alto	Libongo	Tala Mugongo
01 (16,66%)	46 (10,85%)	0	02 (22,2%)

Mapa 9
Número e % de escravas fulas marcadas no total (H+M) em cada distrito

Ambriz	Golungo Alto	Libongo	Tala Mugongo
0	91 (21,46%)	0	01 (11,1%)

Mapa 10
Escravos marcados por género

	Ambriz	Golungo Alto	Libongo	Tala Mugongo
Homens	120 (40,1%)	174 (27,2%)	02 (1,5%)	857 (52,86%)
Mulheres	13 (35,1%)	269 (33,3%)	0	552 (44,84%)

Mapa 11
Idade e % em relação à naturalidade dos escravos homens¹²

Ambriz	Ambaka	Angola	Kongo	Muombo
Idade				
08-12	02 (0,668%)	04 (1,33%)	34 (11,37%)	0
13-16	0	11 (3,679%)	29 (9,7%)	03 (0,1003%)

¹² Foram omitidos do campo 'naturalidade' os registos com um número relativamente pouco significativo de indivíduos.

17-21	0	21 (7%)	52 (17,4%)	02 (0,668%)
22-25	0	04 (1,33%)	06 (2%)	01 (0,334%)
26-35	0	02 (0,668%)	0	01 (0,334%)
36-45	0	0	0	0
46-55	0	0	0	0
+ de 55	0	0	0	0

Golungo Alto

Idade	Bangu	Hungu	Jinga	Kabanga	Kalandula	Kasanji	Lunda
00-07	20 (3,13%)	01 (0,156%)	02 (0,312%)	0	01 (0,156%)	0	0
08-12	04 (0,625%)	03 (0,47%)	21 (3,38%)	0	10 (1,56%)	03 (0,47%)	0
13-16	09 (1,408%)	12 (1,87%)	25 (3,91%)	0	02 (0,312%)	06 (0,938%)	08 (1,25%)
17-21	09 (1,408%)	08 (1,25%)	10 (1,56%)	05 (0,78%)	03 (0,47%)	08 (1,25%)	12 (1,87%)
22-25	01 (0,156%)	02 (0,312%)	05 (0,78%)	0	01 (0,156%)	03 (0,47%)	08 (1,25%)
26-35	18 (2,8%)	13 (2,03%)	10 (1,56%)	06 (0,938%)	04 (0,625%)	16 (2,5%)	10 (1,56%)
36-45	07 (1,09%)	08 (1,25%)	10 (1,56%)	04 (0,625%)	03 (0,47%)	05 (0,78%)	05 (0,78%)
46-55	07 (1,09%)	06 (0,938%)	03 (0,47%)	0	0	02 (0,312%)	0
+ de 55	02 (0,312%)	03 (0,47%)	0	01 (0,156%)	01 (0,156%)	02 (0,312%)	0

Libongo

Idade	Kongo	Libongo	Mosul	Ngola
08-12	10 (7,51%)	08 (6,01%)	01 (0,751%)	0
13-16	21 (15,79%)	05 (3,376%)	01 (0,751%)	03 (2,55%)
17-21	05 (3,376%)	06 (4,51%)	01 (0,751%)	01 (0,751%)

22-25	08 (6,01%)	03 (2,55%)	01 (0,751%)	0
26-35	04 (3%)	03 (2,55%)	0	02 (1,5%)
36-45	02 (1,5%)	0	0	0
46-55	0	0	0	0
+ de 55	0	0	0	0

Tala Mugongo

Idade	Ambaka	Holo	Jinga	Lunda	Mbangala	Mbondo	Songo	Xinje
08-12	21 (1,29%)	11 (0,678%)	30 (1,85%)	54 (3,33%)	35 (2,16%)	39 (2,4%)	11 (0,678%)	26 (1,6%)
13-16	15 (0,92%)	13 (0,8%)	43 (2,65%)	100 (6,16%)	66 (4,07%)	35 (2,15%)	10 (0,616%)	29 (1,79%)
17-21	21 (1,29%)	10 (0,616%)	37 (2,28%)	143 (8,8%)	61 (3,76%)	18 (1,1%)	19 (1,17%)	17 (1,04%)
22-25	16 (0,98%)	07 (0,43%)	18 (1,1%)	105 (6,47%)	45 (2,77%)	07 (0,43%)	09 (0,55%)	13 (0,8%)
26-35	28 (1,72%)	03 (0,185%)	26 (1,6%)	83 (5,12%)	53 (3,27%)	15 (0,92%)	05 (0,308%)	05 (0,308%)
36-45	10 (0,616%)	01 (0,0616%)	03 (0,185%)	27 (1,66%)	18 (1,1%)	07 (0,43%)	0	01 (0,061%)
46-55	01 (0,061%)	0	0	10 (0,616%)	03 (0,185%)	0	0	0
+ de 55	0	0	0	0	01 (0,061%)	0	0	01 (0,061%)

Mapa 12
Idade e % em relação à naturalidade das mulheres escravas¹³

Ambriz				
Idade	Angola	Kongo	Lwangu	Ombala
08-12	0	11 (29,7%)	0	0
13-16	01 (2,7%)	02 (5,4%)	01 (2,7%)	0

¹³ Foram omitidos do campo 'naturalidade' os registos com um número relativamente pouco significativo de indivíduos.

17-21	0	05 (13,5%)	0	01 (2,7%)
22-25	0	0	0	0
26-35	0	0	0	0
36-45	0	0	0	0
46-55	0	0	0	0
+ de 55	0	0	0	0

Golungo Alto

Idade	Bangu	Hungu	Jinga	Kalandula	Kasanji	Lunda	Mulwe
00-07	20 (2,48%)	04 (0,496%)	02 (0,248%)	01 (0,124%)	01 (0,124%)	0	0
08-12	01 (0,124%)	02 (0,248%)	16 (1,98%)	02 (0,248%)	04 (0,495%)	0	0
13-16	16 (1,98%)	08 (0,99%)	24 (2,973%)	01 (0,124%)	03 (0,371%)	03 (0,371%)	0
17-21	15 (1,858%)	06 (0,743%)	15 (1,858%)	04 (0,495%)	09 (1,115%)	04 (0,495%)	04 (0,495%)
22-25	15 (1,858%)	05 (0,619%)	04 (0,495%)	0	05 (0,619%)	04 (0,495%)	07 (0,867%)
26-35	45 (5,576%)	23 (2,85%)	24 (2,973%)	07 (0,867%)	11 (1,363%)	05 (0,619%)	07 (0,867%)
36-45	21 (2,6%)	27 (3,345%)	10 (1,239%)	04 (0,495%)	12 (1,487%)	05 (0,619%)	05 (0,619%)
46-55	05 (0,619%)	15 (1,858%)	03 (0,371%)	02 (0,248%)	0	01 (0,124%)	05 (0,619%)
+ de 55	04 (0,495%)	11 (1,363%)	01 (0,124%)	0	03 (0,371%)	0	01 (0,124%)

Libongo

Idade	Ambriz	Kongo	Libongo
00-07	0	02 (1,282%)	17 (10,897%)
08-12	02 (1,282%)	04 (2,654%)	14 (8,974%)
13-16	02 (1,282%)	10 (6,41%)	05 (3,2%)

17-21	0	06 (3,846%)	06 (3,846%)
22-25	01 (0,641%)	05 (3,2%)	02 (1,282%)
26-35	04 (2,654%)	13 (8,33%)	09 (5,769%)
36-45	0	10 (6,41%)	07 (4,487%)
46-55	0	01 (0,641%)	02 (1,282%)
+ de 55	0	0	0

Tala Mugongo

Idade	Ambaka	Holo	Jinga	Lunda	Mbangala	Mbondo	Songo	Xinje
00-07	09 (0,73%)	01 (0,081%)	02 (0,16%)	05 (0,406%)	47 (3,818%)	07 (0,568%)	03 (0,243%)	04 (0,325%)
08-12	14 (1,13%)	07 (0,568%)	36 (2,92%)	35 (2,843%)	57 (4,63%)	25 (2,03%)	09 (0,73%)	15 (1,218%)
13-16	10 (0,81%)	07 (0,568%)	39 (2,169%)	39 (3,168%)	37 (3,005%)	24 (1,95%)	08 (0,65%)	18 (1,462%)
17-21	24 (1,95%)	08 (0,65%)	53 (4,305%)	59 (4,792%)	55 (4,467%)	27 (0,219%)	11 (0,893%)	19 (1,543%)
22-25	11 (0,893%)	05 (0,406%)	15 (1,218%)	35 (2,843%)	27 (2,193%)	08 (0,65%)	04 (0,325%)	11 (0,893%)
26-35	09 (0,73%)	10 (0,81%)	24 (1,95%)	61 (4,955%)	61 (4,955%)	24 (1,95%)	07 (0,568%)	17 (1,381%)
36-45	04 (0,325%)	02 (0,16%)	04 (0,325%)	20 (1,624%)	19 (1,543%)	13 (1,056%)	03 (0,243%)	08 (0,65%)
46-55	02 (0,16%)	01 (0,081%)	0	06 (0,487%)	08 (0,65%)	01 (0,081%)	02 (0,16%)	01 (0,081%)
+ de 55	0	01 (0,081%)	0	0	03 (0,243%)	0	0	01 (0,081%)

Bibliografia

- Alencastro, L. F. (2000) *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Ed. Schwarcs Ltda.
- Alexandre, V. (1978) *Origens do Colonialismo Português Moderno*, Lisboa: Ed. Estampa.
- (1978) *Portugal e a Escravatura em África*, Lisboa: Ed. Estampa.
- Almeida, P. R. (1978) *Portugal e a Escravatura em África, Cronologia do Séc. XV ao Séc. XX*, Lisboa: Ed. Estampa.

- Boxer, C. R. (1981) *O Império Colonial Português*, Lisboa. Ed. Presença.
- Capela, J. (1973) *O Vinho para o Preto*, Porto: Ed. Afrontamento.
- (1977) *O Imposto da Palhota*, Porto: Ed. Afrontamento.
- (1979) *As Burguesias Portuguesas e a Abolição do Tráfico da Escravatura*, Porto: Ed. Afrontamento.
- Capelo, H. & Ivens, R. (s/d) *De Angola à Contracosta*, Lisboa: Ed. Europa-América.
- Carreira, A. (s/d) *Angola: Da escravatura ao trabalho livre*, Lisboa: Ed. Arcádia.
- (1978) *Notas sobre o Tráfico Português de Escravos*, Lisboa: U.N.L.
- Carvalho, H. A. (1898) *O Jagado de Cassange na Província de Angola*, Lisboa.
- (1890) *Descrição da Viagem à Mussemba do Muatianvua*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1890, vols. I-IV.
- Chaunu, H. e P. (1956) *Séville et l'Atlantique (1504-1650)* Tomos I-V, Paris: S.E.V.P.E.N.
- Cunha, M. C. (1985) *Negros estrangeiros – Os escravos libertos e a sua volta a África*, São Paulo: Ed. Brasiliense.
- Godinho, V. M. (1980) *Estrutura da Antiga Sociedade Portuguesa*, Lisboa: Ed. Arcádia.
- (1981) *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*, Lisboa: Ed. Presença.
- *Histoire et mesure* (1986), Paris: CNRS.
- Ikoni, J. E. (1979) “Measuring the Atlantic slave trade. An assessment of Curtin and Anstey”, *Journal of African History (The)*, XVII, n.º 2.
- Mauro, F. (1983) *L'Expansion européenne, 1600-1870*, Paris: FCG.
- Meiers, S. (1977) *Slavery in Africa*, Wisconsin: University Press.
- Miller, J. C. (1988) *Way of Death*, Wisconsin: University Press.
- Parreira, A. (1990) *Economia e Sociedade em Angola na Época da Rainha Jinga. Séc. XVII*, Lisboa: Ed. Estampa.
- (1990b) *Dicionário Glossográfico e Toponímico da Documentação sobre Angola, Séculos XV-XVII*, Lisboa: Ed. Estampa.
- Pélissier, R. (1986) *História das Campanhas de Angola: Resistência e revoltas, 1845-1941*, Lisboa: Ed. Estampa.
- Rich (1985-1986) *Revista de Informática para as Ciências do Homem*, Paris: LISH/CNRS, vols. 1 e 2.
- Santos, C. M. “Expansión y descubrimientos portugueses: problemática y líneas de investigación”, Lisboa: IICT, *Becaria Praxis XXI*.
- Tardieu, J.-P. (1984) *Le Destin des noirs aux indes de Castille, XVI-XVIII^{èmes} siècles*, Paris: Harmattan.
- Tinhorão, J. R. (1988) *Os Negros em Portugal. Uma presença silenciosa*, Lisboa: Ed. Caminho.
- Unesco (1979) *O Tráfico dos Escravos Negros, Séculos XV-XIX*, Lisboa: Ed. 70.
- Xavier, A. M. B. “Tendências na historiografia da expansão portuguesa – Reflexões sobre os destinos da história social”, *Penélope, Revista de história e ciências sociais*, n.º 22, pp. 141-179.

A resistência escrava e a abolição do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil em 1850*

Dale T. Graden**

p 151-168

Existe um debate sobre os motivos que levaram ao fim do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil em 1850. Uma das interpretações se apóia nas ações do governo brasileiro. Essa pode ser descrita como a “Escola Ilustrada” (*Enlightenment School*). Senadores, deputados e governadores provinciais mantinham estreita aliança com fazendeiros e comerciantes que cultivavam açúcar, café, tabaco, algodão, lavouras de subsistência, e criação de suínos e bovinos. A maior preocupação desses homens era com a estabilidade social. D. Pedro II e os ministros do império também acompanhavam atentamente a política internacional, especialmente as iniciativas britânicas para extinguir o tráfico de escravos para o Brasil.¹ Eles teriam colaborado com os esforços britânicos de supressão do tráfico que se seguiu à aprovação da medida de 1845 na Inglaterra (o Bill Aberdeen), a qual autorizava a Esquadra Britânica a abordar navios brasileiros suspeitos de envolvimento no transporte de escravos para o Brasil e julgá-los nos tribunais do Almirantado Britânico (Needell, 2001; Bethell, 1970; Thomas, 1997). Por este prisma, as ações combinadas de estadistas brasileiros e da marinha britânica teriam posto um fim às importações de escravos africanos para o Brasil.

A Escola Ilustrada minimiza as pressões das camadas inferiores da sociedade, especialmente a resistência escrava, como um fator decisivo ao fim do tráfico. Quinze anos antes da Lei Eusébio de Queiroz, a qual efetivamente tornou ilegal o tráfico de escravos para o Brasil, uma rebelião escrava eclodiu na cidade de Salvador, Bahia, a qual ficou conhecida como a Revolta dos Malês (Muçulmanos). A Escola Ilustrada afirma que a revolta se mostrou “irrelevante em termos de escravidão no Brasil de maneira geral, ou na Bahia,

* Todas as traduções do português para o inglês no Foreign Office Records 13 e 84 são aquelas encontradas nos documentos. Todas as outras traduções são do autor.

Agradeço a Laura Guedes pela tradução desse artigo e pelos pertinentes comentários, bem como a Marcos César de Oliveira Pinheiro, Flávio dos Santos Gomes, Paulo César de Oliveira, Hendrik Kraay, David M.K. Sheinin e dois leitores anônimos por parte da *Africana Studia*.

** Professor de História na Universidade de Idaho.

1 Jeffrey Needell, *The Party of Order*, pp. 138-155. Historiadores brasileiros que podem ser incluídos nessa escola são Emilia Viotti da Costa, *The Brazilian Empire*, pp. 128-132; Lilia Moritz Schwarcz, *As barbas do imperador*, p. 297. Historiadores do século XIX cujos pensamentos se alinham com a Escola Ilustrada incluem David Brion Davis, *The Problem of Slavery*; Adam Hochschild, *Bury the Chains*; e Seymour Drescher, *Capitalism and Antislavery*.

pelo menos após 1835” (Needell, 2006, p. 146; Mattoso, 1992, p. 542). O impacto mínimo da revolta seria evidenciado pelo fato de o transporte de escravos africanos para o litoral brasileiro não ter sido interrompido.

Os historiadores associados à Escola Ilustrada acreditam que a memória da revolta liderada por Muçulmanos e a entrada no país de grande quantidade de escravos africanos que a ela se seguiu tiveram pouco a ver com a decisão política de acabar com o tráfico em 1850. Um historiador escreveu que “nenhum deles [o que o autor rotula de ‘reacionários,’ referindo-se a um grupo de influentes líderes políticos, inclusive o presidente (governador) da Bahia, Francisco Gonçalves Martins, o ministro dos Negócios Estrangeiros, Paulino José Soares de Sousa, e o ministro da Justiça, Eusébio de Queiroz] pediu a repressão do tráfico [transatlântico de escravos] por medo de que a escravidão por si mesma representasse uma ameaça fatal à segurança” (Needell, 2006, p. 149).

Uma segunda perspectiva sobre o motivo do fim do tráfico de escravos para o Brasil se apóia na resistência escrava e nos libertos. Esta será referida como a “Escola Subalterna” da história (*Subaltern School*). Um de seus proponentes é o historiador baiano João José Reis, que escreveu que “a revolta [de 1835] na Bahia causou apreensão de norte a sul do Brasil, nas cidades e no campo. O seu impacto no resto do país foi imediato, levando as autoridades no Rio de Janeiro [na *Corte*, ou seja, os ministros que governavam o império] e várias autoridades locais [em diversas províncias] a tomar medidas [para garantir] a segurança pública e revigorou o debate sobre [a continuação] do tráfico internacional de escravos [para o Brasil] e sobre a instituição da escravidão”² (Reis, 2003, p. 509).

Este ensaio afirma que a Revolta dos Malês teve um profundo impacto em muitos brasileiros, tanto na elite como no povo. A memória da revolta, combinada com as várias manifestações de resistência escrava que a ela se seguiram, desempenhou um papel importante nas decisões e política imperiais de 1848 a 1851. É uma variável-chave na luta pela supressão do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil em meados do século.

A Revolta dos Malês, a resistência escrava e as ameaças representadas pela importação de escravos africanos

No despertar de domingo do dia 25 de janeiro de 1835, cerca de seiscentos escravos e libertos africanos, muitos usando a vestimenta branca dos muçulmanos, correram pelas ruas de Salvador atirando e gritando “morte aos brancos” e “morte aos soldados”. Por três horas, eles enfrentaram uma enorme força, estimada em mil e quinhentos homens,³ incluindo polícia, cavalaria, soldados da Guarda Nacional e civis portando lanças, facas, porretes e pistolas. A revolta fracassou. Pelo menos setenta rebeldes morreram, talvez o dobro tenha ficado ferido, e nove pessoas perderam suas vidas tentando acabar com a insurreição (Reis, 2003, pp. 151-157).

2 Historiadores brasileiros da “Escola Subalterna” incluem os Professores João José Reis, Sidney Chalhoub, Robert W. Slenes e Flávio dos Santos Gomes. Para perspectivas sobre o debate descrito acima, ver Chalhoub, “Os conservadores.” Um historiador da abolição internacional no século XIX cujo pensamento se alinha com esse grupo é Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*. Eu diria que Seymour Drescher tem um pé em cada escola. Após décadas de pesquisa em uma ampla variedade de temas, o Professor Drescher adotou a resistência escrava como variável-chave nos debates antiescravidão do século XIX. Ver Drescher, *Abolition*, e Drescher e Emmer, *Who Abolished Slavery?*

3 Parkinson para Wellington, Salvador, 29 de janeiro de 1835, Foreign Office Records of Great Britain Number 13: General Correspondence from Brasil before 1906, microfilme número 121 (daqui em diante referido como FO 13).

Dentre os 292 rebeldes (176 escravos, 112 libertos, quatro de situação desconhecida) presos na sequência da revolta, 73 por cento eram africanos nagôs, um termo usado na Bahia para designar os iorubás das regiões atuais das repúblicas da Nigéria e Benin. Dado que os nagôs representavam 30 por cento de uma população total de 22 000 africanos residentes em Salvador em 1835, sua participação na revolta foi considerável (Reis, 2003, pp. 333-334). Vários nagôs trazidos em navios negreiros para a Bahia eram adeptos do Islamismo; outros escravos e libertos nagôs eram muçulmanos conversos. Talvez um quinto (4400 pessoas) da população africana de Salvador em 1835 fosse muçulmana, uma parcela significativa desses indivíduos sendo nagôs (Reis, 2003, p. 177). Portanto, observadores viram a revolta escrava formada por uma presença substancial de muçulmanos dentre seus líderes e seguidores.

A tensão reinou em Salvador após a revolta. Escrevendo no dia seguinte à Revolta dos Malês, um consul francês estacionado em Salvador comentou que “a aglomeração na Bahia dos negros de nação nagô coloca permanentemente esta província em perigo pela perfeita unanimidade de língua, de vontades, de desgostos e de rancor que liga o conjunto desses homens, aliás inteligentes, fortes e corajosos”⁴ (Reis, 2003, p. 335). Uma semana mais tarde, espalhou-se o boato de um iminente ataque a Salvador por um grupo de “mulatos e pretos” residentes no bairro do Rio Vermelho, a pouca distância do norte da cidade. O governador da província emitiu ordem de alerta contra outra sublevação. “Parece que a Bahia está em estado de sítio. A consternação é geral. Nativos e estrangeiros foram convocados à luta. Os preparativos foram imensos.” Para proteger a casa de um cidadão dos Estados Unidos, o capitão da corveta americana *Erie* desembarcou fuzileiros americanos na costa. Dois dias mais tarde, residentes britânicos encontraram alento com a chegada do navio de guerra HMS *Norte Star* na Baía de Todos os Santos.⁵

As autoridades baianas responderam prontamente. O governo provincial enviou à África, às custas públicas, um navio com 150 “africanos livres” a bordo. Desse grupo, a polícia identificou 120 africanos libertos como “pessoas suspeitas”. Os outros trinta eram africanos emancipados (*Liberated Africans*), resgatados de navios negreiros capturados pela Esquadra Britânica e residentes em Salvador.⁶ Proprietários deportaram outros 380 escravos africanos a outras províncias do Brasil. Desses, 136 eram nagôs. Até o final de 1835, pelo menos setecentos africanos libertos receberam passaportes que lhes permitiram deixar a Bahia. Os oficiais facilitaram essa emigração agilizando o processo através da burocracia (Reis, 2003, pp. 482-483, 491-492).

O clima de tensão permaneceu elevado por mais de um ano. No discurso anual de abertura da Assembléia Provincial, no início de março de 1836, o presidente da Bahia declarou que “sinais têm sido observados e boatos constantemente espalhados, pelos quais, a mentalidade pública, ainda não recuperada dos alarmes de janeiro de 1835, tem sido bastante perturbada”. O presidente Francisco de Souza Paraíso afirmou que as deportações dos africanos livres nos meses antecedentes contribuiu para que “a apreensão com a insurreição iminente fosse menos sentida”. Ele também afirmou que “enquanto esses bárbaros [escravos africanos e africanos libertos], nossos inimigos necessários, conviverem entre nós, eles não desistirão de seus projetos obscuros, ainda que resultem

4 Ênfase do autor.

5 Parkinson para Wellington, Salvador, 3 de março de 1835, FO 13: 121.

6 Extrato do Presidente da Bahia na abertura da assembléia provincial em março de 1836, incluído em Jackson para Palmerston, Rio de Janeiro, 1 de março de 1836, Foreign Office Records of Great Britain Number 84: Slave Trade, microfilme número 198 (daqui em diante referido como FO 84).

infrutíferos e abortivos”. Suas advertências demonstravam ao mesmo tempo desprezo pelos “bárbaros” e a certeza de que o inimigo jamais representaria uma ameaça. É importante ler com atenção as palavras do presidente. Quinze meses após a Revolta dos Malês, Paraíso permanecia preocupado com a falta de segurança pública. Ele determinou que os escravos africanos considerados culpados de participação na insurreição fossem expulsos da Bahia. Além disso, ele estava profundamente preocupado com a continuação das importações de escravos.

Por conseguinte, é conveniente prestar mais atenção a este assunto [outra insurreição escrava], e adotar todas as medidas cabíveis a nossa segurança. Além do mais, me parece urgente que algumas medidas sejam adotadas em relação a certos escravos africanos considerados perigosos e suspeitos, especialmente aqueles que participaram da última insurreição [janeiro de 1835], e que foram considerados culpados pelo tribunal, a fim de que eles não possam continuar a viver em nosso meio – e que seus proprietários sejam obrigados a vendê-los, para serem enviados para fora da província.

O escândalo do contrabando de escravos continua, e até agora nenhum dos participantes, ou simpatizantes, de tal abominável e pernicioso comércio foi punido. A impunidade serve a quase todos os tipos de crime, às vezes por falta de acusação, e outras vezes a acusação sendo conduzida de tal maneira que o criminoso não vai a julgamento, e mesmo em caso de ser, ele encontra meios seguros de defesa, de modo a ser absolvido pelo júri.⁷

Como parte das medidas do governo em resposta à Revolta dos Malês, a assembléia provincial suspendeu as liberdades individuais e autorizou a polícia a efetuar buscas nas casas de africanos livres.⁸ Assim teve início uma campanha sistemática por parte da polícia e dos políticos contra africanos libertos e muçulmanos que persistiu por pelo menos duas décadas (de 1835 até meados dos anos de 1850). A polícia em Salvador, Rio de Janeiro, e Recife (assim como em outros locais) confiscou todo tipo de documentos e materiais em busca de evidência que comprovasse a ameaça representada pelo que dois historiadores brasileiros chamaram de “contaminação malê”⁹ (Soares e Gomes, 2001). A questão que se coloca é, se a Revolta dos Malês em Salvador causou tamanha impressão, por que o tráfico de escravos continuou? Alguns dias depois da revolta, traficantes desembarcaram cerca de mil africanos escravizados nas imediações de Salvador.¹⁰ Nos anos que se seguiram, os desembarques continuaram em ritmo acelerado. Os números são surpreendentes: traficantes desembarcaram cerca de 718 000 escravos africanos no litoral brasileiro de 7 de novembro de 1831 (passagem da lei brasileira que tornou ilegal a importação de escravos e declarou livres os escravos importados após essa data) até a supressão do tráfico em 1851. O Professor Needell escreveu que “o período entre 1838 e 1849 foi a época em que, contrabandeados ou não, por ano, a maioria dos cativos foram

7 Extrato do Presidente da Bahia na abertura da assembléia provincial em março de 1836, incluída em Jackson para Palmerston, Rio de Janeiro, 1 de março de 1836, FO 84: 198.

8 Francisco de Souza Martins para Frederick Robilliard, Salvador, 28 de março de 1835, FO 13:121. Traduzido para o português do documento em inglês incluído no FO 84: 198. O documento original em português não foi consultado.

9 Chefe da polícia Evaristo Fernando d’Argollo ao Presidente Tomás Xavier Garcia de Almeida, Salvador, 26 de julho de 1839, Arquivo Público do Estado da Bahia: Seção Colonial e Provincial, maço 2949 (de agora em diante referido como APEB/SACP); Chefe da polícia Antônio Simões da Silva ao Ministro da Justiça Eusébio de Queiroz, Rio de Janeiro, 26 de março de 1849, Arquivo Nacional no Rio de Janeiro, Secretaria de Polícia da Corte, IJ 6 212 (de agora em diante referido como ANRJ/Polícia).

10 Parkinson para Wellington, Salvador, 29 de janeiro de 1835, FO 13: 121.

vendidos no Brasil em toda a história do tráfico atlântico de escravos. Quão atemorizados estariam os senhores de escravos se eles os compravam com tanto entusiasmo?” (Needell, 2006, p. 148).

Uma possibilidade seria a necessidade dos fazendeiros de trabalhadores para cultivarem suas lavouras. Dada a escassez de trabalhadores livres dispostos a trabalhar nas fazendas e os poucos imigrantes que chegavam da Europa ou outros lugares, os fazendeiros continuavam dependentes da mão-de-obra escrava para a produção de bens. Os capitalistas possuíam investimentos significativos em terra e maquinaria. Os donos das fazendas acreditavam que a interrupção das importações de escravos colocaria em risco sua sobrevivência.

A elite de fazendeiros-comerciantes rejeitava a tese de que uma revolta escrava em Salvador rapidamente dissipada pela polícia pudesse interromper um fluxo estabelecido de escravos africanos. Como em outros casos, desde a ascensão do capitalismo internacional no século XV, os benefícios econômicos de curto prazo protelaram as preocupações com o futuro. Além disso, os traficantes e seus cúmplices tinham meios de pagar diversos indivíduos (governadores de províncias, polícia, juízes, jurados, residentes da costa, oficiais da alfândega, trabalhadores portuários, milícias privadas, capitães e tripulação de navios, cônsules estrangeiros) para garantir a continuação das importações de escravos.¹¹

Em meados dos anos de 1840, vários indivíduos admitiam que as ações britânicas, inclusive a apreensão de navios negreiros pela Esquadra Britânica, podiam acarretar a cessação permanente das importações de escravos para o Brasil. Essa possibilidade gerou uma urgência em acelerar o transporte de escravos africanos para o país.

Portanto, variáveis internas e externas contribuíram para uma demanda aparentemente insaciável por escravos nos quinze anos seguintes a 1835.

Diversos observadores, após a revolta escrava de 1835 em Salvador, viram a continuação dos desembarques de escravos com apreensão, senão com terror. Poucos dias depois da revolta, os jornais do Rio de Janeiro faziam alusão às ameaças ainda por vir. Um jornalista do prestigioso *Jornal do Comércio* enfatizou que o tráfico de escravos deveria ser visto como “um fator de discórdia e de futuros conflitos”¹². Menos de um mês depois, o jornal *Aurora Fluminense* publicou os corajosos comentários do Presidente da Bahia na abertura da Assembléia Provincial baiana: “Cada escravo desembarcado em nossas praias é um novo barril de pólvora lançado à mina, cuja explosão pode produzir efeitos horríveis”¹³.

No final de março, o enviado britânico Henry S. Fox escreveu que “o terror que está se espalhando por todo o Brasil, desde a última insurreição dos negros na Bahia, tornou o momento propício para este governo de melhorar e reforçar uma legislação de comércio anti-escravista. Os olhos da maioria dos homens estão começando a se abrirem, se não para a infâmia do negócio escravista, pelo menos para o enorme perigo de permitir que novas multidões de africanos, sob qualquer condição, sejam despejadas diariamente no país”¹⁴. Dois meses mais tarde, Fox continuou na mesma linha: “Eu tenho observado

11 Parkinson para Wellington, Salvador, 29 de janeiro de 1835, FO 13: 121; W.G. Ouseley, “Notas sobre o tráfico de escravos na província e cidade da Bahia, setembro de 1835”. Essa foi enviada de Ouseley para Fox, Rio, 27 de outubro de 1835, FO 84:179. Ver também “The Yacht *Maria Até Ver*,” *O Século*, 3 de outubro de 1850, traduzido em Porter para Hudson, Salvador, 9 de outubro de 1850, FO 84: 807.

12 *Jornal do Commercio*, no. 37, 17 de fevereiro de 1835, citado em Reis, *Rebelião escrava*, p. 517.

13 *Aurora Fluminense*, 20 de março de 1835, p. 3818. A assembléia se reuniu em 1 de março de 1835.

14 Fox para Wellington, Rio de Janeiro, 25 de março de 1835, FO 84: 179.

com satisfação que em todos os documentos e declarações procedentes das autoridades do governo o tráfico de escravos é agora denunciado e condenado, não só nos termos de antes, por razões de benevolência e filantropia abstratos, ou por deferência aos desejos das nações estrangeiras, mas como um manifesto, um reconhecimento dessa monstruosa causa, prática do mal, e do perigo imediato que ela oferece à existência dos brancos do Brasil.”¹⁵

Em maio de 1835, a Assembléia Provincial da Bahia enviou uma carta à Assembléia Geral Legislativa do Brasil reunida no Rio de Janeiro. Assinada pelo presidente e pelo arcebispo da Bahia, além do Primeiro e Segundo Secretários da assembléia, este comunicado pedia o fim do tráfico transatlântico de escravos da África e do transporte pelo litoral de escravos africanos previamente desembarcados na Argentina e Uruguai para o Brasil. “A importação ilegal de milhões de bárbaros, um vergonhoso escândalo, ainda praticada em nossos portos, é sem dúvida pior para nossa moral, nossa segurança e prosperidade, do que o espírito de insurreição e revolta [responsável pelo] desastroso evento de 25 de janeiro desse ano [1835]. O recrutamento incessante de novos africanos aumenta o número e a audácia dos escravos e libertos que convivem entre nós.”¹⁶ Tais preocupamentos continuaram a ser expressados através dos anos de 1840 e início dos anos de 1850.

Assim como na Europa, o ano de 1848 se mostrou turbulento também no Brasil. O Presidente da Bahia, João de Moura Magalhães, declarou que “estou escrevendo palavras verdadeiras, informando com exatidão do que se passa nesta província. Precisamos medidas promptas e energéticas para reprimir insurreições de africanos. Existe ainda na memória de todos a de 1835, a qual teria produzido estragos mais extensos, se não fosse prontamente aniquilada”¹⁷. O cônsul britânico Henry Cowper endossou a mesma opinião: “Existe uma apreensão geral na província da Bahia de que a extensão do comércio de escravos está acelerando o dia em que a província cairá nas mãos dos negros.”¹⁸

No dia 4 de fevereiro, a polícia da cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul, se inteirou dos planos de uma insurreição escrava prestes a ocorrer no dia seguinte. Acreditava-se que cerca de 1500 escravos de seis estados estivessem envolvidos na conspiração. As investigações revelaram duzentos mosquetes, duzentas carabinas, facões, pistolas e munições armazenados numa fazenda. A polícia prendeu trezentas e “açoitou severamente” vários dos acusados; dez morreram em consequência do espancamento.¹⁹ Assim como ocorreu com a Revolta dos Malês de 1835, informação fornecida por africanos antes da insurreição provou ser útil às autoridades. Um diplomata britânico presente comentou que “os informantes da existência dessa conspiração são três escravos minas que sentem grande amizade por seus donos, que sempre os trataram com generosidade, confessaram todo o plano a eles, e assim providencialmente prevenindo cenas como as de São Domingo nessa província”²⁰.

Em sua descrição desse horrendo episódio, o cônsul britânico Lord Howden escreveu:

15 Fox para Wellington, Rio de Janeiro, 30 de maio de 1835, FO 13: 117.

16 Representação da Assembléia Provincial da Bahia para a Assembléia Legislativa Geral no Rio de Janeiro, Salvador, 11 de maio de 1835, FO 84: 175.

17 Magalhães para o ministro da Justiça, Salvador, 9 de fevereiro de 1848, Arquivo Nacional do Brasil no Rio de Janeiro: Seção do Poder Executivo, IJ 1 710 (de agora em diante referido como ANRJ/SPE). Para outras análises desse período, ver Graden, *From Slavery to Freedom*, pp. 33-42.

18 Cowper para Palmerston, Recife, 9 de fevereiro de 1848, FO 84: 727.

19 Morgan para Howden, Pelotas, 9 de fevereiro de 1848, FO 84: 727; Morgan para Palmerston, Rio Grande do Sul, 15 de fevereiro de 1848, FO 84: 727.

20 Morgan para Howden, Pelotas, 9 de fevereiro de 1848, FO 84: 727.

Os escravos envolvidos nesse complô são exclusivamente nativos da Mina e vêm do norte da linha (equador), para o leste de Cape Coast [atual Ghana, Togo, Benin e Nigéria oriental] (Law, 2005). Essa raça é a mesma que preparou a quase vitoriosa insurreição na Bahia em 1835; e os escravos pertencentes a ela são totalmente e tão notavelmente diferentes de todos os outros africanos no Brasil tanto fisicamente como intelectualmente. Esses escravos minas todos falam a mesma língua, têm sociedades organizadas, e elegem líderes sempre que se reúnem em qualquer número, são notáveis por seus hábitos à ordem, sua atitude séria e digna, sua economia, sua previsão, e sua intrépida coragem; e eles são corporalmente os melhores exemplares da raça humana que eu jamais vi. Dizem que os habitantes da província do Rio de Janeiro, com medo da energia latente desses homens, os compram de má vontade; e, de fato, comparativamente poucos dessa facilmente reconhecível raça são vistos na Capital [cidade do Rio de Janeiro]. Eu não tenho dúvida de que esse é o povo eleito pela Providência como o castigo terrível e inevitável da África.²¹

Os escravos da Costa da Mina ganharam reputação de rebeldes de norte a sul do Brasil. Os comentários de Howden sugerem que as autoridades no Rio de Janeiro mandaram para fora da cidade escravos africanos e libertos que chegaram de Salvador nos anos que se seguiram à revolta de 1835. Esta medida foi tomada para prevenir a resistência escrava na cidade do Rio de Janeiro (Soares e Gomes, 2001, p. 346).

Nas províncias do Centro-Sul do Brasil, uma importante conspiração escrava foi organizada em várias fazendas de café no Vale do Paraíba, que se estende da província do Rio de Janeiro até São Paulo. O plano teve sua origem na espiritualidade bantu e conhecimento da supressão do tráfico para o Brasil pela Esquadra Britânica. No “Relatório Secreto da Comissão da Assembléia Provincial do Rio de Janeiro sobre as Sociedades Secretas de Africanos na Província do Rio de Janeiro”, os autores escreveram que olhando “a situação do país, a pequena quantidade de homens brancos em relação aos milhões de escravos que abundam em todas as partes [e] a nossa insuficiente e inapropriada legislação criminal, a comissão especial só pode reconhecer a impossibilidade de acalmar de uma vez as apreensões de uma insurreição de escravos”. O presidente de São Paulo solicitou que relatório similar fosse elaborado pela assembléia legislativa de sua província.

Com base nos interrogatórios conduzidos com escravos aprisionados e informação recolhida dos oficiais de polícia, o comitê apontou a existência de uma extensa Sociedade Africana com membros na cidade do Rio de Janeiro e no interior da província. A Sociedade estaria dividida em “círculos” compostos de cinquenta escravos, cada um encabeçado por um chefe conhecido como *Taté*, o qual tinha seis assistentes chamados *Cambondos*. A palavra *Taté* talvez seja derivada da língua bantu quimbundo falada nas regiões africanas do Congo e Angola. *Taté* é uma variante da palavra *Tateto*, que significa “pai”. Nas cerimônias religiosas afro-brasileiras conhecidas como *candomblé*, aqueles influenciados pela cultura angolana são liderados por um pai-de-santo conhecido como “Tateto ti inkice” ou “Tateto t’inkice.” Em relação à Sociedade Africana que se acreditava existir na província do Rio de Janeiro, *Taté* poderia se referir ao líder ou chefe.

Cambondo é provavelmente uma variante da palavra *cambono*, um termo usado para descrever um participante numa cerimônia de *candomblé*, o qual assiste as pessoas em transe. Isso implica abraçar a pessoa possuída pelo *orixá* (divindade) para protegê-la. Os *cambondos* eram homens conhecidos como *Filhos do Terreiro* (filhos de uma casa

21 Howden para Palmerston, Rio de Janeiro, 20 de março de 1848, FO 84: 725.

do candomblé) e três ou quatro mulheres africanas eram conhecidas como *Mocambas do Anjo*. Os filhos do terreiro eram homens ligados a um terreiro em particular onde as cerimônias do candomblé ocorriam. O uso da palavra *Mocamba* talvez sugira que essas mulheres africanas adquiriram sua força e caráter da experiência em comunidades de escravos fugidos (*mocambos*). Ou talvez tenha sua origem na palavra *mucamba*, um termo usado pelos senhores no século XIX para se referir ao escravo doméstico do sexo feminino. O comitê de investigação da Assembléia Provincial do Rio de Janeiro via as Mocambas do Anjo como particularmente perigosas, uma vez que eram escravas domésticas que conviviam com seus senhores.

O plano consistia no envenenamento dos “senhores de qualquer sexo ou idade” além do assassinato dos “administradores e qualquer pessoa livre empregada nas propriedades inclusive dos escravos que desejassem continuar fiéis aos seus senhores”²². As tensões chegaram a tal ponto que os senhores de escravos e suas famílias temerosos dos escravos rebeldes abandonaram suas propriedades no interior de São Paulo e fugiram para as cidades. Na opinião do historiador Robert W. Slenes, a insegurança pública e as tensões fomentadas pelos “estrangeiros da África” tiveram tanta influência no fim do comércio transatlântico de escravos para o Brasil quanto as iniciativas britânicas (Slenes, 2000, pp. 218-219; Gomes, 1995, p. 262).

Em um comunicado redigido em agosto, o diplomata britânico James Hudson tenta mostrar o lado positivo da situação. Hudson conclui que as incessantes importações de escravos africanos para as costas brasileiras causaram uma mudança de opinião entre os oficiais de alto escalão no Brasil. “Uma mudança muito satisfatória parece estar tomando lugar na mentalidade do governo brasileiro e do público, com respeito a importação de escravos, devido, eu acho, a medida de Lord Aberdeen [1845], sob a qual a captura pode ser feita; ao terror que as últimas importações de escravos criaram nesse governo, e na parte pensante da comunidade; e na posição isolada na qual o Brasil agora se encontra nesse continente e na Europa, onde perdeu o controle sobre a França e a Áustria.”²³

Apesar dos alertas constantes, os traficantes continuaram a desembarcar milhares de escravos africanos nas cidades de Salvador, Rio de Janeiro, Santos (província de São Paulo) e nas praias e ilhas remotas das proximidades. De fato, o maior número de africanos escravizados a desembarcar no Brasil ou em qualquer outra região das Américas na história do tráfico transatlântico ocorreu em 1848. O ápice bial foi 1848-1849, e o ápice trienal foi 1847-1849 (Drescher, 2009, p. 291).

A Corporação Municipal (Conselho) de Salvador expressou seu temor com relação à chegada de tantos africanos em meados dos anos de 1850.

O tráfico de escravos hoje em dia é tolerado nessa segunda cidade do Brasil na mais repreensível maneira. Não há quem aqui, vendo as embarcações ancoradas no porto, não possa distinguir aquelas destinadas a operar nessa pirataria; não há pessoa aqui que não conheça as casas, chamadas estações, em que *boças* africanos [significando recém-chegados] são mantidos para venda, nos limites desta municipalidade, mesmo desta cidade. Não há quem não possa nomear aqueles que

22 F. S. Dias da Motta e José Alves Carneiro Montezuma, Rio de Janeiro, 8 de julho de 1848: “Relatório Secreto da Comissão da Assembléia Provincial do Rio de Janeiro sobre as Sociedades Secretas de Africanos na Província do Rio de Janeiro”, 8 de julho de 1848 [Sessão Secreta da Câmara dos Deputados, 8 de julho de 1848]. Esse documento está traduzido em Hudson para Palmerston, Rio de Janeiro, 20 de fevereiro de 1850, FO 84: 802. O documento original em português não está incluído nos registros britânicos e no momento não pôde ser encontrado.

23 Hudson para Palmerston, Rio de Janeiro, 5 de agosto de 1848, FO 84: 726. Ênfase do autor.

tenham tomado parte nesse bárbaro e ilícito comércio. A lei de 7 de novembro de 1831 é portanto desrespeitada e aviltada, e o comércio prossegue sem problemas tanto mais que está principalmente nas mãos de estrangeiros, que vêm para o Brasil fazer suas fortunas, e controlar nosso comércio nacional.

Ninguém que reflita seriamente sobre os futuros interesses do Brasil, em cujas veias circule o sangue dos homens livres, ou cuja mentalidade esteja de acordo com os dogmas sagrados da religião cristã, pode ficar indiferente a esse barril de pólvora, que se está acumulando contra a sociedade brasileira, sujeitando-nos ao constante alerta e insurreições bárbaras; nem pode a Câmara Municipal da Bahia, portanto, tratá-los com indiferença.²⁴

Somando-se aos medos desses anos estava a memória histórica da Revolução Haitiana (1791-1804) (Dubois, 2004; Fick, 1990; Geggus, 2001; Landers, 2010, pp. 55-94). Diversos documentos de 1835 a 1850 expressam a preocupação de que, se as importações continuassem, “outro Haiti” poderia ocorrer no Brasil. Em março de 1835, uma carta enviada pela assembléia provincial do Rio de Janeiro aos ministros imperiais afirmava que “essas apreensões, ó pai, não são infundadas. Todos sabem que as doutrinas haitianas são pregadas aqui impunemente, que os escravos são aliciados com a isca da liberdade e instigados pelo espírito animado, nacionais bem como estrangeiros, dentro e fora do Império, a se expressarem em atos como esse da Bahia o qual está fornecendo o exemplo mais fatal”²⁵.

Em discursos no plenário do senado imperial no Rio de Janeiro em 1843, o senador Antônio Pedro da Costa Ferreira, da província do Maranhão, recordou várias vezes o passado do Haiti. Advogado e fazendeiro, ele repreendeu os colegas desinteressados no fim do comércio de escravos. Ferreira declarou que os africanos foram levados para São Domingos depois que o povo indígena foi exterminado. Com a Revolução Haitiana, “os agressores [proprietários] tornaram-se as vítimas... Vocês não podem ver ainda a fumaça [subindo] das vítimas sacrificadas no Haiti? Vocês acham que é possível imaginar a segurança no Brasil com essa [enorme] população [de escravos]?”²⁶ O senador continuou: “Quanto a mim, receio futuros perigos, e quero evitá-los. Julgo pois que, longe de engrossar essa opinião errônea de que a lavoura do Brasil vai acabar por falta de escravos africanos, devemos mostrar que o país trabalhado por braços escravos nunca é feliz; só acarreta males sobre si.”²⁷

Em meados de 1850, um jornalista de Recife expressou sentimentos semelhantes. Durante a década anterior, traficantes desembarcaram milhares de escravos africanos no porto de Recife ou nas proximidades. “Deixemos que nosso governo enforce legalmente meia dúzia desses traficantes de escravos, vergonha e opprobrium da humanidade, não permitamos que um só escravo mais seja introduzido em nosso território, façamos todos os sacrifícios para desenvolver uma colonização de mão-de-obra livre, ofereçamos a eles todas as garantias que são dadas nos Estados Unidos, e deixemo-los

24 “Representação sobre o tráfico,” da Corporação Municipal da cidade de Salvador para a Assembléia Geral no Rio de Janeiro, publicado no *Correio Mercantil* (Rio de Janeiro), 3 de agosto de 1850, FO 84: 806.

25 Mensagem da Assembléia Provincial do Rio de Janeiro para o Governo Imperial, Palácio da Assembléia Legislativa, 17 de março de 1835, FO 84: 174. Ver também Fox para Wellington, Rio de Janeiro, 13 de abril de 1835, FO 13: 117; Parkinson para Wellington, Salvador, 26 de janeiro de 1835, FO 13: 121.

26 “Sessão em 27 de Março de 1843,” *Anais do senado do império do Brasil* (Rio de Janeiro: Senado Federal, 1978) (de agora em diante referido como ASIB), pp. 411-13; “Sessão em 10 de junho de 1843,” ASIB, p. 105.

27 “Sessão em 27 de março de 1843,” ASIB, p. 413.

saber que só dessa maneira podemos evitar mais cedo ou mais tarde no Brasil um novo São Domingos [outra Revolução Haitiana].”²⁸

A insegurança em meados do século

Como medir a extensão da ameaça colocada à segurança nacional pelas importações de escravos de 1835 até fins de 1850? Em que medida o medo ou o terror causado pela resistência escrava contribuiu para as decisões dos ministros imperiais em 1850 em forçar a cessação permanente do tráfico de escravos para o Brasil? Respostas certas a essas perguntas são difíceis de encontrar. O que está claro é que vários observadores que tinham vívidas as lembranças da revolta escrava de 1835 em Salvador expressaram suas preocupações sobre a rebelião e a resistência escrava, e consideravam as importações de escravos africanos após 1835 uma ameaça real à estabilidade das cidades portuárias, das áreas rurais e do próprio império. Documentos encontrados nos arquivos brasileiros fornecem evidência nesse aspeto. Podem mencionar-se três exemplos.

O primeiro é a revolta escrava ocorrida na província do Espírito Santo. No entardecer do dia 19 de março de 1849, um grupo de trinta ou mais escravos armados se juntaram numa insurreição no distrito de Queimado, situado a cerca de doze milhas (três a quatro *léguas*) fora da capital, Vitória, uma área onde centenas de escravos trabalhavam nas plantações de café e açúcar. A revolta foi liderada por três escravos do sexo masculino, cada um pertencente a um diferente fazendeiro. A quantidade de escravos que aderiu à revolta rapidamente chegou a trezentos. Gritando “Nós exigimos nossa liberdade” e “Nós exigimos cartas de alforria” (um documento oficial que definia sua situação como pessoa livre), eles também pegaram armas e munições em várias fazendas. O evento causou “terror” entre os habitantes da região e em Vitória. O presidente do Espírito Santo advertiu que, sem uma presença adequada da polícia, revoltas similares poderiam facilmente se espalhar por outras províncias do império.²⁹

Em resposta, os oficiais enviaram vinte homens para combater a revolta, uma patrulha conhecida como Companhia Fixa de Caçadores. Confrontados com uma força mais poderosa e com escassez de armas, a maioria dos escravos fugitivos se refugiou nas florestas próximas. Em dois dias a revolta tinha terminado.³⁰ Ao final do mês, trinta dos insurgentes tinham sido apreendidos e levados para a prisão para aguardar seu destino. Vários outros retornaram às fazendas de onde tinham fugido. Ao descrever esse evento, o chefe da polícia expressou pouca surpresa com o ocorrido. Ele escreveu que “é sabido em geral que os escravos da nossa província estão em um estado de desmoralização”³¹.

Na sua descrição da “Insurreição de Queimado”, a historiadora brasileira Vilma Paraíso Ferreira de Almada ressalta que o surto foi mais um exemplo numa longa história de resistência escrava na província. Durante as décadas de 1820 e 1830, os escravos se mostraram antenados com as notícias relacionadas a sua condição (por exemplo a lei de 7 de novembro de 1831). Citando o historiador trinitino Eric Williams, Almada concorda que “muito menos estúpidos do que o seu senhor pensava e historiadores posteriores os retrataram,

²⁸ *Commercial* (Recife), 31 de maio de 1850, FO 84: 809.

²⁹ Antonio Joaquim de Siqueira ao Ministro do Interior, Visconde de Monte Alegre, Vitória, 20 de março de 1849, ANRJ/SPE, IJJ 9 362.

³⁰ Siqueira para Alegre, Vitória, 24 de março de 1849, ANRJ/SPE, IJJ 9 362.

³¹ Chefe de polícia José Ignácio Accioli de Vasconcellos para o presidente Siqueira, Vitória, 3 de março de 1849, ANRJ/SPE, IJJ 9 362.

os escravos prestavam atenção ao seu ambiente e se interessavam agudamente pelas discussões sobre o seu destino” (Almada, 1984, p. 168; Williams, 1980, p. 202).

Os escravos residentes na capital, cidade de Vitória, e no interior da província do Espírito Santo mantinham estreito contato com um mundo atlântico que lhes proporcionava informação e inspiração (Schama, 2006, p. 66; Landers, 2010, p. 5). As ações britânicas no mar e as declarações dos fazendeiros e oficiais (discutidos à mesa de jantar, em artigos nos jornais, em discursos políticos) relacionados com a supressão do comércio de escravos influenciaram os escravos em Queimado. Os oficiais reagiram rapidamente para evitar que a insurreição se alastrasse. Nas palavras da Professora Almada, “o medo que sempre existira entre os senhores transforma-se em pânico [desde a década de 1840] à medida que, incentivados pela conjuntura abolicionista, os escravos, principalmente aqueles das regiões de economia tipo ‘plantation’, tornam-se cada vez mais insubmissos e afoitos” (Almada, 1984, pp. 172-173).

Um exame de várias centenas de documentos do período de 1835 a 1851 oferece numerosas descrições de revoltas e resistência escrava organizadas, inclusive lutas “tenazes” de escravos foragidos escondidos nas florestas. Esses episódios ocorreram nas províncias do Maranhão, Pará, Alagoas, Bahia e Rio de Janeiro (e com certeza em outras).³² Eventos como esses elevaram as tensões em meados do século.

Um segundo exemplo de insegurança no final dos anos de 1840 refere-se aos africanos libertos residindo na cidade de Salvador. Esses ex-escravos conquistaram suas liberdades, muitas vezes com dinheiro economizado do seu trabalho e comprando uma carta de alforria. Com base em investigações conduzidas nos primeiros meses de 1847, a polícia divulgou uma lista de 2508 africanos libertos residentes em dez freguesias da cidade. Desses, 993 eram do sexo masculino e 1515 do sexo feminino.³³ Estimando a população total da cidade em 54 330, os libertos formavam 4,6% da população de Salvador, e os escravos outros 25 % (ou 13 600 pessoas, uma estimativa conservadora)³⁴ (Nascimento, 1986, p. 65).

Libertos africanos geralmente são descritos como tendo pouco interesse em perturbar o *status quo*. O Professor Needell considera que “apesar do fato de partilharem a opressão branca, [no Brasil] africanos e afro-brasileiros não se insurgiram [como um grupo] como no Haiti. Aqueles com aptidões e conhecimento, potencialmente os mais aptos a liderar a revolta, eram, na verdade, os menos prováveis de ameaçar a hierarquia racial estabelecida” (Needell, 2006, p. 143). O documento acima que lista a freguesia onde cada pessoa livre de Salvador vive e trabalha parece confirmar tal interpretação. O oficial da polícia responsável por concluir as investigações declarou que os libertos residentes na cidade eram proprietários de pelo menos seiscentos escravos, deixando implícito que a posse de tal propriedade os tornava uma ameaça pouco provável ao regime escravo.

32 Presidente do Maranhão (ilegível) ao Ministro do Interior Manoel Antonio Galvão, Maranhão, 30 de dezembro de 1839, ANRJ/SPE IJ 9 133; Presidente do Pará Manoel Paranhos da Silva Vellozo para o Ministro da Justiça, Pará, 28 de janeiro de 1846, ANRJ/SPE, IJ 1 202; Presidente de Alagoas Bernardo de Sousa Franco para Galvão, Alagoas, 19 de novembro de 1844, ANRJ/SPE, IJ 1 357; Presidente Joaquim Vasconcelos para o Ministro da Justiça, Bahia, 14 de dezembro de 1841, ANRJ/SPE, IJ 1 399; Comandante das Armas José Joaquim Coelho ao presidente Francisco Martins, Salvador, 23 de outubro de 1848, ANRJ/SPE, IJ 1 119; Francisco Pereira de Vasconcelos ao Ministro da Justiça Eusébio de Queiroz, Rio de Janeiro, 16 de dezembro de 1851, ANRJ/Polícia, IJ 6 215; Delegado de polícia Roberto Jorge Haddock ao chefe da polícia Antonio Simoens da Silva, Rio de Janeiro, 13 de junho e 15 de junho de 1849, ANRJ/Polícia, IJ 6 212.

33 “Mapa demonstrativo do numero de africanos libertos n’esta cidade com declaração do negocio em que se empregão.” Salvador, 20 de março de 1847, ANRJ/SPE, IJ 1 403.

34 O censo de 1855 nota a população total de Salvador de 56 000, com 68,9% livres (38 584), 27,5% escravos (15 400) e 3,5% libertos (2016), como notado na p. 97.

No entanto, uma leitura mais atenta dos documentos ilumina as tensões sociais em meados do século. Africanos libertos desempenharam um papel-chave na Revolta dos Malês em 1835. Nos meses e anos que se seguiram, eles foram alvo de sistemáticas represálias. Várias centenas foram deportados, outros partiram da Bahia por livre e espontânea vontade e muitos foram enviados para a prisão pela menor das evidências. No início de 1847, o medo tinha escalado significativamente tanto na cidade como no campo (Graden, 1996).

A apreensão é evidente numa carta escrita pelo Presidente da Bahia, Antonio Inácio de Azevedo, logo após a polícia ter concluído o trabalho. “Eu considero a estimativa de 2508 libertos baixa, dado que esses registros nem sempre são exatos. De qualquer maneira, esses números [uma presença substancial], somados ao [alto] número de escravos presentes, justifica os medos que uma vez ou outra emerge, e [torna compreensíveis] as medidas que eu tomei para trazer as tropas aqui [para Salvador] capazes de acabar com qualquer tipo de insurreição que possa ocorrer.”³⁵ Uma pesquisa realizada pela polícia sobre os libertos africanos residentes em Salvador deve ser avaliada à luz do momento histórico. A elite da Bahia não tinha esquecido o envolvimento de libertos africanos na Revolta dos Malês e continuava profundamente desconfiada dos africanos livres em seu meio.

As tensões provocadas pela presença de africanos livres (africanos libertos e emancipados) em Salvador não diminuíram rapidamente. No dia 8 de maio de 1853, boatos se espalharam de uma possível insurreição escrava. Durante toda a noite soldados a cavalo patrulharam as ruas e a infantaria foi posta de sobreaviso. O consul britânico James Hudson escreveu que

dizem que armas e munições foram encontradas escondidas nas casas de alguns africanos libertos das nações Nagô ou Minas, assim como bandeiras e vestimentas tais como as que eles portaram na última grande insurreição no ano de 1835.

As prisões estão cheias de africanos libertos e as revistas domiciliares da polícia são deploráveis. No entanto eu creio que a apreensão demonstrada por parte do governo provincial é muito maior do que os fatos parecem justificar, e que a oportunidade é usada para obrigar os negros libertados a retornar à África sem que possuam condições de fazê-lo, mas o que o governo por lei e por uma questão de justiça deveria fazer às suas custas.

Isso só vai mostrar ao Senhor como é grande a maldição a qual todos estão sujeitos pela insegurança de vida resultantes do horrível estado de escravidão de milhares de nossos semelhantes nessa grande província escravista, onde, de tempos em tempos, uma insurreição é em geral aguardada.³⁶

Embora Hudson tenha minimizado a extensão da ameaça, obviamente a polícia e os oficiais baianos viram a situação com apreensão. Lançando mão do uso da força para vistoriar as casas, eles conduziram buscas e prenderam africanos suspeitos. Nas semanas que se seguiram, o Presidente da Bahia invocou uma lei aprovada em maio de 1835 em resposta a “circunstâncias muito peculiares dessa província com relação a terrível ameaça de insurreição”. A Lei Provincial número nove estipulava que navios estrangeiros partindo

35 Presidente da Bahia Antonio Inácio de Azevedo ao Ministro da Justiça Joaquim Fernando Torres, Salvador, 6 de abril de 1847, ANRJ/SPE, IJ 1403.

36 Morgan para Clarendon, Salvador, 13 de maio de 1853, FO 84: 912.

de Salvador com destino à África ou proximidades aceitassem africanos deportados pelas autoridades provinciais como passageiros (Graden, 2006, pp. 42-43). Sabendo que as autoridades baianas inspecionariam os navios de seus países como potenciais condutores, os cônsules alemão e britânico protestaram.

Uma terceira demonstração de insegurança em meados do século ocorreu na cidade de Recife. No final de setembro de 1847 um cônsul britânico escreveu que a “perseguição a uma seita religiosa negra aumentou tão consideravelmente [desde o final de 1846] que a população incendiou a casa do apóstolo e o teria queimado também se ele não tivesse fugido”³⁷. Tendo em vista a presença de muçulmanos que se reuniam regularmente em residências privadas em Recife e o uso da palavra *Apóstolo*, essa violência era provavelmente mais dirigida às cerimônias islâmicas e a seus participantes.

Seis anos mais tarde, no início de setembro de 1853, a polícia prendeu diversos africanos acusados de organizar “uma nova seita religiosa” sob a liderança de um africano muçulmano livre chamado João Rufino (Gomes *et al.*, 2004; Reis *et al.*, 2010). Materiais confiscados de sua casa incluíam um Corão e “muitas folhas de papel escritas em hebraico [hebreu, mas na verdade as palavras estavam em árabe]”. A notícia das prisões provocou alarme de que os muçulmanos estariam planejando uma revolta escrava. O chefe da polícia em Recife enviou os documentos em árabe para o Rio de Janeiro para serem traduzidos. Preservados no Arquivo Nacional do Brasil, a carta provou ser uma declaração de votos de casamento, não tendo aparentemente nenhuma ligação com a revolta.³⁸ Esse episódio sugere que a polícia e as classes sociais mais altas de Recife lembravam bem dos eventos de Salvador em 1835. Para evitar a eclosão de outra insurreição escrava, oficiais tentaram evitar a propagação para Recife da subversão islâmica (Soares e Gomes, 2001, p. 346; Graden, 2006, p. 29).

O que o medo da insurreição escrava, a prisão de escravos africanos e libertos e o confisco de materiais em setembro de 1853 têm a ver com a decisão de acabar com o comércio transatlântico de escravos no início de 1850? Tudo. Eventos muitas vezes ocorrem como resultado da história passada; o meio e a experiência muitas vezes definem o porvir.

As prisões de africanos em Salvador e Recife ocorreram por causa da persistente desconfiança nos africanos livres. O medo foi ainda agravado porque alguns africanos libertos praticavam o Islamismo. Apesar de o número de homens livres e escravos africanos praticantes do islamismo no Brasil ter diminuído significativamente por volta de meados do século, o número de nagôs que chegaram da África Oriental permaneceu elevado. Na verdade, João Reis descreve os nagôs como “uma presença espetacular em meados do século” entre a população escrava de Salvador (Reis, 2003, p. 334). Nas mentes das polícias de Salvador e Recife, um africano nagô poderia ser um muçulmano. Todos esses fatores criaram ansiedades que os oficiais por todo o império esperavam que pudessem diminuir com a redução ou mesmo a cessação de escravos africanos entrando no Brasil.

As declarações de observadores, os artigos escritos por jornalistas, os comunicados dos oficiais provinciais e os estudos de diversos historiadores sugerem que o medo das revoltas escravas e a constante resistência escrava combinados com os massivos desembarques de escravos influenciaram os oficiais imperiais a colocar um fim no tráfico transatlântico de escravos em 1850.

37 Cowper para Palmerston, Recife, 30 de setembro de 1847, FO 84: 679.

38 Alexander Joaquim (ilegível) ao Ministro da Justiça, Recife, Pernambuco, 5 de outubro de 1853, ANRJ/Polícia, IJ 6 216.

Os debates de 1850

A Escola Ilustrada afirma que os ministros do gabinete do governo imperial decidiram acabar com as importações de escravos em janeiro de 1850 com base em considerações políticas. Conseguindo acabar com diversas revoltas federalistas e consolidando o poder central sob a monarquia, eles conquistaram a confiança da elite de fazendeiros-comerciantes. Astutos observadores do mundo à sua volta, os ministros foram vistos como líderes eficazes durante as duas décadas anteriores. Sensíveis às pressões britânicas, eles reconheciam que a continuação das importações de escravos não era aconselhável para o império em termos de opinião internacional ou de manutenção das suas posições de autoridade. Essa visão não leva em consideração a insegurança causada pela resistência escrava como motivo para suas ações (Needell, 2006, pp. 139-149).

A visão refletida acima tem várias falhas. Não só esses ministros tinham muita experiência em política, como também lidaram por muitos anos com escravos africanos e crioulos. Eles sabiam que várias estratégias tinham sido empregadas no dia-a-dia para manter os escravos sob controle, incluindo tanto coerção como negociação (Reis e Silva, 1989). Eles sabiam bem que a chegada de milhares de africanos levaria à Revolução Haitiana e desempenhara um papel central na rebelião escrava em Demerara em 1823 e na Revolta Jamaicana de 1831. O último evento forçou a Coroa Inglesa a emancipar oitocentos mil escravos no Caribe britânico três anos mais tarde (Fick, 1990; Turner, 1984; Craton, 1982; da Costa, 1994). Dada a existência de um tráfico triangular de escravos entre a Bahia, a África Oriental e Cuba, eles estavam bem sintonizados com o ciclo das revoltas escravas que eclodiram em Matanzas, Cuba em 1843 e a repressão que se lhe seguiu³⁹ (Paquette, 1988; Landes, 2010, pp. 204-230). Líderes e participantes dessas revoltas incluíam recém-chegados africanos ocidentais. Nas palavras de um observador astuto, muitos desses africanos eram “da nação Lucumí, notória por seu caráter desesperado”⁴⁰. À medida que milhares de africanos enfurecidos e rebeldes chegavam às cidades e aos campos do Brasil durante os anos de 1830 e 1840, esses oficiais de alto escalão reconheciam que a decisão mais inteligente a tomar, pelo menos a curto prazo, seria a paralisação das importações. Por que os ministros que participaram da reunião fechada do Conselho Imperial de Estado reunida em janeiro de 1850 não mencionaram a insegurança causada pelos milhares de africanos em seu meio? Uma das razões pode ser atribuída a seus preconceitos raciais. Esses homens tinham pouco respeito pela África ou pelos africanos. Na verdade, eles detestavam o convívio com os africanos. Não acreditavam que os africanos e seus descendentes tivessem capacidades intelectuais iguais às dos brancos ou mesmo de pessoas de raça mista. Zombavam da idéia de que os africanos pudessem se organizar e minar um regime escravista que florescera por três séculos. E não desejavam que o Brasil se tornasse uma “outra África” (Azevedo, 1987).

Além disso, membros do Conselho de Estado não desejavam transparecer para as pessoas livres das classes mais baixas da sociedade as suas preocupações com a instabilidade social. Os ministros representavam uma elite que desejava manter os seus privilégios e *status* por muitos anos. Assim como as mistificações dos políticos de hoje em dia, a sugestão de que suas decisões políticas pudessem ser resultado das pressões subalternas

39 Kennedy para Aberdeen, Havana, 5 de setembro de 1844, FO 84: 509.

40 Kennedy para Aberdeen, Havana, 1 de janeiro de 1845, FO 84: 561.

seria um sinal de fraqueza. As agressivas investidas britânicas no mar e ao longo do litoral deram mais ímpeto ao gabinete para aparentar força e competência.

Nos meses seguintes à passagem da Lei Eusébio de Queiroz, vários observadores influentes fizeram comentários sobre as pressões que contribuíram para as decisões políticas tomadas em 1850. O ministro dos Negócios Estrangeiros, Paulino José Soares de Sousa, afirmou em maio de 1851:

50 000, 60 000, 100 000 africanos têm sido importados a cada ano para o Brasil. Não deveríamos estar avisados por todas as considerações morais, de civilização, da nossa própria segurança e de nossos filhos, que puséssemos um termo à importação de africanos?⁴¹

O senador arqui-conservador Honório Hermeto Carneiro Leão se dirigiu aos seus colegas no Senado naquele mesmo mês:

A importação de africanos na escala em que ia não era excessiva, não era demasiada, não podia trazer futuros perigos para o país? Vai o nosso interesse, [apoiar a lei de 1831 que tornou ilegal o tráfico de escravos para o Brasil] porque a importação de africanos se tinha tornado excessiva, porque as províncias da Bahia para o Sul se achavam muito sobrecarregadas de escravos; o seu número não parecia estar em proporção com o número das pessoas livres. Era, pois, do nosso interesse, para bem da nossa segurança futura, providenciar a este respeito, impedindo que se continuasse a fazer semelhante tráfico, que aumentava os nossos perigos. Eu penso, Sr. presidente, que tinha chegado a época em que o governo devia arrastar todos os perigos para pôr um limite ao comércio da escravatura, e além disso tínhamos contraído essa obrigação.⁴²

Doze meses mais tarde, em julho de 1852, ninguém menos que Eusébio de Queiroz, o ministro em nome de quem foi nomeada a lei brasileira que declarava extinto o tráfico de escravos, não deixou dúvidas de que as massivas importações dos anos de 1840 foram uma variável-chave em moldar suas perspectivas:

Se a opinião completamente favorável à repressão do tráfico tinha operado no país essa revolução, era preciso ainda que uma ocasião se apresentasse para que ela se fizesse conhecer. Alguns acontecimentos, ou antes, sintomas de natureza gravíssima, que se foram revelando em Campos [no norte da província do Rio de Janeiro], no Espírito Santo, e em alguns outros lugares, como nos importantes municípios de Valença e Vassouras [interior da província do Rio de Janeiro], produziram um terror, que chamarei salutar, porque deu lugar a que se desenvolvesse e fizesse sentir a opinião contrária ao tráfico. Todas as pessoas que então se achavam no Rio de Janeiro, e se tivessem ocupado deste material, reconheceram que nesta época os mesmos fazendeiros que até aí apregoavam a necessidade do tráfico eram os primeiros a confessar que era chegado o momento de dever ser reprimido.⁴³

41 "Sessão em 24 de maio de 1851," ASIB, p. 320.

42 "Sessão em 27 de maio de 1851," ASIB, pp. 387-388.

43 Eusébio de Queiroz Coutinho Mattoso Câmara, discurso na Câmara dos Deputados em 16 de julho de 1852, reproduzido em: Malheiro, *A Escravidão no Brasil*, vol. 2, p. 273.

Uma reflexão final

As diferenças entre a Escola Ilustrada e a Escola Subalterna pode ser definida como um choque de interpretações. A primeira oferece uma percepção da visão de mundo e das posições dos políticos influentes. Suas ações tiveram um papel na extinção do comércio transatlântico de escravos para o Brasil. É a história política e institucional por excelência. Os historiadores alinhados com a Escola Subalterna sugerem que múltiplos fatores contribuíram para o fim do tráfico de escravos para o Brasil. Um deles seria os esforços de supressão do tráfico de escravos pela Esquadra Britânica (Bethell, 1970; Thomas, 1997; Graden, 2006, pp. 4-9). Outro fator seria a resistência de escravos africanos, africanos libertos e africanos emancipados.

As ações da esquadra britânica tiveram um profundo impacto nos africanos no Brasil. Africanos resgatados dos porões de navios escravos capturados tinham esperança de que sua libertação resultasse em liberdade de fato. Centenas desses indivíduos se estabeleceram em Salvador e no Rio de Janeiro. Alguns africanos libertos protestaram contra as restrições impostas a eles desde o dia que desembarcaram. Escravos africanos e libertos trabalhando nas cidades e vilas ao longo da costa tinham perfeito entendimento de que as ações da Esquadra Britânica desafiavam pessoas poderosas e casas comerciais que lucravam com um sistema de comércio internacional há muito tempo estabelecido. Muitos contribuíram para os esforços de supressão, por exemplo fornecendo informações e serviços de tradução para os comandantes e tripulação britânicos (Graden, 2011). Muitas questões permanecem. Um tema interessante é o do porto de Salvador. Os africanos que percorriam o porto de Salvador em pequenas embarcações estavam organizados pelo final dos anos de 1840. Souberam tirar proveito da situação reinante oferecendo seus serviços em troca de bens tangíveis, como ganho monetário. Observavam de perto o movimento de navios no porto e ao longo da costa e testemunharam as estratégias dos traficantes e as manobras da Esquadra Britânica. Os africanos se comunicavam entre eles, com os habitantes da cidade, com o interior da província, com outros portos e com o imenso mundo atlântico. Alguns lembravam-se da Revolta dos Malês, ou inteiravam-se dela através de histórias partilhadas. Um observador astuto descreveu a Baía de Todos os Santos onde africanos (escravos e libertos) transportavam mercadorias e pessoas, como “aquele núcleo terrível das insurreições [escravos]”⁴⁴. Esses africanos não esperaram de braços cruzados que os ventos políticos soprassem a favor do fim do desprezível tráfico de seres humanos. Alguns tinham esperança de que o fim do tráfico transatlântico de escravos trouxesse em sua esteira o fim da instituição da escravidão e buscaram aliados, inclusive nos escravos crioulos residentes em Salvador. Tais esforços merecem ser mais profundamente estudados.

Bibliografia

Almada, V. P. F. 1984. *Escravidão e transição: O Espírito Santo (1850-1888)*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 221 p.

⁴⁴ “A indústria de saveiros,” *O Argos Cachoeirano*, 1 de outubro de 1850, p. 1.

- Azevedo, C. M. M. 1987. *Onda negra, medo branco: O negro no imaginário das elites – Século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 267 p.
- Bethell, L. 1970. *The Abolition of the Brazilian Slave Trade: Britain, Brazil and the Slave Trade Question, 1807-1869*. Cambridge, Cambridge University Press, 425 p.
- Blackburn, R. 1998. *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*. London, Verso, 560 p.
- Chalhoub, S. 2007. Os conservadores no Brasil Império, *Afro-Ásia*. 35: 317-326 pp.
- Craton, M. 1982. *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*. Ithaca, Cornell University Press, 389 p.
- Da Costa, E. V. 1994. *Crowns of Glory, Tears of Blood: The Demerara Slave Rebellion of 1823*. New York, Oxford University Press, 378 p.
- Da Costa, E. V. 2000. *The Brazilian Empire: Myths and Histories*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 320 p.
- Davis, D. B. 1975. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*. Ithaca, Cornell University Press, 576 p.
- Drescher, S. 1987. *Capitalism and Antislavery: British Mobilization in Comparative Perspective*. New York, Oxford University Press, 300 p.
- Drescher, S. 2009. *Abolition: A History of Slavery and Antislavery*. New York, Cambridge University Press, 471 p.
- Drescher, S.; Emmer, P. C. 2010. *Who Abolished Slavery? Slave Revolts and Abolitionism: A Debate with João Pedro Marques*. New York, Berghahn Books, 208 p.
- Dubois, L. 2004. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge, Harvard University Press, 357 p.
- Fick, C. 1990. *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution From Below*. Knoxville, University of Tennessee Press, 355 p.
- Geggus, D. P. 2001. *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia, University of South Carolina Press, 261 p.
- Gomes, F. S. 1995. *Histórias de quilombolas: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – Século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 431 p.
- Gomes, F. S.; Reis, J. J.; Carvalho, M. J. M. 2004. África e Brasil entre margens: Aventuras e desaventuras do Africano Rufino José Maria, c. 1822-1853. *Estudos Afro-Asiáticos*, 26(2): 257-302 pp.
- Graden, D. T. 1996. Uma lei até de segurança pública: Resistência escrava, tensões sociais e o fim do tráfico internacional de escravos para o Brasil (1835-1856). *Estudos Afro-Asiáticos*, 30: 113-149 pp.
- Graden, D. T. 2006. *From Slavery to Freedom in Brazil: Bahia, 1835-1900*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 297 p.
- Graden, D. T. 2011. Interpreters, Translators and the Spoken Word in the Trans-Atlantic Slave Trade to Cuba and Brazil. Forthcoming essay in *Ethnohistory*, 58: 3 p.
- Hochschild, A. 2005. *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire's Slaves*. Boston, Houghton Mifflin, 468 p.
- Landers, J. G. 2010. *Atlantic Creoles in the Age of Revolutions*. Cambridge, Harvard University Press, 340 p.
- Law, R. 2005. Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora: On the Meanings of 'Mina' (Again). *History of Africa*, 32: 247-267 pp.
- Malheiro, Agostinho Marques Perdigão 1944. *A Escravidão no Brasil: Ensaio Histórico, Jurídico, Social*, 2.ª ed., vol. 2. São Paulo: Edições Cultura, 404 p.
- Mattoso, K. M. Q. 1992. *Bahia, século XIX: Uma província no império*, trad. Yedda de Macedo Soares. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 747 p.

- Nascimento, A. A. V. 1986. *Dez freguesias da cidade do Salvador*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 204 p.
- Needell, J. D. 2001. The Abolition of the Brazilian Slave Trade in 1850: Historiography, Slave Agency and Statesmanship. *Journal of Latin American Studies* 33(4): 681-711.
- Needell, J. D. 2006. *The Party of Order: The Conservatives, the State, and Slavery in the Brazilian Monarchy, 1831-1871*. Stanford, Stanford University Press, 460 p.
- Paquette, R. L. 1988. *Sugar is Made with Blood: The Conspiracy of La Escalera and the Conflict between Empires over Slavery in Cuba*. Middletown, Ct., Wesleyan University Press, 346 p.
- Reis, J. J.; Silva, E. 1989. *Negociação e conflito: A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 151 p.
- Reis, J. J. 2003. *Rebelião escrava no Brasil: A História do levante dos Malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo, Companhia das Letras, 664 p.
- Reis, J. J.; Gomes, F. S e Carvalho, M. J. M. 2010. *O Alufá Rufino: Tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1822-c. 1853)*. São Paulo, Companhia das Letras, 488 p.
- Schama, S. 2006. *Rough Crossings: Britain, the Slaves and the American Revolution*. New York, HarperCollins, 478 p.
- Schwarz, L. M. 1998. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras, 623 p.
- Slenes, R. W. 2000. 'Malungu, negoma vêm!': África coberta e descoberta no Brasil. In: N. Aguilar, ed. *Mostra do Redescobrimento: Negro de Corpo e Alma – Black in Body and Soul*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 212-220 pp.
- Soares, C. E. L.; Gomes, F. S. 2001. Com o pé sobre um vulcão: Africanos Minas, identidades e a repressão antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). *Estudos Afro-Asiáticos*, 23(2): 335-378 pp.
- Thomas, H. 1997. *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade, 1440-1870*. New York, Simon and Schuster, 908 p.
- Turner, M. 1984. *Slaves and Missionaries: The Disintegration of Jamaican Slave Society, 1787-1834*. Urbana, University of Illinois Press, 223 p.
- Williams, E. 1980. *Capitalism and Slavery*. New York, Putnam, 285 p.

The background of the image is a dense, repeating pattern of Arabic calligraphy in the Nasta'liq script. The text is written in a dark, slightly faded color against a light background. The script is highly decorative and fluid, with many overlapping lines of text. A semi-transparent dark grey horizontal bar is positioned across the middle of the image, containing the text 'Notas de Leitura' in a white, bold, sans-serif font.

Notas de Leitura

Handwritten Arabic text in a dense, cursive script, likely a religious or historical document. The text is written on a grid background and is highly stylized, characteristic of classical Arabic calligraphy. The script is a form of Maghrebi or Andalusī script, possibly from a manuscript related to the Maghrib or the Iberian Peninsula. The text is written in black ink on a light-colored background. The lines of text are closely spaced and run diagonally across the page. The overall appearance is that of a dense, flowing text, possibly a prayer or a historical record.

Chevaliers sans peur, pétrole sans reproche et autres pacotilles

René Pélissier

p 171-193

Il y a trente ans un bibliographe des PALOP et de Timor pouvait s'estimer heureux s'il obtenait 60-80 livres par an les concernant. Une génération plus tard, accablé par sa tâche démoniaque, que peut-il faire lorsqu'en quatre mois il a reçu 1,30 m de textes récents qui le narguent sur deux rayons, en attendant qu'il les lise, puis les présente à des lecteurs aux intérêts divergents et même contradictoires ? S'enfuir dans le superficiel, l'arbitraire, le pontifiant, le dédain ? C'est une tentation permanente, avouons-le. Mais sa conscience professionnelle lui rappelle qu'il n'y a pas de livres inutiles, même pour les plus insignifiants d'entre eux. Donc, clopin-clopant, voici ce que nous essaierons de dégager rapidement en attendant que d'autres, avec plus de compétences, de temps et d'espace, prennent la relève.

Généralités et ensembles

Du lot émerge, incontestablement, une œuvre qui a eu une large audience dans le grand public portugais et qui le mérite à tous égards. Pourquoi ? Parce qu'elle rappelle à ceux qui ont traversé la période 1960-1975 ce que fut ce gouffre où la pieuvre de la guerre coloniale avait entraîné des centaines de milliers de jeunes Portugais et les vidait de leur sang pour beaucoup, en dévorait même certains et martyrisait la plupart d'entre eux, ainsi que leur famille. Cela pour les tranches d'âge de plus de 50 ans. Mais nous voyons une autre fonction remplie par les 16 fascicules de la collection *Os Anos da Guerra Colonial*¹ et leurs compléments (16 livraisons de 16 pages chacune) intitulés génériquement *As Grandes Operações da Guerra Colonial*¹. C'est une fonction didactique qui apprendra aux générations postérieures avec un luxe de détails et une iconographie incomparable (1500 photographies, 150 pictogrammes et 100 cartes) le déroulement des opérations et des faits politiques, selon une chronologie pointilliste qui, dans certains cas, devient quotidienne

¹ Carlos de Matos Gomes & Aniceto Afonso, *Os Anos da Guerra Colonial*, Lisboa, Jornal "Correio da Manhã", 2009, 16 fascicules hebdomadaires de 112 à 128 p. chacun, complétés par 16 livraisons de 16 p. constituant une deuxième collection intitulée *As Grandes Operações da Guerra Colonial*. Le tout représente environ 2250 pages illustrées par des photos noir et blanc, sépia et couleur, et 100 cartes en couleur.

et implacable. A notre connaissance, aucun autre texte paru à ce jour ne fournit cette armature indispensable. Désormais, on peut, à partir de ce quadrillage temporel, suivre la marche des événements non seulement sur le terrain mais également en métropole et à l'international. De plus, chaque fascicule contient, outre cette chronologie factuelle, plusieurs études sur tel ou tel aspect opérationnel, diplomatique ou politique.

La tonalité de l'ensemble est caractérisée par deux tendances propres aux deux auteurs : 1^o) opposition à la guerre et à sa gestion politique par l'Estado Novo ; 2^o) distanciation par rapport à la propagande des partis nationalistes engagés dans une surenchère souvent coupée de toute vraisemblance. On note également que les auteurs maîtrisent plutôt bien la documentation émanant de ces partis, ce qui tranche sur les écrits publiés en portugais à propos de la Première guerre mondiale en Angola et au Mozambique où les sources allemandes sont presque toujours ignorées. Dans l'ensemble, nous nous trouvons donc face à un travail minutieux, bien informé, écartant les statistiques fantaisistes (notamment sur les massacres de part et d'autre), en un mot *fondamental*. Les 16 livraisons, en revanche, consacrées aux épisodes marquants sur le terrain, semblent être destinées à un public amateur d'« héroïsme » à tout prix et de consolutions militaires dans une guerre qui, tout au moins en Guinée et au Mozambique, en offrit peu aux Portugais. Nous ne savons pas si elles ont été supervisées par les deux auteurs puisque certaines indiquent qu'elles ont été rédigées par Manuel Catarino. Curieusement, on retrouve (notamment dans la première) des chiffres qui sont en contradiction, soit avec les statistiques portugaises officielles (seulement 1500 soldats portugais en Angola en mars 1961 ?), soit avec la réalité (massacre de « 1000 » colons blancs en Angola par l'UPA et ses partisans ?). Restons donc avec les 16 fascicules (dont le dernier comporte une bonne bibliographie et – miraculeusement – un index développé) et résumons notre pensée : 35 ans après la fin de la colonisation portugaise nous disposons enfin de la pierre angulaire de toute étude approfondie sur sa disparition sans gloire en tant que phénomène militaire majeur et même crucial dans l'histoire portugaise. Et ce malgré les tentatives de ceux qui voulaient bloquer les pendules au XVI^e siècle.

Tout régime dictatorial ou simplement autoritaire censure l'information. C'est une des conditions de sa pérennité. On le voit en feuilletant un album² documentant certains des articles censurés (1800) par les services de l'examen préalable de la presse, sous l'Estado Novo (ou partiellement coupés) de l'hebdomadaire *Expresso*. On en apprend beaucoup sur les limites tolérées et – indirectement – sur l'autocensure qui avaient fait de la presse portugaise à l'époque l'une des plus insipides de toute l'Europe occidentale. Tenons-nous en à la censure concernant l'Ultramar sans entrer dans le labyrinthe de la « vie » politique métropolitaine. On voit tout de suite les dégâts causés par les ciseaux dans une biographie d'Amílcar Cabral, un reportage (10 février 1973) sur Spínola, la nomination du premier évêque noir en Angola, les prisonniers nationalistes à Tarrafal, le massacre de Wiriyamu, Champalimau au Mozambique, les avions abattus par le PAIGC, etc. Ajoutons que pour un tel pays en guerre, lorsque le couvercle de la marmite saute, il emporte avec lui les cuisiniers dans le néant. Que sont devenus les censeurs ? Travail utile pour ceux qui voudraient revenir en arrière.

Justement, remontons au dernier quart du XIX^e siècle pour voir comment on lance une mythologie impériale venant soutenir une autre encore plus vénérable, celle des

2 José Pedro Castanheira, *O que a Censura Cortou*, Lisboa, *Expresso*, 2009, 239 p., photographies noir et blanc et couleur.

Descobrimientos. *O Mito do Herói Explorador*³ est l'autopsie – ou tout au moins la chirurgie exploratoire – d'un personnage qui, grâce à une habile politique de relations publiques, est devenu le seul « explorateur » portugais modérément connu du public étranger, alors que bien d'autres de ses compatriotes eurent plus de mérites que lui en matière de « découvertes » en Afrique. L'auteure de l'étude sur ce Serpa Pinto ne l'aime pas trop, car l'homme n'est pas très sympathique (ambitieux, orgueilleux, menteur, etc.), mais l'intérêt de son travail provient surtout de son analyse du rôle de Luciano Cordeiro et de la Sociedade de Geografia de Lisboa dans la fabrication et la mise en valeur d'un exploit devenu nécessaire pour justifier la présence portugaise en Afrique centre-aus-trale. En fin de compte, cet exercice de « lobbying » forcené atteint son but : les Portugais n'étaient pas que des négriers et des *degredados* puisqu'ils avaient aussi un « héros » intrépide. Cela suffit à les faire prendre au sérieux par les colonialistes concurrents, mais les véritables « héros » pour les géographes restent Capelo et Ivens.

Puisque nous sommes avec des « héros » sanctifiés par l'Estado Novo, il est bon de signaler un travail approfondi sur l'une de ses icônes en soutane. *Réu da República*⁴ nous intéresse ici, non pour ses démêlés avec la Première République, mais pour son rôle en tant que missionnaire en Angola et notamment au Congo (1880-1888) où, à São Salvador, il lutta contre l'influence de l'Eglise baptiste britannique et fut même une sorte de soldat efficace dans cette petite guerre qui avait pour enjeu occulte la présence du Portugal au Nord-Ouest angolais. C'est lui qui affermit également l'influence du catholicisme au Mozambique (1892-1895), effectuant des visites pastorales au Centre (Manica), au Niassa, en Zambézia (jusqu'à Zumbo). Le Vatican n'attend plus qu'un miracle pour le canoniser, ce qui pourrait bien se matérialiser avant peu. Il faut de tout pour construire une histoire impériale solide, et un saint authentifié ne serait pas de trop pour le XIXe siècle en Afrique « portugaise ».

*História da Primeira República Portuguesa*⁵ comporte trois chapitres sur les colonies. Douleuruses colonies puisque, dans son instabilité devenue légendaire, le régime républicain hérita du passif monarchiste en Afrique et y ajouta deux conflits avec l'Allemagne et son incapacité à mettre en œuvre une politique de développement cohérente. Le moins que l'on puisse dire est que l'on ne peut retirer de la lecture de la soixantaine de pages ultramarines du livre une impression positive de la gestion de Lisbonne, ni en Angola ni au Mozambique. On le savait déjà, mais les auteurs nous le détaillent de façon irréfutable. Donc, en nous fournissant les perspectives métropolitaines des problèmes coloniaux, le texte remplit sa mission.

Avec les deux titres qui suivent nous sautons à la fin de l'Estado Novo et, par la même occasion, à la fin de l'Império. De *Vice-Rei do Norte*⁶, d'un général politique, nous ne retiendrons ici que ses souvenirs anecdotiques sur sa première commission en Angola (1961-1964), au Cuanza Sul et surtout dans les Dembos (sanglante déroute, le 18 décembre 1962). Il enchaîne sur trois autres missions au Mozambique (1965-1967; 1968-1971; 1972-1974), notamment au Niassa et au Cabo Delgado. Mais ce qui est important dans

3 Soledade Amaro Rodrigues, *O Mito do Herói Explorador. A Aventura de Travessia de África de Serpa Pinto*, Lisboa, Prefácio, 2009, 159 p., illustrations noir et blanc.

4 Amadeu Gomes de Araújo & Carlos A. Moreira Azevedo, *Réu da República. O Missionário António Barroso, Bispo do Porto*, Lisboa, Alêtheia Editores, 2009, 347 p. + 48 pages de photographies noir et blanc.

5 Fernando Rosas & Maria Fernanda Rollo (coord.), *História da Primeira República Portuguesa*, Lisboa, Tinta da China, 2010, 614 p.

6 Pires Veloso, *Vice-Rei do Norte. Memórias e Revelações*, 2.^a edição, Lisboa, Âncora Editora, 2008, 467 p. + 32 p. de photos noir et blanc et couleur.

son livre, c'est ce qu'il rapporte (pp. 113-160) sur son mandat d'ultime gouverneur / haut-commissaire à São Tomé (août 1974 - juillet 1975). Il décrit le tourbillon des tensions dans l'attente d'une indépendance messianique et utopiste. En passant, il fait exploser le mythe « révolutionnaire » de Batepá et fournit une image déplorable de l'Armée portugaise dans l'île (près de 600 Blancs et autant d'Africains), devenue un carnaval ridicule. Curieusement, il a trouvé nécessaire de consacrer un chapitre entier à la reproduction des messages élogieux que lui adressèrent des personnalités locales, dont une (Daniel Nunes) est devenue, selon les *alfarrabistas* de Lisbonne, le plus grand acheteur de livres sur l'Ultramar luso-africain. On lui attribue même la possession de 50 000 (!?) publications, ce qui nous paraît être une totale impossibilité ou une très grossière exagération. Si l'existence de cette bibliothèque impériale était une vérité un jour vérifiable, il faudrait élever une statue à son propriétaire car il aurait atteint l'Everest de la bibliophilie luso-ultramarine. On devrait du même coup le signaler dans les guides touristiques de Lisbonne.

La deuxième édition de *Descolonização Portuguesa*⁷ mérite aussi une acquisition car ce rassemblement de 35 dépositions d'acteurs ou d'observateurs de la décolonisation comporte neuf témoignages qui, selon l'auteur, ne figuraient pas dans l'original de 1996. En plus, on trouve l'un de ses reportages sur Timor en 1999, dans les ruines. La chronologie (pp. 183-240) court d'avril 1974 à la fin juillet 2009. Donc, c'est un instrument de travail utile et nécessaire à l'historien de la disparition de l'empire portugais.

*Caçador de Feitiços*⁸ commence dans l'Armada et se termine dans l'Aviation, l'auteur ayant opté pour cette arme quand l'Aéronavale fut dissoute. Il mêle beaucoup de souvenirs familiaux qui ne laissent pas présager les quelques pages sur l'état critique du matériel (avions et hélicoptères) volant au Mozambique, à compter de 1967, tel qu'il nous le décrit. C'était faire la guerre au Cabo Delgado avec des appareils à bout de souffle ou en nombres insuffisants, sous le feu de l'artillerie anti-aérienne du FRELIMO qui bombardait Mueda, mais aussi abattait de plus en plus les imprudents qui prétendaient atterrir dans cette garnison progressivement encerclée par les missiles.

Avouons que nous avons ouvert *A Academia Militar e a Guerra de África*⁹ avec une certaine appréhension car s'il est une institution qui cultive le corporatisme et l'irréalisme parfois, c'est bien la militaire. Dans tous les pays on y défend des valeurs qui ne font pas l'unanimité du reste de la Nation, surtout quand l'Armée de métier sort d'un conflit humiliée, pour ne pas dire vaincue, divisée et déconsidérée. Donc, nous nous attendions au pire : exaltation rétrograde des thèses de l'Estado Novo; renversement du verdict des armes, en soutenant que la guerre coloniale avait été gagnée, etc. Nous nous trompions, car toutes les conférences prononcées devant les élèves officiers en mai 2009 ne sont pas triomphalistes. Plusieurs, même, rappellent ce que certains s'évertuent encore à cacher : notamment l'impopularité de cette guerre qui se traduisait par l'effondrement des candidatures des élèves-officiers. En 1972-73 pour 495 places offertes, 162 candidats, dont seulement 81 furent admis ! Depuis qu'un officier subalterne pouvait mourir en Afrique, l'« héroïsme » galonné avait perdu beaucoup de ses charmes d'antan, tels qu'on les encense dans les livres d'images à l'intention de la jeunesse. Il était loin Mouzinho de

7 João Paulo Guerra, *Descolonização Portuguesa, O Regresso das Caravelas*, Alfragide, Oficina do Livro, 2009, 250 p.

8 Carlos Marques Pereira, *Caçador de Feitiços*, Lisboa, Prefácio, 2010, 187 p. + 7 pages de photos couleur; photos noir et blanc.

9 Collectif, *A Academia Militar e a Guerra de África*, Lisboa, Prefácio, 2010, 208 p., cartes et pictogrammes couleur; photos noir et blanc.

Albuquerque en 1974 ! Bref, ce livre destiné à de futurs professionnels est une introduction à une réalité qu'ils sont sûrs de ne pas avoir à rencontrer dans leur carrière ultérieure. Ou serions-nous trop optimiste ?

Franchissons quelques années et penchons-nous sur *Cold War in Southern Africa*¹⁰ qui, dans trois contributions, accorde une place raisonnable à des conflits autrement plus meurtriers que la guerre portugaise – somme toute, assez bénigne, si on la compare aux ravages des deux guerres civiles ayant saigné à blanc l'Angola et le Mozambique. Il s'agit de ne pas se méprendre : les neuf auteurs du livre ne sont pas chargés d'étudier les opérations – sauf, peut-être le Russe qui, lui, en bon apparatchik de l'ère soviétique, défend et idéalise l'effort de guerre de Moscou en Angola. Ce sont pour l'essentiel des politologues qui, évidemment, mettent l'accent sur les pays anglophones de la région. Néanmoins, nous conseillons ce livre à un public lusophone car il pourra comparer avec la guerre de faible intensité conduite dans les anciennes possessions de Lisbonne. Il suffit de savoir qu'en 1988 les Cubains disposaient au Sud-Angola de 1000 tanks, 1600 pièces d'artillerie terrestre et anti-aérienne et de 1000 véhicules blindés, selon Castro (p. 169). Et les sources soviétiques indiquent qu'en plus, en février 1989, ces mêmes Cubains avaient sur place 44 avions de combat (p. 174). Le chapitre consacré à la SWAPO en Angola est aux frontières incertaines de la propagande, ce qui contrebalance les mémoires des généraux ou partisans de l'apartheid. Curieusement, alors que la fraternisation entre anciens combattants portugais et anciens guérilleros est attestée dans certaines rencontres, on ne remarque pas souvent ces rapprochements post-bellum chez les Anglophones et a fortiori chez les Afrikaners. Un livre qui devrait donc figurer dans quelques bibliothèques lusophones.

Toujours dans le registre mémoriel, signalons *O Tempo e o Espaço em que Vivi*¹¹ où un ancien journaliste marxiste, né en 1925, raconte, en tant que représentant du DRIL, ses contacts en mars 1961 à Conakry avec quelques nationalistes angolais qui l'informent de ce que le 4 février 1961, à Luanda, n'a pas été le résultat d'un plan mûri, mais l'utilisation de la présence de journalistes étrangers venus attendre le *Santa Maria* détourné. C'est en contradiction avec la vulgate ultérieure du MPLA (tout au moins de certains participants noirs aux assauts contre la prison, etc.). Il recueille une bonne impression des dirigeants angolais avant d'être déçu par Viriato da Cruz et Mário de Andrade, ultérieurement. Il est impressionné par le président Sekou Touré. Tout cela sent rétrospectivement l'amateurisme enthousiaste et l'aveuglement naïf et militant, quand on sait qui était le « boucher de Conakry ». En revanche, il reste – à juste titre – un grand admirateur d'Amílcar Cabral en tant que penseur héritier de Marx et de Lénine, mais aussi, avant tout, humaniste pressentant que la guerre de libération allait être sanglante pour la population. Les autres s'en souciaient-ils ?

Quittons les prairies d'or où s'ébattaient et se complaisaient les jeunes – et moins jeunes – antifascistes des années 1950-1980 (?) et faisons retour sur des professionnels de l'analyse politique (ce qui pour certains ne leur interdit pas de militer pour une ou deux chapelles personnelles). L'avant-dernier (?) numéro de la revue *Lusotopie*¹² comporte huit études sur les PALOP dont surtout le Mozambique, mais avec deux contributions fort décapantes sur les élections législatives en Angola, et les San qui désormais paient les

10 Sue Onslow (ed.), *Cold War in Southern Africa. White Power, Black Liberation*, Abingdon (Angleterre), Routledge, 2009, IX-253 p.

11 Miguel Urbano Rodrigues, *O Tempo e o Espaço em que Vivi. I Tomo : Procurando um Caminho*, Porto, Campo das Letras, 2002, 259 p.

12 Collectif, *Lusotopie*, Leyde-Boston, Brill, 2009, Vol. XVI (1), 267 p.

conséquences de leur engagement avec les Sud-Africains de l'apartheid, contre le MPLA. Vieille histoire qui remonte aux *Flechas* et, plus loin encore, à leur statut de gibiers immémoriaux pour certains Bantous pas moins racistes que tout un chacun en ce bas monde. Toujours dans les travaux de fond paraissant dans des revues malheureusement jamais ou très rarement lues par des dirigeants politiques, signalons que dans la *Portuguese Studies Review*¹³ ils trouveraient des articles sur le discours colonial et l'identité nationale au Portugal, les anticolonialismes au Mozambique, le rapport Galvão (1947) sur le travail forcé, le soutien de la France et de l'Allemagne à l'Estado Novo (1958-1968), etc.

Veut-on quelque chose de plus léger et même d'altruiste ? Les humanitaires qui se sont répandus en Afrique et dans les PALOP feront l'affaire. Dans *Juntos Temos Poder*¹⁴ nous sommes face à un roman qui se déroule dans et aux abords d'un camp de réfugiés mozambicains au nord du pays, près de la frontière malawienne. Le texte déborde de bons sentiments à l'égard des Africains victimes de la violence, à une date incertaine. Mais ce sont surtout les motivations des expatriés venus faire le bien qui constituent le cœur du livre. Par la force des choses, ces étrangers, généralement blancs, ont remplacé les anciens colons, mais en plus charitables. C'est déjà beaucoup. Certains auteurs les ont aigrement accusés d'être les nouveaux seigneurs de la brousse. Pas dans ce livre. On est à la limite de l'apostolat.

Dans la même catégorie de la lutte contre le Mal, les souvenirs d'un autre humanitaire professionnel se signalent à notre attention car, chose rare, le livre est rédigé par un Africain du Sud-Soudan, journaliste de son métier qui dans *Burden of Nationality*¹⁵ nous raconte ses innombrables voyages sur le continent pour le compte d'une organisation caritative catholique. Son premier séjour à Luanda (1982) dans un hôtel-taudis est une bonne entrée dans le royaume de la corruption administrative. Il revient en fin 1999, sous les bombardements de Savimbi contre l'aéroport. Il n'aime pas du tout l'UNITA, mais est assez perspicace quant à l'héritage socio-culturel laissé par le colonisateur. Par exemple, lui, Soudanais, s'étonne de constater qu'à N'Dalatando, les Mbundu se moquent d'une pauvre malade, réfugiée du Sud, parce qu'elle ne parle pas portugais, et qu'eux s'adressent à une infirmière blanche en l'appelant « doutora » alors qu'un médecin, Nigérien et Africain des plus noirs, n'a pas droit au titre qui lui revient. Ses remarques sur l'accaparement du pouvoir par les Blancs naturalisés, les métis et les anciens « *assimilados* » montrent qu'au-delà des bons sentiments, il sait ouvrir les yeux sur les réalités des pays où il officie. Il tombe aussi dans l'enfer de la guerre civile dans la province de Tete en 1987 et parmi les 32 000 (?) orphelins de la province de Zambézia en 1989. Il ne porte pas non plus la RENAMO dans son cœur. De par ses origines, c'est un expert en cruauté et nihilisme impitoyables.

Revenons aux anciens combattants, un modeste et un suprême. *Memórias de África*¹⁶ est l'œuvre d'un ancien *alferes*, monarchiste de conviction et très nostalgique de la colonisation. Ce qui nous paraît le plus original dans son texte ce sont les quelques pages qu'il consacre, en les illustrant de photos d'époque, à son grand-père, ingénieur militaire

13 Collectif, *Portuguese Studies Review*, Peterborough (Ontario), Trent University, 2009; Vol. 16, N.º 1, 2008, 239 p.; Vol. 16, N.º 2, 2008, 165 p., photos noir et blanc.

14 Pedro Miguel Rocha, *Juntos Temos Poder*, Ermesinde (Portugal), Edições Ecopy, 2009, 318 p.

15 Jacob J. Akol, *Burden of Nationality. Memoirs of an African Aidworker/ Journalist 1970s-1990s*, Nairobi, Paulines Publications Africa, 2006, 288 p.

16 Pedro Salazar de Campos, *Memórias de África. Angola-Moçambique. 1891 A 1916. 1963. 1966 A 1968*, Charneca de Caparica, auto-édition, s.d. [2007?], XIII-106-Vp., très nombreuses photographies noir et blanc.

goanais au Mozambique (auteur notamment d'un livre sur le régime des *prazos*) et en Angola (il participa à la construction de l'inénarrable chemin de fer Luanda-Malange). Il aurait dû lui réserver une véritable biographie. Pour le reste, il relate son voyage de propagande et de sensibilisation à São Tomé et en Angola en 1963, et son service militaire pendant lequel (1966-1968) il voyagea beaucoup en Zambézia et au Niassa. Il y a aussi des récits d'opérations contre le FRELIMO et de déminage habituels.

Avec l'énorme *Spinola*¹⁷ nous entrons dans une grande biographie d'un personnage, adulé ou honni, mais incontestablement historique à l'échelle non seulement portugaise mais internationale. Faute d'espace et de connaissances, nous nous limiterons au début de la période africaine du personnage, celle où il a construit sa légende. Résumons brièvement la pensée de l'observateur extérieur que nous sommes. Il faut se méfier des hommes qui utilisent des accessoires (ici un monocle inutile et un « *pingalim* ») pour se forger une stature de « héros ». Ils finissent par croire eux-mêmes qu'ils sont capables de tout et même de « sauver la patrie », le cas échéant. Officier d'extrême-droite à la carrière lente, poussé par la modicité de sa solde à devenir un administrateur de luxe dans une entreprise privée, il est possible que le spectre de Mouzinho de Albuquerque ait hanté ce lieutenant-colonel de cavalerie dans une armée qui a perdu la quasi-totalité de l'expérience africaine des « grands pacificateurs » des années 1875-*ca.* 1915.

Même les pires détracteurs de l'homme lui concèdent des qualités de courage, mais ils s'empressent de tempérer cet éloge contraint en insistant sur sa vanité, son narcissisme, sa démagogie, son irascibilité ne supportant aucune contradiction : les ingrédients d'un futur caudillo sud-américain. Le problème est que le Portugal est en Europe et qu'il est en train de perdre une guerre coloniale en Guinée malgré une supériorité numérique (mais non matérielle ou morale).

Deux phases africaines sont à considérer : l'Angola (pp. 51-82) de décembre 1961 à février 1964; la Guinée (pp. 85-198) de juin 1968 à août 1973. Au risque de choquer de nombreux lecteurs, nous estimons que le fait de voir un *lieutenant-colonel* participer physiquement, à la tête de ses unités et en première ligne, ne peut paraître exceptionnel qu'aux yeux de ceux des Portugais qui ignorent l'histoire coloniale. Après tout, la conquête de l'Afrique occidentale ne s'est pas faite uniquement à partir des bureaux de Dakar, Accra, Lagos, etc. Et sans aller plus loin que 1915, c'est bien au milieu de sa colonne que le *général* Pereira de Eça a remporté la victoire de Môngua sur les Ovambo. En fait, lorsque Spínola arrive dans les Dembos, il ne fallait pas être un grand tacticien pour voir que les officiers qui l'ont précédé à Bessa Monteiro traînaient les pieds et ne voulaient pas s'exposer. C'est-à-dire qu'après la reconquête des postes pendant l'été 1961, face à une résistance de simples paysans armés de « *catanas* » et de mauvais fusils, l'UPA avait réussi à vertébrer un peu moins mal ses maquis. De ce fait, la tactique du quadrillage statique ou peu mobile laissait le champ libre à la guérilla et au minage des pistes. L'armée de Salazar était devenue une armée où pour limiter les pertes, on s'enlisait et on se laissait grignoter. On tuait le temps en attendant la relève. Pire, peut-être, la plupart des officiers ne croyaient pas qu'ils pouvaient gagner.

Le grand mérite de Spínola est qu'il reprit certaines méthodes qui avaient déjà été utilisées en 1961, mais mal et insuffisamment : les opérations conjointes aéro-terrestres dans les Dembos. Lorsque le bataillon qu'il commande est ensuite envoyé à São Salvador pour

¹⁷ Luís Nuno Rodrigues, *Spínola. Biografia*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2010, 748+28p. de photographies noir et blanc et couleur.

essayer d'empêcher les passages de renforts, il poursuit la même tactique qui tranchait sur le minimalisme opérationnel. Les pertes s'accroissent, mais en cultivant son image d'ami du simple soldat et d'« ennemi » des officiers-escargots, il commence à galvaniser la troupe et à modeler sa légende. Sans qu'il le sache, probablement, il tend à devenir un Junker du type Von Lettow-Vorbeck, à trois différences près : 1^o) il a des adversaires bakongo qui n'ont ni la pugnacité des Macondes au Mozambique ou des Balantes et Papeis en Guinée ni l'organisation d'une armée coloniale modérément efficace et mobile; 2^o) il pratique à son échelle modeste du secteur une politique psycho-sociale à l'égard des Africains, alors que le Junker allemand leur demandait – exigeait plutôt – seulement des porteurs et de la nourriture, sous peine de violences ou de tueries; 3^o) il doit tenir compte du fait que l'Administration coloniale et les colons doivent être rassurés et retrouver leurs habitudes, c'est-à-dire disposer de pôles d'ancrage dans les petites agglomérations et, pour les planteurs, leurs fazendas. Cela exige des effectifs nombreux.

Nous pensons donc que lorsqu'il est nommé colonel à 53 ans – ce qui n'est pas une progression fulgurante pour une armée en guerre – son image d'efficacité est due en grande partie à l'absence d'autres officiers supérieurs ayant su – et voulu – se dégager de la routine qui est une constante dans la plupart des armées en temps de paix. Doublement, si elle est le « rempart » d'une société que le pouvoir politique a figée dans l'immobilisme et la contemplation du passé mythifié. La période angolaise est moins connue que la *guineense*, mais on doit remercier l'auteur de ne pas l'avoir escamotée.

Après quatre ans de poste en métropole (pourquoi l'Etat-major et le pouvoir ont-ils attendu aussi longtemps pour utiliser l'expérience coloniale de ce « wonder boy » vieillissant ?), Spínola est nommé gouverneur général et commandant-en-chef en Guinée. Nous renvoyons le lecteur à la centaine de pages concernant ce mandat qui finit par une impasse car il n'a pu recourir à l'arme décisive d'un Teixeira Pinto en d'autres temps : africaniser dès le début et *massivement* la guerre, donc les pertes. Par ailleurs, il avait devant lui : 1^o) un adversaire ayant suffisamment structuré le PAIGC pour survivre à l'assassinat de son créateur, Amílcar Cabral; 2^o) une coalition internationale d'intérêts bien décidés à faire sauter le maillon faible de la chaîne impériale du Portugal; 3^o) l'amorce d'une conscience nationale anticolonialiste en Guinée, totalement inconnue en 1913-1915 (sauf à Bolama et à Bissau); 4^o) une efficacité opérationnelle de la guérilla inégalée dans tous les mouvements d'émancipation en Afrique dite portugaise; 5^o) une lassitude ou un rejet de la guerre dans le corps des officiers – ses propres officiers – et la troupe qui ne voulaient plus se battre pour une cause qu'ils jugeaient mauvaise et désespérée. Dès lors, la mise en scène, la théâtralité de son discours, pouvaient impressionner les médias internationaux et même une grande partie de la population ou de la chefferie locale, mais c'était un emplâtre sur une jambe de bois. On sait où tout cela devait conduire et finir.

Ecrire la biographie d'un homme devenu politique est une entreprise plus périlleuse que la rédaction d'un panégyrique en l'honneur d'un simple général. On attend donc, pour comparer, une véritable biographie approfondie de l'ingénieur agronome qui se transforma en penseur, stratège d'une guérilla et, finalement, martyr de l'indépendance d'une chimère politique qui ne résista pas aux pesanteurs historiques du binôme contre-nature Guinée-Cap-Vert. En attendant, on peut toujours lire quelques textes choisis d'Amílcar Cabral réunis dans son *Documentário*¹⁸ posthume qui est une petite

¹⁸ Amílcar Cabral, *Documentário (Textos Políticos e Culturais)*, Lisboa, Edições Cotovia, 2008, 239 p.

anthologie à sa gloire. Une gloire que la mort lui a permis de conserver intacte dans certains milieux (surtout au Cap-Vert) où l'héritage n'a pas été entièrement dilapidé comme l'ont fait ses successeurs guinéens.

Angola

Ne décourageons pas le lecteur d'entrée de jeu en lui parlant, encore et toujours, de guerres obscures ou lointaines et, pour changer, signalons la réédition d'un livre relativement célèbre dans la littérature enfantine portugaise : *Kurika*¹⁹ du non moins célèbre (en 1961) Henrique Galvão, le vieux pirate romantico-patriotique et anti-salazariste. « Kurika » veut dire « lion » dans la région des Ganguela et le livre décrit la vie d'un commerçant portugais au centre ou dans les Terras do Fim do Mundo, dans les années 1920-1930, entouré de sa ménagerie familiale : ses animaux domestiques (dont une guenon) et un lionceau qui devient grand et gênant, puis se sauve et retourne à la vie sauvage. Nous ne savons pas si les lecteurs de 1944 ont décelé, derrière cet anthropomorphisme intellectuel, une exaltation de la liberté en régime salazariste. En tous cas, l'éditeur a eu la bonne idée de republier une série de romans à thématique angolaise (au moins six) à redécouvrir à prix modiques. Dont la fameuse trilogie romanesque de Castro Soromenho sur la Lunda.

Puisque nous sommes entrés dans les années 1930, il convient de signaler un luxueux catalogue du Musée d'ethnographie de Neuchâtel sur la deuxième Mission scientifique suisse en Angola (1932-1933) qui rapporta une part importante des collections africaines du Musée. Il est clair que *Retour d'Angola*²⁰ s'adresse avant tout aux ethnologues, aux conservateurs et aux visiteurs d'expositions d'objets relevant des arts premiers, comme l'on ne disait pas à l'époque. Mais on y apprend des choses sur la situation des sociétés africaines au milieu de la période coloniale : beaucoup préfèrent recevoir de l'argent plutôt que des lames de rasoir ou de vieux couteaux, en échange de masques qui vaudraient une fortune chez les marchands actuels : ce numéraire leur est nécessaire pour payer l'impôt aux chefs de poste ! Henrique Galvão le savait bien puisqu'il fut un temps gouverneur du district de la Huíla, avant de devenir l'ennemi du régime. Bref, un livre recommandable, ne serait-ce que par l'iconographie somptueuse qu'il comporte. A cet égard, compte tenu de la politique d'acquisition restrictive des bibliothèques dans les musées d'ethnographie de la plupart de ces institutions dans le monde, nous ne savons pas si celle de Neuchâtel achète beaucoup de livres sur l'Angola. Mais on peut affirmer que pour ce catalogue on n'a pas lésiné sur la dépense. A lui seul, c'est un chef-d'œuvre. Toujours dans la rubrique « Faisons plaisir aux ethnologues, folkloristes, socio-anthropologues, linguistes et apparentés », une thèse de doctorat (Cologne, 2007) leur est destinée : « *derjenige, Der Sich Selbst Erschaffen Hat...* »²¹. Nous nous garderons bien de porter le moindre jugement de valeur sur un tel texte, réservé aux ultra-spécialistes de la linguistique et des contes où apparaissent des héros, des ogres, des lions, des magiciens et toute la panoplie des géants et des voyageurs qui, par leur force ou leur intelligence rusée, vainquent tous les périls. A en juger par une carte, l'essentiel de ces contes provient des Ovambo, des Nyaneka-Nkhumbi (Nhaneca-Humbe), des Quioco, des Luchaze, etc. les

19 Henrique Galvão, *Kurika, Romance dos Bichos do Mato*, Lisboa, Livros Cotovia, 2008, 195 p.

20 Collectif sous la direction de Marc-Olivier Gonseth & Bernard Knobel & Serge Reubi, *Retour d'Angola*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, 2010, 343 p., nombreuses photographies noir et blanc et couleur.

21 Marc Seifert, « *derjenige, Der Sich Selbst Erschaffen Hat...* » *Motivuntersuchungen Zu Heldenerzählungen Aus Nordnamibia Und Südafrika*, Cologne, Rüdiger Köppe Verlag, 2009, 437 p., photographies noir et blanc et couleur.

textes sont fournis dans la langue d'origine, traduits en allemand et analysés et comparés. Il ne semble pas que l'auteur soit allé au Sud-Angola pour en trouver de non publiés. « Celui qui s'est fait lui-même » dit le titre. Si les Angolais – tous les Angolais – pouvaient en dire autant de leur pays, nous applaudirions des deux mains.

Profitons du fait que nous sommes au Sud et au Centre-Angola pour appeler l'attention du lecteur sur un livre qui pourra le dérouter car la narration saute de Swakopmund à Calulo, de la Californie au Cunené, etc. Peu importe le genre (il est annoncé comme roman), ce qui nous plait dans ce texte hybride, c'est que l'essentiel concerne des personnages et des localisations (des situations également) que l'on ne rencontre que rarement dans la fiction lusophone. Exemples ? La recherche de diamants méridionaux, les « Mucubais », la frontière namibienne, les planteurs allemands, etc. *A Terceira Metade*²² est à découvrir car elle dépayse.

Encore dans l'insolite, mais du côté de la bienfaisance actualisée ? Commençons par un livre d'art, mais réalisé par un couple d'humanitaires dont l'un a créé ou organisé des villages d'agriculteurs africains dans l'ancienne utopie salazariste du *colonato* portugais de Cela que nous avons visité en 1966 (cf. René Pélissier, *Explorer*, Orgeval, Editions Pélissier, 1979, 256 p.) et ce longuement. Nous ne pouvions alors deviner qu'il allait s'effondrer en 1974-1975 avec la fuite des petits paysans blancs. Pas tous, car certains, très rares, sont restés, devenant des inselbergs sociologiques dans une marée noire. L'auteur, qui témoigne d'une forte empathie pour les pauvres, compare Waku Kungo (ex-Cela) à un site archéologique d'une civilisation morte : la portugaise en brousse angolaise. En plus, on apprend beaucoup de choses sur l'installation d'anciens combattants du MPLA et de l'UNITA dans les ruines que le couple réhabilita à partir de 2004. Il est optimiste quant à l'avenir de la nouvelle génération : la terre reste fertile. Ce livre est à recommander absolument, même si son titre peut paraître énigmatique : *Electric Trees*²³. Le contenu ne l'est pas.

Moins emblématique mais tout aussi utile est la brochure d'un autre couple d'humanitaires, des Néerlandais catholiques : *Séjour in Angola*²⁴ qui se déroule également dans la province du Cuanza Sul. Il s'agit là de reconstruire un hôpital dans le diocèse de Sumbe (ex-Novo Redondo). Ils y travaillèrent de 1998 à 2001 dans des conditions difficiles vu le contexte de la guerre civile. Leur témoignage en dit long en matière de frustrations, mais reste malgré tout optimiste.

L'optimisme voilà une tendance rare dans le lot de livres qui suivent. Inévitablement puisque leur thème est la guerre. Mais en cherchant bien on en trouvera quelques manifestations. Le texte qui surprend le plus l'historien est un roman écrit par un ancien inspecteur de la police judiciaire. *Angola, Afinal, Era Deles*²⁵ met en scène un souteneur (« *chulo* ») de la Mouraria à Lisbonne. L'important pour nous est ailleurs et tient au fait que l'auteur appartenait à l'une des trois compagnies de *caçadores especiais* envoyés en Angola en 1960 et qu'en fait il est l'un des rares à avoir vécu de l'intérieur la répression de la révolte de la Baixa de Cassange. Malheureusement, il ne la date qu'imparfaitement. Il dit que le soulèvement a déjà éclaté (p. 59). On est probablement à la fin janvier 1961.

22 Ruy Duarte de Carvalho, *A Terceira Metade*, Lisboa, Edições Cotovia, 2009, 423 p., dessins noir et blanc.

23 Jenny Gal-Or & Eran Gal-Or, *Electric Trees. Reflections on Angola*, Lewes (Angleterre), Sylf Editions, 2009, 156 p., nombreuses photographies couleur et noir et blanc.

24 Pieter Stam & Gerda Stam-Poortvliet, *Séjour In Angola. Een Kijkje In De Wereld Van De Ontwikkelingswerker*, www.boekscout.nl, 2009, 67 p., photographies couleur.

25 José Nunes Valente, *Angola, Afinal, Era Deles*, Lisboa, Chiado Editora, 2009, 285 p.

Les commerçants de Cunda-Ria-Baza (?) sont évacués, la localité est réoccupée, la piste au-delà de Quela est obstruée. Il voit des centaines de paysans conduits par un sorcier (?). Le 2 février 1961, les *caçadores especiais* tirent à la mitrailleuse : 9-10 morts ou blessés. Il décrit d'autres opérations autour de Milando (p. 83) et note la présence d'adeptes du culte de Maria. Une *avioneta* lance une grenade : 18 morts (p. 84). Un *soba* du nom de Kivota est arrêté, un meneur angolais aussi. Nous ne savons pas si ces détails sont des souvenirs personnels ou des reconstitutions à partir d'autres textes antérieurs. L'« impunité fictionnelle » est un droit acquis appartenant à tous les romanciers. En tant qu'ancien policier, l'auteur nous doit cependant et maintenant une étude en règle sur le déroulement de cette répression dont l'ampleur ne sera jamais connue avec précision. Tout le monde ou presque incrimine la société Cotonang, prédatrice de malheureux affamés devenus squelettiques. Certes, c'est crucial dans le déclenchement. Mais après ?

Un document étrange et nostalgique d'un vieil auteur (90 ans en 2010) nous parle aussi de la guerre en 1961. *Acção Heróica dos Enfermeiros e Médicos*...²⁶ aurait pu nous apporter des faits nouveaux à ce sujet mais il a voulu mettre trop de choses dans ce manuscrit-plaidoyer d'un anti-salazariste, en même temps anticommuniste, défenseur des petits colons et des anciens combattants ! Il était infirmier militaire en 1961 et nous éclaire néanmoins sur le traitement réservé aux Africains de juin 1961 à janvier 1962 au Nord-Ouest angolais. Son utilité première est qu'il semble être le seul à parler du service de lutte contre la trypanosomiase de 1946 à 1960 au Congo (au sens large de l'époque). Soumis à un travail démentiel dans des conditions inimaginables (tournées mensuelles de plus de 300 km à pied pour les deux tiers, le reste en tipoye, dans une dizaine de villages répartis sur 2700 km² !), écrasés par la légendaire bureaucratie tâtilonne portugaise dans un milieu physiquement hostile (le Cuanza Norte à partir de Samba Caju, avant d'être basé à São Salvador), on le croit aisément quand il parle des sacrifices de ces infirmiers. Devenu visiteur médical en 1968, il connut plus ou moins les 240 médecins (dont ceux des missions religieuses), hors de Luanda. Mais dans la capitale ils étaient 440 ! En d'autres termes, les sacrifices étaient mal répartis, et en brousse être médecin était une forme d'apostolat. De l'altruisme d'avant les ONG, peut-être.

Malgré son titre, *Um Amor em Tempos de Guerra*²⁷ ne semble pas avoir d'autre but qu'être un best-seller pour un public populaire car, de par l'âge de l'auteur (douze ans en 1975, à son retour en métropole), il n'a pu connaître, depuis Luanda et Sá da Bandeira, la guerre ni au Nord ni à l'Est. Beaucoup de clichés à l'usage de la majorité des téléspectateurs actuels de moins de cinquante ans quant aux réalités coloniales. Mais il leur donne ce qu'ils attendent. Donc, il a probablement raison de ne pas les brusquer.

*Tempo Flutuante*²⁸, en revanche, est un témoignage littéraire d'un officier « *miliciano* » d'extrême-droite qui était opérationnel en Angola, à commander en second une compagnie de Grupos especiais, c'est-à-dire des Africains de « choc » à compter d'avril 1973. Lui est – dit-il – un battant décidé – contre l'avis de son capitaine aboulique et les sous-officiers blancs, tous colons – à lutter dans les Dembos (Pango Aluquem). Les autres tuent le temps et s'enivrent. Il a des accents dignes de Malaparte pour peindre cette unité de fantômes « non-combattants », et les populations de maquis qui, à bout de force

26 A. S. Barros, *Acção Heróica dos Enfermeiros e Médicos Portugueses no Combate à Doença do Sono em Angola*, Marinha Grande, auto-édition, 2006, 204 p., une carte dépliant, illustrations noir et blanc.

27 Júlio Magalhães, *Um Amor em Tempos de Guerra*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2009 (6^{ème} édition), 332 p.

28 Afonso Eça de Queiroz Cabral, *Tempo Flutuante. Da Golpada de Cabinda ao Saque de Dalatando*, Lisboa, Difel, 2008, 132 p.

(de véritables squelettes vivants), se rendent parce qu'ils n'en peuvent plus d'attendre une improbable victoire. Là où il devient indispensable pour l'histoire, c'est pourtant dans ses souvenirs de Cabinda à partir de novembre 1974 où il reçoit l'ordre de faire une opération avec le MPLA contre le FLEC. C'est le résultat d'un renversement total d'alliances, dicté par le MFA. On voit même les Portugais attaqués par le FLEC (et un mercenaire français absent du livre). Le brigadier, gouverneur du district de Cabinda depuis 1972, est impuissant : plus aucune courroie de transmission ne fonctionne entre l'ancienne hiérarchie et un simulacre d'Armée portugaise décapitée qui n'a qu'une envie : rentrer vivante et le plus vite possible au Portugal. Le MPLA arrête même le gouverneur, et la délégation du FLEC à Cabinda-ville est incendiée, ce qui n'empêche nullement, d'ailleurs, les installations pétrolières off-shore de pomper leur raison d'être dans l'enclave.

En mars 1975, déjà capitaine – les promotions sont devenues rapides pour ceux qui ne sont pas rapatriés –, l'auteur est à Dalatando (actuellement N'Dalatando), chapitré par les émissaires du MFA en pleine logorrhée révolutionnaire. Et c'est peut-être là que son témoignage (assez mal daté, hélas !) prend toute son importance. Il décrit l'incroyable effondrement de son bataillon végétant, passif et déboussolé, dans la capitale du Cuanza Norte, entre les bandes de l'UNITA, du FNLA et du MPLA. Ce dernier est commandé sur le pont enjambant le rio Cuanza para le chef guérillero Monstro Imortal. Le point culminant des affrontements entre les trois rivaux est atteint, selon le livre, à N'Dalatando en juin-juillet 1975 : quinze jours de combats et trois jours de pillages par le MPLA sortant vainqueur devant les yeux des soldats portugais passifs qui se contentent de compter les coups puis d'enterrer les morts (noirs et quelques blancs), non par charité chrétienne mais par crainte d'un choléra qui pourrait bien les emporter eux aussi dans ce charnier à ciel ouvert.

Dans le décor de cette fin de colonisation « multiséculaire », tournée dans cet « asile de fous en autogestion » qu'est devenu le pays, ce qui manque le plus ce sont le vocabulaire et la hargne chauffée à blanc d'un Louis Ferdinand Céline. Mais, lui, il ne connaissait ni le portugais ni l'Angola de 1974-1975. D'ailleurs, il était aussi mort que Mouzinho de Albuquerque.

Nous ne savons pas si le pouvoir angolais possède dans l'un des recoins les plus inaccessibles de sa bureaucratie un « cabinet noir » où il emmagazine les publications hostiles à sa gestion, une sorte de bibliothèque secrète réservée aux services de la police politique et de la propagande, ainsi qu'à quelques membres fondateurs du MPLA et leurs descendants. Comme il bénéficie du double héritage Estado Novo-PIDE et soviéto-cubano-allemand de l'Est, admettons provisoirement que c'est une simple possibilité. Si tel est bien le cas, alors il doit y introduire d'urgence *Crude Existence*²⁹ et même le faire traduire à l'intention de ses fonctionnaires de confiance un peu faibles en anglais. Des livres hostiles au régime, il en existe déjà beaucoup en de multiples langues, mais rares sont ceux qui s'attaquent exclusivement et aussi frontalement à la source majeure du maintien en place du système : le pétrole. Son auteur n'appartient pourtant pas à la cohorte des envieux qui voudraient une petite part du pactole. Ce n'est pas non plus – apparemment – une missionnaire d'un mouvement religieux souhaitant plus d'équité pour les pauvres, ni une marxiste voulant retrouver la pureté du Jardin d'Eden. Elle est cependant

29 Kristin Reed, *Crude Existence. Environment and the Politics of Oil in Northern Angola*, Berkeley, University of California Press, 2009, XIII-323p., photographie noir et blanc.

plus dangereuse encore : c'est une écologiste politique, radicale mais remarquablement bien informée, et qui est allée étudier sur le terrain (Cabinda et Zaire) les dégâts provoqués par les grandes compagnies pétrolières (américaines incluses) et l'accaparement des richesses par les gens de Luanda au détriment du Cabinda, dont la majorité de la population reste séparatiste de cœur, quoi qu'on pense de ses arguments historiques et de l'incapacité ou de la vénalité de ses leaders actuels.

Un tel livre qui est une thèse (Université de Californie, Berkeley) ne peut se disséquer en une page ou deux. Les conclusions sont cependant claires : le pétrole est un « remède » toxique qui non seulement détruit l'environnement, mais engendre l'exclusion sociale, la dégradation physique de la population locale et nourrit la violence. Ni les autorités politiques et militaires, ni le pétro-capitalisme étranger n'ont réussi à en compenser les effets pervers, selon l'auteure. Statistiques et interviews à l'appui, sa recherche minutieuse et impitoyable devient en outre le pivot scientifique de toute étude ultérieure du nationalisme cabindais, de son évolution chaotique et de son avenir incertain. C'est déjà beaucoup pour un travail parti pour dénoncer la cupidité des pétroliers et l'égoïsme de ceux qui en profitent. Également, mais moins crucial pour la connaissance de l'histoire de la façade maritime de la province du Zaire, notamment du territoire dépendant de Soyo, ce texte ne peut être omis d'une bibliothèque s'intéressant à la période post-1974 dans le Nord-Ouest de l'Angola, au sud du fleuve Congo. Nous saluons, donc, l'effort comme il le mérite. La bibliographie est très fournie (plus de trente pages).

Dans un style tout autre (photographies en couleur prises en septembre et octobre 2009) et avec une intention également différente (pèlerinage sentimental dans la mémoire d'un officier qui commandait à Miconge, 36 ans auparavant, face au MPLA de l'autre côté de la frontière), on peut également feuilleter une brochure complétant le livre quasi homonyme mais épuisé de l'auteur. L'intérêt de *Cavaleiros do Maiombe. Regresso a Tempos e Lugares de Cabinda*³⁰ est dû au fait que son photographe cabindais nous fait voyager de Cabinda-ville à la fin du Maiombe, c'est-à-dire du Sud à l'extrême limite septentrionale de l'enclave. Nous constatons surtout l'état de la route asphaltée (probablement élargie pour faciliter les déplacements des troupes du MPLA) et des villages qui la jalonnent, notamment de certaines installations militaires abandonnées par les Portugais. Celles du MPLA ne sont évidemment pas visitables.

Nous ne quitterons pas le Nord-Ouest angolais sans signaler la réédition, augmentée d'une nouvelle, de *Os Morros de Nôqui*³¹ par un ex-*alferes* (1967-1969) posté à la frontière zairoise. C'est un anticolonialiste et, probablement, antimilitariste aussi. Par rapport à la première édition (2004), l'auteur a ajouté un texte original : l'histoire d'un prêtre ayant rompu ses vœux de chasteté avec l'une de ses paroissiennes et que les autorités ecclésiastiques punissent en l'envoyant d'office comme aumonier militaire. Sa « fiancée » occulte l'attend patiemment mais, à la fin de sa commission, elle meurt dans un accident avant de le revoir. L'auteur écrit bien, ce qui n'est pas toujours le cas dans la littérature d'anciens combattants. Pour le reste, à notre connaissance, il y a encore peu de descriptions (probablement pas plus de 4 ou 5) de la guerre sur la rive angolaise du fleuve Congo. Donc, à vos plumes !

30 António Inácio Correia Nogueira, *Cavaleiros do Maiombe. Regresso a Tempos e Lugares de Cabinda*, Coimbra, auto-édition (inacionogueira@netcabo.pt), 2009, 47 p., 119 photographies couleur.

31 Cláudio Lima, *Os Morros de Nôqui*, 2^e edição aumentada, Ponte-Guimarães, Opera Omnia, 2009, 123p.

Mozambique

Des livres sur la guerre coloniale au Mozambique, j'ai dû en lire à peu près 150, dont plusieurs relèvent de la fiction. Des romans parlant du Mozambique (mais pas uniquement de la guerre portugaise entre 1964 et 1974), probablement 40-50 (les Anglo-Américains s'y intéressent pour des raisons de proximité ou d'exotisme), mais jamais, au grand jamais, je n'ai eu entre les mains une histoire aussi compliquée que *O Olho de Hertzog*³². Lecteur innocent, défie-toi des historiens qui trompent Clio avec Melpomène : ils te conduiront dans les labyrinthes inexplorés de l'imaginaire et là t'attendent plusieurs Minotaures qui te laisseront exsangue mais brûlant encore d'arriver au bout de l'intrigue qu'ils t'ont préparée. Le livre qui ouvre cette section mozambicaine est officiellement un roman, mais pas n'importe lequel car, à toutes les pages, l'Histoire nous tend des pièges et on s'aperçoit vite que pour en sortir il faut admettre que l'auteur est plus savant que nous tous. A la fin, on comprend qu'il s'agit de la recherche d'un mirobolant diamant qui peut se trouver – difficilement – à Lourenço Marques en 1918. Mais avant d'arriver à cette conclusion, il faut avoir survécu à l'étalage d'une érudition inégalée dans la production fictionnelle mozambicaine. On se bornera à énumérer quelques thèmes traités sur des centaines de pages : 1^o) l'irruption sanglante du général allemand Paul von Lettow-Vorbeck en 1917-1918 au nord du Zambèze; 2^o) la société de Lourenço Marques en 1918, vue à partir d'annonces (citées en extenso) de la presse locale; 3^o) la vie agitée du vieux journaliste métis João Albasini luttant contre le colonialisme; 4^o) la bande de Foster avec ses voyous en Afrique du Sud; 5^o) les mouvements antitsaristes en Russie; 6^o) la sociologie de Trieste et le sionisme en Autriche-Hongrie; 7^o) les milieux intellectuels proto-nationalistes à Lourenço Marques; 8^o) la guerre des Boers et la situation de l'autre côté de la frontière méridionale; 9^o) le milieu des peintres et des musiciens à Vienne et à Paris en 1914; 10^o) la vie du Mad Mullah en Somalie et sa croisade contre les Britanniques (et même accessoirement les Italiens); 11^o) les péripéties des *senhores* en moyenne-Zambézie et notamment de la dynastie des Cruz à Massangano... *ad libitum*.

Le tout est habilement mélangé et enchaîné pour que le scénario paraisse cohérent et inévitable, tant les personnages sont complexes. Charitablement, nous ajouterons à l'intention du lecteur potentiel que l'acteur principal et le narrateur du récit est un jeune officier allemand qui, via la Bulgarie, s'est porté volontaire pour rejoindre Von Lettow-Vorbeck dans l'Ostafrika en s'envolant dans un ballon dirigeable – l'épisode est authentique mais le vrai ballon qui a bel et bien existé n'a quand même pas dépassé le Soudan anglo-égyptien – donc, le héros a été inventé pour nous fournir deux jours de lecture assidue. En tant qu'historien du Mozambique nous recommandons chaudement ce roman historique incroyablement original à qui veut se perdre dans le chaos des colonisations allemande, britannique et portugaise à la charnière des XIX^e et XX^e siècles.

Et restons dans l'Histoire et ses traquenards avec un autre roman lusophone qui montre que les professeurs n'ont pas le monopole des complications puisqu'un ancien parachutiste (engagé à 18 ans et ayant combattu au Nord-Mozambique) se lance lui aussi dans les labyrinthes. *O Céu Não Pode Esperar*³³ commence dans un avion portugais abattu en octobre 1972 par un missile soviétique au-dessus ou à proximité du Rovuma. Jusque là,

32 João Paulo Borges Coelho, *O Olho de Hertzog*, Afragilde, Leya, 2010, 442 p.

33 António Brito, *O Céu Não Pode Esperar*, Lisboa, Sextante Editora, 2009, 298 p.

tout nous paraît normal, mais dans la même page on saute au naufrage d'un bâtiment de la Marine de guerre espagnole sur la côte portugaise pendant l'hiver 1536 et puis, plus loin, nous arrivons dans les geôles du FRELIMO au Sud de la Tanzanie en 1972 et sans trop nous étonner nous nous retrouvons dans les griffes de l'Inquisition. Comme le livre s'ouvre sur un poème décrivant le Déluge à l'intention de Gilgamesh (2600 avant JC), puis qu'on se promène en Israël et au Vatican, poursuivi par le Mossad, et qu'on veut acheter des livres à 30 000 dollars (pièce), etc., la conclusion qui s'impose à nous est que nous vieillissons trop vite pour pouvoir apprécier la finesse des romanciers portugais de la nouvelle vague. Mais reste la description de certaines opérations aériennes au-dessus du Mozambique, ce qui suffit largement à inclure le texte dans une bibliothèque spécialisée sur ce pays, d'autant plus que le livre en est à sa seconde édition.

Mais nous ne sommes pas au bout de nos surprises littéraires avec le Mozambique puisque un autre auteur, probablement francophone de souche malgré son nom de plume, n'hésite pas à se lancer dans le roman policier ayant pour épico-centres Maputo et la province mozambicaine beaucoup plus au nord (Inhambane, Quelimane, etc.). Comme il a déjà commis un autre roman se déroulant en Angola et surtout entre Luanda et Malange, nous supposons que ce n'est ni un amateur de simple couleur locale un peu étrange, ni un touriste fasciné, mais bien un homme qui, professionnellement, a travaillé et vit peut-être encore dans les deux PALOP d'Afrique australe. Lui n'y va pas par quatre chemins : il n'a pas une bonne opinion des deux régimes en place et encore moins de l'entourage des hauts personnages qui régissent les deux pays. Les meurtres, la corruption, la trahison des idéaux révolutionnaires ou autres, il connaît. Il fait même preuve d'une maîtrise à se mouvoir dans les rouages des services de protection rapprochée de la Présidence qui ne peut être fortuite. Est-il un diplomate fouineur, un conseiller technique, un militaire détaché, un « honorable correspondant », un manitou dans les ONG locales ? Nous ne le savons pas et cela ne nous regarde pas, mais derrière l'intrigue – qui est ce qu'elle est dans un « polar » –, il y a des indices et des perceptions qui ne s'apprennent pas à la lecture des guides touristiques. Un auteur à suivre, et pas uniquement à l'usage des amateurs de feuilletons télévisuels. Il en sait plus qu'il n'en écrit car ce *Lengalengá*³⁴, truffé de mots tirés des langues sud-mozambicaines, révèle des faits qui ne s'évalent pas sur la place publique et encore moins dans les bibliothèques.

Quant au *Cisne de África*³⁵, c'est beaucoup plus traditionnel dans le genre romanesque cultivé par d'anciens combattants. Une infirmière militaire en poste dans un village du Niassa – nous avions l'impression qu'elles étaient toutes parachutistes et qu'elles convoiaient les blessés évacués – tombe amoureuse d'un chef de guérilla du FRELIMO et s'enfuit avec lui. Cela paraît difficile à croire, compte tenu de la situation entre Vila Cabral et les régions frontalières et lacustres. Mais l'auteur est maître de ses choix. En fait, il a opté pour la réconciliation entre colonisateurs et colonisés, donc tout lui est permis.

Changement provisoire de thème avec *Histoire de l'éducation au Mozambique*³⁶ rédigée par deux spécialistes mozambicains et un suisse. Il s'agit d'un survol critique des différentes phases et modalités de l'enseignement non seulement au Mozambique mais même en Afrique en général avec une analyse des principaux problèmes et des faiblesses

34 José Da Costa, *lengalengá*, Paris, Editions Publibook, 2009, 364 p.

35 Henrique Levy, *Cisne de África*, Lisboa, Livros de Seda, 2009, 143 p.

36 José P. Castiano & Severino E. Ngoenha, & Gerald Berthoud, *Histoire de l'éducation au Mozambique, De la période coloniale à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 2009, 254 p.

du système actuel. Il est évident que le livre s'adresse aux pédagogues et aux concepteurs, du genre experts de l'UNESCO, mais l'enjeu est crucial pour l'avenir d'un pays qui revient de loin. Dès lors, on ne saurait s'attendre à une lecture divertissante si l'on sait qu'en 2007 le taux de scolarisation des filles dans l'enseignement primaire était de 74% de celui des garçons et de 56% dans le secondaire. Et ce sont les femmes qui sortiront l'Afrique du sous-développement.

*Dona Ana*³⁷ est rattachable au titre précédent, en ce sens que le texte expose les réalisations dues à l'assistance apportée par la province italienne d'Alessandria au Mozambique, en matière d'instruction publique. Mais rien de pesant, puisque l'essentiel prend la forme d'un reportage bon enfant du Sud au Nord-Ouest, et notamment dans la province du Niassa où les Italiens ont construit deux écoles et – *milagre* ! – accordé 15 000 euros pour doter la Bibliothèque publique de Lichinga de quelques centaines de livres ! Si l'on connaît la politique d'acquisition des bibliothèques en Italie et au Mozambique, on ne peut que crier : Hosanna ! Hosanna !

De l'école à la chapelle ou à l'église, il n'y a qu'un pas au Mozambique, tout au moins là où l'Islam reste discret. Donc, trois textes de trois femmes missionnaires. La première est une Bonne Sœur qui, fascinée par la mer, nous livre ses impressions de l'île de Moçambique de 1990 à 2002 puis nous raconte quelques bribes sur l'implantation des Sœurs combonianas chez les Macua. C'est une féministe, même si cela ne transparaît pas à la lecture d'*Africa Blu*³⁸.

Total changement avec *In Rebel Hands*³⁹. Ici nous sommes revenus dans la guerre. Pas la « coloniale », la « civile » (si on peut dire). L'auteure, son mari, son bébé et le personnel blanc de la plantation-mission médicale de Maforga (sur la route Beira-Zimbabwe) sont enlevés, le 13 mai 1987, par la RENAMO, en pleine nuit. Et commence l'une de ces odyssees auxquelles soumettait ses otages le mouvement antimarxiste pour attirer l'attention sur ses activités. Tout comme l'UNITA, d'ailleurs, ce qui ne nous semble pas une simple coïncidence. Ce livre est extrêmement important pour connaître le comportement des guérilleros, car s'il verse parfois dans le mysticisme et dans les effets de style, pendant 500 km étirés sur trois mois, quotidiennement avec eux, l'auteure a pu mesurer leur jeunesse, leur brutalité, leur dénuement, leur organisation et même leurs aspirations. Via la Gorongosa (Casa Banana), le Zambèze et le Shiré (jusqu'à Nsanje, frontière du Malawi), poursuivis en partie par l'armée du Zimbabwe, ils réussissent malgré les maladies, les marches forcées des Blancs la nuit, le froid et la faim dans la montagne et la jungle, à échapper à leurs poursuivants et à conduire vivants leurs prisonniers (portés sur des civières, à la fin). C'était pire que Stanley dans l'Ituri, mais personne ne mourut en route, bien que l'auteure ait perdu 27 kilos ! Le syndrome de Stockholm est présent chez certains de ces missionnaires qui cherchent même à évangéliser quelques uns de leurs « gardiens », lesquels, dans l'ensemble, finissent par les traiter correctement. Pas rancunière, et particulièrement résistante, elle revint au Mozambique et y resta encore une bonne vingtaine d'années, bien au-delà de la fin de la guerre. Le « Kingdom of God » ne se discute pas pour des croyants de cette envergure.

37 Roberto Nani, *Dona Ana : Mozambico, Africa*, Alessandria (Italie), I Grafismi Bocassi Editore, 2007, 111 p., photographies noir et blanc et couleur.

38 Daniela Maccari, *Africa Blu. Il Mare Nella Mia Vita*, Bologne, EMI, 2009, 143 p.

39 Trish Perkins, *In Rebel Hands*, Lancaster (Angleterre), Sovereign World, 2009, 399 p. + 16 pages de photographies et dessins couleur et sépia.

La foi de ceux qui suivent n'est pas moindre mais leur santé physique et psychologique si, car ces jeunes missionnaires baptistes (du Sud) américains, arrivés à Beira en 1998 avec leurs deux bébés et leur naïveté, en pleine épidémie de choléra où l'on jette les cadavres dans les bennes à ordures, ne résistera pas à 29 attaques de paludisme, à dix vols et cambriolages et un accident de voiture. Tout pour la gloire de Jésus, certes, mais après un an à Beira pour apprendre le portugais et une installation à Mocuba (les seuls missionnaires baptistes du pays lomué) où le mari a cent « églises » de brousse à visiter dans un pays sans routes ni ponts franchissables, la fatigue et le découragement ne leur permettent pas de dépasser 2003. Le choc culturel de ces envoyés à la recherche de miracles devient trop fort, devant la réalité accablante : une christianisation superficielle basée sur des malentendus, des « pasteurs » africains alcooliques et polygames, un chien qui maigrit car les gardes mangent sa nourriture, un contexte religieux déjà préempté par les catholiques plus permissifs, le désenchantement finit par s'installer dans leur vie. Ils ont l'impression d'être considérés comme de simples Pères Noël blancs à la merci des quémandeurs et des voleurs. La « grâce divine » n'atteint pas facilement l'arrière de Quelimane, même en lançant quelques *Stones from the Riverbed*⁴⁰.

Cette digression dans les chemins épineux de la Providence terminée, revenons à ce qui constitue le cœur dur de la production imprimée concernant actuellement le Mozambique, telle qu'elle est publiée en Afrique du Sud et au Portugal. Nous voulons parler, bien entendu, de la littérature militaire ou assimilée. *Counter-Strike from the Sky*⁴¹ est un livre technique, historique et anecdotique à la fois. Il est rédigé par un historien militaire professionnel, tenu pour être la première autorité à propos des dernières décennies de feu la Rhodésie, tant du point de vue de l'évolution politique que de la guerre contre les nationalistes africains. Ici, il étudie en détail le principal titre de gloire de l'Armée rhodésienne : le concept, la mise en œuvre et les résultats d'une méthode élaborée à Salisbury. Il s'agit de l'enveloppement vertical de l'ennemi, dont on laissera les lecteurs découvrir les raffinements dans le livre, le principal étant le montage d'un canon de 20 mm sur des hélicoptères Alouette III. Selon les spécialistes, c'est ce qui se faisait de mieux comme « machine à tuer ». Et de fait, la plupart des opérations rhodésiennes au Mozambique utilisèrent cette méthode avec des effets dévastateurs contre les guérilleros – et le FRELIMO –, retardant ainsi l'inévitable. Contrairement à la majorité des livres portugais sur la guerre coloniale, ceux rédigés par les anciens Rhodésiens en diaspora sont triomphalistes. Celui-là n'échappe pas à cette règle.

Où est l'utilité de cet ouvrage extrêmement illustré ? Oublions les coups de patte de l'auteur et ne retenons que la description minutieuse du déroulement des attaques contre les concentrations principales de la ZANLA aux Gaza et Manica et dans la province de Tete à partir de 1977. Comme les pertes des guérilleros n'ont pas été comptabilisées de façon fiable (40 000 tués ?), on ne peut avaliser, les yeux fermés, le ratio des pertes qui, selon l'auteur, serait de 23 contre 1 en faveur des Rhodésiens (1375 tués). Toutefois, il est indéniable que les Rhodésiens étaient beaucoup plus efficaces que l'Armée portugaise, bien que moins nombreux. Ils étaient imaginatifs, combattifs, commandés par des officiers compétents (pour la plupart) et avaient le moral ou faisaient semblant de l'avoir

40 Amy Pardue Boone, *Stones from the Riverbed. Experiencing God's Grace in Mozambique*, Victoria (BC, Canada), Trafford Publishing, 2009, 206 p., photographies noir et blanc.

41 J.R.T. Wood, *Counter-Strike from the Sky. The Rhodesian All-Arms Fireforce in the War in the Bush. 1974-1980*, Johannesburg, 30° South Publishers, 2009, sales@gazellebooks.co.uk, 248 p. + 60 p. de photographies noir et blanc et d'illustrations couleur + 1 DVD.

jusqu'au bout. Les uns savaient qu'ils avaient le dos au mur et allaient perdre leurs privilèges, les autres se demandaient ce qu'ils faisaient dans cette guerre (sauf les unités spéciales) qu'ils jugeaient imposée par un régime qui les opprimait.

*Sunday, Bloody Sunday*⁴² ne doit pas intriguer le lecteur par son titre. C'est la biographie d'un ex-militaire rhodésien, une tête brûlée, retravaillée par le second auteur. Parachutiste dans l'Armée britannique, puis rhodésienne, puis Selous Scout, puis dans les services secrets rhodésiens et ensuite espion quadruple (Zimbabwe, Grande-Bretagne, Etats-Unis, Afrique du Sud), c'est un aventurier avant tout, dont le témoignage est précieux et presque unique lorsqu'il loue ses services de guerrier organisé aux milices privées chargées par le magnat Tiny Rowland (associé du gouvernement à Maputo) de défendre ses propriétés contre les attaques de la RENAMO. D'août 1989 à décembre 1992, il est donc l'employé d'une étrange coalition d'intérêts. Les pages 310-353 sont ce qui existe de plus détaillé – à ce jour – pour connaître les activités militaires de la RENAMO vues par leur adversaire dans la région du Bas-Limpopo, à l'ouest de Beira et dans l'Extrême-Nord (région de Montepuez). En spécialiste, froid et même détaché, il détruit une partie de la propagande du FRELIMO et de la RENAMO, allant même jusqu'à donner à comprendre que certains massacres imputés par le premier à la seconde pourraient bien avoir été commandés par les autorités de Maputo (à Chaimite, notamment, dont le nom doit évoquer quelque chose à certains Portugais). L'Armée mozambicaine et celle du Zimbabwe, les mercenaires gurkhas recrutés par ses « patrons », les « *bandidos armados* » et même plusieurs personnalités politiques du FRELIMO n'apparaissent pas à leur avantage dans ce livre. Le bonhomme sait distinguer un vrai soldat d'un fonctionnaire. Enfin, c'est ce qu'on lui fait dire.

Retour à la « case départ » avec *O Meu Avô Africano*⁴³ qui pourra étonner quelques lecteurs car on ne voit pas fréquemment un historien militaire exposer aussi clairement, en citant in extenso des dizaines de documents apparemment authentiques, la conspiration – dont il est l'un des principaux artisans locaux – qui va renverser un gouvernement qui l'a envoyé, lui, officier de métier, « se battre » en Afrique. A ce titre, ce texte est crucial pour savoir comment, depuis le Mozambique, le MFA du cru s'est organisé de septembre 1973 au 25 avril 1974. Mais le grand-père, cet « *avô africano* », dans tout cela ? C'est là où l'habileté de l'auteur intervient. Son grand-père n'était pas, comme lui, un capitaine cryptologue à Nampula, chargé de déchiffrer les messages du FRELIMO. La guerre moderne dans les services de l'Information ! Il nous dit que l'ancêtre était officier au Mozambique sous la Monarchie. C'est donc l'homme de la tradition impériale, le fantôme d'un vieux Portugal que le petit-fils veut renverser, car il voit qu'il est dans une impasse non seulement militaire, mais éthique. Vrai ou totalement inventé, cet *avô*, c'est aussi la conscience du petit-fils qui, ni plus ni moins, est en train d'organiser (même de loin) un coup d'Etat, avec tous les risques que cela sous-entend quand on est officier encore subalterne. On ne les fusille pas au Portugal, on les déporte, mais quand on n'est pas riche dans un pays pauvre, provincial et chef de famille, c'est des facteurs à prendre en compte. Donc, outre sa valeur documentaire, ce livre est émouvant et symptomatique des hésitations et même desangoisses qu'ont dû connaître bon nombre de jeunes

42 Jake Harper-Ronald & Greg Budd, *Sunday, Bloody Sunday. A Soldier's War in Northern Ireland, Rhodesia, Mozambique and Irak*, Alberton (Afrique du Sud), Galago Publishing, 2009, 376 p, dont 48 p. de photographies noir et blanc et couleur.

43 Aniceto Afonso, *O Meu Avô Africano*, Alfragide, Casa das Letras/Leya, 2009, 224 p.

officiers avant de se lancer dans l'aventure. On est loin du verbalisme et de la pagaille qu'elle allait déclencher ultérieurement.

Plus traditionnel dans le genre « ancien combattant désespéré », *Missão em Moçambique*⁴⁴ ne pose pas autant de problèmes au recenseur. Il s'agit de la monographie sombre d'une compagnie du quadrillage où l'auteur était infirmier auxiliaire. La zone était le district de Tete et plus précisément à partir de Fingoé au nord du Zambèze mais jusqu'à la frontière zambienne. Ce n'était pas la pire à l'époque (à compter de mai 1970 et jusqu'en octobre 1971) mais les mines sont présentes et l'infirmier constate que le matériel médical est totalement insuffisant, voire absent, la population dans un état d'abandon et de pauvreté abject, et les colonnes de guérilleros de plus en plus mordantes et bien armées. Le nombre de morts (huit) et de blessés (trente) augmente. Ils n'ont même pas de cercueils pour les enterrer. Un enfer « occidental » qui durera 17 mois ! Il est contre cette guerre dans ce saillant de terres où la présence portugaise est quasi symbolique. C'est l'inverse de la propagande ou même du faux optimisme et du triomphalisme des Rhodésiens. Gagner une guerre dans un tel dénuement, c'est possible, mais uniquement à Lisbonne, à partir du grade de général, et dans la tête.

Timor

Sait-on que la dernière promotion d'élèves-officiers (1973-1974) de l'Academia Militar sous l'Estado Novo, avait pour « *patrono* » le général José Celestino da Silva ? Par « *patrono* » on entendait le « héros » tutélaire qui donnait son nom à une promotion, comme cela se pratique en de très nombreuses écoles militaires dans le monde. On ajoutera que de 1960-1961 à 1973-1974, il y eut quatorze « *patronos* » dont onze étaient des « héros » des campagnes coloniales sélectionnés selon les critères déterminés par les hautes autorités militaires en poste pendant la guerre coloniale, la plupart de ces protecteurs ayant combattu en Afrique depuis le XVIIIe siècle jusqu'à la Première guerre mondiale. Mais, curieusement, ne figurait pas dans ce Panthéon le général Pereira de Eça qui remporta pourtant l'ultime grande bataille rangée en Afrique sud-saharienne en 1915. Peut-être le réservait-on pour une promotion ultérieure. Ce n'est pas certain. Quoi qu'il en soit, cette prépondérance de l'Ultramar à cette époque nous paraît normale pour une Armée désertée par l'histoire européenne et qui, par la force des choses et de la politique en particulier, s'était réfugiée dans le gardiennage des gloires ultramarines. Mais le choix de la figure ambiguë de Celestino da Silva, « *obreiro da pacificação e do desenvolvimento de Timor* », ne semble pas avoir porté chance à l'avenir de l'Império qui, comme tous les lecteurs le savent, connut une fin tragique en 1974-1975, y compris à Timor.

Cette introduction est offerte pour en arriver à un roman historique et militant dont nous ignorons tout de la carrière commerciale, mais qui doit figurer au-dessus du sommet de la maigre fiction ayant pris pour prétexte l'île dite du santal. Nous ne savons strictement rien des conditions dans lesquelles il a été rédigé, ni de la documentation à la disposition de l'auteur de *A Pedra e a Folha. A Batalha das Lágrimas*⁴⁵. A-t-elle eu accès à des archives particulières, (familiales même) ? S'est-elle appuyée sur des traditions orales plus ou moins fidèles ? Où commencent ses inventions, ses extrapolations ?

44 Manuel Francisco Gomes Pinho, *Missão em Moçambique. 25 de Abril de 1970 a 21 de Maio de 1972. Companhia de Caçadores* "2729", Cortegaça, Crecor-Cortegaça, 2009, 213 p., photographies noir et blanc.

45 Joana Ruas, *A Pedra e a Folha. A Batalha das Lágrimas*, Vila Nova de Gaia, Calendário de Letras, 2008, 751 p.

Nous sommes dans l'obscurité totale et nous le resterons pour ne pas fausser notre jugement : c'est l'avantage de l'éloignement et l'une des façons les plus simples de garder la tête froide. Ce que l'on peut dire en tant qu'historien de la conquête de Timor (Cf. René Pélissier, *Timor en guerre. Le crocodile et les Portugais*, Orgeval, Editions Pélissier, 1996), c'est que si ce roman était paru avant 1973 – c'est évidemment impensable –, les généraux n'auraient pas choisi Celestino da Silva pour baptiser une promotion d'officiers, réputés en principe intègres par vocation. C'est en effet à un total renversement des idoles et des renommées que se livre l'auteure. Le général, « obreiro da pacificação de Timor », devient un monstre calculateur qui a fait massacrer les Timoriens pour leur voler leurs terres caféicoles et en faire ses serfs. Dans la vulgate colonialiste, son bras droit, l'« invincible Francisco Duarte », est un exécuteur héroïque et sans remords. Ici, il devient un homme qui doute sur ce qu'on lui fait faire, et ses ambitions personnelles entrent en opposition avec l'avidité du gouverneur, les plantations de café de l'un et de l'autre étant un enjeu majeur. Pire, peut-être, alors que la quasi-totalité des sources coloniales publiées en portugais font des régulos des pantins à éliminer, ici ils sont devenus des résistants dans leur bon droit, encore qu'en conflit, de chefferie à chefferie, mais selon un code de l'honneur respectable.

Mêlant personnages qui ont eu une existence historique reconnue avec d'autres, dont on peut douter de leur présence dans les événements (une ou plusieurs histoires d'amour interracialisées), le récit parvient à faire s'interroger l'historien sur ce qu'il avait écrit en se fondant sur les sources portugaises et néerlandaises. Ce n'est pas le moindre intérêt de ce roman anticolonialiste, interminable et déroutant, mais l'un des meilleurs jamais publiés en portugais sur la conquête coloniale. Et si l'auteure s'est appuyée sur des archives ou des textes inconnus (notamment rédigés par Acácio Flores) qu'elle entre en contact avec nous, afin que nous rectifions notre version des faits. Nous le devons à la vérité.

Le livre prend fin avec la mort au combat de Francisco Duarte, le 17 juillet 1899, mais l'auteure lui a donné une sorte de complément chronologique sous forme de quatre contes : *A Pedra e a Folha. Crônicas Timorenses*⁴⁶ qui nous conduisent jusqu'à l'occupation indonésienne, mais avec de grandes périodes de silence. Il est visible que ce qui l'intéresse le plus dans ces pages, ce n'est pas la continuité, mais la défense de la résistance des Timoriens face à l'étranger. Le conte sur l'« extermination » du noyau dur (le Manufai) par le gouverneur Filomeno da Câmara aurait mérité de plus amples développements solides et moins de recours aux traditions orales, même transmises avec de bonnes intentions. Clio et Melpomène, nous l'avons dit, ne font pas toujours bon ménage et pour l'historien, une légende ne doit pas en chasser une autre et usurper le trône. Sinon, ce n'est plus bon que pour les ethnologues et les poètes. A noter que l'auteure doit être félicitée de s'être documentée sur les sociétés coloniales néerlandaises en Insulinde, à la charnière des deux derniers siècles, et même d'avoir utilisé des textes qui s'aventurent jusqu'aux Japonais à Timor. C'est totalement inhabituel en littérature lusophone.

En matière de colonisation, rien n'est jamais monochrome, avec les bons toujours du côté des vainqueurs et les vaincus uniformément méchants ou l'inverse. Il semble qu'il faille le rappeler à ceux qui culpabilisent pour se libérer des mensonges qu'ils ont appris dans leur jeunesse. Mais sans vouloir établir ici un palmarès de la violence à l'échelle internationale, il faut bien admettre que si l'on se place du côté des victimes et qu'on essaie de

⁴⁶ Joana Ruas, *A Pedra e a Folha. Crônicas Timorenses*, Vila Nova de Gaia, Calendário de Letras, 2009, 287 p.

les dénombrer – tâche quasi impossible – la conquête portugaise examinée sur la longue durée a fait moins de morts « annuels » que l’occupation japonaise et probablement la colonisation javanaise dans ce qui allait devenir Timor-lesle. Cette colonisation de 24 années exécutée par d’anciens colonisés, on en a la vision dans un autre roman, *Braços Quebrados*⁴⁷ qui est également aussi original que le précédent, tout en étant plus accessible au lecteur moyen actuel. Il s’agit des expériences dramatiques et des sentiments d’un jeune réfugié timorien au Portugal pendant la période indonésienne : guerre civile, invasion, résistance, massacre du cimetière de Santa Cruz, référendum, déchaînement des milices pro-Djakarta, etc., tout passe par le prisme du journal intime d’un séminariste qui, au fil des années, va devenir prêtre au Portugal avant de rentrer dans son île.

Plus traditionnel – mais pas très courant dans la bibliographie timorienne –, un livre en portugais organisé par des anthropologues brésiliens sur l’océan de problèmes qui se posent à un jeune Etat à la recherche d’une Nation, après une douloureuse période d’exploitation et de tutelle brutales ? *Timor-Leste por Trás do Palco*⁴⁸ est l’un de ces nombreux recueils de contributions de gens qui, chacun dans son domaine, ont quelque chose à dire sur Timor. En anglais, on ne les compte même plus, mais en portugais du Brésil ils ne foisonnent pas. Que dire de celui-ci ? Qu’il possède 19 chapitres (dont un sur la coopération internationale en Guinée-Bissau et un autre sur celle de la RDA au Mozambique), que l’essentiel porte sur la coopération de diverses instances en matière d’économie, de politique, d’administration, de justice, d’éducation, de finances, etc. Ce que l’on retient le plus aisément, c’est que dans cette Tour de Babel de la bienfaisance la coordination et les résultats concrets ne sont pas à la hauteur des espérances.

Bien qu’en dehors du thème traité dans le titre, nous noterons l’article sur le « socialisme scientifique » appliqué aux camps de concentration du Niassa et aux activités de la police politique mozambicaine mettant en œuvre les « précieux » enseignements de la Stasi, dispensés en Afrique et en République démocratique allemande. Sommes-nous trop loin de Timor ? Peut-être pas si l’on se rappelle qu’une partie des éléments les plus rigides du FRETILIN vécurent en exil à Maputo pendant et après la période la plus dure du FRELIMO au pouvoir. Et que cette « Garde de fer » de l’idéologie la plus orthodoxe, une fois rentrée à Dili, se retrouvera même un temps à diriger Timor dans la « pureté » doctrinale et aussi dans l’incapacité à sortir son pays de la confusion et de l’extrême fragilité d’une société déboussolée par tant de défis et de conseillers plus ou moins compétents et désintéressés. Si près de l’Australie et si loin du Ciel !

Guinée Équatoriale

Par un saut périlleux dont quelques lecteurs, sans aucun doute, admireront la hardiesse acrobatique, on passera des Chinois diasporiques et capitalistes qui tiennent le haut du pavé économique à Timor, aux Chinois venus de Pékin qui, par leur politique d’acceptation sans états d’âme de tous les régimes leur offrant des matières premières, se retrouvent à soutenir petits ou grands tyrans en Afrique (et ailleurs). *China and Africa*⁴⁹ appartient à une série déjà longue d’écrits sur cette relation ambiguë, mais c’est le seul à

47 José Leon Machado, *Braços Quebrados*, Chaves, Edições Vercial, 2003, 269 p.

48 Kelly Cristiane da Silva & Daniel Schroeter Simeão (coord.) *Timor-Leste por Trás do Palco. Cooperação Internacional e a Dialética da Formação do Estado*, Belo Horizonte (MG, Brésil), Editora UFMG, 2007, 431 p. + XXIV p. de photographies et cartes couleur.

49 Julia C. Strauss & Martha Saavedra (coord.) : *China and Africa : Emerging Patterns in Globalization and Development. The China Quarterly Special Issue*, N°9, Cambridge University Press, 2009, XII-251 p.

consacrer un article entier à la Guinée équatoriale et son « Chinese Amigo » (*dixit*), lequel ferme les yeux sur certaines petites « peccadilles » bien connues des défenseurs de la moralité en politique et dans les affaires. Qu'est-ce qui intéresse la Chine dans l'ancienne colonie espagnole ? Le pétrole et le bois. Pour le moment, sa part dans l'extraction de l'un et de l'autre est modeste par rapport aux Américains et aux Malaisiens. Mais dans la construction civile, elle est imbattable et, comme ses prêts sont remboursables en matières premières, apparemment tout le monde est content. Tout le monde, sauf l'écrasante majorité de la population qui n'est ni embauchée ni bénéficiaire de la corruption, ni des services « publics » (eau, électricité, santé, éducation, logements, etc.). Mais c'est dans l'appui interne et externe au régime que cette coopération est la plus utile à Malabo. Dès lors, qu'il y ait déjà probablement plus de 5000 Chinois sur place (y compris ceux travaillant comme ouvriers agricoles dans les plantations) n'est pas encore très significatif. Au crédit des Chinois chez ces hispanophones, l'auteur de l'étude ajoute qu'ils sont mieux tolérés qu'ailleurs en Afrique, en Angola notamment. Pas par les pauvres ni les opposants au régime, cependant.

A signaler qu'un autre article de l'ouvrage se focalise sur les cent boutiques chinoises à la frontière namibienne d'Oshikango, à la lisière de l'Angola d'où proviennent l'écrasante majorité de leurs clients qui achètent en gros et revendent tout en Angola.

Ces nouveaux « colons jaunes » commencent à susciter bien des jalousies et ils devraient se méfier : 400-500 Chinois dans une localité namibienne de 10 000 habitants ne vendant qu'à des Angolais, ce n'est pas une situation exempte de dangers. Mais revenons à la Guinée équatoriale en regardant du côté des Etats-Unis où les professeurs de littérature hispanique viennent de découvrir cette anomalie linguistique en Afrique. Il était temps que les membres de l'establishment universitaire – toujours à la recherche d'une nouvelle niche utile à leur spécialisation et donc à leur carrière –, s'intéressent un peu aux marges d'une grande colonisation.

*Africans in Europe*⁵⁰ a pour auteur un professeur fils d'émigrés espagnols aux Etats-Unis qui essaie de marier l'étude psychologique de l'exil avec une dissertation sur la littérature négro-africaine d'expression espagnole. Un peu d'histoire et beaucoup d'analyses purement ou secondairement stylistiques et sociologiques donnent un livre curieux qui révélera quelques fortes personnalités équato-guinéennes aux amateurs d'exotisme. Quand nous avons vingt-trente ans, nous aussi nous étions fasciné par cette étrange colonie gardée par les dragons militaires de la Dirección de Plazas y Provincias africanas à Madrid, tous phalangistes bon teint. Et puis, sur place en 1967 (cf. René Pélissier, *Don Quichotte en Afrique. Voyages à la fin de l'Empire espagnol*, Orgeval, Editions Pélissier, 1992 et *Spanish Africa – Afrique espagnole. Etudes sur la fin d'un Empire, 1957-1976*, Orgeval, même éditeur, 2005), les désillusions sont vite arrivées. A l'époque il n'y avait pas d'Africains noirs de langue espagnole en Espagne sauf une demi-centaine d'étudiants boursiers, un toréador, des élèves-officiers, des séminaristes, plus un capitaine de la Cruzada et un footballeur. Maintenant que la dictature de l'oncle et du neveu les a obligés à fuir, c'est par dizaines de milliers qu'on les compte et ce serait bien le diable si parmi eux on ne trouvera pas deux ou trois littérateurs propres à devenir des sujets de thèses de Ph.D. américaines. Il faut que tout le monde vive.

⁵⁰ Michael Ugarte, *Africans in Europe. The Culture of Exile and Emigration from Equatorial Guinea to Spain*, Urbana & Chicago, University of Illinois Press, 2010, XIV-201 p.

Mais le livre qui est susceptible de toucher un plus large public espagnol, c'est *La Aventura del Muni*⁵¹, rédigé par un journaliste basque qui est à la fois un fêtard bagarreur et un rêveur hanté par la légende d'Iradier. Qui était Iradier ? Un Don Quichotte basque qui voulut explorer l'intérieur du Rio Muni pour donner une colonie à l'Espagne. Sur le terrain, avec femme et famille, dès 1875, sa pénétration fut très modeste, mais comme il réussit à publier le premier livre en espagnol sur une région de l'Afrique centrale continentale (avant étaient parus des récits sur Fernando Poo et Annobón), il a pris les dimensions d'un petit Stanley, précurseur et martyr, aux yeux de ses compatriotes. Mais pas pour les historiens étrangers de l'exploration africaine qui généralement l'ignorent. Peu importe !

Le livre est une sorte de voyage (2005) encyclopédique d'un pèlerin cherchant à mettre ses pas dans ceux d'Iradier. Mais il y a plus, car il analyse plutôt finement et impitoyablement la société actuelle, mélange de racisme anti-blanc chez les Fang, de soumission à la sorcellerie, d'irresponsabilité généralisée, d'incompétence et de corruption endémiques, de déliquescence et de retour impossible aux temps des ancêtres. En plus, il visite des hauts lieux de la présence espagnole dans l'ancienne colonie : Cabo San Juan, « ville » fantôme désertée par ses habitants et même attaquée récemment par des pirates nigériens qui font la traite négrière de leurs concitoyens vers le Gabon; les deux îlots d'Elobeys ; Cogo ; et naturellement Malabo et Bata (l'accablement majeur pour le romantique qu'il est). Ce n'est pas tout. Comme il a des intérêts philanthropiques et écologiques, il fait l'ascension laborieuse du Monte del Mitra dans la jungle et se préoccupe de la survie des gorilles (tombés de 5000 avant l'indépendance à 900 environ de nos jours).

Poussant l'enquête jusqu'à ses limites, il se fait initié au culte dangereux du Bwiti, prend des drogues hallucinogènes et n'hésite pas à faire l'histoire de l'exploration du Rio Muni et du Gabon (avec des lacunes énormes), offrant même des détails inconnus de nous sur les Français dans l'enclave et sur quelques administrateurs ou chasseurs ayant laissé un nom dans l'histoire locale. Ce qu'il rapporte élogieusement sur le capitaine de la Guardia Civil Olaechea à Ebebiyín (mort en 1966) est en contradiction avec l'image désastreuse (cf. René Pélissier, *Don Quichotte en Afrique, op. cit.*, p. 34, p. 171) laissée par le personnage chez les Africains et les Blancs qui eurent affaire à lui.

Bref, ce gros livre touffu mais enthousiaste, tient à la fois du reportage de grande classe, du récit de voyage hors des sentiers battus, de l'analyse politique, de l'hommage aux savants espagnols ayant travaillé en Guinée et du traité historique sur l'exploration du pays. Il se lit avec beaucoup d'intérêt, mais il n'est pas prêt à être vendu dans les boutiques des Chinois locaux. Quant à le voir dans les vitrines des bibliothèques locales – il n'y a pas de librairies dans le pays – ouvertes aux lecteurs...

Quelle importance ? Les milliers de pétroliers américains et canadiens, les bataillons de coopérants internationaux, les vagues d'immigrés africains qui pullulent partout, les soldats fang qui humilient et rançonnent qui ils peuvent attraper, les aventuriers de divers acabits qui grouillent dans les décombres de l'Empire à Franco ne sont pas là pour lire le *Quijote* ni même Iradier. Et c'est bien dommage pour eux et les professeurs de littérature.

⁵¹ Miguel Gutiérrez Garitano, *La Aventura del Muni (Tras las Huellas de Iradier. La Historia Blanca de Guinea Ecuatorial)*, Vitoria-Gasteiz, Ikusager Ediciones, 2010, 505 p., photos noir et blanc et couleur.

Moçambique: o “fim da história”... única

Trajectórias dos anticolonialismos em Moçambique*

Michel Cahen**

p 195-240

O livro “hostil” de João M. Cabrita sobre a história da Frelimo, *Mozambique. The Tortuous Road to Democracy* (Houndmills, Basingstoke – Nova Iorque, Palgrave, 2000, 312 p.), já tinha dado alguma polémica (cf. *Lusotopie* 2002, I: 391-393). No entanto, publicado em inglês por um português nascido em Moçambique e radicado na Suazilândia, o livro tinha tido uma circulação restrita no país. Com Barnabé Lucas Ncomo, pode dizer-se que a situação foi bem diferente. Raramente um livro de um autor moçambicano editado em Moçambique terá feito correr tanta tinta, se se tomar em conta o número de artigos, entrevistas e correspondências publicados na imprensa do país, de Maio (antes mesmo do lançamento da obra) a Setembro de 2004. Sérgio Vieira, teórico não arrependido do partido único dito “marxista-leninista”, que tinha conseguido o texto, lançou a ofensiva anti-Ncomo antes mesmo da publicação¹, utilizando erros evidentes da obra para a caricaturar grosseiramente e desconsiderar o trabalho paciente do seu autor, cometendo por sua vez erros (ou mentiras) inverosímeis². Mas esta carga teve como efeito aumentar uma publicidade que já se fazia só de ouvir falar e na imprensa independente. O lançamento teve lugar no Centro Cultural Franco-Moçambicano de Maputo, numa terça-feira, dia 27 de Julho de 2004, no auditório, cheio de setecentas pessoas, apesar da ausência de membros do governo e históricos da Frelimo, no entanto convidados, e também sem que a obra pudesse ter sido apresentada por cinco dos académicos sucessivamente solicitados. Finalmente, o sexto académico, Dionísio Quelhas, membro da Renamo, abriu a sessão, mas igualmente na ausência de qualquer dignitário do seu partido que, como principal formação da oposição, poderia, nesse período da campanha eleitoral, ter-se lançado sobre a fortuna de uma obra que fala dos crimes do partido no poder... Alguns dias mais

* A propósito de Barnabé Lucas NCOMO, *Uria Simango. Um homem, uma causa*, Maputo, Edições Novafrica, 2003 [publicação: Julho de 2004], 468 p., sem ISBN. Os meus agradecimentos a Salvador Cadete Forquilha pela tradução do texto do francês para o português. A versão original em francês foi publicada sob o título “La ‘fin de l’histoire’... unique. Trajectoires des anticolonialismes au Mozambique”, *Portuguese Studies Review* (Trent, Trent University), XV (1), 2007-8 [publicado em Junho de 2009].

** Investigador do CNRS no Centre d’étude d’Afrique noire (CEAN) de l’Institut d’études politiques de Bordeaux.

1 Sérgio VIEIRA, “Sobre história e historietas”, domingo, 18 de Julho de 2004: 8. Os meus agradecimentos a Barnabé Lucas Ncomo pelo envio de numerosos recortes de imprensa.

2 Assim, a bomba que matou Mondlane teria passado pelas mãos do Padre Pollet, na altura a trabalhar em Tabora.

tarde, em Agosto, um segundo lançamento teve lugar na Beira, capital da região centro, de onde Uria Simango era originário. Mesmo a edição do livro foi difícil, os editores existentes em Maputo esquivando-se, obrigando o autor a fundar expressamente uma casa editorial. Dos nove *spots* publicitários na TVM, já pagos, seis sofreram um problema técnico que impediram a sua difusão para o lançamento em Maputo, mas também para o lançamento, dias mais tarde, na Beira.

Mesmo assim, a obra esgotou em alguns dias, mostrando espectacularmente a sede de muitos moçambicanos de conhecer a história do seu país – incluindo aquela da Frelimo, partido dirigente da luta de libertação anticolonial – fora da versão oficial, da “história única”. A natureza externa do público que assistiu ao lançamento, em comparação com aquele que habitualmente comparecia nas iniciativas político-culturais, foi bem assinada por Machado da Graça:

Quem eram então os presentes? Eu diria que eram uma classe média, na casa dos 30/40 anos, com formação superior. Os muitos carros estacionados à porta confirmavam esta percepção. Um certo número de gente mais velha, contemporânea do próprio Simango, também se fez representar. A forma como se desenrolou a cerimónia do lançamento foi também pouco vulgar. Foi um misto de espectáculo e de cerimónia religiosa. Com a sala às escuras e o palco iluminado, começou com o Hino Nacional e prosseguiu com orações e um coral de uma Igreja. [...] Muito mais ambiente de missa do que de comício, não houve discursos inflamados nem apelos à vingança [...] esteve presente naquela cerimónia um tipo de pessoas que não vemos normalmente nas actividades políticas, mas que está, sem a menor dúvida, interessada na vida do país. Gente que não parece atraída pelas formações políticas existentes, mas que quer saber sobre a verdade da história recente do nosso país. Gente que poderá ser mobilizada por algum projecto político sério, se bem me pareceu. Uma nova geração de cabeças pensantes, sem vínculos ideológicos, com a marca puritana da igreja protestante. [...] a surpresa foi positiva...³

Portanto, antes mesmo de ser lida, a obra de Barnabé L. Ncomo teve a sua historiografia: desde os artigos ou entrevistas à volta da publicação⁴, passando pela polémica consecutiva a cargo de Sérgio Vieira⁵, a censura na televisão⁶ e as saudações no lançamento⁷, até às críticas bizarras⁸ ou argumentadas⁹ e, enfim, as primeiras análises matizadas¹⁰.

3 Machado da GRAÇA, “Um acontecimento”, *Savana*, 30 de Julho de 2004: 6.

4 As referências que se seguem nas sete notas seguintes não são exaustivas. Lourenço JOSSIAS, “Dei a minha contribuição à História”, *Zambeze*, 27 de Maio de 2004: 4; Theo MPFUMO (entrevista conduzida por), “Uria Simango: entre o empenho missionário contra o mal”, *Demos*, 9 de Junho de 2004: 10-11; João Baptista André CASTANDE, “Resgate merecido”, *Zambeze*, 17 de Junho de 2004; Ungulani Ba Ka COSSA, “‘Uria Simango: um homem, uma causa’ (perdida)”, *Zambeze*, 8 de Julho de 2004: 5 [artigo precedentemente recusado pelo *Jornal de Notícias*]; Fernando GONÇALVES (entrevista conduzida por), “‘Todo o mundo sabe quem mandou matar’ declara Lutero Simango”, *Savana*, 23 de Julho de 2004: 2-4.

5 Artur NKAÍMA, “Sérgio Vieira sobre os vapores de Baco”, *Zambeze*, 22 de Julho de 2004: 14; Machado da GRAÇA, “Pré-campanha”, *Savana*, 23 de Julho de 2004; Benedito MARRIME, “História? Sim; histórias e historietas? Não”, *Zambeze*, 29 de Julho de 2004: 5.

6 Francisco CARMONA, “Livro sobre Uria Simango deverá ser lançado na Beira dentro de duas semanas”, *Correio da Manhã*, 29 de Julho, n.º 1879: 1-2; Milton MACHEL, “Biografia de Uria Simango sofre censura silenciosa?”, *Savana*, 30 de Julho de 2004: 5 [artigo recusado anteriormente pelo *Jornal de Notícias*], 30 de Julho de 2004.

7 Celso RICARDO, “Sobre ‘Uria Simango’”, *Governo gazeta* no lançamento do livro”, *Zambeze*, 29 de Julho de 2004: 3; “Editorial. A história nem sempre é agradável”, *Savana*, 30 de Julho de 2004: 6; Fernando VELOSO, “‘Et vive la France!’ Reaccionários unidos jamais serão vencidos!”, *MediaFax*, 2 de Agosto de 2004, n.º 3084: 1-2; Luís NHACHOTE, “Os gazeteiros”, *MediaFax*, 2 de Agosto, n.º 3084: 4; Adelino BUQUE, “Homenagem a Uria Simango”, *Diário de Moçambique*, Beira, 3 de Agosto de 2004: 5.

8 Heliodoro BAPTISTA, “Outros homens, outras causas”, *Demos*, Maputo, 26 de Maio de 2004: 14, e 2 de Junho de 2004: 12.

9 [Paul FAUVET], “Dissident or traitor? Biography of Uria Simango launched”, *Mozambiquefile*, Maputo, AIM, Setembro de 2004, n.º 338: 10-12.

10 Fernando LIMA, “Os Simango”, *Savana*, 23 de Julho de 2004: 7; Manuel de ARAÚJO, “Será ‘Simango, uma obra, uma causa’, uma bíblia alternativa?”, *Notícias*, Maputo, 27 de Julho de 2004: 5 e 28 de Julho de 2004: 5. Estranhamente, P. Fauvet (ver nota ante-

Se muitos dos factos que este livro conta eram do conhecimento dos especialistas (mas estrangeiros na maior parte das vezes) e se não contém “revelações” propriamente ditas, pelo menos nos seus contornos gerais, o facto de ter sido escrito por um moçambicano e publicado em português em Moçambique, com muitos detalhes, a partir de fontes, nomeadamente orais, consideráveis (independentemente do uso que delas se fez, *cf. infra*) e recolhidas com uma paciência e uma prudência infinitas pelo autor desde os finais dos anos 1980 (ainda sob o partido único), enfim o enorme interesse suscitado junto de um público “não habitual” confirmam que esta obra é a manifestação de uma evolução irreversível na maneira de apreender a história em Moçambique – um pouco como *Ualalapi*, de Ungulani Ba Ka Kossa (ou Khosa), tinha situado, a partir de 1987, o início da ruptura definitiva da literatura com o “realismo socialista”¹¹. As implicações políticas directas da investigação histórica provavelmente explicam em parte a distância entre a viragem em história e aquela, anterior, em literatura, pelo menos no que se refere aos livros – a viragem com efeito tinha sido iniciada, por pequenos toques, em artigos de historiadores moçambicanos, em revistas moçambicanas de investigação, tais como *Estudos Moçambicanos* ou *Arquivos*, desde este mesmo período dos finais de 1980.

Uria Simango – Um homem, uma causa será evidentemente um encorajamento para a elaboração de biografias políticas de outros “vencidos de história” ao longo das páginas sombrias do anticolonialismo moçambicano – Lázaro N’Kavandame, Mateus Gwengere, Adelino Gwambe, etc. – e de uma forma geral um encorajamento para a elaboração de trabalhos sobre correntes políticas e trajectórias sociais e culturais de que foram o resultado; entretanto – o que será sem dúvida mais difícil ainda – contribuirá também para grandes estudos históricos e não mais hagiográficos sobre “vencedores”, tais como Eduardo Mondlane ou Samora Machel... Por outras palavras, a Frelimo pode continuar a ganhar todas as eleições, mas haverá cada vez menos história única.

Aliás, a obra foi publicada precisamente seis meses antes das eleições legislativas e presidenciais de Dezembro de 2004 em que a Frelimo ganhou mais uma vez o escrutínio (embora o número de votos fosse o mais baixo desde 1994, mesmo que a percentagem dos votos expressos a seu favor tenha estado em alta). Sem dúvida, um tal contexto não era favorável a uma discussão serena do conteúdo da obra. Agora é tempo de voltar a ela do ponto de vista da história.

História e biografia

Uria Simango, pastor de um ramo da Igreja congregacionista americana fixada no centro de Moçambique desde o fim do século XIX, foi um dos fundadores do anticolonialismo moçambicano moderno. O seu pai, Uria Timóteo Simango, tinha sido deportado, na sequência dos motins de Machanga e Mambone – uma região de forte anticolonialismo precoce¹² – em 1953-54. Uria filho teve ele próprio rapidamente de se refugiar na Rodésia

rior), no boletim em inglês da Agência de Informação de Moçambique, acusa M. de Araújo de ter “descrito o livro, absurdamente, como uma ‘nova bíblia’, num longo artigo no *Notícias*” (*Mozambiquefile*, Setembro de 2004: 11), enquanto este último conclui a sua crítica positiva, sim, com uma chamada de atenção contra uma tal interpretação: “Termino este artigo, colocando a questão: será Simango, uma obra, uma causa, bíblia alternativa da História da Frelimo? Em todo o caso, a obra de Ncomo encerra em si a existência de um edifício de múltiplas janelas” (*Notícias*, 28 de Julho de 2004: 5).

11 M. CAHEN, “Ungulani Ba Ka Khosa: Ualalapi, des guerres ngunies à la fin du réalisme socialiste”, *Les Langues néo-latines* (Paris), suplemento ao n.º 327, Dezembro de 2003 [publicação Fevereiro de 2004], pp. 85-122.

12 M. CAHEN, “L’anticolonialisme identitaire: conscience ethnique et mobilisation anti-portugaise au Mozambique (1930-1965)”, in C. Dubois, P. Michel & P. Soumille (eds.), *Frontières plurielles, Frontières conflictuelles en Afrique subsaharienne*, Paris,

do Sul, onde exerceu o seu ministério em Salisbury, desenvolvendo ao mesmo tempo uma associação legal, a *Portuguese East African Society* (PEAS), um agrupamento de entreadjudados emigrantes moçambicanos na colónia britânica que servia de cobertura às suas actividades políticas – a sua ideia de um Partido da Convenção Nacional (PCN) já estava presente. Em Bulawayo, um outro grupo de moçambicanos tinha criado um partido anticolonialista, a Udenamo (União Democrática Nacional Africana de Moçambique), dirigida por Adelino Gwambe de apenas 21 anos de idade, e do qual Simango se tornou o número dois. Ameaçado pela PIDE portuguesa, rapidamente o grupo teve de emigrar para Dar es-Salaam, sob a protecção da TANU (*Tanganyika African National Union*). Na capital tanzaniana, Simango participou nas difíceis operações de unificação das pequenas formações anticoloniais moçambicanas e colocou-se ao lado de Eduardo Mondlane. Este último, antropólogo e tendo-se tornado professor na universidade de Siracusa, era apoiado pelos tanzanianos e americanos, que desconfiavam do radicalismo e da ausência de maturidade de A. Gwambe, também apoiado pelo Gana de K. Nkrumah e pelos países do Leste. Assim, de 1962 a 1969, Uria Simango foi vice-presidente da Frelimo e geralmente apoiado, durante numerosas crises e lutas intestinas que marcaram o difícil início da luta armada, as posições do presidente Mondlane. Todavia, criticava-o fortemente pela sua falta de atenção aos problemas dos equilíbrios étnicos no seio da direcção, acerca de punições expeditivas aplicadas no seio da guerrilha e até mesmo de assassinatos nunca esclarecidos. Isso colocou-o progressivamente em oposição frontal ao grupo que ia tomar o poder, a saber uma aliança de “político-militares” mais ou menos marxistas à volta de Samora Machel, Marcelino dos Santos e outros quadros do Sul, e de jovens militares macondes formados nas missões católicas holandesas, que se tinham confrontado com os *chairmen* civis do seu grupo étnico. Aquando do segundo congresso da Frelimo, realizado em Niassa em 1968, Uria Simango candidatou-se à presidência; Eduardo Mondlane foi reeleito, mas apenas por dois votos, e unicamente por causa do boicote do congresso protagonizado pelo grupo dos *chairmen* macondes inquietos pela sua segurança. Na sequência do assassinato de Eduardo Mondlane por uma encomenda armadilhada da PIDE em Fevereiro de 1969¹³, uma vasta caça às bruxas foi desencadeada contra todos aqueles que se opunham aos político-militares, e Uria Simango, acusado de ser “ambicioso” – ele tinha concorrido contra Mondlane –, foi a pouco e pouco envolvido em acusações de cumplicidade na morte deste último. Expulso da Frelimo em 1970 após ter publicado um documento denunciando os atropelos dos direitos humanos no seio da Frente, exilou-se então no Cairo, de onde tentou recriar uma organização anticolonialista, o Coremo (Comité Revolucionário de Moçambique). As raras actividades militares deste grupo, lançadas a partir da Zâmbia na província de Tete, foram perseguidas tanto pelos portugueses como pela Frelimo (depois pelos próprios zambianos, uma vez que a vitória da Frelimo foi certa). Simango voltou a Moçambique, na Beira, pouco tempo depois do 25 de Abril de 1974, tentando relançar o seu primeiro projecto do PCN, desta vez sob a designação de Partido da Coligação Nacional, pois era formado a partir do reagrupamento de pequenas formações. Destas últimas, algumas eram anticolonialistas e outras

L'Harmattan, sept. 2000, 462 p.: 319-333; e não publicado *Les "Mutineries" de la Machanga et de Mambone (1953): conflits sociaux, activisme associatif et tension religieuse dans la partie orientale de la "zone vandau"*, Bordeaux, Janeiro de 1991, CEAN-IEP, 55 p. multigr. Visivelmente, o autor não conhecia estes trabalhos de língua francesa.

¹³ Aqui não é o lugar para discutir as circunstâncias da morte de Eduardo Mondlane, mas o autor destas linhas, devido às suas fontes, não tem alguma dúvida acerca da responsabilidade da polícia secreta portuguesa. Na página 111 da sua obra, Barnabé L. Ncomo também indica que E. Mondlane foi assassinado pela PIDE.

de facto toleradas e manipuladas pelos portugueses durante a última fase do seu poder. Em condições mal esclarecidas (inclusive na obra de B. L. Ncomo), Simango cometeu o grande erro de participar nos motins dos portugueses nativos a 7 de Setembro de 1974. Estes motins, na verdade, exprimiram o desespero da pequena burguesia branca e mestiça luso-colonial de ver recusada toda a representatividade na formação de um governo provisório formado por Portugal e por uma Frelimo já virtualmente partido único¹⁴; contudo, só podiam ser interpretados pela maioria da população africana como uma tentativa de lhe roubar o seu direito à independência¹⁵. Assim, ele teve de abandonar o país logo em Outubro de 1974 – o que ele fez pela primeira vez – com a ajuda da rede (em vias de desaparecimento) de Jorge Jardim. Não conseguiu despertar o interesse dos rodesianos e exilou-se então no Quênia. Lá, caiu na armadilha de um convite ao Malavi. Chegado a este país, cuja ditadura havia colaborado tanto com os portugueses e tinha muito que se fazer perdoar, foi directamente levado à fronteira com Moçambique e entregue à Frelimo com a ajuda da Polícia portuguesa... Primeiro levado para Nachingweia, o antigo campo de treino da guerrilha na Tanzânia de que Samora Machel tinha sido comandante, lá foi coagido, na mais pura tradição estalinista, a ler publicamente uma longa confissão em que se acusava de todos os crimes, desde o início das suas actividades, e implorava perdão (11 de Maio de 1975). Depois, foi enviado para o “campo de reeducação” de M’telela, no Norte do Niassa, na companhia de outros opositores (J. Simeão, L. N’Kavandame, M. Gwengere, P. Gumane e alguns outros¹⁶); dali a pouco tempo juntou-se-lhe a sua esposa, presa no seu domicílio na Beira. Mas nenhum destes opositores teve direito a um processo, e todos foram assassinados em condições sem dúvidas atrozes (queimados vivos), em 1977 ou 1978 – a mulher de Simango, sem outra culpabilidade que não fosse o facto de ser sua esposa, sendo liquidada em 1981, com outras esposas e, segundo Barnabé Lucas Ncomo, seus filhos. Os filhos de Uria Simango não foram seriamente perturbados, talvez por um feliz acaso de circunstâncias, e hoje são activos na política moçambicana. É provável que a Frelimo tivesse medo de um ataque-surpresa da Renamo nascente e que conseguisse libertar estes opositores que tinham mantido o seu prestígio. O primeiro chefe da Renamo, André Matsangaissa, não se tinha especializado em atacar os campos de reeducação, libertando os prisioneiros e recrutando uma parte deles? Isso teria dado à rebelião uma legitimidade política e uma capacidade de autonomia que, evidentemente, o único apoio rodesiano interditava.

14 Um dos principais grupos que participaram nos motins de 7 de Setembro de 1974 foi o Fico, Frente Integracionista da Civilização Ocidental, denominação que incontestavelmente cheira a extrema-direita integracionista portuguesa. Todavia, parar neste aspecto deixa de lado toda a mística luso-brasileira, aprendida na escola por todos e com a qual se identificavam largos sectores: “Fico” é também a resposta dada pelo regente Dom Pedro à delegação da câmara municipal do Rio de Janeiro no dia 9 de Janeiro de 1822, confirmando assim a sua recusa de obedecer às Cortes de Lisboa que lhe davam ordens para voltar. O processo devia terminar, no mesmo ano, no muito famoso “grito de Ipiranga”, quando o regente, uma vez mais intimado pelas Cortes, declarou “a independência ou a morte”. Mas uma independência evidentemente “à brasileira”, anunciada a... 7 de Setembro (mas de 1822). Certos acasos são estranhos.

15 E isso, tanto mais que, à margem da ocupação do Rádio Clube por amotinados pacíficos, autênticos extremistas brancos levaram a cabo expedições punitivas e massacres nos bairros do caniço de Lourenço Marques. Em contrapartida, contrariamente ao que foi, e ainda é, escrito, estes motins não tiveram estritamente nada que ver com as redes de Jorge Jardim.

16 Das quatro pessoas citadas neste parêntese, só as duas primeiras tinham colaborado com os portugueses em circunstâncias bem diferentes. Lázaro N’Kavandame rendeu-se aos portugueses que o tinham intoxicado com um projecto vago de autonomia da sua província, Cabo Delgado, e enquanto temia pela sua vida no seio da Frelimo; Joana Simeão foi realmente utilizada por Jorge Jardim como exemplo de uma corrente política “brasileirista” e fê-la chegar até Marcello Caetano. É preciso não esquecer que Jorge Jardim, ao mesmo tempo, negociava com... a Frelimo sob a mediação de Kenneth Kaunda, presidente da Zâmbia. O seu primeiro “protocolo de Lusaca” (1973), de resto, faz furiosamente pensar nos Acordos de Lancaster House, que Samora Machel impôs a Robert Mugabe em 1979 a pedido de Margaret Thatcher para acabar completamente com a Rodésia, preservando ao mesmo tempo os interesses dos rodesianos.

Portanto, a vida de Uria Simango confunde-se com a história da maturação do anticolonialismo moderno moçambicano e da própria Frelimo. Para além da história de um homem, ela permite estudar a heterogeneidade dos processos sociais, étnicos e culturais que levaram à luta de libertação numa zona territorial de pura pertinência colonial – Moçambique –, longe da ficção de uma “unicidade” defazendo-se regularmente de dissidentes forçosamente traidores. O livro de Barnabé Lucas Ncomo (*infra* BLN) tem portanto, com toda a evidência, este mérito e, como já se disse, faz parte da *história da história* de Moçambique contemporâneo. Isto não significa que não tenha imperfeições metodológicas, ou que se deva segui-lo em todas as suas hipóteses ou afirmações.

A “história verdadeira” é o inverso da “história oficial”?

O que é que incitou BLN a empenhar-se, desde o fim dos anos 1980, numa busca histórica de longa duração? Certamente não foi por “manobra eleitoral”, como alguns acreditaram ter de o censurar – o livro tinha efectivamente sido publicado seis meses antes das eleições gerais, mas a pesquisa tinha começado perto de quinze anos antes. O autor conta ele próprio a circunstância e dela pode extrair-se uma significação mais profunda. Ainda criança, ele tinha assistido a um espectáculo na escola, e um dos pequenos actores falava *cindau* com um sotaque esquisito, preferindo expressar-se em inglês: tratava-se de Lutero Simango, filho de Uria, que os seus diversos exílios tinham tornado anglófono. Perguntando ao seu próprio pai quem era este jovem, ele atraiu sobre si a resposta de que era o filho de um “homem extraordinário”, Uria Simango. Ora, este Uria Simango era o mesmo de que se dizia, nas canções políticas quotidianas obrigatórias na escola, ser um “reaccionário”. A contradição entre a palavra da escola e a palavra do pai terá sido a primeira motivação.

Mas esta sensibilidade distinta saída do pai exprime um sentimento difuso bem mais importante: a vivência numa cidade, a Beira, que não tinha tido, ao longo do século XX, a mesma história que a capital e as suas gentes do extremo sul, cujas etnicidades, misturas cristãs, ambiente geopolítico, e até mesmo brancos¹⁷, eram diferentes daqueles de Lourenço Marques (Maputo); que tinha conhecido uma outra maturação nacionalista desde os motins de 1932, 1953 e 1954 e onde o Núcleo Negrófilo de Manica e Sofala tinha sido interdito em 1956 – maturação mais precoce que aquela do Sul, mas ignorada na história oficial da Frelimo; que conhecia uma outra colonização britânica (a Rodésia do Sul de antes de 1965 e a Niassalândia) permitindo uma socialização diferente daquela que viviam os emigrantes do Sul de Moçambique que partiam para o Rand ou o Transvaal, etc.; em suma, uma cidade inteira que sentia o poder da Frelimo como largamente estrangeiro. De uma certa maneira, as motivações do autor foram muito mais morais do que políticas ou históricas: restabelecer a dignidade de um homem assassinado pelo partido no poder e reintegrá-lo no seu direito de fazer parte da história do país e, mais precisamente, dos seus Heróis¹⁸. Nesta busca, BLN empenhou-se com uma muito grande perseverança e uma coragem evidente, mas sem preparação suficiente para o ofício de historiador e com uma visão fortemente distorcida das trajectórias do anticolonialismo em Moçambique.

¹⁷ A vitória de Humberto Delgado, candidato da oposição republicana em 1958, foi de tal maneira esmagadora na Beira entre os eleitores brancos e assimilados, que a ditadura salazarista não conseguiu suprimi-la e teve de proclamar os seus resultados.

¹⁸ O tema dos Heróis é de primeira importância no discurso de “produção da nação” em Moçambique, e inteiramente retomado (invertendo-o, evidentemente) pela Renamo. Do lado da Frelimo, pode consultar-se o estudo de Jérôme VIALATTE, “Mozambique: l’État en quête d’une nouvelle symbolique”, *L’Afrique politique* (Paris, Karthala), 1997: 39-54.

Paradoxalmente, a sua leitura da história é quase idêntica àquela da Frelimo no poder, visto que paralelamente inversa: sabe-se que esta última explicou a grande crise interna de 1968-1970 e as suas consequências ulteriores até à emergência do “banditismo armado”¹⁹, como um confronto entre a “linha burguesa” e a “linha revolucionária” no seio da Frente. BLN não põe em causa este tipo de problemática, a não ser que de um lado teremos os “verdadeiros nacionalistas pluriétnicos” e do outro lado os “comunistas sulistas” (isso é muito claro desde o começo da obra, *cf.* p. 20, por exemplo). A grelha de leitura é inteiramente fundada sobre esta oposição, que interpreta todos os acontecimentos internos ao anticolonialismo como simples reflexos de determinantes internacionais – os agentes de Moscovo ou Pequim, e aqueles que resistem, com um Eduardo Mondlane hesitando entre estes dois pólos e acabando provavelmente por morrer por isso mesmo. Isso enfraquece grandemente o alcance analítico da obra, ainda que fundada, já se mencionou, sobre fontes consideráveis.

Mas aí reside um outro problema, a saber, a total ausência de metodologia crítica para com as fontes. Não se trata de recusar ao autor o seu direito de defender uma causa e opiniões, mas a demonstração teria sido reforçada por uma distância maior em relação ao objecto estudado e certas posições teriam ganho fortemente se fossem apresentadas como hipóteses de pesquisa, em vez de serem apresentadas como factos comprovados, quando apenas são asserções. Muito frequentemente, é mais nas contradições internas à sociedade moçambicana, nas trajectórias sociais dos seus segmentos de elites, na geopolítica das suas regiões, do que nos alinhamentos e factores internacionais que, sem negar estes últimos, melhor se explica o curso dos acontecimentos. Por exemplo, não se trata de negar que certos dirigentes foram atraídos pelo “marxismo-leninismo” – isto é, um pós-marxismo e um pós-leninismo estalinizados²⁰ –, dirigentes de resto bem menos numerosos, no começo, na Frelimo moçambicana do que no MPLA angolano. Mas isso não nos diz nada acerca deste fenómeno, não explicita as causas socioculturais de um tal alinhamento político ulterior – causas que permanecem vivas, distintas do alinhamento que elas produziram durante todo o período²¹. A não fazê-lo, desvia-se para uma concepção policial da história, sendo a Frelimo simplesmente confiscada progressivamente por “agentes” comunistas (ou assimilados) infiltrados.

Lamentemos enfim o uso, em minha opinião exagerado, do anonimato das entrevistas. Quando o autor começou as suas pesquisas, o anonimato era indispensável e, de toda a maneira, a condição posta pelos interessados para aceitar falar: assim, temos 47 entrevistas identificadas e 28 anónimas. No momento da publicação da obra (em 2003-2004), é provável que uma boa parte desses anónimos tivesse aceite dar-se a conhecer: é importante não apenas por uma questão de fontes, mas porque nomear o informador permite também descrevê-lo, situar a sua trajectória, compreender porque disse ele isso e não outra coisa. Pois enfim, no Moçambique de hoje, é muito mais perigoso revelar assuntos de corrupção do que crimes do passado, mesmo quando eles são comprometedores para dirigentes ainda no poder.

19 “Banditismo armado”: qualificação utilizada pela Frelimo para designar os rebeldes da Renamo, a fim de lhes negar todo o teor político.

20 Lembremos que a expressão “marxista-leninista”, que “rigidifica” o pensamento marxista associando-o apenas a dois (ou três) pensadores (Marx, Engels, Lenine), é uma expressão forjada somente a partir da estalinização completa do Partido Comunista da URSS.

21 Havia outras culturas marxistas disponíveis (austro-marxismo, análises gramscianas, luxemburgistas, trotskistas, ou ainda o marxismo latino-americano de um Mariategui, etc.) que não atraíram os dirigentes da Frelimo ou do MPLA no momento da sua formação, enquanto estavam na Europa, e é preciso compreender as razões sociais e culturais deste estado de facto.

A maturação anticolonialista

No primeiro capítulo (“O fim”: 25-54), BLN começa... pelo fim, e isso é coerente: ele quis descobrir as circunstâncias da morte de Uria Simango e restitui-nos o resultado da sua investigação. Não se pode deixar de ficar comovido – e indignado – pela leitura dos detalhes da execução dos “reaccionários”, mesmo se as suas grandes linhas fossem conhecidas. Contudo, mesmo na exposição quase puramente “técnica” desses factos, o autor derrapa: apresenta-nos a odiosa máquina de triturar e executar como uma particularidade do “radicalismo de esquerda” (nota 35: 39-40), julgando-se autorizado a explicar da mesma maneira a execução, em Timor-Leste, de militantes de Apodeti e da UDT (grupos conservadores) pela Fretilin (típica do dito “radicalismo de esquerda”) na véspera da invasão indonésia. No entanto, as suas circunstâncias são completamente diferentes (execução, por um poder do Estado, de alguns dirigentes, detidos desde há muito tempo num campo organizado, no caso, da Frelimo; execução de prisioneiros em clima de guerra civil e de pânico, imediatamente antes da invasão indonésia de 7 de Dezembro de 1975, no caso da Fretilin): isso não justifica nada, mas interdita a comparação. Por outro lado, este tipo de crime pode evidentemente ser encontrado em muitos outros quadrantes políticos, em particular de direita, ou da parte de potências coloniais: o assassinato de Patrice Lumumba no Congo pelos serviços secretos belgas, ou os assassinatos dos últimos dirigentes do UPC nos Camarões por um poder enquadrado pelos franceses, bem como de todos os seus opositores por Hastings Kamuzu Banda no Malawi, etc. O “radicalismo de esquerda” é assim apresentado como causa da morte atroz de Simango, o que é absurdo. Este paradigma do “comunismo policial” atravessa toda a obra e enfraquece a sua análise política: felizmente isso não lhe retira o seu interesse biográfico.

O segundo capítulo (“Das origens à socialização política”: 55-83) retoma a ordem cronológica habitual e aborda o período da infância até à partida para a Tanzânia. Uria Simango nasceu no seio da linhagem Wadja do clã Simango, fixado na região do estuário do rio Save (Sabi, na Rodésia), entre Maropanche e Machanga, uma família ligada ao régulo Chiteve. Esta família tinha sido convertida ao cristianismo, no fim do século XIX, pelos congregacionistas americanos. Toda esta elite meio rural, meio urbana (quando emigra para a Beira) foi profundamente marcada pelo activismo de Colombus Kamba Simango, o primeiro da região (e talvez de Moçambique) a ter feito estudos nos Estados Unidos, e está na origem do associativismo *ndau* na região de Manica e Sofala. Preso aquando dos motins de Machanga de Junho de 1953, Timóteo, o pai de Uria, foi deportado, voltando a Machanga somente em Novembro de 1962; morreu na Beira em 1989 sem nunca ter revisto o seu filho.

Seguindo o seu pai, Uria foi pastor da Igreja do Cristo (ramo de Manica e Sofala) em Janeiro de 1956, igreja “local” ligada tanto aos presbiterianos suíços como aos congregacionistas americanos. Foi neste clima proto-nacionalista e protestante que ele se uniu a Silvério Rafael Nungu (mais tarde acusado de cumplicidade na morte de Mondlane), Alberto Sithole, Samuel Dhlakama, etc., toda uma geração de jovens anticolonialistas do centro do país, já parcialmente “internacionalizados” pelos seus laços com os emigrantes na Rodésia e na África do Sul. Acerca do motim de Machanga, BLN²² considera que ele tinha aguçado “o conceito de nação em Manica e Sofala, e em particular entre

22 ... que ignora o meu estudo sobre a questão: *Les “Mutineries” de la Machanga e de Mambone (1953)...*, *op. cit.*

as populações da etnia shona” (p. 64), reproduzindo assim a confusão frequente entre anticolonialismo e nacionalismo (este último entendido à escala de toda a colónia)²³. Ora, se este episódio histórico fundador é incontestavelmente anticolonialista e nacionalista, é-o à escala da nação ndau e não de um “Moçambique” perfeitamente abstracto, mesmo para o académico Kamba Simango, cujo sonho era criar uma universidade ndau. Porquê a área colonial “Moçambique” teria tido mais pertinência do que a área nacional ndau (chamem-na área étnica se quiserem, isto não muda nada a realidade humana e cultural)? De facto, é a repressão portuguesa que lentamente fez de “Moçambique” uma área de pertinência, no entanto, não forçosamente “nacional”²⁴.

Uria filho não esteve presente no local aquando do motim, mas foi indirectamente por causa dele que depressa se exilou na Rodésia do Sul, na sequência do aperto da vigi-lância portuguesa. Uria Simango está em Salisbury no início de 1959, como pastor da *Presbyterian Church of Central Africa*, e ali organizará vários encontros evangélicos com “portugueses” negros emigrantes e desenvolverá uma acção social e política a coberto da PEAS. Só voltará à Beira para se casar, abandonando esta cidade precipitadamente devido a uma prisão iminente. Mas é nesta ocasião que ele encontra pela primeira vez Filipe Samuel Magaia, que se tornará o primeiro comandante da Frelimo e que morrerá em circunstâncias estranhas. Em Novembro de 1960, Simango funde o seu grupo com a Udenamo, organizada a partir de Bulawayo por Adelino Gwambe. As correspondências imprudentes que a Udenamo manteve com certos jovens de Beira confirmaram à PIDE, na sequência de rusgas e interrogatórios (p. 75), a sua suspeita no papel de Simango para o despertar anticolonialista dos emigrantes moçambicanos da Rodésia. Em Março de 1962, a PIDE por pouco falhou na organização do rapto de Simango, fracasso que nos é contado com todos os detalhes, rocambolescos e trágicos (pp. 77-83).

Trajectórias socioculturais ou conspiração etnicista e comunista?

O terceiro capítulo (“Na Tanzânia e a luta de libertação”: 85-129) trata da vida política de Simango em Dar es-Salaam. A Udenamo já existia lá desde 1961 e representava Moçambique na Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas (CONCP), tendo a sede em Rabat e em seguida em Argel. A vida política tanganhiquesa era evidentemente dominada pela TANU (*Tanganyikan African National Union*), que, segundo o autor, via com maus olhos estes “moçambicanos vindos da Rodésia” (p. 86). Não era exactamente isso. A TANU desde há muito tempo estava em contacto com emigrantes macondes, portanto do extremo Norte de Moçambique, não lusófonos, e ignorava tudo sobre os moçambicanos das regiões mais a sul e mais urbanizadas. Ora estes últimos (da Zambézia, do Centro ou do Sul) falavam português, o que parecia muito chocante e “colonial” para a TANU habituada ao... inglês (tido como a “norma” em toda

23 Acerca desta confusão frequente, ver M. CAHEN, “Luta de emancipação anti-colonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colónias portuguesas e de Moçambique em particular”, *Africana Studia* (Porto, Faculdade de Letras, Centro de Estudos Africanos), VIII, 2005: 39-67.

24 De notar que BLN comete um erro factual ao citar o “administrador do concelho” (de Machanga), Ivens Ferraz Freitas (p. 65). Um indício de que a administração portuguesa tomou muito a sério este motim foi justamente o ter enviado, para levar a cabo o inquérito, Ivens Ferraz Freitas, a saber o administrador do concelho... de Lourenço Marques, a capital! Nos meses seguintes, Ferraz foi várias vezes a Machanga para acompanhar o inquérito e a repressão. Há diversos outros erros factuais sobre o desenvolvimento dos motins de Machanga e Mambone (p. 66, por exemplo, sobre o papel de Gabriel Tivane), mas que não alteram a sua interpretação global.

a África oriental...); estes “lusófonos” eram sempre vistos como portugueses suspeitos de serem colaboradores do poder colonial. A MANU (*Makonde/Mozambique African National Union*) sentia a mesma coisa por estes moçambicanos esquisitos, muito “portugalizados” e urbanizados. A heterogeneidade moçambicana teve assim, desde o início, consequências importantes na estruturação do anticolonialismo: as clivagens não eram principalmente políticas, mas socioculturais; ou, mais exactamente, foram estas últimas que provocaram as primeiras. Não era por acaso que a MANU estava ligada à PAFMECSA (*Pan African Movement for East Central and Southern Africa*) e a Udenamo à CONCP: duas trajectórias sociais internas e dois alinhamentos políticos internacionais diferentes. A Udenamo estava na verdade ligada ao Gana anglófono, mas este era um país longínquo e atento aos movimentos emancipadores da África ocidental “latina” (*Rassemblement démocratique africain* nas colónias francesas, PAIGC na Guiné portuguesa e em Cabo Verde).

O avanço rumo à unificação dos pequenos grupos presentes em Dar es-Salaam foi difícil, mas a pressão conjunta de K. N’Krumah e de J. Nyerere obrigou a MANU e a Udenamo a aceitarem unir-se numa Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), aquando da *All African Freedom Fighters Conference*, de 30 de Maio a 2 de Junho de 1962 em Acra. Portanto, a Frelimo não nasceu a 25 de Junho, mas sim a 2 de Junho, com A. Gwambe como presidente da união dos dois grupos, o que BLN relata e é amplamente confirmado por outras fontes. Contudo esta união permanecia uma frente, sem significar a fusão das duas correntes. Mesmo assim, a história que se seguiu foi a imposição de um dirigente exterior a todos os movimentos existentes – Eduardo Mondlane –, sem que um mínimo de verdadeiro debate tivesse tido lugar nos grupos interessados. É certo que a TANU tinha decidido ver-se livre de A. Gwambe, muito jovem e imprevisível nas suas declarações políticas. Uria Simango, segundo BLN (p. 92), foi escolhido para coordenar a comissão de vinte membros encarregada de organizar a verdadeira fusão, incluindo nela a Unami (União Nacional de Moçambique Independente)²⁵.

De facto, a fusão organizada a 25 de Junho de 1962, com o apoio total de Uria Simango – mas a recusa não menos total de Adelino Gwambe –, não impediu a retirada de uma parte dos “fundidos”, nos dias ou meses seguintes, aquando de convulsões sucessivas (que não se detalharão aqui). As questões étnicas, para além mesmo dos interesses das pessoas, foram causas importantes dessas convulsões – eu próprio insisti no papel estruturante das trajectórias socioculturais, de que a etnicidade faz parte –: mas era por essa razão um “grande plano” claramente concebido desde o início? BLN parece pensar assim, ao escrever que a eliminação de A. Gwambe e a “eleição” de Eduardo Mondlane se tratava de facto da “procura de uma hegemonia étnica e regional para a liderança da organização”, que “cedo se faria sentir por parte de alguns” (p. 93).

As coisas são ao mesmo tempo mais simples e mais profundas: estavam reunidos em Dar es-Salaam “moçambicanos” que nunca se tinham encontrado antes, provenientes

²⁵ Segundo BLN, os enviados da Unami – um pequeno grupo do Oeste zambeziano – tinham como instrução aceitar a todo o custo a fusão com a Frelimo (p. 91). Não partilho este ponto de vista, com base em arquivos da PIDE. A. B. Costa Chagonga, dirigente da Unami, não esteve presente aquando da “segunda” criação da Frelimo a 25 de Junho de 1962 e sempre aceitou a Frente apenas como uma frente de diversas organizações guardando a sua independência. E. Mondlane não esteve longe de reconhecer isso, ao considerar, apenas em 1965, que a Frelimo, no Malavi, era representada pela Unami – que, nessa data, não aceitou a fusão. De facto, a Unami foi em seguida recuperada pelos portugueses, na sequência do rapto do seu dirigente, tendo sido parcialmente convertido aquando do seu cativeiro com base na sua hostilidade para com a Frelimo sulista... De igual modo, não me parece nada comprovado, como o afirma BLN (p. 92), que ele tenha sido morto na prisão em Setembro de 1988, depois de ter sido preso pela Frelimo em 1975. Parece-me que ele morreu em sua casa, não tendo sido de novo inquietado desde há anos.

de regiões sem nenhum laço histórico entre si, que não falavam as mesmas línguas africanas, tinham uma relação histórica com a colonização diferente, não frequentavam as mesmas missões; em suma, gente para quem a “moçambicanidade” não era nada mais do que o facto de terem em comum a opressão portuguesa. Nestas condições, enquanto a atmosfera não é de modo algum favorável ao debate democrático, um dirigente proveniente de uma região parece totalmente “estrangeiro” a muitos outros, parece-lhe “não ser conveniente”, não fazer parte do seu mundo. Desta forma se exprimem na verdade sentimentos e até discriminações étnicas, mas que provêm da manifestação da própria heterogeneidade do espaço “Moçambique” e não de uma vontade preestabelecida.

Ora esta heterogeneidade não é de modo algum uma diferença na iguade: as pessoas do Sul são mais alfabetizadas, mais numerosas na micro-elite “moderna”, mais hábeis em valorizar os seus laços internacionais, etc. Levam a melhor porque um dirigente oriundo do Sul e professor universitário parece-lhes ser mais “conveniente” devido à própria trajectória sociocultural deles, e devido a um “grande plano” etnicista que seria seguido depois de um plano “comunista”. Alguns, sem dúvida alguma, tiveram opiniões e sensibilidades mais claramente etnicistas do que outros, mas a maior explicação parece-me dever ser procurada mais na manifestação de trajectórias socioculturais diferentes e desiguais do que em orientações étnico-políticas claramente definidas desde o início. Por fim, há o contexto: esta heterogeneidade moçambicana nunca teve a ocasião de ser discutida serenamente pelos interessados, porque não existia nenhuma tradição democrática e a comunidade internacional (nomeadamente a ocidental e de “direita”), menos do que ninguém, não insistia na ideia democrática – esta comunidade que apoiava por toda a parte a implementação de frentes (futuros partidos) únicas²⁶. Mencionarei apenas uma pequena anedota para ilustrar o propósito: muito mais tarde, aquando da abertura pluralista em Moçambique, o Presidente Joaquim Chissano declarou estar “aberto à discussão sobre a preeminência dos quadros oriundos do Sul na administração do Estado...” e acrescentou “... embora pessoalmente eu não reparei nada”; o mais interessante é que ele podia perfeitamente estar a ser sincero²⁷. Isso não atenua em nada a enormidade desta declaração, mas são habitus que se exprimem mais do que opiniões.

E. Mondlane tornou-se, a 25 de Junho de 1962, o presidente da Frente, na ausência voluntária de A. Gwambe²⁸. Temos portanto uma Frelimo que nasce dificilmente e que vai levar dois anos a fundir verdadeiramente as suas bases discordantes no Tanganhica, em Zanzibar e no Quênia. Mas existe, desde o início, uma “forçada convivência de duas escolas ideológicas na mesma casa” (p. 99)? BLN dedica páginas a tentar mostrar que um dirigente como Marcelino dos Santos era pouco ou muito um agente de Moscovo (pp. 99-112), obrigado pelas circunstâncias a conviver com um Eduardo Mondlane liberal. Contudo esta explicação desconstrói-se por si só: se tal fosse o caso, por que razão Marcelino dos Santos se oporia a A. Gwambe e à manutenção da Udenamo que beneficiava de uma “imensa simpatia do Gana, de quem recebiam apoio material e financeiro, [e que] era conhecido pelas suas alianças ao Bloco do Leste europeu e à estratégia da

26 Lembremos que a política dos comités de descolonização da OUA e da ONU era a de reconhecer apenas uma só frente “representante único e legítimo do povo de...”, em cada país. Da unidade desejada, a comunidade internacional passou assim à imposição de partidos únicos. E não foram os “comunistas”!

27 Com isso quero dizer que, para pronunciar um tal juízo, não era necessário que ele fosse movido por um cinismo deliberado.

28 Regressado da Índia na tarde do dia 23 de Junho, A. Gwambe podia perfeitamente participar na reunião da criação da Frelimo. Mas ausentou-se de novo, muito voluntariamente, desde o dia 24! Foi ele, e de modo nenhum Mondlane, o artesão da sua ausência, contrariamente ao que BLN deixa pensar (pp. 96-99).

Internacional Comunista [sic!]²⁹ (p. 104)? BLN é obrigado ele próprio a avançar explicações que giram à volta do facto de M. dos Santos ser mestiço e, por isso, ainda que de longe a pessoa com a maior formação académica, ser inaceitável para os outros. BLN aproxima-se então de uma compreensão em termos de heterogeneidade das trajetórias quando escreve que M. dos Santos “não encontrava nos nacionalistas moçambicanos de raça negra alguém que tivesse trilhado os mesmos caminhos que ele” (p. 104). Por isso, a aparição da Udenamo foi para ele, antes de mais, uma “bóia de salvamento” (p. 105), pois ele pessoalmente não tinha nenhuma base, nenhuma rede, em Moçambique; mas depois foi um problema por causa da incapacidade estratégica de A. Gwambe. Este viu-se então “na ‘infeliz’ situação de ter de aceitar um dirigente moldado e temperado na sede do liberalismo ocidental”, a saber E. Mondlane (p. 106). Ora esta apreciação de BLN em todo o caso só tem uma explicação: ela é suposta em função do (não menos suposto) “pró-comunismo” de Marcelino dos Santos³⁰ e não em função de fontes (escritas ou orais). O autor faz passar uma opinião por um facto verificado – quando os dois “estatutos de enunciação” (opinião/facto) deveriam estar claramente indicados –, o que acontece muitas vezes na obra. Mesmo se por um instante aceitássemos esta hipótese (explicação pelo “comunismo” e Moscovo), ela imediatamente entraria em choque com o facto de a “estratégia” do estalinismo depois da Segunda Guerra Mundial não ser de modo algum empurrar para o “radicalismo de esquerda” as formações africanas³¹, nem de criar partidos comunistas africanos³². O PCP também não teve intenção nesse sentido³³. Sabe BLN que Marcelino dos Santos se opôs à participação do PCP na CONCP? Contrariamente ao que BLN interpreta, a hipótese inversa parece-me mais plausível: Marcelino dos Santos e Eduardo Mondlane tinham trajetórias socioculturais não idênticas (nomeadamente uma estadia em França para o primeiro, nos Estados Unidos para o segundo) mas compatíveis; eles eram “admissíveis” um perante o outro e a lealdade “americana” (mas “democrática”) do segundo podia perfeitamente entrar numa estratégia de unidade nacional... aprovada pela URSS! BLN escreve:

Foi preciso Mondlane morrer em Fevereiro de 1969 para que, gradualmente, a Frelimo se transformasse de uma Frente de tendência política liberal, a um movimento marxista-leninista de cariz estalinista. (p. 107)

Com a sua morte [de Mondlane] em Fevereiro de 1969, o movimento viria a ser assaltado por uma linha marxista-leninista que, a despeito de então existir desde a sua fundação em 1962, nunca logrou impor-se efectivamente. (p. 111)

29 Lembremos que a Komintern foi dissolvida por Estaline em 1943 a fim de facilitar as táticas de união nacional dos PC dos países capitalistas, e que o Kominform, o seu pálido reflexo tardio, foi dissolvido em 1959.

30 O laço de Marcelino dos Santos ao “marxismo”, e mais ainda ao “comunismo”, mereceria uma análise detalhada e matizada. Em todo o caso, ele nunca se afirma nesses anos como marxista ou comunista, ao contrário de um Viriato da Cruz, que cria um partido comunista angolano e se assumirá sempre, até à sua morte em 1973, como um marxista convicto. Acerca de Viriato da Cruz e o marxismo, ver o estudo de Christine MESSIAINT, “Viriato da Cruz em Pequim: as provações de um revolucionário angolano. Esboço de um percurso e tentativa de interpretação”, in Michel LABAN (ed.), *Viriato da Cruz. Cartas de Pequim*, Luanda, Chá de Caxinde, [2004]: 215-360.

31 Lembremos, por exemplo, que o apoio concedido pela URSS a um Nasser (Egipto), na verdade anti-imperialista mas de modo nenhum pró-comunista, foi bem superior ao apoio concedido ao partido comunista vietnamita na sua luta contra os franceses e depois os americanos; ou que a radicalização castrista em Cuba foi feita (1959-1962) contra o parecer dos soviéticos. A este respeito, ver a obra clássica de Jacques LEVESQUE, *L'URSS et la révolution cubaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques – Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1976, 222 p.

32 Aqueles que existiam (África do Sul e países árabes) tinham sido criados antes da estalinização.

33 Judith MANYA, *Le Parti Comuniste Portugais et la question coloniale (1921-1974)*, tese em ciências políticas, Institut d'études politiques de Bordeaux, Dezembro de 2004.

Penso que ele se engana completamente por várias razões. A primeira é que a Frelimo nunca foi uma frente “de tendência política liberal”. Desde os primeiros estatutos de 1962, portanto muito antes do “marxismo-leninismo”, o “centralismo democrático” é adoptado e instituído em normas de funcionamento *interno* da Frente – isto é exactamente o contrário da definição de princípio leninista (anterior ao estalinismo) que prega o “centralismo democrático” para a actividade do partido em direcção ao *exterior* e aceita as tendências e fracções internas. Esta adopção teve grande consequência, pois significou a onipotência de um bloco de poder no seio da direcção, em detrimento da democracia: o “centralismo democrático interno” significou que todos os dirigentes tiveram de usar, no interior do partido, a orientação que a maioria tinha tido no seio do Comité Central, sem mesmo poderem explicar as suas posições pessoais às bases e às direcções intermediárias. Estas últimas tinham à sua frente apenas dirigentes “unânimes”, o que as asfixiava politicamente³⁴ e perpetuava a percepção de uma direcção infalível (que ela fosse de tipo estalinista, salazarista ou... nguni!), no seio da qual os problemas *não podiam* ser políticos, mas *só podiam* ser fruto de intrigas, manipulações, desvios, traições, tribalismos, etc.

Em segundo lugar, desde o início, a Frelimo só encarava uma hipótese: o partido único – e isso não tinha nada de especificamente marxista. Os outros grupos (Unami, Coremo) nunca foram considerados como tendo divergências, mas como sendo traidores, colocando-se eles próprios fora da nação. Enfim, também desde o início, mesmo se a tendência se agravou em seguida, a Frelimo olhou para a sociedade camponesa com um paternalismo autoritário: a sociedade camponesa não devia ser “liberta”, mas “modernizada”, “organizada”. A Frelimo nunca foi “liberal”, mesmo no sentido que o termo podia ter antes da actual época neoliberal.

Não podemos na verdade saber o que teria acontecido se Mondlane estivesse vivo. É possível (até mesmo provável) que a Frelimo não tivesse adoptado o “marxismo-leninismo” como teoria oficial – mesmo que Mondlane reconhecesse, a partir de 1968, que a Frelimo se “aproximava” do marxismo-leninismo. Quer isto dizer que E. Mondlane teria tido a mesma atitude que Amílcar Cabral, que sempre negou definir o PAIGC como marxista, posição que os dirigentes ulteriores respeitaram. Do mesmo modo o MLSTP de São Tomé não se valeu do marxismo. Ora isso não mudou nada quanto ao *modelo político estabelecido*: o mesmo paternalismo autoritário para com a sociedade camponesa e o movimento social; um partido único, organizações de massa enfeudadas no partido, repressão violenta de toda a dissidência, ausência de liberdade de imprensa, etc. – todas as consequências da fusão partido-Estado justificada pelo “processo de produção da nação” oposto à diversidade africana. Contrariamente à história dos comunismos do Terceiro Mundo, na qual o marxismo é um fundamento *identitário* (partidos comunistas cubano, vietnamita, etc.), o marxismo adoptado mais ou menos pelos partidos da CONCP é *instrumental*, é uma ferramenta para exprimir um nacionalismo modernista. Que ele seja adoptado oficialmente (MPLA, Frelimo) ou não (PAIGC, MLSTP), o importante é a *nação imaginada*: homogénea (um só povo, sem etnias), moderna (fim do campesinato de habitat disperso, grandes empresas e cidades rurais, repressão do “obscurantismo”), monolíngüística (o português), integrada (partido único como crisol da nação). A adopção do marxismo é contextual para exprimir esse nacionalismo, mas esse nacionalismo corresponde ao

³⁴ Fiz uma análie pormenorizada destas questões em “État et pouvoir populaire dans le Mozambique indépendant”, *Politique africaine* (Paris, Karthala), 19, Setembro de 1985, 36-60.

habitus da micro-elite urbana (muitas vezes, mas nem sempre, *assimilada* ou *crioula*), com empregos terciários e burocráticos e sem muitas raízes “tradicionais”, produzida no seio da cidade colonial ordenada dos finais dos anos 1950. Também não se trata directamente da cor da pele ou de etnias, mas de trajectórias sociais e de habitus, em que cor da pele e etnicidade são factores entre outros.

Em resumo, não é o “marxismo”, presente desde o início e adoptado oficialmente em 1977, que provoca a implementação da estrutura política de partido único, partido-Estado e partido-nação. É o *imaginário nacional e social* da micro-elite, produto da colonização portuguesa tardia, e socialmente burocrática, que exige este tipo de estruturação política. *Em seguida*, no contexto político internacional e português dos anos 1960-70, esta elite pode legitimar este imaginário com um discurso marxista estalinizado. O “marxismo” não é causa, mas resultado e a Frelimo nunca se tornou um partido comunista.

Seja como for, durante estas lutas iniciais, Uria Simango esteve infalivelmente do lado de Eduardo Mondlane. E pode pensar-se que não foi apenas por concessão, vontade de unidade, etc., mas porque Uria Simango e Eduardo Mondlane tinham, eles também, trajectórias “modernas” e um imaginário nacional e social compatíveis.

Mondlane/Simango, o encontro falhado?

O quarto capítulo (“Um olhar às relações Mondlane/Simango”: 131-191) trata das relações entre Eduardo Mondlane e Uria Simango. BLN começa por contestar, com razão, o mito oficial sobre a eleição quase natural de Eduardo Mondlane como presidente da Frente. Segundo este mito, esta escolha teria sido quase evidente tendo em conta o facto de que Mondlane era um intelectual conhecido e prestigiado em Moçambique, em virtude dos seus títulos académicos, nos finais dos anos 1950 e nos começos dos anos 1960. Ora, não é nada disso: ele era conhecido na sua região, nas suas redes “suíças”³⁵, no “seu” Moçambique (p. 132). Kamba Simango era muitíssimo mais conhecido em Manica e Sofala e, se Mondlane foi conhecido lá, mais tarde, foi através de Uria Simango; o mesmo se diga de certos militantes associativos da velha elite zambeziana em Quelimane; ou ainda de Lázaro N’Kavandame em Mueda, etc. A respeito destes notáveis, como para o resto, Moçambique não era um espaço nacional, mas uma área de compartimentos autónomos. Mesmo a direcção da MANU, em Dar es-Salaam, ignorava tudo acerca de Mondlane³⁶. BLN ainda tem razão quando sublinha que, pouco tempo depois do seu regresso definitivo dos Estados Unidos, Eduardo Mondlane

ver-se-ia rodeado por um grupo de alguns indivíduos da etnia tsonga que, na sua maioria, não haviam participado na fundação da Frelimo, e nem pertenceram a nenhum dos três movimentos precursores do movimento. (p. 133)

Poderíamos ainda segui-lo quando escreve:

35 O papel da Missão suíça e do canto de Vaud no despertar do anticolonialismo em Moçambique foi amplamente sublinhado. Ver particularmente Teresa Cruz e SILVA, *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974)*, Basileia (Suíça), P. Schlettwein Publishing, 2001, 210 p.

36 Pode consultar, em Lisboa (arquivos da PIDE), a acta, feita pelo presidente da MANU, da reunião de 25 de Junho de 1962, em que Eduardo Mondlane é “eleito” presidente. Este último é chamado “Dr. Eduarto” [sic], sem mais precisão.

Entendam os componentes desse grupo que apenas uma aliança com Eduardo Mondlane catapultá-los-ia ao órgão decisório da organização, dado que, para além de presidente do movimento, Mondlane era igualmente natural do sul de Moçambique e, culturalmente, da etnia tsonga. (p. 134)

Mas o que é que ele quer dizer, quando escreve:

Apesar da queda de Mabunda, Gumane e Mungambe ter sido um choque imprevisível para Mondlane, a posterior e gradual aparição (entre 1963 e 1965) de indivíduos oriundos do sul de Moçambique no movimento veio reanimar as aspirações do antropólogo [i.e., E. Mondlane] de impor um “nacionalismo elitista” ditado pelo sul no seio da Frelimo. Em encontros privados com alguns desses recém-chegados, Mondlane [...] passou a dar mais importância aos conselhos desse grupo, tornando mais relevantes as decisões tomadas em confidências na sua casa em Oister Bay do que as decisões do Comité central. [...] o presidente se cercava por manipuladores de consciência tribal sulista e, gradualmente, ia sofrendo uma enorme influência desses indivíduos. (pp. 134-135 e 137³⁷)

A chegada crescente, mas tardia, de gente do “Sul” a Dar es-Salaam é um facto histórico. Mas não se lhe pode atribuir uma significação que ela não tem. BLN tem toda a razão em contestar a versão oficial da formação da Frelimo por uma fusão tranquila e entusiasta de três movimentos “regionalistas” que, unindo-se, teriam assim criado o “nacionalismo” moderno. As coisas foram muito mais complicadas. Na realidade, a Frelimo surgiu não tanto como o produto de (pequenas) formações preexistentes, cuja base social era formada por trabalhadores emigrados no Tanganhica, em Zanzibar, no Quênia, na Rodésia do Sul e na Niassalândia e maioritariamente oriundos do Norte e Centro do país, mas principalmente como gênese de uma nova formação unindo, sem continuidade organizacional³⁸ e sob forte apoio americano-tanzaniano, uma parte desta antiga base social emigrada³⁹, recém-chegados e enfim, cada vez mais, dos recrutamentos em Moçambique. Por causa da própria compartimentação do espaço provocada pelas colonizações portuguesa e britânica, é perfeitamente compreensível que os núcleos muito pequenos de activistas políticos, desde 1957, presentes em Dar es-Salaam, tenham primeiro sido formados por pessoas oriundas do Norte e do Centro do país. Estes núcleos representavam no entanto um número absoluto de quadros extremamente fraco⁴⁰. Ora,

37 Os testemunhos citados por BLN para sustentar esta visão das coisas são, particularmente, de José Massinga e Miguel Murrupa.

38 A UNAMI nunca se dissolveu, a MANU manteve uma existência oficial no Quênia, a ZMANU (em Zanzibar) recusou no início juntar-se à Frelimo, A. Gwambe reconstituiu a sua UDENAMO, a MAA (*Mozambique African Association*, muito mais numerosa do que a MANU e que tinha recusado juntar-se a ela) permaneceu fiel à UDENAMO... BLN lembrou, precisamente no capítulo 3, que, dos vinte membros do Comité Central eleitos em Setembro de 1962, apenas seis ainda eram membros da Frelimo no dia 25 de Setembro de 1964 (Eduardo Mondlane, Uria Simango, Marcelino dos Santos, Silvério Nungo, Filipe Magaia e Lourença Mutaca (p. 113).

39 Parece que, pelo menos a partir de 1963, a base maconde da MAA, que, recusando a entrada na MANU, tinha aderido à UDENAMO, passa à Frelimo; a ZMANU faz o mesmo, apenas os núcleos quenianos mantendo uma MANU enfraquecida mas não moribunda. Acerca deste aspecto, pode consultar-se a obra de João M. CABRITA, *op. cit.*, e o artigo de M. CAHEN, “The Mueda Case and Maconde Political Ethnicity. Some notes on a work in progress”, *Africana Studia* (Porto, CEAUP), 2 Nov. 1999 (publicação em Maio 2000): 29-46.

40 BLN tenta provar o contrário nas páginas 147-150 da obra, indicando que na “Frelimo de 1963 a 1969, a presença de indivíduos com habilitações literárias acima do quinto ano dos liceus era maioritária nos indivíduos oriundos do centro de Moçambique”, enquanto “os restantes indivíduos oriundos do Sul, na sua maioria, não possuíam para além do terceiro ano liceal (correspondente à oitava classe actual). [...] na Frelimo daquela época os originários do centro, com destaque para a província da Zambézia, possuíam melhores habilitações académicas do que a maioria dos que eram provenientes de outras zonas do país. [...] Os restantes indivíduos da ala regionalista sul [...] não eram superiores literalmente a outros moçambicanos do centro e norte” (pp. 147-148). E conclui: “... a profundidade do problema [...] jamais poderá ser atribuída a desequilíbrios protagonizados pela colonização portuguesa a favor do Sul, mas sim à tomada de consciência de inferioridade [sublinhado do autor], tanto numérica como literária [dos

a repressão crescente em Lourenço Marques provocava a partida sucessiva de uma nova geração de jovens, tendo muitas vezes uma formação secundária e até superior. Não se tratava de uma conspiração sulista, mas simplesmente de uma nova vaga migratória. Que estes últimos, imbuídos da sua experiência da grande cidade, da sua formação escolar, da sua modernidade e do seu orgulho changane (tsonga), tenham facilmente caído na arrogância para com Ndaus, outrora vencidos por Ngungunhana, ou para com Macuas, Senas, Yaos, etc., é perfeitamente plausível, até provável. Que Eduardo Mondlane tenha mais facilmente ouvido, mesmo inconscientemente, gente da sua região do que do resto de Moçambique é ainda perfeitamente plausível. *Mas trata-se sempre de habitus, e não de uma política tribalista estabelecida.*

De resto, evidentemente, BLN não utiliza os mesmos critérios para explicar as demissões de Mabunda, Gumane, Munguambe, todos gente do Sul; e também não pode utilizá-los para explicar a aliança da jovem geração maconde (extremo norte), e no início do próprio Lázaro N’Kavandame⁴¹, com Eduardo Mondlane. A questão étnica é importante, mas não é a única chave de compreensão; ela *entra* na composição de um *conjunto* de factores socioculturais. Pelas mesmas razões – e BLN não o esconde –, não era fácil para um africano aceitar dentro da frente militantes brancos (ou mestiços), ou a mulher americana de Eduardo Mondlane, constantemente acusada de ser o braço da CIA... (p. 140). Enfim, é evidente que este tipo de tensões sociopolíticas era um terreno fértil para as mais variadas infiltrações (PIDE, CIA, Aginter-Press, etc.).

O que é certo (*cf.* nota 37) é que a Frelimo sempre se recusou a discutir as questões relativas aos desequilíbrios étnicos, pois estes aspectos da vida social eram relegados para a categoria do “feudalismo”, do “tribalismo” ou do “obscurantismo”. O paradigma da modernização autoritária para a criação rápida de uma nação homogénea de tipo europeu e jacobino, levado a cabo por uma elite urbanizada, principalmente oriunda do Sul, não podia aceitar elevar à categoria de questões políticas e sociais *pertinentes* este tipo de “primitivismo”. Portanto, o problema político era resolvido, mas não era aquele da conspiração étnica denunciada por BLN: era aquele da impossibilidade de unificar trajectórias socioculturais tão diferentes (inclusive étnicas) num quadro antidemocrático.

Derrapagens metodológicas e mortes suspeitas

Isso leva BLN, nas páginas seguintes, a derrapagens em que a carência de metodologia crítica das fontes é evidente. Assim, depois de ter dito que os moçambicanos do Centro e do Norte do país eram mais formados e diplomados do que aqueles do Sul – o que, com todo o rigor, pode admitir-se em termos relativos mas certamente não em termos absolutos (*cf.* nota 40) –, ele *acusa* a direcção da Frelimo de lhes ter concedido muitas bolsas de estudo no estrangeiro com um objectivo discriminatório:

sulistas]” (p. 150). Claramente conscientes da sua fraqueza numérica e escolar, os “sulistas” ter-se-iam organizado para tomar o poder. Ora BLN confunde com toda a evidência (tendo em conta os dados que ele próprio apresenta) valores proporcionais e absolutos. É perfeitamente possível que, proporcionalmente ao seu número, os zambezianos tenham tido mais diplomados do que os “sulistas”; mas, com o número crescente de “sulistas”, não é menos evidente que o número absoluto entre estes com um nível de “quinto ano” era, no seio da Frelimo, maior do que aqueles de Quelimane. E isso é produto de desequilíbrios com origens na colonização portuguesa. De resto, isso não diminui o problema político, mas coloca-o de uma forma diferente: com efeito a Frelimo sempre se recusou a fazer uma reflexão sobre os efeitos desses desequilíbrios históricos, que ela, deste modo, reproduziu totalmente.

⁴¹ L. N’Kavandame era um empresário maconde moderno, formado em Tanganhica. A sua oposição à colonização portuguesa foi progressiva, quando compreendeu que nunca poderia realizar em Moçambique o que tinha conseguido fazer sob o capitalismo colonial britânico. Foi à Frelimo que aderiu em 1963, apesar de a única chave de explicação pela etnicidade o dever empurrar para a MANU ou mesmo a Udenamo (que ainda incluía alguns dirigentes da MAA).

Segundo uma das fontes consultadas, longe de estar imbuído de boas intenções, as bolsas de estudo que a presidência da Frelimo e a directora do Instituto Moçambicano se esforçavam em conseguir para a maioria dos jovens do centro e norte do país encerravam em si uma estratégia visando desembaraçar-se das possíveis sombras na gestão efectiva da organização. (p. 150)

Ora, leu-se bem: “Segundo uma das fontes consultadas...”, tal era o objectivo. Na qualidade de hipótese, esta opinião é portanto admissível, mas é ela, por essa razão, o reflexo da realidade? Em ciências sociais e particularmente em história, a metodologia implica o cruzamento de fontes diferentes. Ora, BLN continua a defender a mesma tese nas páginas seguintes, indicando que os jovens do Centro e do Norte aceitaram tanto mais as bolsas no estrangeiro depois de

a morte do [...] Sigauke⁴² e, posteriormente, a de Filipe Magaia. As mortes desses dois quadros da Frelimo e de outros que sistematicamente e de forma estranha se seguiram, causaram uma profunda desconfiança no seio do movimento. (p. 152)

o que provocou as saídas. Temos aqui duas séries de factos – as atribuições de bolsas e as mortes de Sigauke e Magaia – postas em relação por BLN, por dedução mas sem a sombra das fontes: as circunstâncias da morte dos dois quadros militares na verdade nunca foram esclarecidas de maneira satisfatória, mas isso não é uma prova de que eles tenham sido assassinados por uma facção da Frelimo. Enfim, estas mortes têm portanto, talvez, mas não necessariamente, uma relação com outras que “sistematicamente e de forma estranha se seguiram”, se é verdade que estas outras mortes duvidosas foram comprovadas, pois BLN não dá detalhes e não cita fontes⁴³.

Ora, podemos emitir outras hipóteses: numa Frente efectivamente atravessada por tensões sócio-étnicas, no seio da qual não reinava nenhuma democracia e onde esta questão era tabu, certos acontecimentos podem ser interpretados de qualquer maneira por esta ou aquela sensibilidade: isso não faz deles verdades históricas, mas pode simplesmente sublinhar que a guerrilha era também um mundo de rumores. Uma outra derrapagem típica, de um ponto de vista metodológico, produz-se quando BLN “cita” Mondlane:

‘Deixem-nos [os do Centro e do Norte] ir estudar. Vocês [do Sul] peguem em armas e imponham-se no terreno. Quando eles regressarem vocês já terão o povo do nosso lado e serão os dirigentes do país. Eles serão os técnicos e quadros com diplomas, é verdade, mas trabalharão sob as vossas ordens. É assim que se faz política e se conquista o poder meus irmãos’ – dizia Mondlane. (p. 152)

Segundo BLN, eis aqui, portanto, uma tática “expressa” o mais claramente possível por “E. Mondlane”. Ora, não se trata de maneira nenhuma de Mondlane, mas de uma testemunha anónima interrogada em 1999 por BLN, que conta quarenta anos mais tarde o que Mondlane lhe teria dito, ou mesmo que “sintetiza” o que Mondlane devia, na sua opinião, ter pensado naquele momento e que ele encena... Um testemunho secundário é posto aqui ao mesmo nível de um testemunho primário.

42 Segundo uma fonte anónima citada por BLN, Jaime Rivaz Sigauke tinha várias vezes alertado para o perigo de não haver suficientes quadros oriundos do Norte e do Centro nas fileiras da guerrilha e da sua direcção (p. 151 e nota 225).

43 Nas pp. 163-164, BLN dá alguns exemplos, sem que a fonte apareça claramente.

A morte de Filipe Samuel Magaia

A seguir, a obra procura demonstrar que Filipe S. Magaia, primeiro comandante militar da Frelimo, foi morto por ordem de uma facção da direcção, com ou sem a cumplicidade de E. Mondlane. Magaia teria acusado este de não dar um apoio suficiente ao lançamento, e depois ao alargamento, da guerrilha [p. 155, não há menção da fonte]. Em 1965 e início de 1966, Mondlane teria abraçado o projecto de o substituir no comando do Departamento da Segurança e da Defesa por Samora Machel, na altura comandante do campo de Nachingweia [p. 155, fonte mencionada secundária⁴⁴]; Uria Simango ter-se-ia oposto à ideia, surpreendendo-se com o facto de, na qualidade de vice-presidente da Frelimo, ouvir pela primeira vez que existia um problema Magaia apenas no dia em que propunham a sua demissão [página e fonte: *idem*]. Magaia teria tentado alertar Eduardo Mondlane directamente, avisando-o de manobras etnicistas que se desenvolviam no seio da Frente, mas talvez sem o seu conhecimento [p. 156, fonte: *idem*]; contudo, Mondlane já teria tomado o partido dos “sulistas” e de um nacionalismo elitista cujas reuniões da direcção eram preparadas na sua casa em pequenos comités [p. 157, fonte: *idem*]. Ora, Magaia é um nome do Sul; o seu pai era ronga, a sua mãe chuabo (ou lomwé) e ele tinha vivido durante muito tempo na Beira, aderindo à Udenamo na Rodésia do Sul e depois em Dar es-Salaam na companhia de Silvério Nungu. Todos estes factos são *possíveis*, mas as suas fontes, vê-se, são frágeis. Isso acontece muitas vezes em história: a metodologia incita então à prudência. Ora, BLN conclui a demonstração dizendo: “Esta seria a causa primeira que ditaria a morte de Magaia e deve ser analisada no contexto de lealdade étnica, um factor intrínseco no ser humano” (p. 157). A vontade (suposta) de Mondlane de demitir Magaia das suas funções torna-se a causa (certa) da sua morte (sejam quais forem os seus comanditários). A derrapagem é evidente.

Além disso, BLN explica-a por uma visão primordialista da etnicidade – o “factor intrínseco ao ser humano”, subentendido: o sangue changane (isto é, Mondlane). Pelo seu “sangue”, Mondlane seria, no fim de contas, necessariamente solidário com o sangue changane de... Samora Machel. A etnicidade, assim, não é mais uma variável sociocultural susceptível de evolução e de cruzamentos com outras identidades, mas um dado natural e exclusivo do indivíduo.

Seja como for, duas coisas deveriam ser bem distinguidas: uma possível vontade de Eduardo Mondlane de demitir F. Magaia da direcção do DSD e de o substituir por S. Machel; e as circunstâncias da morte de F. Magaia. Estabelecer uma ligação de causalidade entre as duas coisas exige dispor de fontes sólidas.

A seguir, BLN dedica todo um parágrafo à existência de um partido secreto (ou facção clandestina no seio da Frelimo), denominado *Mozambique Revolutionary United People's Party* (MRUPP). Este partido devia ser muito secreto, pois, em dez anos de pesquisa nos arquivos da PIDE em Lisboa, nunca o encontrei. A sigla inglesa MRUPP é muito impressionante e não se compreende por que motivo algum dos seus dirigentes (todos citados por BLN) proporia uma tal designação. A fonte mencionada é secundária, pois trata-se de um artigo de Benedito Tomás Muianga, publicado no semanário *Savana* em 1995. BLN reproduziu quase textualmente, sem nenhuma distância crítica, largos extractos desse artigo. Vale a pena portanto ir directamente à “fonte”:

44 A saber, “AS”, fonte anónima interrogada por BLN em 1987, citando ela própria Fernando Mungaka.

[O MRUPP] tinha a particularidade de ser constituído praticamente por moçambicanos do Centro e Norte do País. Filipe Samuel Magaia era comandante-em-chefe das forças do MRUPP. Magaia era tido entre seus corregionários e combatentes não como “sulista”, como o seu apelido o identificava, mas lómwè, por virtude de ser matrilinear a sociedade a que sua mãe pertencia. Raul Casal Ribeiro, de origem lómwè-sena, servia como adjunto de Magaia, aliás como no seio da Frelimo. A pasta das relações exteriores estava nas mãos de Jaime Rivaz Sigauke, um ndau, sendo coadjuvado por Mariano de Araújo Matsinhe, de origem ronga-nyungwe. Júlio Razão Nihia, outro lómwè, estava à testa das relações internas, secundado por Samuel Dhlakama, um ndau. Na pasta da organização encontrava-se o sena Vasco Campira Momboya. O maconde Lázaro N’Kavandame detinha o cargo de conselheiro. O MRUPP pretendia chamar a si a exclusividade da liderança da luta armada. [Esta cisão era] difícil de digerir por Mondlane e seus aliados. Acredita-se que a existência do movimento dissidente poderá ter chegado ao conhecimento da ala política ou através de Mariano Matsinhe ou por via do governo tanzaniano cujos funcionários da defesa e segurança mantinham estritos laços com o MRUPP. [...] A solução encontrada [pela ala civil] seria assumir a liderança efectiva das forças armadas.⁴⁵

Daí a decisão de matar Filipe Magaia... E BLN não faz menos do que concluir, com base apenas no artigo de Muianga: “De facto, o MRUPP não vingaria apenas porque Magaia foi assassinado e imediatamente foi substituído por Samora Machel” (p. 160). Ora, as fontes de B. T. Muianga são extremamente frágeis: um testemunho recolhido na Rodésia do Sul em 1978 sobre a existência do MRUPP⁴⁶; um testemunho, além disso indirecto, recolhido em Nairobi em 1982, sobre as circunstâncias da morte de Filipe Samuel Magaia⁴⁷. E é tudo. Sobre questões (e acusações) tão graves, está-se aqui no cume da imprudência metodológica.

Em primeiro lugar, a lista dos “dirigentes” do dito MRUPP é inverosímil – nela só falta Uria Simango⁴⁸ – e cheira muito a reconstituição *a posteriori*⁴⁹. Ver numa mesma organização, supostamente ultraclandestina e disciplinada – de resto mais um comité conspirativo –, pessoas com vivências, residências e trajectórias tão diferentes como L. N’Kavandame, S. Dhlakama ou F. Magaia, é altamente improvável. Em segundo lugar, ver a segurança tanzaniana apoiar tecnicamente uma facção secreta contra Mondlane⁵⁰, quando organizou metodicamente a eleição deste último para a cúpula da Frelimo e sempre o apoiou aquando das crises consecutivas (1962-1965), é incompreensível. No entanto, é verdade que havia lutas no seio do poder tanzaniano, e delas até se falou em 1969 como uma das causas que enfraqueceram a protecção de Eduardo Mondlane e favoreceram o seu assassinato. Por conseguinte, não é completamente impossível que

45 B. T. MUIANGA, “Sobre o assassinato de Filipe Samuel Magaia”, *Savana*, 6 de Outubro de 1995: 6. Estranhamente, nem na nota de rodapé n.º 238, p. 157, citando este autor, nem na bibliografia final (p. 458), BLN dá o título do artigo. Que versão ele consultou?

46 Trata-se de Fabião Massavanhane.

47 Trata-se do representante da Frelimo em Songwa (Tanzânia), Manuel Lisboa Tristão.

48 João M. Cabrita incluí U. Simango como dirigente nacional do MRUPP (*op. cit.*: 47).

49 Não acuso ninguém de mentir: a reconstituição *a posteriori* pode ser feita de boa-fé por uma testemunha, provavelmente distanciada do verdadeiro teatro dos acontecimentos e que é ela própria apenas uma fonte secundária. Não se sabe de nada, com efeito, dessa testemunha (Muianga nada diz a seu respeito e não se sabe se ela faz parte das fontes orais anónimas de BLN: foi um próximo de Magaia naqueles anos? Um guerrilheiro? Qual foi o seu percurso ulterior? Porque reside na Rodésia? Quais são os seus meios de subsistência?), nem das condições da realização da entrevista (um moçambicano residindo na Rodésia, sob o nome de Ian Smith, estava em condições de falar livremente, e pelo menos “historicamente”, em 1978, da história da Frelimo?).

50 Acautelemo-nos com efeito de refazer a história em função do que se produziu depois: naquele momento (1963-1965), não se trata de lutar contra Samora Machel, mas contra o próprio Eduardo Mondlane.

um sector da segurança tanzaniana tenha *imaginado* criar uma facção secreta no seio da Frelimo, a que teria dado o “nome de código” de MRUPP (explicando-se assim o uso do inglês), e que tenha *pensado* numa lista de pessoas a *recrutar* (a saber os “dirigentes” citados por Muianga com base em testemunho indirecto de Massavanhane). Também é possível (as datas concordariam) que se trate de uma designação anglófona do Coseru, a saber o Comité Secreto de Reorganização da Udenamo, um dos múltiplos pequenos grupos, até mesmo simples “siglas”, criados depois de 1962 por Adelino Gwambe que, na sua confusão, podia ter tecido laços com o dito sector da segurança tanzaniana⁵¹. Mas fica-se aqui sempre numa versão conspiratória, senão policial, da história, que não fornece nenhuma explicação satisfatória das tensões entre a base guerrilheira e a elite política. Este tipo de tensão é muito clássico em todos os movimentos de guerrilha e político-militares⁵², e importa fazer a sua história social e política: a multiplicação das “histórias de vida” por recolher junto dos antigos combatentes, sejam quais forem as suas actuais filiações partidárias, poderia permitir fazer a aproximação dessa história e recortar minuciosamente as fontes. De resto, após ter descrito a existência do MRUPP, BLN nada mais diz a seu respeito: nem quando teria sido criado, nem o que teria feito... Outro espanto: a morte de Filipe Magaia, que é contada no artigo de Muianga⁵³, não o é na obra de BLN. Mais exactamente, dela só se apanham fragmentos através da exposição sobre a tentativa de Uria Simango de instalar uma comissão de inquérito, portanto enquanto elemento da polémica Mondlane/Simango, mas sem uma tentativa minuciosa de reconstituição dos factos. Mondlane teria imediatamente proposto substituir Magaia por Machel (p. 160⁵⁴), ao que Simango teria contraproposto que a direcção do DSD fosse interinamente assumida pela Presidência, enquanto se esperava pela próxima reunião do Comité Central:

Perante os rumores que já pairavam sobre as circunstâncias da morte do comandante, contra a informação inicialmente veiculada pela Frelimo em Dar es-Salaam, Mondlane decide-se por contar a verdade a Simango e informa-o de que Magaia havia sido assassinado e não morto em combate como se estava anunciando. O assassino, Lourenço Matola, já estava preso para que fosse o próprio povo moçambicano a julgá-lo depois de alcançada a independência do país! Aparentemente, Simango concordou. (p. 160⁵⁵)

Mas como morreu então F. Magaia? Os factos “brutos”, além de algumas matizes, parecem não muito contestados e são contados por Muianga:

... Magaia parte de Songwea em direcção ao rio Rovuma no dia 9 de Outubro de 1966. Dois dias depois, já no Niassa, e quando se havia posto o sol, Magaia decide interromper a marcha na zona de Caluloma. Por uma simples questão de segurança, e tal como vinha fazendo desde o início da marcha, Magaia utiliza a sua lanterna

51 É mesmo possível que Coseru (para Gwambe) e MRUPP (para um sector da segurança tanzaniana) sejam uma única e mesma coisa e, mais exactamente, um único e mesmo projecto, com a mesma lista de pessoas previstas para nele entrar.

52 Aponta-se o mesmo tipo de tensões como uma das causas da morte de Amílcar Cabral; muitos dirigentes militares do Partido Comunista francês durante a Resistência foram em seguida marginalizados pelos estalinistas regressados de Moscovo e até mesmo mortos.

53 B. T. MUIANGA, “Sobre o assassinato...”, *op. cit.*

54 Não há menção da fonte, a não ser “AS” (citado ulteriormente, na nota 244).

55 Fonte mencionada: “AS”, Maputo, 20 de Março de 1997, entrevista com o autor. Não se sabe se é uma testemunha directa, ou se continua a repercutir o que Fernando Mungaka lhe tinha dito anteriormente.

peçoal para alertar os combatentes na dianteira da coluna de que deviam parar. Colocada à altura da cintura, a lanterna foi ligada e desligada intermitentemente. Próximo de Magaia, encontrava-se Lourenço Matola, que, ao notar o acender e apagar da lanterna, dispara à queima-roupa na direcção da luz. O tiro de pistola atingiu a fivela metálica do cinto de Magaia, perfurando-a, indo depois alojar-se no baixo ventre do comandante da guerrilha.⁵⁶

Uma outra versão circulou, segundo a qual o mesmo Matola teria acidentalmente deflagrado uma granada. Pouco importa. Mas a derrapagem na narrativa aparece muito rapidamente⁵⁷. Com efeito, Lourenço Matola “acabou por confessar que fora ele quem disparara de acordo com instruções recebidas em Nachingweia”. Mas de onde vem a importantíssima informação de que L. Matola teria confessado a identidade do seu comanditário? A quem exactamente ele teria dito isso? Nem Muianga, nem BLN o indicam. A Casal Ribeiro, que toma o comando da coluna? Este último, ainda que estivesse a uma distância de centenas de metros, não precisa de confissões, pois o seu mini-inquérito imediato explicou-lhe o que se passou. João M. Cabrita indica que foi a Manuel Lisboa Tristão, representante da Frelimo em Songwea (para onde a coluna voltou de seguida à morte de Magaia), e que L. Matola teria agido com a cumplicidade de pelo menos duas outras pessoas⁵⁸.

Nada de tudo isso é impossível, mas uma convicção não faz um acontecimento comprovado. Portanto, a única fonte é M. Lisboa Tristão, exilado no Quênia há muitos anos, na sequência da sua dissidência da Frelimo – não tendo admitido a nomeação de S. Machel para a direcção do DSD que, hierarquicamente, devia caber a Raul Casal Ribeiro. O próprio Lourenço Matola, residente no mesmo país (Quênia), nunca foi directamente ouvido. Ora, tudo isso é realmente muito espantoso...

Supor que um sector da direcção de uma frente de libertação (com ou sem a cumplicidade do seu Presidente) tenha planificado o assassinato do comandante-em-chefe da sua guerrilha não tem nada de metodologicamente inadmissível – infelizmente há outros exemplos! Mas então é preciso tirar consequências disso: isso significa um grau de criminalização da dita direcção de tal modo avançado que esta direcção terá evidentemente decidido fazer também desaparecer os... executantes⁵⁹. É praticamente *impossível* que a dita direcção tivesse deixado vivo Lourenço Matola se ele tivesse agido sob ordem⁶⁰! Enfim, isso significa que o próprio Eduardo Mondlane, informado acerca da conspiração, ou dela fazia parte desde o início (o que nenhum autor afirma) ou dela tomou consciência mas não fez absolutamente nada e mesmo assim nomeou Machel em nome da changaneidade⁶¹? Supondo a pertinência desta hipótese sobre a “etnocriminalização” do

56 B. T. MUIANGA, “Sobre o assassinato...”, *op. cit.*

57 Note-se que, na sua obra citada no início deste artigo, João M. Cabrita retoma exactamente as mesmas teses, com as mesmas fontes frágeis (cf. pp. 46-50).

58 Não se vê muito bem a utilidade desta cumplicidade para este tipo de assassinato: em geral, quanto menos gente estiver informada, melhor é para o comanditário! J. M. CABRITA (*op. cit.*: 47-48), diversas entrevistas ou correspondências com M. Lisboa Tristão, estabelecido no Quênia, entre 1982 e 1989, na sequência da sua dissidência da Frelimo.

59 Lembremo-nos de que, aquando do assassinato do Presidente americano Kennedy, o seu assassino foi imediatamente... assassinado, e o assassino do assassinado foi igualmente assassinado!

60 Lourenço Matola morreu na sequência de um acidente de viação em Nairobi – o que pode sempre levantar uma suspeita – mas somente em 1991! A Renamo teria tido o tempo de o recrutar, ou o Snap de o liquidar. E supondo (hipótese altamente improvável) que o comanditário do assassinato de F. S. Magaia tenha decidido deixar L. Matola vivo, ele tê-lo-ia então fortemente enquadrado, empregando-o por exemplo nos serviços especiais ou obrigando-o a fazer outros trabalhos sujos para o “segurar”. Ora, L. Matola foi rapidamente solto e continuou uma vida civil normal.

61 É o que Muianga sugere: Casal Ribeiro, “[na] sua oração fúnebre, relata pormenorizadamente como havia morrido o chefe do DDS. Mondlane é descrito como tendo ficado chocado com o que acabara de ouvir, pois não imaginava que o consentimento

próprio Mondlane, ele teria feito tudo no sentido de liquidar L. Matola e não de o soltar! Mas reconhecamo-lo: eu também não tenho fonte para sustentar o meu raciocínio. Pelo menos, tento ser coerente.

De facto, não se sabe exactamente o que E. Mondlane diz a U. Simango, a propósito da morte de F. Magaia. No entanto uma coisa é certa: oficialmente, a Frelimo anuncia que Magaia morreu em combate. Mas isso releva da evidência: nas condições de uma guerrilha, uma frente de libertação nunca admitiria que o seu comandante-em-chefe fora morto na sequência de uma gafe estúpida⁶² de um dos seus homens! De resto, Magaia foi sim morto *em serviço e ao serviço do combate*. Mais uma vez, numa organização onde não reinava nenhuma democracia, a distância entre a versão oficial e o facto bruto, trágico, lamentável que acaba por se saber, leva a todas as especulações. O secretismo produzido pela própria estrutura ditatorial da Frente agrava o fenómeno do rumor. Mesmo assim, devemos nós, historiadores, deduzir do facto que a versão oficial é falsa para concluir logo que Magaia foi assassinado pelo comando de Nachingweia?

BLN interpreta do mesmo modo, subjectivamente, o que Mondlane, vimos, teria dito a Simango, a saber que “Magaia havia sido assassinado e não morto em combate como se estava anunciando. O assassino [era] Lourenço Matola”. Literalmente, esta frase pode ser justa, mas vê-se bem que o que Mondlane admite é que Magaia não morreu em combate: morreu pela mão de um dos seus homens. Em seguida, foi “morto” ou foi “assassinado”? BLN escreve “assassinado”, mas isso nem sequer está dentro da citação da única e indirecta testemunha (Lisboa Tristão), mas no corpo do texto: é a *convicção* de BLN, não são as fontes⁶³.

Quanto à libertação rápida de Lourenço Matola, por estranho que pareça, BLN dá ele próprio a explicação do facto: não só o drama se tinha passado fora da Tanzânia, como também ninguém apresentou uma queixa (p. 161). Formada à maneira inglesa, a polícia tanzaniana só podia soltá-lo. Portanto, na página seguinte, BLN escreve, citando uma fonte anónima, que Matola fora solto “a pedido da Frelimo”⁶⁴. Ora, interpretação por interpretação, uma outra hipótese é plausível: devendo-se a morte de Magaia a um acidente trágico, a direcção da Frelimo efectivamente fez tudo para evitar um processo que, nas condições da guerrilha, provocaria inevitavelmente rumores e divisões perigosas.

dado para se afastar Magaia da direcção do DDS significasse eliminá-lo fisicamente. Todavia, Mondlane cumpriu o que já vinha delineado de Dar es-Salaam [e] informa aos presentes que Samora Machel passaria a chefiar o DDS”.

62 Uma palavra sobre pormenores realmente muito precisos dados por Muianga: quando a fonte é indirecta (M. Lisboa Tristão), como se pode estar realmente tão seguro da posição física de Matola em relação a Magaia, tanto mais que era noite? Estava ele “próximo” ou “junto”? A narrativa de Muianga diz as duas coisas na mesma frase para o mesmo instante e o mesmo homem: “*Próximo de Magaia, encontrava-se Matola que [...] dispara à queima-roupa na direcção da luz*” [itálicos meus]. A interpretação subjectiva de um dado está aqui evidente na narrativa.

63 Uma outra convicção, ou reconstrução ulterior da história, está patente quando Muianga, citando provavelmente de uma forma indirecta Lisboa Tristão, diz, a propósito dos dois emissários enviados à frente da coluna por Casal Ribeiro para avisar a Frelimo em Songwea: “Os emissários, ao se avistarem com Tristão, informaram-no de que Magaia havia morrido numa emboscada montada pelo exército colonial. *Os dois revelam, assim, estarem envolvidos na conspiração, embora disso não se aperceba de imediato, Lisboa Tristão*. Este comunica o acontecido a Dar es-Salaam” [itálico meu]. Vê-se portanto que é somente mais tarde, quando os rumores já correm (antes, ou depois da sua dissidência da Frelimo?), que Lisboa Tristão deduz que houve conspiração: ora, a atitude dos dois enviados pode ser interpretada de maneira diferente. Sem dúvida que obedeceram simplesmente a Casal Ribeiro, o qual, sabendo que haveria um inquérito oficial, lhes dá ordem de transmitir uma “versão provisória”. Não se percebe o interesse que os dois emissários teriam em dar uma versão falsa, uma vez que o novo chefe da coluna e adjunto de Magaia na direcção do DSD, Casal Ribeiro, iria chegar horas mais tarde e informar L. Tristão... Depois da chegada de Casal Ribeiro, ou Lisboa Tristão teria recebido apenas a versão falsa (mas então teria sido confidencialmente informado do acidente). Neste caso, não teria de se espantar pelo facto de os emissários terem transmitido a versão falsa, pois saberia que estes tinham agido sob as ordens de Casal Ribeiro. A ser assim, seria portanto mais tarde (e não somente “não de imediato”) que ele teria construído outras deduções.

64 Fonte mencionada: “MM” anónimo, entrevista com o autor a 15 de Março de 1997 em Maputo.

Pode-se pensar que esta escolha foi muito má e que um processo justo sob a responsabilidade da justiça tanzaniana teria, pelo contrário, feito calar os rumores, mas a natureza não democrática da direcção da Frelimo explica muito bem a sua possível reacção. Toda a lógica tem a sua coerência *sui generis*: Magaia assassinado, todos os militantes e guerrilheiros da sua sensibilidade (porque não da sua etnicidade, ele é ronga!) que perdem a vida são suspeitos de terem sido, por sua vez, assassinados. É o grande plano “sulista-comunista”. Que tenha havido ajuste de contas sangrentos no seio da Frelimo, ninguém pode seriamente negá-lo. Certas mortes são certamente duvidosas, até mesmo criminosas (o crime não vindo necessariamente da direcção central, mas também de abusos de comandantes locais). Todavia, é preciso demonstrá-lo: obviamente não é fácil. Enquanto houver dúvidas, ou mesmo convicções, fundadas em fontes insuficientes, deve continuar a considerar-se um “facto” como hipótese. Ora, BLN cita certos desaparecimentos de militantes que lhe parecem sinais de purificação sangrenta em curso no seio da Frelimo: Barnabé Thawè, Rui Vilanamuali, Agostinho Mbaau e “muitos outros” (p. 163). Mas, uma vez mais, o seu método demonstrativo peca:

Rui Vilanamulai e Agostinho Mbaau, ambos naturais da Zambézia, foram *alegadamente executados*. A par *dessas execuções*, os postos por eles vagos foram sendo ocupados por pessoas ligadas à ala regionalista do sul. [...] No início de 1968, Lino Abrão, um comandante militar oriundo da Zambézia, que era tido como o que mais abertamente acusava e condenava o assassinato de Magaia, foi preso e conduzido a Cabo Delgado de onde se reportou que foi executado. Pelo mesmo motivo, Luís Njanje [...] que era secretário de Magaia, foi conduzido ao primeiro sector da base Beira onde, igualmente, se *reportou que foi executado*. Frente a tanto crime e suspeitas, alguns [...] dirigiram-se a Simango para dele encontrar protecção... (italico meu, pp. 163-164; não há fonte mencionada)

Como se vê, assassinatos *possíveis* tornam-se, na frase a seguir, factos *provados*, etc. Além disso, o contexto não é reconstituído: a guerra matava muito mais guerrilheiros do que soldados do exército colonial. Guerrilheiros morriam todos os dias. É possível fazer uma longa lista dos guerrilheiros e comandantes de base “oriundos do Sul” que foram mortos no mesmo período. Fazer uma lista de comandantes “oriundos do Centro ou do Norte” que morrem nesse período não tem significação em si mesmo. Seriam necessárias outras fontes que infelizmente ainda não temos – o que exigiria particularmente a abertura completa dos arquivos do partido Frelimo e dos arquivos privados de Eduardo Mondlane. Enfim, sem dar à PIDE e à APSIC (Serviços de Acção Psicológica) mais importância e sucesso do que tiveram, é preciso não subestimar o seu “trabalho”: cada vez que um guerrilheiro de uma certa importância morria, os serviços portugueses espalhavam o boato de que ele tinha sido assassinado por uma facção da Frelimo que procurava eliminar a outra. O próprio BLN di-lo mas, uma vez mais, sem distância crítica:

Segundo relatos de muitos entrevistados, quando os relatórios do DD^[65] atribuíam a morte de um certo combatente sonante a confronto com o exército português, [cedo] o conteúdo desses relatórios era desmentido por fontes vindas do terreno.

65 Departamento da Defesa, dirigido por Samora Machel, nomeado por Eduardo Mondlane depois da morte de F. Magaia. O antigo DSD (Departamento de Segurança e Defesa) tinha sido separado em dois – por um lado o DD e por outro o DS (Departamento de Segurança) sob a direcção de Joaquim Chissano. Estes últimos, inegavelmente “do Sul”, em virtude das suas novas responsabilidades, entraram para o Comité Central antes mesmo que fossem eleitos por um congresso da Frelimo.

Tratava-se, na verdade, de assassinatos premeditados que, relatados de boca a boca, causavam um mal-estar nos combatentes e nas próprias populações. (p. 167)

Isso poderia ser verdadeiro ou falso: mas nada do que a *convicção* de BLN nos diz permite ir num ou noutro sentido. Quanto às substituições frequentes de quadros “do Centro ou do Norte” por outros “do Sul”, isso podia efectivamente ser fruto do habitus, até mesmo da arrogância étnico-sulista (sem que no entanto se tratasse de uma política deliberada), mas também do facto, já assinalado, de que houve efectivamente, sobretudo no que se refere aos níveis intermediários (pessoas tendo frequentado alguns anos do ensino secundário), uma entrada massiva de gente do Sul na Frelimo depois da criação desta última, enquanto os grupos anteriores presentes em Dar es-Salaam eram mais do Centro e do Norte. Portanto, o “peso demográfico” do Sul nos escalões intermediários do comando cresceu no seio da Frelimo durante os anos 1960, fora de qualquer manobra. Estas reflexões não invalidam um facto histórico: houve efectivamente o despontar, e depois a tomada de poder, no seio da Frelimo, de uma “movimentação”⁶⁶ político-militar anti-étnica, antitradicional, bem como modernista, paternalista, ultra-autoritária, “nacionista”⁶⁷ e de tipo jacobino; mas não era unicamente oriunda do Sul, que legitimava a sua acção com um discurso marxizante e estalinizado⁶⁸. Acerca deste ponto, junto-me a BLN quanto ao estado de facto, mas dele não tenho a mesma leitura: não se tratou tanto de infiltração de agentes comunistas (estalinistas) e sulistas no seio da Frente, mas do resultado de um processo de “radicalização modernista”. Por um lado, foi a própria guerra popular que fez emergir, dando uma importância crescente, os político-militares – de que aliás Filipe Magaia *socialmente* fazia parte –; mas, por outro lado, foi efectivamente a preexistência de concepções não democráticas de direcção do movimento, e da aceitação do paradigma colonial de construção da “nação” por modernização autoritária⁶⁹, que fez dela um fenómeno de poder. Não se trata de simples “fraccionismos de políticos” (mesmo se eles existam também), mas de fenómenos que devem ser analisados do ponto de vista da *sociologia política*.

Dizer isso não é negar em bloco as hipóteses de BLN: numa organização político-militar sem nenhuma tradição democrática (em particular nos diferentes escalões da sua direcção), não há nenhuma maneira de gerir sensatamente as inevitáveis divergências, de fazer inquéritos independentes das facções em presença sobre tal ou tal abuso, de corrigir suficientemente os fenómenos clássicos de prepotência de comandantes que constatarem com prazer que a posse de armas dá um grande poder, de combater as arrogâncias étnicas vindas do passado africano ou colonial ou produzidas pelo próprio desenrolar da guerra de libertação (que, não esqueçamos, era também uma guerra civil), etc. A tomada do poder pelos político-militares a partir de 1966 provocou “ajustamentos” discipli-

66 O termo “movimentação” convém sem dúvida melhor do que “facção”, “fracção” ou mesmo “sensibilidade”, porque se trata não apenas de pessoas partilhando grosso modo as mesmas concepções, mas também de um produto de uma vivência social e psicológica durante a própria luta de libertação. Trata-se quase de um estrato social.

67 “Nacionista” e não nacionalista, no sentido de que não exprime politicamente uma nação oprimida já existente, mas sim um projecto e desejo de criação rápida de uma nação *sui generis* a impor às antigas nações (ou etnias) africanas no espaço de pertinência colonial que é “Moçambique”. Acerca deste ponto, cf. M. CAHEN, “Luta de emancipação anti-colonial ou movimento de libertação nacional?...” , *op. cit.*

68 Para uma história social e política do marxismo no seio da Frelimo, ver a tese de Luís Cequeira de BRITO, *Le Frelimo et la construction de l'État national au Mozambique. Le sens de la référence au marxisme (1962-1983)*, tese de sociologia sob a direcção de Pierre-Philippe Rey, Paris, Universidade de Paris VIII, 1991, 350 p. multigr.

69 Quer dizer a nação, no singular e assimilada em bloco a “Moçambique” (e particularmente ao seu protótipo moderno que é a capital) e não a lenta identificação das nações existentes no seio do “espaço Moçambique” a uma República garantindo o progresso, como nação das nações em Moçambique.

nares no seio da estrutura da guerrilha, inclusive ajustes de contas e crimes, cometidos nas piores condições da guerra⁷⁰ e na ausência de vontade democrática, sem auscultação suficiente de base; os fenómenos massivos de deserções de combatentes e de populações, particularmente no Niassa, estão amplamente documentados, bem como a crise do Instituto de Moçambique em Dar es-Salaam (pp. 166-191⁷¹).

O II Congresso da Frelimo (1968)

Há consenso para reconhecer que o II Congresso da Frelimo marca uma etapa muito importante na história da Frente e, particularmente, na vitória definitiva dos político-militares. O congresso foi preparado enquanto se aguçava a crise entre a direcção provincial de Cabo Delgado, dirigida por Lázaro N’Kavandame, e a estrutura militar da Frente, crise cuja história detalhada fica por estudar. Sabe-se que pelo menos uma parte da Frelimo de Cabo Delgado (em particular a sua componente civil dirigida pelos famosos *chairmen*) decidiu boicotar o congresso, considerando que este, realizando-se numa região muito isolada do Niassa, não reunia condições de segurança, correndo eles o risco de serem fisicamente eliminados. Inversamente, um congresso realizando-se em Cabo Delgado facilmente asseguraria a sua vitória. O que é certo é que, apesar de Cabo Delgado ser a província onde a luta armada estava mais avançada, foi aquela que enviou o número mais fraco de delegados ao congresso. O processo de designação dos delegados ao congresso não é, pelo que sei, explicado em parte alguma. Tudo leva a pensar que foi largamente fruto de dosagens e designações decididas pela direcção.

Contudo, no capítulo 5 (“O II congresso e o agudizar do conflito”: 193-265), BLN admite imediatamente que a preparação do congresso foi feita através de numerosas eliminações físicas: “... através de eliminações físicas atrás referidas, a estratégia da ala regionalista viria a ser compensada por via do II Congresso” (p. 193). Segundo uma fonte anónima, a organização do congresso no Niassa

escondia o medo de confrontar-se com os *chairmen* que estavam dispostos a usar a ocasião para atacar o grupo de Mondlane pelos desmandos que perpetrava em Cabo Delgado. A matança indiscriminada de combatentes enfurecia-os e pretendiam servir-se do Congresso para apresentar os factos pormenorizadamente, apontando com os dedos os infractores, e exigindo que estes indicassem quais os mandantes de todas as atrocidades. (p. 195)

Segundo uma outra testemunha, igualmente anónima,

Havia muitos combatentes [em Cabo Delgado] bem armados, que eram contra os assassinatos e a favor de Nkavandame e dos *chairmen* que protestavam contra os crimes que se cometiam. (p. 197)

Enfim, segundo o próprio BLN, Uria Simango

70 ... particularmente uma real recuperação, pelas forças coloniais portuguesas, de posições perdidas antes de 1968.

71 Faço a escolha de não me alongar nestas linhas, mas uma crítica sobre o manuseamento imprudente de fontes frágeis poderia igualmente ser feita a propósito da maneira como BLN conta a crise do Instituto de Moçambique e a sua gestão por Janet Mondlane.

confirmaria mais tarde em entrevista, na cidade da Beira, que a forma encontrada para impedir a chegada da parte dos seus apoiantes ao Congresso, foi a usual: intimidações e eliminações físicas. (p. 199)

Não insistirei mais: mas todos os problemas metodológicos evocados anteriormente encontram-se neste uso em sentido único de fontes orais frágeis e não contextualizadas. Todavia há um ponto da história que fica por investigar: o lugar real dos *chairmen* (dirigentes civis) e outros *Baraza la Wazee* (conselhos de Anciãos) na guerrilha em Cabo Delgado. Estes últimos teriam supostamente apoiado Lázaro N’Kavandame na sua oposição crescente a E. Mondlane⁷² e os meus trabalhos pessoais no seio dos arquivos da PIDE parecem confirmá-lo. Todavia, só nos podemos admirar do desbaratamento total e imediato destas estruturas, pelo menos enquanto poder político, na sequência da deserção de N’Kavandame em Março de 1969. Se estas estruturas eram realmente importantes (em particular os *chairmen*), elas teriam perfeitamente perdurado enquanto estruturas, mesmo com a mudança de seus “titulares”.

Em contrapartida, BLN traz dados preciosos acerca do próprio congresso, e em particular sobre o facto de que Uria Simango nele foi candidato⁷³ contra Eduardo Mondlane, este último tendo ganho apenas por dois votos dos 150, em votação secreta⁷⁴. Tendo em conta o cuidado tido na constituição das delegações, este resultado era notável e significava que... pelo menos uma parte das pessoas “oriundas do Sul” votou contra Mondlane. BLN avança em seguida uma hipótese muito importante. De facto, Eduardo Mondlane teria ficado surpreendido com o resultado e teria então tomado consciência de que a sua visão dos acontecimentos no seio da Frelimo não correspondia forçosamente à realidade, e que os seus melhores amigos não lhe comunicavam forçosamente as informações necessárias:

o seu grupo não lhe havia prestado informações correctas sobre o que se passava no terreno. Se pretendia continuar a dirigir a organização dentro de um clima harmonioso com seu parceiro [i.e., Simango], aquele que Machel, dos Santos, Chissano e outros seus pares alegavam não possuir apoio no seio dos combatentes, devia iniciar, desde aquele momento, uma viragem nos seus procedimentos. Para tal, estrategicamente, começa a pensar em distanciar-se do seu grupo e iniciar nova vida com seu parceiro na presidência da organização. (p. 201)

Esta hipótese mereceria ser sustentada por numerosas entrevistas (e naturalmente pela abertura dos arquivos privados de Mondlane), mas ela é coerente com os grandes esforços feitos por E. Mondlane, pressionado por Julius Nyerere, durante os últimos dias da sua vida para chegar a uma plataforma de entendimento tanto com L. N’Kavandame como com Uria Simango. Por outro lado, os resultados do II congresso não eram aceite por todos, quer se tratasse de L. N’Kavandame e seus *chairmen* quer dos estudantes mobilizados pelo Padre Mateus Gwengere. Foi nestas condições que a Tanzânia fechou a sua fronteira sul (Dezembro de 1968), com o receio de incidentes violentos em Cabo

72 ... mesmo se os motivos dessa oposição são discutidos: protesto contra os “assassinatos” perpetrados pela hierarquia militar da Frelimo, ou descontentamento em relação às limitações no comércio de e para a Tanzânia, de que largamente viviam? Estes dois motivos não são forçosamente contraditórios.

73 Foi a última vez que, aquando de um congresso da Frelimo, houve mais de um candidato para a presidência.

74 Nem a votação secreta, nem a pluralidade dos candidatos parecem ter sido decididas no início pelos organizadores do congresso que previam apenas perguntar se Mondlane devia continuar ou não presidente; foi-lhes pedido por Simango no próprio momento em que anunciou a sua candidatura, em presença dos convidados estrangeiros ao congresso (p. 202).

Delgado, e que Paulo Samuel Kankhomba, dirigente militar, foi morto por militantes da *Frelimo Youth League*, partidários de N’Kavandame, a 22 de Dezembro de 1968. Poucos dias depois (27-28 de Dezembro), por causa da acção da polícia tanzaniana, falhou uma tentativa de reunir um congresso extraordinário da Frelimo em Mzimbazi Hall, convocado pelos dissidentes para 3 de Janeiro de 1969, cujos delegados começavam a chegar. Sendo certa a responsabilidade, pelo menos indirecta, de L. N’Kavandame nos incidentes que levaram à morte de P. Samuel Kankhomba, ele (L. N’Kavandame) foi expulso da Frelimo a 10 de Janeiro de 1969.

Nesta crise, Uria Simango tinha ficado cuidadosamente neutro, sem dúvida na esperança de constituir uma possibilidade de reconciliação em volta da sua pessoa. Tinha participado na crítica às actividades comerciais de Lázaro N’Kavandame, mas não tinha apoiado Mondlane aquando da reunião muito tensa de M’twara, organizada pela TANU em Agosto de 1968 para tentar reconciliar N’Kavandame e Mondlane. Todavia, as razões do descontentamento de L. N’Kavandame, enraizado na sua província, só tocavam em parte aquelas de U. Simango, mais viradas para o funcionamento geral da Frente. Aliás, é em relação a uma crise “local” – a morte de P. S. Kankhomba – e quando ia ser preso pela polícia tanzaniana, que N’Kavandame se rende aos portugueses (17 de Março), destruindo por isso mesmo toda a sua implantação no país maconde⁷⁵. De certa maneira, isso podia facilitar uma reconciliação entre E. Mondlane e U. Simango: o primeiro precisava do apoio dos “político-militares” contra N’Kavandame, mas, uma vez este problema resolvido, a aliança com U. Simango podia dar-lhe novamente uma autonomia face aos mesmos “político-militares” cujos limites ele tinha visto aquando do II Congresso. É a hipótese claramente avançada por BLN:

Agora mais do que nunca, Mondlane sentia-se encorajado a avançar para uma remodelação das pedras do xadrez político e militar da organização. [...] Na eventualidade de se desfazer do seu grupo de apoiantes [i.e., os “político-militares”], Mondlane estaria em pé de igualdade em relação a Simango dado que este havia perdido uma considerável franja de aderentes. (p. 208)

De resto, seria a própria aproximação entre Simango e Mondlane que teria convencido N’Kavandame, permanecido na Tanzânia ainda que expulso da Frelimo desde o início de Janeiro, a render-se aos portugueses, considerando-se traído (p. 208)⁷⁶. De acordo com BLN, na sequência do meio falhanço do II Congresso de Junho de 1968, esboçava-se nos finais de 1968/inícios de 1969 uma recomposição política da Frelimo, com uma aliança dos sectores “civis modernos”, não forçosamente contra, mas contrabalançando, o poder dos militares, tendo os “civis tradicionais” sido definitivamente derrotados. Ainda que exprimindo assim esta hipótese, gostaria no entanto de a precisar e limitar o seu alcance: é certo que a profunda crise da Frelimo nos finais dos anos 1960 terá importantes consequências na sua abordagem das estruturas tradicionais, e em particular das

⁷⁵ Como a defecção de N’Kavandame tem lugar algumas semanas depois do assassinato de Eduardo Mondlane, a linha oficial defendeu sistematicamente a tese da sua implicação no atentado, sem sombra de uma fonte. Por outro lado, a utilização de N’Kavandame pela APSIC portuguesa, nos dias e semanas que se seguiram à sua defecção, para tentar desestruturar a guerrilha no país maconde, foi um falhanço total. N’Kavandame perdeu toda a influência no próprio dia em que se rendeu aos portugueses.

⁷⁶ Parece também que agentes ao serviço dos portugueses lhe fizeram ver uma “autonomia económica” para Cabo Delgado, de que teria sido o responsável. A manobra não era estúpida pois o que, no início, havia levado N’Kavandame para o anticolonialismo era a impossibilidade de realizar em Moçambique, com os portugueses, iniciativas económicas bem sucedidas no Tanganhica, sob o domínio dos ingleses. Em suma, Portugal propunha-lhe enfim realizar o seu sonho. Naturalmente, puro estratagema de recrutamento...

chefaturas (*regulados, regedorias*, etc.), cujo poder era progressivamente suplantado pelos “comités populares” nas zonas libertadas. Isso não impedia a Frelimo de continuar a dar-lhes taticamente uma grande importância nas zonas onde ela começava a implantar-se (Tete, depois Manica e Sofala). Mas a crise com N’Kavandame só era secundariamente uma crise com estes sectores tradicionais – de resto historicamente muito fracos na sociedade maconde, praticamente acéfala. Parece que estes sectores estavam mais do lado de N’Kavandame, mas este não era ele próprio um notável tradicional: era um empresário sem dúvida pouco alfabetizado, mas completamente moderno, um *big man* do tipo desses empresários africanos que o capitalismo colonial britânico produzia. Portanto, tratava-se de facto de *duas trajectórias sociais da modernidade*, com, por um lado, estratos sociais médios e urbanos cujos empregos eram muitas vezes assalariados no sector terciário e, por outro lado, o despontar muito pequeno de um empresariado moçambicano. Poder-se-ia dizer abruptamente que se tratava de uma confrontação entre dois sectores *diferentemente pequeno-burgueses*... Ora, se se der importância a esta visão das coisas, Uria Simango estava claramente no mesmo tipo de trajectórias sociais que Eduardo Mondlane ou mesmo Samora Machel. Não se tratava, por um lado, de uma “linha burguesa” e, por outro, de uma “linha revolucionária”. Aliás, relativamente ao “pró-comunismo”, é bom não esquecer que o próprio Uria Simango, nesta época, se dizia próximo de Mao-Tse Tung e não há razão para tomar isso com menos seriedade do que o “pró-sovietismo” de um Marcelino dos Santos⁷⁷... Não há uma “crise simples” no seio da Frelimo, mas tensões na encruzilhada de numerosos factores de heterogeneidade, sem possibilidade de regulação democrática.

Eduardo Mondlane teria portanto alimentado o projecto de reduzir o peso político de Marcelino dos Santos e Samora Machel. Apoiando esta hipótese, há efectivamente o facto de que, em Setembro de 1968, o Comité Central pôs o primeiro à frente de um departamento político servindo mais ou menos de gabinete de estudos, enquanto o estratégico departamento de Relações Exteriores era tomado por Uria Simango e Miguel Murrupa. Mais admirável, mas de fonte frágil (*cf. infra*), Mondlane teria demitido (ou procurado demitir) Samora Machel do DD, nomeando para o seu lugar Raul Casal Ribeiro, então comissário político nacional e número dois na hierarquia do DD (p. 210). Toda a direcção deixaria Dar es-Salaam para se instalar em Nachingweia (p. 211). Enfim, último indício da “reconciliação” e do reequilíbrio político em curso, Mondlane e Simango partiram juntos, nos finais de Janeiro 1969, para diversas capitais africanas,

deixando para o regresso a remodelação que se pretendia fazer nas esferas decisivas do movimento. Todavia, Mondlane não iria a tempo de pôr em prática o seu plano de purga. Morreria vítima de uma bomba armadilhada num livro nos princípios de Fevereiro de 1969. (p. 213)

Isso permite tirar outras conclusões? Evidentemente que não. Tanto mais que, assiná-lo, as fontes desta possível viragem política tentada por Eduardo Mondlane são fracas: algumas decisões práticas (no que diz respeito a Marcelino dos Santos, particularmente), alguns possíveis pontos de acordo na crise (a expulsão de N’Kavandame, a 3 de

⁷⁷ Nem mais nem menos: trata-se de um interesse, de uma atracção, em função da trajectória social e política dos interessados, o que não faz nem de um nem do outro partidários de um partido comunista moçambicano. A sua abordagem do marxismo continua instrumental e é absurdo acusar Marcelino dos Santos de ter sido – ainda que fosse só por razões cronológicas – um fiel da “escola da Internacional Comunista” (p. 212).

Janeiro de 1969 na sequência das provas da sua culpabilidade), alguns gestos diplomáticos (a viagem comum com U. Simango) e enfim o testemunho decisivo de Z. Maurício, recolhido em Maputo por BLN em Junho de 2000 sobre a nova vontade política de Mondlane, fortemente escaudado pelo II Congresso. O problema, que não destrói este testemunho mas que implicaria cruzá-lo com outras fontes, é que Z. Maurício diz ele próprio ter ouvido estes dados “da boca de Simango para mim”: “Não foi contado por uma terceira pessoa. Ouvi ele próprio” (nota 370: 210-211). Trata-se portanto do ponto de vista de Simango, cuja recolha não está datada (antes ou depois da sua expulsão?), contado por um dos seus amigos ou partidários.

A tomada do poder

Assassinado Eduardo Mondlane a 3 de Fevereiro de 1969, os acontecimentos precipitaram-se no seio da Frelimo. Naturalmente, todos os dissidentes (N’Kavandame, Gwengere, Simango, etc.) foram de seguida acusados de ter conspirado para matar Mondlane. BLN reporta muito justamente o parecer de Lutero Simango (filho de Uria) sobre a incoerência da acusação, pelo menos no que diz respeito a Uria Simango, que não fez nada, nas semanas dramáticas seguintes, para tomar o poder quando era vice-presidente e aceitou a instalação de um triunvirato não previsto pelos estatutos e no seio do qual ele era minoritário (face a M. dos Santos e S. Machel): “não faz sentido consumir o assassinato de um líder para depois não assumir o Poder”⁷⁸. É evidente que uma violentíssima caça às bruxas foi então desencadeada pelos político-militares para assegurar definitivamente o seu poder. Assassinatos políticos direccionados, como aquele de Silvério Nungu, estão amplamente documentados (mesmo se restam dúvidas sobre as circunstâncias da sua morte)⁷⁹.

Contudo, o facto de constatar que a morte de Mondlane foi aproveitada pelos político-militares marxizantes para desencadear uma vigorosa ofensiva visando homogeneizar o bloco de poder no seio da Frelimo não significa que o assassinato de Mondlane tenha sido organizado a fim de facilitar esta ofensiva. Aliás, BLN não o diz directamente, mas diz com clareza que a PIDE é responsável pelo atentado. Fica a questão de possíveis cumplicidades internas. Uma tal hipótese é completamente admissível: é aliás o que se passará com o assassinato de Amílcar Cabral – morto pela PIDE provavelmente para impedir a abertura de negociações entre o PAIGC e o general Spínola, comandante-em-chefe da Guiné⁸⁰ –, mas utilizando muitas cumplicidades internas.

Impõe-se constatar que, até ao presente, nenhuma fonte fiável e confrontada, que eu saiba, veio tornar verosímil a tese de cumplicidades internas, do lado dos “político-militares”, na morte de Eduardo Mondlane. Aliás, há diversos pontos técnicos que permitem interpretações perigosas: a origem do livro armadilhado que matou Mondlane é às vezes apontada como sendo Praga (ou Genebra, etc.); um segundo embrulho armadilhado que devia matar M. dos Santos foi descoberto dez dias depois e tinha a mesma origem, mas um terceiro embrulho supostamente para matar U. Simango, então em Nachingweia,

⁷⁸ Lutero Simango, *Domingo* (Maputo), n.º 601, 12 de Dezembro de 1993: 3, citado por BLN, p. 215.

⁷⁹ Silvério Nungu era secretário de Mondlane e responsável pela sua segurança. Mas um Joaquim Chissano, chefe do Departamento de Segurança, não foi censurado, deixando mesmo chegar o correio às mãos dos dirigentes sem verificação.

⁸⁰ O próprio Spínola nunca exprimiu a mais pequena dúvida sobre o comanditário do assassinato de Cabral: “Mataram-me o homem”, disse ele.

teria sido enviado de Dar es-Salaam em Março⁸¹. De facto, a origem geográfica de uma encomenda postal não permite nenhuma hipótese política. O que parece certo, em contrapartida, é que, por incrível que pareça, em 1969 o correio do Presidente da Frente não era inspeccionado por nenhum serviço de segurança. E disso, agentes infiltrados podiam saber⁸². O facto de, “imediatamente” após o atentado, Marcelino dos Santos, a sua esposa Pamela dos Santos, Joaquim Chissano, Raimundo Simango e Betty King terem sido interpelados pela polícia tanzaniana também não é um indício da sua culpabilidade: a polícia tanzaniana certificava-se evidentemente dos *possíveis* suspeitos.

De facto, e salvo erro da minha parte, não se sabe quem matou Eduardo Mondlane. No plano técnico, o nome de Casimiro Monteiro, um goês, aceite por Salazar como figura do “bandido-herói”, perito em explosivos, em serviço em Lourenço Marques desde 1965, foi avançado várias vezes⁸³. E isso foi mesmo expressamente confirmado por Rosa Casaco e Óscar Cardoso, dois altos inspectores da DGS ainda vivos⁸⁴. Isso não é muito importante: mas também não era António Vaz, dirigente da PIDE em Lourenço Marques, que podia tomar uma tal decisão. Este nível de importância tinha a ver directamente com a PIDE de Lisboa, dirigida por Silva Pais e Barbieri Cardoso. A PIDE não procurava sistematicamente matar os dirigentes das frentes anticolonialistas radicados no exterior – liquidações que eram fontes de incidentes diplomáticos⁸⁵ –, e os seus motivos para ir mais longe eram muito políticos.

Qual era o grau de conhecimento da crise interna da Frelimo por parte da PIDE? Pode dizer-se que o seu conhecimento era muito heterogéneo, mas de fraca capacidade política, alinhando os dirigentes segundo as suas facções “pró-soviética” ou “pró-chinesa”, etc.⁸⁶ Contudo, a PIDE tinha percebido bem a subida em força da nova geração político-militar, mais marxista e, para ela, completamente “comunista”. Ora, é preciso compreender bem que a luta conta o “comunismo” era muito legitimadora para o regime salazarista em geral e a PIDE em particular. O comunismo era o inimigo, mas o inimigo normal, tradicional, funcional. Para um ultranacionalista como Barbieri Cardoso, havia, no entanto, algo muito pior do que o comunista: era o traidor, quer dizer, o “americano”. Para a PIDE, não havia nada pior do que frentes anticolonialistas levando a cabo a luta armada mas politicamente moderadas e possivelmente abertas à negociação. Por

81 João M. Cabrita avança esta tese (*op. cit.*: 58), enquanto BLN traz uma diferença: teria havido apenas dois embrulhos, o segundo sendo destinado a Uria Simango. Mas a ala sulista fez com que se falasse de um pacote destinado a M. dos Santos, donde a circulação de “duas” notícias diferentes (pp. 215-216 e 219).

82 Esta circunstância pode ter ditado a escolha da técnica do embrulho armadilhado. Aliás, a PIDE tinha arquitectado outras hipóteses “técnicas” para matar Mondlane. Isso não autoriza a reproduzir sem distância o testemunho de Raimundo Simango, sobre a casa/restaurante de Betty King onde se deu o atentado: “Curiosamente o local que normalmente estava movimentado por causa do restaurante, na hora da morte de Mondlane, estava deserto. Nem Betty King, nem a maioria dos empregados estavam presentes. Apenas estava lá o cozinheiro que serviu um chá a Mondlane e de seguida se retirou” (nota 329, p. 214). Ora, eram nove horas de manhã (como indicado na p. 214), e não há nada de “curioso” em o restaurante não ser frequentado a tal hora. Este tipo de insinuação lançada sem tratamento crítico não valoriza o resto do raciocínio do autor.

83 ... e de novo por BLN citando um outro artigo de Benedito Tomás MUIANGA, “Sobre o assassinato de Eduardo Mondlane”, *Savana*, 16 de Fevereiro de 1996: 7. Este outro artigo de Muianga faz o ponto da situação, mas não traz dados novos: ele tem sobretudo a função de responder a certas afirmações de Sérgio Vieira.

84 ... o que, da minha parte, considero como uma indicação de que o autor “técnico” não é Casimiro Monteiro! Há, com efeito, pelo menos uma coisa que não se pode negar aos agentes da PIDE-DGS, a saber, o de serem soldados disciplinados. A este nível de responsabilidade na PIDE, nunca se desmascara um responsável, mesmo após a sua morte; a não ser que, aproveitando o facto de já circular um nome – na circunstância, o de Casimiro Monteiro –, isso possa ser útil para desviar a atenção e deixar na sombra outros responsáveis ainda vivos.

85 ... em particular quando se tratava de um país-membro da Commonwealth, tal como a Tanzânia.

86 Acerca do grau de penetração da PIDE no seio da Frelimo, ver particularmente a minha comunicação no congresso internacional dos Arquivos de tradição ibérica, Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo (texto difundido em CD-Rom). Sobre a organização da PIDE na guerra colonial, cf. Dalila Cabrita MATEUS, *A PIDE/DGS na Guerra Colonial 1961-1974*, Lisboa, Terramar, 2004, 464 p.

consequente, a hipótese que avancei há vários anos pretende que, se a PIDE decidiu matar Mondlane, não foi porque ele “se tornava cada vez mais marxista” mas, pelo contrário, porque continuava “americano”, pró-ocidental, capaz de diversificar os apoios financeiros e militares da Frelimo e de procurar falhas negociáveis na orientação política portuguesa. A PIDE tinha todo o interesse na tomada do poder pelos “comunistas” no seio da Frelimo. É, de resto, o que deixa entender Jorge Jardim – em desacordo com o assassinato –, que pensava poder encontrar-se com Mondlane no Malavi, a convite de Hanstings Kamuzu Banda⁸⁷. Para a PIDE, era portanto completamente lógico matar também Uria Simango, sobretudo no contexto pós-II Congresso.

Mas atenção! O facto de a PIDE ter interesse em favorecer a tomada do poder pelos “comunistas” no seio da Frelimo a fim de melhor legitimar a sua luta imperialista pela defesa do Ocidente, *não permite deduzir* que existia uma “aliança de facto” entre a PIDE e certos “político-militares marxizantes” da Frelimo, uma como os outros desejando desembaraçar-se da dupla supostamente “liberal” Mondlane-Simango. De resto, é preciso não esquecer que a leitura política estalinizada do processo de libertação nacional que estes supostos marxistas faziam no seio da Frelimo, era a de uma unidade nacional: nenhum deles, vimos, desejava criar um partido comunista moçambicano, ao contrário do jovem angolano Viriato da Cruz⁸⁸. Ora esta política de unidade nacional devia encarnar-se em personalidades: neste âmbito, um Eduardo Mondlane era necessário. A tomada do poder pelos político-militares contra os “civis modernistas” que se reconheciam em Mondlane e Simango acabou por coroar um conflito entre trajectórias e meios sociais distintos no seio da Frelimo; mas, em si mesma, não significou o abandono da estratégia da unidade nacional. Simplesmente, doravante a estratégia passa sobretudo pela extensão da guerra a todo o país: há radicalização, mas não mudança do projecto a construir, projecto que tinha o aval de Mondlane e Simango – isto é, uma nação moderna reduzindo pouco a pouco as suas etnicidades, falando português, dirigida por um partido único que era suposto ser o crisol da produção nacional, etc. Na realidade, os político-militares precisavam muito de Mondlane, politicamente e *socialmente*. A caça às bruxas desencadeada na Frente depois do assassinato de Mondlane mostra que eles tiveram muito medo de perder a direcção, mas não unicamente face a um Simango. O seu meio social de *assimilados* e mestiços principalmente (mas não unicamente) do Sul, de profissões urbanas e burocráticas (empregados de escritório, de comércio, enfermeiros auxiliares, etc.) era muito fraco face a outras trajectórias sociais presentes na Frente: camponesa, civil tradicional, civil moderna, etnicidades não sulistas, regionalismos oriundos de outras histórias coloniais (emigração maconde no Tanganhica, elites crioula da Zambézia...), etc. No actual estado de conhecimentos, pode falar-se exactamente de um conjunto de circunstâncias que favoreceram a tomada do poder pelos político-militares, *entre as quais* está a morte de Mondlane.

É preciso acrescentar a isso uma outra consideração: estes político-militares não são apenas “marxizantes”, mas estão na encruzilhada de muitos modelos, até e inclusive o

87 Jorge Pereira JARDIM, *Moçambique Terra Queimada*, Lisboa, Editorial Intervenção, 1976: 44.

88 Pode não ser aqui o lugar para discutir a adopção oficial, pela Frelimo, do marxismo-leninismo no seu III Congresso de 1977. Mas mesmo esta decisão, cujo alcance não subestimo, não é sinónimo da transformação da Frelimo em partido comunista. O marxismo continua um “instrumento” contextual daquilo que chamei o “nacionismo” modernista. É o projecto de nação homogéneo que constitui a identidade do partido, não o marxismo. O fácil abandono deste último aquando do V Congresso de Julho de 1989 (antes da queda do muro de Berlim, é preciso lembrar) demonstra que a Frelimo podia muito bem viver sem o marxismo! É possível imaginar uma tal evolução para o Partido Comunista cubano?

modelo nguni. Certamente, o modelo marxizante estava em rápido desenvolvimento, mas não era o único. A cultura política tanzaniana da TANU era igualmente um modelo poderoso nestes anos de política *ujamaa*, em particular para Samora Machel, que era um “empírico” antes de ser um teórico⁸⁹. A minha hipótese pessoal é que a PIDE quis enfraquecer a sensibilidade pró-ocidental no seio da Frelimo, numa lógica ultranacionalista portuguesa de legitimação pela luta contra o comunismo. Naturalmente, ela esperava também que a tomada do poder pelos “comunistas” (para a PIDE, não havia dúvida sobre a qualidade política de um Marcelino dos Santos ou de um Samora Machel) causaria uma cisão e adesão à bandeira lusitana. Aliás, isso aconteceu parcialmente. BNL também não cai *abertamente* na suposição de uma “aliança objectiva” entre os “comunistas” e a PIDE, e, tendo-o eu próprio criticado várias vezes por ter tirado conclusões muito apressadas com base em fontes frágeis, saúdo esta prudência. Contudo, esta prudência acaba por ser apenas aparente: com efeito, ele não apresenta *nenhuma outra reflexão política*, com base em dados técnicos que reuniu, para além daquela relativa à situação crítica crescente dos “marxistas”, que Mondlane, nos últimos dias da sua vida, teria procurado endireitar. O leitor só pode cronologicamente ser levado a pensar que, manifestamente, a morte de Mondlane caía bem para os “marxistas”: não se diz “a quem beneficia o crime?”.

A violenta caça às bruxas desencadeada após o atentado para se desembaraçar dos opositores acusando-os de cumplicidade no assassinato do Presidente, e particularmente depois da III sessão do Comité Central de Abril de 1969 que negou a ascensão de Simango à presidência, parece aliás justificar esta ideia: dirigentes capazes de enviar um Silvério Nungu, e outros, à morte não teriam sido capazes de matar Eduardo Mondlane? Só que se trata aqui de um raciocínio *a posteriori*. BLN, vimos isso, não faz abertamente este raciocínio: mas toda a arquitectura do capítulo 5 coloca a morte de Mondlane como simples etapa num grande plano de tomada de poder pelos político-militares⁹⁰. Deveria ter claramente indicado os limites para além dos quais as fontes na sua posse não permitiam ir. Não o fez.

O que BLN mostra bem é que Uria Simango não fez nada, absolutamente nada, para tentar tomar o poder aquando da morte de Mondlane. É, no mínimo, um mísero estratega! Isso mostra em todo o caso que ele não esteve implicado na morte de Mondlane: porquê matá-lo para de seguida nada fazer? Mas é também um mísero defensor das suas próprias opções políticas. Só praticamente quando nada mais é possível – apesar de nunca ter expresso claramente as suas opções políticas perante os quadros do movimento –, é que ele publica, a 3 de Novembro de 1969, *Gloomy Situation in Frelimo*, documento no qual pede a demissão de S. Machel, M. dos Santos, J. Chissano, A. Guebuza, etc., de todas as suas funções, acusando-os de crimes ou de terem induzido E. Mondlane ao erro⁹¹.

89 Acerca da cultura política da TANU, cf. Denis-Constant MARTIN, *Tanzanie: l'invention d'une culture politique*, Paris, Karthala/Fondation nationale des sciences politiques, 1988, 318 p. Sabe-se o quanto a política *ujamaa* inspirou Samora Machel para a implementação da política das aldeias comunais em Moçambique.

90 Os subtítulos no seio do capítulo 5 indicam claramente esta orientação implícita: “Vitória a todo o custo”, “A caminho dos dias negros”, “O virar da página: da paz aparente à morte que semeou o vendaval”, “A luta pela sobrevivência: ‘Kremlin’ impõe os ditames da sua escola”, “A astúcia na conquista do poder político: o poder sombra emerge de nada”, “Habilidade e tática: dois factores decisivos na luta pela sobrevivência”, “Atravessando o deserto”.

91 Largos extractos de *Gloomy Situation in Frelimo* são utilmente reproduzidos em versão portuguesa (“Situação sombria na Frelimo”), em anexo do livro (pp. 399-416). É certo que este documento não foi bastante conhecido no decurso do primeiro período da independência, e o semanário *Savana* pôde reproduzi-lo como se se tratasse de um documento inédito. Mas não esqueçamos que fez parte dos textos inseridos na obra de REIS & MUIUNE, *Datas e Documentos da História da Frelimo*, Maputo, 1975, 604 p., livro publicado legalmente em Maputo e presente em pelo menos algumas bibliotecas.

Simango foi “suspenso” da direção a partir do dia 8 de Novembro, depois excluído na sua ausência, aquando da IV sessão do Comité Central de Maio de 1970 que elegeu Samora Machel e Marcelino dos Santos respectivamente presidente e vice-presidente da Frente. Toda uma série de quadros, entre esta data e 1972 aproximadamente, deixou o movimento. Os seus destinos foram diversos: alguns, já no estrangeiro, permaneceram lá; outros tentaram ficar na Tanzânia sem mais se ocuparem da política, mas, presos pela polícia deste país e entregues à Frelimo, escaparam-se e renderam-se aos portugueses (caso de Miguel Murrupa, por exemplo). Momentaneamente encarcerado em Dodoma, U. Simango obteve refúgio no Egipto, onde se fixou com a sua família a 17 de Abril de 1970.

O 25 de Abril de 1974, uma conspiração comunista?

O sexto capítulo aborda o período aberto pela Revolução dos Cravos em Portugal. É um capítulo de má qualidade e que, além disso, não traz nada ao resto da obra.

Pode criticar-se muita coisa nos primeiros cinco capítulos – acabo de o fazer. Mas estes capítulos abordam questões pouco, mal ou absolutamente nada conhecidas. Pode-se discutir a maneira como neles as fontes são utilizadas, interpretadas, etc., mas trata-se sempre de uma discussão sobre pesquisas ou teses novas. Em contrapartida, acerca da génese do golpe de Estado de 25 de Abril de 1974 e depois sobre o processo revolucionário em Portugal, existe uma abundante bibliografia, em línguas portuguesa, inglesa, francesa, italiana, etc. Ora, o autor não leu nada desta bibliografia, mesmo as obras mais indispensáveis. Escolheu reescrever completamente a história, servindo-se unicamente de fontes extremamente parciais, retomando *grosso modo* todas as teses da extrema-direita saudosista portuguesa, até mesmo aquelas de agentes da PIDE-DGS. Assim, Marcelo Caetano era a favor dos revoltados (p. 274, a fonte é Abílio Pires, da PIDE-DGS); a DGS sabia, mas pensava que o general Spínola controlava o processo – sabia portanto muito pouco! (p. 274, a fonte é Óscar Cardoso, da DGS); Caetano transmitiu pessoalmente o poder a Spínola (p. 275) – na realidade, não transmitiu absolutamente nada, pois já tinha perdido tudo, mas procurou salvaguardar um pouco a face “entregando-lhe” o poder a fim de evitar que este caísse “na rua”.

BLN não entende sobretudo a natureza da revolução portuguesa: produto de dez anos de guerra colonial e de quarenta e oito anos de ditadura, ela foi no início uma revolução democrática – abater a ditadura –, mas imediatamente engrenou num processo de revolução social, de tal modo as aspirações sociais e políticas do povo português precisavam de se exprimir! Enquanto os capitães de Abril apelavam à população para que ficasse em casa, a manifestação do 1.º de Maio foi grandiosa, marcando o início do processo revolucionário social: isso não tem nada que ver, absolutamente nada que ver, com um “grande plano” previamente concebido e executado com mestria. Reduzir os movimentos sociais e as revoluções a simples manobras de agentes infiltrados é uma redução inverosímil da história. Ora é exactamente o que BLN faz:

Caetano transmitiria pessoalmente o poder a Spínola [...] sob a garantia deste “não deixar o poder cair na rua”. Só que o Poder cairia, de facto, na rua, porque o radicalismo de esquerda estava atento, tanto em Portugal, Moscovo, Dar es-Salaam e, até na Argélia onde ainda se acoitavam alguns dos pontas-de-lança de Kremlin na zona austral de África. (p. 275)

Eis aqui uma vez mais o “radicalismo de esquerda”, grande mestre da História, e a Revolução dos Cravos reduzidos às manigâncias de agentes de Moscovo... Nem tudo é falso neste capítulo, contudo: por exemplo, quando BLN cita Melo Antunes dizendo que “a maioria dos oficiais participou num golpe militar, num pronunciamento militar, sem saber que estava a desencadear uma revolução” (p. 277), está inteiramente certo! Só que, baseado na sua concepção policial da história, BLN conclui que estes militares foram enganados pelo radicalismo de esquerda. A realidade é inversa: o próprio Melo Antunes não sabia que o golpe de Estado de 25 de Abril de 1974 ia desencadear uma revolução, pois, justamente, nada estava “planificado” neste golpe de Estado. Em seguida, foi a história social de Portugal que tomou conta dos acontecimentos e não a “falta de vergonha [...] dos comunistas portugueses” (p. 282): a população não tinha nenhuma razão para se limitar à simples democratização e descolonização, mas queria uma considerável recuperação social e a punição dos fascistas. Foi o que Lenine e Trotski conceptualizaram, de maneira muito próxima, como processos de “revolução contínua” ou “permanente”, conceitos muitas vezes mal compreendidos e que seriam bem compreendidos se se dissesse: “processo contínuo (ou permanente) de revolução” ou “processo contínuo de transcrescimento revolucionário”. Isso resulta da constatação de que uma revolução simplesmente democrática, pelos próprios problemas que resolve e que coloca, pelas forças sociais nas quais se apoia, leva naturalmente à sua transcendência contínua por uma outra revolução social. O processo revolucionário português de 1974-1976 foi um formidável exemplo deste tipo de processo histórico analisado desde 1905 pelos teóricos bolchevistas.

E neste processo português, se é verdade que o Partido Comunista tentou evidentemente aumentar a sua influência (inclusive por meios não democráticos), é completamente falso dizer que “a principal arma para pôr o operário na rua – nos ditames comunistas do marxismo-leninismo – era o incitamento à greve” (p. 288). É confundir aqui a extrema-esquerda portuguesa (que nasceu da cisão do PCP ou fora dele) com o PCP, que esteve quase sempre contra as greves – como o reconheceu, admirado, o primeiro-ministro da direita do governo provisório, Palma Carlos! O PCP queria a unidade nacional atrás do MFA e um Portugal permanecendo membro da NATO mas votando a favor da URSS nas Nações Unidas. A política internacional da URSS *nunca* foi tentar implantar um regime comunista em Lisboa: ela respeitava a divisão do mundo em dois blocos e tentava unicamente influenciar os regimes ocidentais num sentido favorável aos seus interesses. Um “Portugal de esquerda”, mas não socialista, convinha-lhe perfeitamente.

Em Moçambique também houve, mas muito parcialmente, este tipo de processo de transcrescimento revolucionário, e os “*democratas de Moçambique*” (brancos favoráveis à Frelimo) não estavam nele implicados. Fez-se certamente a história do processo *político* da descolonização, mas muito menos aquela dos movimentos *sociais* que o acompanharam, que incluíram numerosas greves, muitas vezes espontâneas e muitas vezes denunciadas pela Frelimo; foram então eleitas comissões de trabalhadores nas pequenas e médias empresas abandonadas pelos patrões portugueses e assim postas em autogestão pelos trabalhadores, comissões rapidamente dissolvidas pela Frelimo, que impôs as suas próprias “comissões administrativas”. Contudo, estruturalmente, o movimento social moçambicano era muito menos forte do que o português. Os antigos sindicatos-nacionais fascistas, agora democratizados (mas que a Frelimo acabou por dissolver em 1978 para os substituir pelos “conselhos de produção” vigiando os trabalhadores),

apenas sindicalizavam a pequena minoria dos trabalhadores assalariados da administração, do comércio e dos serviços. A popularidade da Frelimo era então imensa, fruto do prestígio da legitimidade das armas: o processo do transcrescimento revolucionário foi assim parado pela sua hegemonia política; a revolução social que se perfilava atrás da descolonização foi abstractamente sublimada numa expressão pelo único meio do “partido operário-camponês” que a Frelimo se dizia. Isso equivale a dizer que, exactamente ao contrário da leitura que geralmente é feita (e particularmente por BLN), foi a Frelimo “marxista” que impediu todo o transcrescimento socialista da revolução africana, pois esta teria significado a irrupção de um movimento social africano completamente fora do domínio da elite política da Frente.

Pode considerar-se que a instauração do partido único era típica de uma orientação claramente “comunista” (estalinista): pessoalmente sempre vi nisso uma política “anti-sociedade”, de negação social, cultural e étnica, de tomada do poder por uma fracção burocrática da pequena-burguesia moçambicana modernista criada no (e na periferia do) aparelho de Estado colonial⁹². Seja como for, tratava-se de considerar que nenhuma legitimidade das urnas devia substituir a legitimidade das armas, tornando-se assim eterna⁹³, e que um partido único devia sublimar o processo de “produção da nação”. Ora, enquanto foi membro da Frelimo, Uria Simango nunca contestou este paradigma e, antes de 1974, não parece ter havido outros pequenos grupos moçambicanos opostos à Frelimo que tenham defendido concepções pluralistas. De facto, cada um lutava para ser o partido único em detrimento do outro...

Paradoxalmente, a única personalidade, mais tarde dirigente da Frelimo, que devia exprimir-se a favor do pluralismo político e do direito da livre criação de partidos políticos, foi... Marcelino dos Santos em 1959, na sua qualidade de membro do MAC (Movimento Anti-Colonial), quando já era “marxista”! O próprio BLN refere esta tomada de posição (nota 426, pp. 284-285), mas para subentender que ele teria “escondido o seu jogo”. Na realidade, a sua tomada de posição explica-se justamente no âmbito ideológico da visão estalinizada da “revolução por etapas” históricas distintas (oposta portanto ao conceito de “revolução contínua” ou “permanente”), que então irrigava largamente o terceiro-mundismo, muito além das suas fileiras comunistas. A etapa “nacional/democrática” – correspondente à etapa da revolução burguesa na Europa no século XIX e começos do século XX, quer dizer, a descolonização –, sem ainda destruir o capitalismo, respeitaria o pluralismo; a fase socialista, devendo ser atingida mais tarde, ainda não estava na ordem do dia em 1959, mas seria assimilada ao regime do partido único, sinónimo de “ditadura do proletariado”, como parecia mostrar o exemplo dos “países socialistas”. Em outros termos, enquanto Moçambique não fosse socialista, poderia continuar pluralista, mas a tomada do poder pela “classe operária” exprimir-se-ia pelo partido único. Como as crises e o processo de radicalização ulteriores da Frelimo (evidentemente imprevisíveis em 1959) foram teorizados pelos vencedores como um processo de transformação da Frelimo em partido único, não mais apenas anticolonialista mas também socialista, a independência seria de um “tipo novo” e “directamente socialista”!

92 Cf. M. CAHEN, “État et pouvoir populaire...”, *op. cit.*; “Marxisme et Mozambique”, in M. CAHEN, *Mozambique, la révolution implosée. Études sur douze années d’indépendance (1975-1987)*, Paris, L’Harmattan, 1987: 137-167.

93 ... e oportunamente “confirmada” pelos apoios rodesiano e sul-africano à Renamo: o encobrimento da guerra civil pela guerra regional forneceu uma nova legitimação às armas da Frelimo.

Este paradigma etapista, unindo o pluralismo a uma fase ainda capitalista do desenvolvimento e o socialismo a um regime de partido único, atravessou todo este período. A revolução cubana (1958-60) e a radicalização de 1960-62 disso são um excelente exemplo. Mas ainda se pode perceber, mais tarde, quando a Frente Sandinista de Libertação tomou o poder em Manágua (Nicarágua) em 1979: o FSLN respeitou o pluralismo porque, dizia, “ainda não” se estava na fase socialista. Os paradigmas estalinistas infelizmente tiveram uma vida bem longa... Mas, note-se uma vez mais, que os “não-marxistas” da Frelimo (a começar por Eduardo Mondlane, e ao qual se pode acrescentar Uria Simango, apesar do seu namoro com o maoísmo) nunca puseram em causa o paradigma da unicidade partidária. A ideologia da “produção da nação” no crisol do partido único ia, de facto, no mesmo sentido que a versão estalinizada do marxismo. *No seio da Frelimo, não é a questão de partido único que opõe os marxistas e os não-marxistas.*

Em contrapartida, a partir de 1974, os partidos diferentes da Frelimo pedem evidentemente o pluralismo, condição da sua sobrevivência política, até mesmo física. Depois de algumas semanas de hesitação, a partir do momento em que Portugal reconhece o direito incondicional de Moçambique à independência e decide prepará-la com um partido único, a Frelimo, esta comporta-se como partido único: todas as pequenas formações, todas as associações, mesmo as mais progressistas (tal como a Associação académica), são dissolvidas. Trata-se, não apenas de impor o partido único, mas também de negar toda a diversidade cultural, étnica e social: *um só povo, uma só nação, um só partido.* Ora os mesmos que abatiam o partido único em Lisboa aprovavam-no em Maputo. Era assim, como o crê BLN (pp. 290-291), porque se tratava de adeptos do “radicalismo de esquerda” ou de agentes de Moscovo? Os factos demonstram o contrário. É muito difícil fazer de Melo Antunes – inimigo aguerrido do PCP no seio do MFA – um extremista de esquerda; o mesmo se diga de Victor Crespo, acerca do qual se pode perguntar sob que bases BLN diz que era “marxista” (p. 290); o radicalismo de um Otelo Saraiva de Carvalho era extremamente recente⁹⁴ e era detestado pelo PCP.

Duas causas são de avançar: por um lado, os militares portugueses (*de direita como de esquerda*) estavam muito apressados em descolonizar, a fim de voltar a pôr ordem na casa – onde se ampliava o processo de transcrescimento social da revolução democrática. Mas, por outro lado e sobretudo, o paradigma de partido único era, na época, largamente aceite, e mesmo defendido, em quase todas as correntes de opinião: a ONU, a OUA desejavam um partido único, “crisol da nação”! Não era uma questão de “marxismo” mas um paternalismo funcional que considerava que “em África” – continente que ainda estava na “etapa da produção da nação” – era preciso o partido único para unir as “tribos” e as “etnias”. Os militares portugueses, de direita como de esquerda, não fizeram nada mais do que reproduzir o paradigma paternalista então dominante. E, entre os portugueses minoritários que se opuseram a tal, encontrava-se tanto gente de direita (Francisco Sá Carneiro, por exemplo) como de esquerda (alguns socialistas e alguns trotskistas).

94 O próprio BLN cita uma entrevista (pp. 294-297) em que Otelo Saraiva de Carvalho confessa que, como militar profissional, nunca, até 1974, tinha ouvido falar de... Álvaro Cunhal! Estranho “comunista” na verdade... (p. 294). Ele tinha ouvido falar de Mário Soares em 1969 por causa da CEUD (Comissão Eleitoral de Unidade Democrática, e não, como escreve BLN, “Comissão de Esquerda da Unidade Democrática”, nota 441, p. 294), mas só teve o seu primeiro contacto com ele em Julho de 1974. De facto, o radicalismo (e não apenas a revolta contra a ditadura) destes militares provém, por um lado, da sua reacção a uma longa guerra colonial, e em seguida, sobretudo, aos efeitos sobre a sua consciência política do processo de revolução social que involuntariamente desencadearam. Não há nenhum “grande plano” (como o de abater o regime de Marcello Caetano)!

Trata-se aqui contudo de distinguir duas questões: aquela do referendo de autodeterminação e aquela da descolonização pluralista. As duas questões estão ligadas, mas não são idênticas. Para as frentes de libertação africanas, a questão do referendo não era arriscada: não há nenhuma dúvida de que o “sim” à independência completa teria uma esmagadora maioria, mesmo nas Ilhas de Cabo Verde⁹⁵. Em contrapartida, a questão do pluralismo político era arriscada, não forçosamente de forma imediata – a sua popularidade inicial era imensa –, mas a longo prazo; ela implicava além disso o pluralismo sindical, associativo, cultural, étnico, contraditório com o seu imaginário de nação homogênea. *A recusa do referendo esteve portanto ligada à recusa do pluralismo ulterior possível*: não foi apenas simbólico – aceitar submeter ao voto o que os anticolonialistas consideravam como um direito imprescritível pelo qual lutavam há uma década – mas sobretudo político. Se aceitassem o referendo, como negariam o conjunto constituinte necessariamente pluralista? Por esta razão, em quatro⁹⁶ dos cinco PALOP, foi o Comité Central do partido ou uma “Assembleia Popular” nomeada por ele que proclamou a independência.

O que facilitou, tanto à esquerda como à direita, a vitória da unidade partidária foi o facto de a questão do pluralismo ter sido assimilada àquela do direito imprescritível à independência: a direita *saudosista* portuguesa negava este aspecto imprescritível e queria *ipso facto* o pluralismo para poder “verificar” se verdadeiramente os africanos não desejariam mais ser portugueses. A esquerda, *assim como o centro-direita anticolonial*⁹⁷, tomada no paradigma paternalista segundo o qual a “construção da nação” em África passava pela unidade partidária, foi portanto incapaz de separar a questão do direito imprescritível à independência da questão dos direitos democráticos nos novos Estados africanos: aceitando o direito à independência, a esquerda e o centro-direita – com algumas excepções individuais – aceitaram *ipso facto* o partido único em África.

É preciso, enfim, sublinhar um aspecto sociocultural que não se pode negligenciar: se os dirigentes do Movimento dos Capitães, ainda na clandestinidade mas tendo ultrapassado os aspectos puramente corporativos do seu descontentamento e já plenamente politizados⁹⁸, sentem uma aproximação ao PAIGC, ao MPLA e à Frelimo, não é apenas por uma questão de “esquerda” ou de “direita”. Estes capitães rebeldes tinham acesso à imprensa destes movimentos, por um lado porque a apanhavam aquando das suas operações militares, e por outro porque a recebiam por outras vias. O seu universo português, moderno, nacional é próximo da prosa nacionalista que lêem nos panfletos e documentos apanhados, ou recebidos, dos movimentos. Os militares portugueses e os dirigentes lusófonos do PAIGC, do MPLA e da Frelimo não são mundos sociais distantes, mutuamente incompreensíveis – pelo contrário, assemelham-se social e culturalmente. Em contrapartida, os dirigentes da FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola) cujas tropas mataram muitos civis portugueses, mestiços e assimilados durante a grande revolta do Norte-Angola em 1961, que dizem querer caçar os “filhos

95 Existia no arquipélago uma corrente “adjacentista”, visando dotar o país de uma autonomia comparável àquela da Madeira e dos Açores, mas era extremamente minoritária.

96 Na Guiné-Bissau, a independência é proclamada, antes mesmo do golpe de estado em Lisboa, por uma assembleia popular eleita em condição de guerrilha e sob partido único. Só as Ilhas de Cabo Verde foram uma meia excepção, pois uma assembleia eleita proclamou a independência: apenas um partido tinha sido autorizado a apresentar candidatos, o PAIGC, podendo no entanto igualmente alguns candidatos independentes apresentarem-se (um deles foi eleito e votou contra a instituição do partido único).

97 Pensa-se no Partido Popular Democrático (PPD) que, é verdade, no contexto revolucionário de 1974-1975, não se dizia “de direita”, mas constituiu, bem como o CDS, a ala direita do leque político pós-1974. Do mesmo modo, o CDS, futuro Partido Popular, era atravessado por correntes saudosistas e por correntes aceitando uma certa descolonização.

98 Penso no momento no plenário de Cascais do Movimento dos Capitães de 5 de Março de 1974.

de colonos” (os mestiços), que reclamam a “autenticidade africana”, que muitas vezes não falam português, fazem parte de um *outro mundo*. O mesmo se diga da UNITA (União Nacional para Independência Total de Angola), para a qual o adjetivo “total” significa a mesma exclusão dos “filhos de colonos” em benefício dos quais o MPLA é suposto confiscar a independência⁹⁹. Acontece um pouco o mesmo com uma FLING parcialmente francófona, adepta da negritude senhoria, e de uma forma geral com todos os grupos favoráveis à separação da união Cabo Verde/Guiné querida por Amílcar Cabral. Em Moçambique, o problema praticamente não existe, mas os militares do Movimento dos Capitães sentem para com a Frelimo a mesma aproximação que têm com o MPLA e o PAIGC. Este aspecto é bastante menos evocado, mas é capital: longe de toda a consideração de “esquerda” ou de “direita”, PAIGC, MPLA e Frelimo são simplesmente *imagináveis* para os militares portugueses e, mais exactamente, para a forma como entrevêem, em traços gerais, o futuro de uma África que eles querem deixar o mais depressa possível.

A fim de explicar a facilidade com a qual a Frelimo se impôs ao governo português, BLN sobrestima inverosimilmente o papel do PCP: assim, este partido teria “naturalizado em Moçambique alguns dos seus simpatizantes que aguardavam a todo o momento a hora do pacto com o ‘messias’ que se esperava de Dar es-Salaam” e teria assim instrumentalizado os *Democratas de Moçambique* a favor da ditadura do proletariado... (pp. 300-301). Ora, o PCP não tinha membros em Moçambique: alguns raros comunistas, quase todos brancos, tinham em Moçambique uma actividade muito reduzida, sem praticamente nenhum laço com o PCP (apenas um pouco com o PC sul-africano nos anos 1940)¹⁰⁰. Há além disso um aspecto desagradável nesta asserção ao negar a moçambicanidade destes brancos que fizeram a escolha de ficar no país por ideal político: seriam eles apenas agentes “naturalizados” para fins unicamente políticos e portanto não verdadeiramente moçambicanos. Porque brancos, ou porque comunistas?

Em contrapartida, é verdade que uma pequena minoria da comunidade branca ficou entusiasmada com um discurso da Frelimo afirmando que, no Moçambique independente, não haveria mais “nem brancos, nem negros, nem mestiços, nem indianos”, mas apenas “moçambicanos iguais”. A moçambicanidade era assim dissociada da africanidade. Eles viram um anti-racismo abrir-lhes um espaço para viver lá, onde havia também a negação sufocante de toda a diversidade cultural, social, étnica e política. Pode-se criticar este alinhamento cego, esta “fidelidade canina” de certos brancos à Frelimo, mas não se pode pôr em causa o imaginário de uma fraternidade enfim encontrada entre os filhos da mesma terra que, precisamente, a colonização interdita. Certamente, esta “fidelidade” – tanto mais “canina” que, ao longo do tempo, a sua manutenção era a condição *sine qua non* da manutenção de posições no seio da Frelimo, mas também no país – levou muitos deles a desvios de rumo. Mas reduzir o imaginário desta minoria da comunidade branca à “eterna conspiração comunista” simplesmente não permite compreendê-la¹⁰¹.

99 Está comprovado que a UNITA colaborou com os portugueses para melhor lutar contra o MPLA: mas esta cooperação instrumental não retira nada aos aspectos sociológicos evocados.

100 Ver a tese de Judith MANYA, *op. cit.*

101 No seio de uma página extremamente confusa (a página 301), BLN parece explicar que estes brancos, porque brancos, temiam ser considerados “reaccionários”, o que fazia correr o risco de obrigar os menos comunistas do grupo a denunciar os mais comunistas (supostamente com um projecto diferente daquele da Frelimo?), levando estes últimos a “colarem-se” mais à Frelimo. Uma passagem conta vagamente, sem que nenhuma fonte seja citada, as maquinações de um “conhecido comunista WV” agitando-se muito neste sentido. Se é conhecido, porquê não citar “WV”? É o jornalista Willy Vadington (ou Wadington)? Não percebo este

Tudo isso não deve esconder o essencial: no terreno, aqueles que pediam eleições plurais eram, na enorme maioria dos casos, os que não tinham combatido o colonialismo de armas em punho; a minoria daqueles que o tinham combatido eram, geralmente, dissidentes da Frelimo dos quais alguns tinham ido para Portugal. Podemos compreender as suas razões, nas condições de um funcionamento tendencialmente totalitário da Frelimo (*cf. supra*). Mas são razões de um imediato eram compreensíveis apenas para quem tinha vivido de perto a história do movimento de libertação. Para a população, que “recebia” na alegria um partido, do qual ignorava quase tudo mas que tinha sido legitimado pela guerra anticolonial e do qual se esperava “um governo da nossa cor”, estes pequenos grupos eram tidos como querendo impedir a independência.

Vimos que Simango tinha voltado a Moçambique, à Beira, a 6 de Julho de 1974, aproveitando alguns meses de indecisão entre o 25 de Abril e o 7 de Setembro. Empenhou-se em coligar os pequenos grupos hostis à Frelimo, de tendências diversas, mas incluindo, sem dúvida, grupos que tinham sido manipulados pelas autoridades coloniais: Joana Simeão não tinha sido recebida por Marcello Caetano pessoalmente, sob os auspícios de Jorge Jardim, procurando, então, promover dirigentes políticos africanos não frelimistas¹⁰². Poder-se-iam tomar outros exemplos. Portanto, Uria Simango procurou não tanto federar os anticolonialistas não frelimistas, mas os antifrelimistas de todas as tendências, com a excepção dos integracionistas portugueses de extrema-direita. Esta ausência de delimitação política, num momento em que, para a população, o problema não era “a favor ou contra a Frelimo”, mas “a favor ou contra a independência”, foi um primeiro e importante erro. Seja qual for a clareza dos escritos¹⁰³ do seu partido recriado, o PCN, Simango não podia mais posicionar-se numa postura anticolonialista democrática mas, no melhor dos casos, simplesmente democrática. Colocava-se assim, por si próprio, fora da principal contradição do momento. Evidentemente isso não significava que, fazendo isso, ele tivesse sido bem sucedido: pode ter-se razão e ser vencido. Mas a “grande coligação” anti-Frelimo, com toda a evidência, fragilizou a sua posição tanto junto das populações como dos militares portugueses que podiam ouvi-lo.

O seu pior erro, nesse momento, foi certamente ter estado presente aquando da ocupação do Rádio-Clube de Lourenço Marques a 7 de Setembro de 1974. Nesta data, um acordo acabava de ser assinado em Lusaca entre Portugal e a Frelimo, para um governo de transição formado por estes únicos dois parceiros que conduziria ao partido único Frelimo. Algumas horas depois, um motim eclodia em Lourenço Marques.

tipo de alusão em que se denunciam comportamentos públicos – “WV acabou vendo os democratas de Moçambique a levantarem bem mais alto o estandarte da ditadura do proletariado que ele e seus companheiros sempre levantaram na clandestinidade” – sem no entanto indicar nem a fonte, nem o nome da pessoa criticada... Ora, o que há de espantoso em que os raros comunistas brancos moçambicanos levantem mais alto o seu “estandarte”, agora que o fascismo caiu, do que durante este mesmo fascismo? A crítica deveria, evidentemente, ser sobre o próprio princípio de partido único, largamente propalado na época tanto no “radicalismo de esquerda” como nas correntes de direita! Além disso, a questão do racismo antibranco na população africana, perfeitamente explicável historicamente, mas não tão importante como isso, podia ser um verdadeiro temor destes “democratas”: a moçambicanidade foi, também para eles, uma conquista.

102 Jorge Jardim, em seguida, abandonaria J. Simeão convencendo-se de que o único interlocutor possível, e portanto útil, seria apenas a própria Frelimo, com a qual, por intermédio da Zâmbia e do Malavi, ele encetou negociações de paz culminando com os primeiros “acordos de Lusaca” em 1973 (estranhamente parecendo-se com o que, mais tarde, foram os acordos de Lancaster House sobre a Rodésia). Se os militares do MFA procuraram, por todos os meios, paralisar Jorge Jardim, devido à sua filiação política salazarista, mas também pelo facto de que ele podia ser considerado como um representante natural da comunidade branca de Moçambique que estes mesmos militares tinham decidido não ouvir, a Frelimo afirmou várias vezes que ela “não tinha nada contra o engenheiro Jorge Jardim”. Foi somente quando os militares portugueses lhe ofereceram a integralidade do poder que J. Jardim se tornou inútil, e portanto inimigo.

103 Ver por exemplo a declaração, lida por Simango, aquando da conferência de imprensa do PCN a 24 de Agosto de 1974, p. 307.

Pessoalmente, sempre combati as visões reducionistas dos acontecimentos dos dias 7-10 de Setembro de 1974 em Lourenço Marques. Não, não se tratava de um movimento contra o princípio da independência; não, não se tratava de um movimento para uma independência “à rodesiana”; não, não se tratava de uma tentativa de golpe de Estado de Jorge Jardim¹⁰⁴, etc. Mas, inversamente, dizer que “[horas] depois da assinatura do acordo de Lusaca [...] eclode em Lourenço Marques *um levantamento popular de grande vulto*” [itálico meu] (p. 309) não é fundado, tanto mais que, na página seguinte, BLN precisa que se tratava de “um grupo de cidadãos, a maioria dos quais descendentes de ex-colonos portugueses, alguns mestiços e assimilados” (p. 310). Seja qual for o seu número, a sua exterioridade social para com a massa da população africana é evidente: não se trata “dum levantamento popular de grande vulto”, mas da reacção emocional de portugueses (brancos, mestiços e negros), ao ver a bandeira portuguesa arrastada no chão atrás de um carro de partidários da Frelimo festejando a vitória de Lusaca. Do ponto de vista da análise histórica, trata-se portanto de um movimento social de colonos (em particular dos nascidos em Moçambique), do desespero de uma comunidade de pessoas sobre as quais tinha sido decidido em Lusaca que não seriam consultadas e que viam ser-lhes vedado um eventual lugar específico no país (direito de criar um partido político, etc.) pelos acordos de Lusaca.

Assim, a independência exprimia a vitória de dois grupos e a derrota de um terceiro: os anticolonialistas africanos da Frelimo (e, através deles, a população moçambicana) e os militares portugueses antifascistas (e, através deles, a metrópole democratizada) eram vencedores; a pequena burguesia luso-colonial era não apenas vencida enquanto classe, mas também negada enquanto comunidade. A análise histórica permite compreender isso.

Mas no imediato a “análise política popular” só podia alimentar uma interpretação diferente: os colonos tentavam impedir a independência, tanto mais que certos extremistas brancos de direita (sobre os quais BLN não diz uma palavra) se lançaram em ataques assassinos contra os civis do *caniço*, talvez com o objectivo de provocar um contra-ataque massivo dos “negros” contra os “brancos”, obrigando então o exército português a intervir massivamente para defender os “brancos”. Isso viria a acontecer, mas somente a 21 de Outubro seguinte, na sequência da provocação de *comandos* portugueses, fazendo centenas de vítimas na população branca e desencadeando o pânico e o êxodo de numerosos portugueses que poderiam ter sido muito úteis ao país. No imediato, nestes dias de Setembro, patrulhas conjuntas das Forças Armadas portuguesas e dos guerrilheiros da Frelimo, acabados de chegar à cidade, conseguiram manter a situação.

É possível que Uria Simango se tivesse deslocado a Lourenço Marques, principalmente para se encontrar com a delegação que o general Spínola tinha enviado de emergência¹⁰⁵: isso não impede que, presente na capital, apareça no Rádio-Clube e seja então considerado como participante no “levantamento”.

A partir desse dia, os pequenos grupos coligados à sua volta passaram a ter ainda menos legitimidade do que antes e as agressões físicas contra eles multiplicaram-se, num clima geral de intimidação.

Vimos que, graças à rede Jardim, Uria Simango consegue deixar Moçambique rumo à Rodésia, no início de Outubro de 1974. Mas, na Rodésia, não faz somente uma escala

¹⁰⁴ Este último proibiu os seus partidários de participar, e até mesmo de estarem simplesmente presentes, aquando deste motim.
¹⁰⁵ É o que o testemunho de José Vilanculos, recolhido em 1997, deixa supor (p. 317).

técnica, para em seguida partir para um país africano “frequentável”. Ele tenta convencer os rodesianos a ajudá-lo a afastar a Frelimo¹⁰⁶: o facto de os rodesianos inicialmente não estarem interessados não muda em nada o significado político do acto. Para Uria Simango, doravante, não se trata mais de uma luta relativa à melhor via para combater o colonialismo e o imperialismo – que até então tinha sido o eixo de toda a sua orientação política¹⁰⁷ – mas do combate contra a Frelimo, com qualquer aliado que seja, inclusive as forças regionais do imperialismo, aquelas do *apartheid* rodesiano e sul-africano. Pode compreender-se uma tal atitude, adoptada por um dissidente encurralado e sem os meios de pensar no futuro. Mas, agindo assim, Uria Simango condenava toda a actividade futura que poderia conseguir organizar. Basta ver o preço que a Renamo pagou, e que ainda paga, por ter sido apoiada pela Rodésia e pela África do Sul, bem como a dificuldade que teve para conquistar a sua independência política e a sua “moçambicanidade”, a legitimidade que conquistou somente aquando das eleições de 1994.

A viragem política de Simango é confirmada pela sua partida para a África do Sul, a 31 de Outubro de 1974. É lá que ele toma conhecimento de que as instalações do PCN na Beira foram atacadas e fechadas e a direcção presa. Num documento então emitido (“Actual Situation in Mozambique, April 25-Nov. 1974”), ele lembra a eliminação física do Coremo pela acção conjunta das tropas zambianas e da Frelimo, a fim de afastar todo o risco de participação do primeiro nas negociações, e reafirma a legitimidade do motim de 7 de Setembro: “as manifestações [...] tiveram o apoio de quase todo o país. Tratou-se de uma manifestação de raiva do povo relativamente a esse acordo [de Lusaca]” (p. 320). A estadia de Uria Simango na África do Sul parece não ter sido mais frutuosa do que aquela na Rodésia. E isso é compreensível por uma razão muitas vezes esquecida: nos primeiros meses da independência, a política sul-africana de forma alguma foi de desestabilização contra Moçambique, mas, ao contrário, de boa vizinhança. A África do Sul era pragmática e estava pronta para manter boas relações com uma “República negra”. Não dava muita importância ao “marxismo” (de resto ainda não oficial) da Frelimo. Tudo evidentemente viria a mudar quando, a 3 de Março de 1976, Moçambique declarou-se “em estado de guerra” contra a Rodésia e fechou a fronteira, após este país ter atacado as instalações da ZANLA em Tete e Gaza, em Janeiro.

Qual poderia ter sido o papel de um grupo moçambicano, anticolonialista e anti-imperialista, mas hostil ao partido único, no Moçambique dos anos 1975-1979? Não há nenhuma dúvida de que teria sofrido um duro isolamento, a tática de luta armada teria sido impossível e teria de construir pacientemente um movimento civil clandestino em Moçambique, em defesa dos direitos democráticos e das necessidades sociais dos habitantes. Impõe-se constatar que não se encontrou, então, nenhum quadro político para imaginar uma tal tática¹⁰⁸. Mesmo um Domingos Arouca, no exílio, manteve a ficção de uma unidade entre todos os inimigos da Frelimo e procurou por todos os meios fazer-se conhecer como “braço civil” da Renamo. Naturalmente isso é devido à ausência de tradição democrática no movimento social moçambicano e também ao facto de os dissidentes

¹⁰⁶ BLN retoma aqui os dados fornecidos por J. CABRITA, *op. cit.*, particularmente pp. 80-84.

¹⁰⁷ Lembremo-nos de que, contrariamente a outros dissidentes, Uria Simango nunca se tinha rendido aos portugueses.

¹⁰⁸ É interessante constatar que, em Cabo Verde como em Angola, onde existiam pequenos núcleos marxistas independentes, particularmente trotskistas (em Cabo Verde) e maoístas (em Angola), nenhum deles se pronunciou claramente a favor do pluralismo político. Antes defenderam uma opção de “endireitamento” do partido único, sem contestar frontalmente a sua unicidade, ou procurando criar um outro partido... único (caso da Organização Comunista de Angola/OCA, por exemplo). A subestimação da questão democrática nestas correntes está patente e está ligada à subestimação à escala internacional por estas mesmas correntes.

da Frelimo terem, no fim de contas, uma visão militar da acção política: a Frelimo tinha ganho pela guerra, era preciso vencê-la pela guerra, fosse qual fosse o preço das alianças a tecer.

É pena que BLN não apresente uma reflexão política deste tipo, mantendo ainda hoje para um tão formidável movimento social em marcha – o processo de transcrescimento da revolução democrática em revolução social em Portugal – a simples visão da conspiração moscovita, com as suas consequências em Moçambique e no resto de África.

Este bom Dr. Banda...

O sétimo capítulo conta o rapto de Uria Simango e sua detenção em Nachingweia, depois em Moçambique, em M'sawize e enfim em M'telela, onde foi executado. O capítulo conta também o rapto ulterior do Padre Gwenjere, em Outubro de 1976 e enfim a tentativa da Frelimo de legalizar *a posteriori* as execuções de Uria Simango, Paulo Gumane, Mateus Gwenjere, Joana Simeão, Narciso Mbule, Basílio Banda, Lázaro N'Kavandame e Júlio Razão de Nília, revelados pela defecção, em 1982, de Jorge Costa, antigo dirigente do SNASP¹⁰⁹. Sobre estes acontecimentos não há aqui grande coisa a dizer e os dados (sinistros) fornecidos são muito úteis.

A colaboração ao mais alto nível do poder malaviano para atrair Uria Simango, que acabava de chegar ao Quênia na esperança de influenciar Jomo Kenyatta e, graças a ele, a OUA¹¹⁰, é compreensível. O ditador Hanstings Kamuzu Banda, que tinha não apenas colaborado com Jorge Jardim, mas também estabelecido relações diplomáticas regulares com o regime colonial português, tinha muito que se fazer perdoar e era dependente do caminho-de-ferro que liga o seu país a Nacala¹¹¹. Fica-se assim muito admirado quando se lê na obra de BLN as razões da mudança de atitude de K. Banda a partir de 1977:

Entretanto, acredita-se que, em 1977, Kamuzu Banda tomou conhecimento das sevícias a que estavam sujeitos os homens que o seu governo havia ajudado a prender. As garantias dadas por Nqumaio¹¹² de que após a ascensão de Moçambique à independência Simango e seus companheiros seriam postos em liberdade não foram cumpridas. Kamuzu Banda apercebeu-se, então, da natureza real da conspiração por si consentida. (p. 341)

Banda, muito conhecido pela sorte reservada a todos os seus opositores, teria portanto ficado indignado com a detenção, em más condições, de Simango e de outras pessoas entregues por si... Na obra, nenhuma fonte é indicada para testemunhar uma tal humanidade do Dr. Banda. BLN coloca isso em relação com uma suposta tentativa de golpe de estado, em 1977, de Nqumaio: Banda teria compreendido que este último o tinha enganado, e BLN subentende que era um agente da Frelimo (ou da Tanzânia). Nqumaio foi executado. Mas BLN reconstrói aqui a história a partir de factos ulteriores. O regime

109 SNASP: Serviço Nacional de Acção e Segurança Popular, a policia política da Frelimo.

110 Lembremo-nos de que a OUA tinha reconhecido não apenas a Frelimo, mas também o Coremo, a pedido da Zâmbia.

111 Outros dissidentes são entregues pelo Malavi, como Joana Simeão, Paulo Gumane, do PCN, ou Amós Sumane, antigo membro da Frelimo e da Unar (um grupo manipulado por Jorge Jardim e que dizia combater pela independência da "Rombézia", a saber o espaço entre Rovuma e Zambézia), em seguida fundador do Partido Revolucionário de Moçambique, pequeno grupo zambeziano de guerrilha que se juntará à Renamo, em Agosto de 1982. Além disso, dissidentes, alguns dos quais tinham cessado toda a actividade política há anos, são entregues pela Tanzânia (depois de Miguel Murrupa, citemos Raul Casal Ribeiro e Judas Honwana).

112 Albert Nqumaio, secretário-geral do *Malawi Congress Party* e ministro na Presidência.

malaviano foi marcado por numerosas tentativas de golpe de Estado, comprovadas ou inventadas, práticas para se desembaraçar deste ou daquele dirigente. Todas as ditaduras conhecem este fenómeno, tanto mais que são muito personalizadas. Que a reviravolta anti-Frelimo do Malavi em finais de 1976, após um período de boa vizinhança em 1974 e 1975, tenha provocado agitação interna no MCP é perfeitamente possível. Que H. K. Banda tenha provocado a repressão dessa agitação para dizer que tinha sido “enganado” pelos revoltosos (ou assim considerados), é ainda possível (mas BLN não fornece nenhuma fonte). Mas fiar-se neste tipo de declaração demonstra uma lastimável ausência de metodologia crítica...

Simango e a ideologia política

O oitavo e último capítulo apresenta uma tentativa de reflexão sobre o pensamento político de Uria Simango. Este capítulo condensa todos os problemas metodológicos indicados precedentemente. Com efeito, BLN quer absolutamente provar que, senão no início, pelo menos “cedo” (p. 362), Uria Simango fora um adepto da democracia pluralista. Ora, nenhuma fonte, escrita ou oral, vinda directamente dele permite dizer isso. São os seus condiscípulos, entrevistados anos mais tarde por BLN (José Vilanculos em 1997, Alberto Sithole em 1998), que reportam que Simango afirmava, desde os anos sessenta (mas antes ou depois da sua saída da Frelimo?) nas Nações Unidas, que “ninguém ditaria o futuro político de Moçambique senão o povo moçambicano, por via de processos democráticos num regime pluralista” (p. 356). Se estes discursos nas Nações Unidas existem, porquê não citar directamente os seus textos originais, todos conservados em Nova Iorque? Por que razão não há nenhum texto de Uria Simango na imprensa da Frelimo (*Mozambique Revolution*, etc.), quando ainda era vice-presidente, que apresente uma tal tomada de posição?

BLN cita um extracto de *Gloomy Situation in Frelimo* em apoio à sua tese. Este extracto diz respeito ao primeiro período da Frelimo:

O objectivo a ser alcançado, a independência nacional, era o princípio orientador na aceitação de membros na Frente. Isto quer dizer que todo o moçambicano, fosse qual fosse o seu credo, sexo ou opinião política podia receber o estatuto de membro se aceitasse o estatuto e o programa da Frente. (p. 356)

Numa outra passagem de *Gloomy Situation*, abordando o período da radicalização da Frelimo, Simango escreve:

Há uma tendência de dizer que estamos divididos quanto à ideologia. Isto só pode significar divergências sobre questões económicas, religiosas, sociais, etc. Concordo que a ideologia é muito importante, mas nunca deve ser considerada como factor de unidade ou de divisão das forças de libertação de Moçambique nesta fase, se todas elas estiverem de acordo e aceitarem os princípios fundamentais: a) libertar Moçambique da dominação colonial portuguesa e b) através da luta armada. Hoje em dia a nossa luta não é essencialmente uma luta ideológica ou de classe, é uma luta de massas contra a dominação estrangeira, contra o colonialismo português, pela liberdade e independência dessas massas. A questão do socialismo científico e do capitalismo em Moçambique não devia dividir-nos, embora se torne um pro-

blema obrigatório numa fase mais avançada da luta. Isto não deve ser interpretado de forma a significar que devemos permitir ou desenvolver um grupo burguês ou orientado para o capitalismo dentro da Frelimo pois o nosso objectivo é emancipar o nosso povo completamente [...] este é o compromisso. (p. 404)

Estas duas passagens mostram muito bem as divergências entre Uria Simango e os político-militares marxizantes. Sem ele próprio se pronunciar sobre o fundamento ou o carácter errado do objectivo socialista, lembra que a “fase actual” da luta é aquela da independência nacional, que esta reivindicação estratégica é a base da unidade, que todo o moçambicano, seja qual for a sua opinião política, pode aderir à Frelimo desde que seja a favor da independência. Por conseguinte, apela ao respeito do pluralismo exprimindo-se na Frente, mas também apela a que o pluralismo político se exprima organizacionalmente numa Frente única. *Nada, nestas passagens, pode levar a dizer que Simango se pronuncia a favor do direito à pluralidade das organizações.* É somente quando ele próprio se vai dedicar à construção do Coremo que apelará então à unidade entre as organizações, defendendo portanto uma opção pluralista; anteriormente defendia uma posição integracionista da diversidade no seio de uma mesma organização. Isso é muito claro no *Gloomy Situation*: nele Simango rompe com a direcção da Frelimo, mas ainda não com a própria Frelimo; ainda está na lógica de endireitamento, e não de concorrência ou confrontação; considera que é a direcção da Frelimo que divide a Frente e apela a que se ultrapasse essa situação para salvar não só a unidade, mas também a unicidade.

Eduardo Mondlane e Uria Simango (até à expulsão deste da Frelimo) tiveram posições muito semelhantes: *era a Frente de libertação que devia unir toda a população africana e assim produzir a nação e chegar ao poder para fazer desta nação um Estado.* Que Simango tenha imaginado que se fizesse com eleições, como o afirma Alberto Sithole na entrevista concedida a BLN em 1998, é possível, mas de nenhuma forma provado. Além disso, a palavra “eleições” não demonstra nada: a Frelimo organizou várias eleições enquanto partido único (nacionais, provinciais e locais) cujo papel é preciso não subestimar. Certamente não se tratava de pluralismo, mas de uma acção forte de integração de todos os sectores da população na esfera do partido-nação. Ora, a ideia integracionista, acabámos de ver, está presente no pensamento de Simango.

Portanto, estritamente, nada permite afirmar que, sendo Uria Simango vencedor, a Frelimo não teria defendido um ideal político de partido único, pelo menos para a “fase actual”. Provavelmente pode dizer-se o mesmo de Eduardo Mondlane. Além disso, naturalmente, há diversos estilos de partido único: nas Ilhas de Cabo Verde, o PAIGC (até 1979), transformado em PAICV depois da separação da Guiné-Bissau, estabeleceu um regime de partido único. Este último não fuzilou, pouco torturou. O mesmo partido (PAIGC) foi muito mais violento na Guiné-Bissau, assim como o foram, em Angola, o MPLA, “de esquerda”, mas outro tanto a FNLA e a UNITA, “de direita”, e a Frelimo em Moçambique. Poder-se-ia igualmente discutir o funcionamento interno da Udenamo, da Manu, do MANC, do Coremo, etc. Há graus no despotismo e no paternalismo autoritário. *Mas nenhuma corrente anticolonialista das colónias portuguesas defendeu o pluralismo.* A questão democrática, na direita como na esquerda, é a grande ausente da reflexão política da época. Um Amílcar Cabral, que recusa explicitamente o marxismo, defende não menos explicitamente o modelo de partido único...

Paradoxalmente, os “marxistas” eram os que deviam ter estado mais bem posicionados para abordar a questão do pluralismo: não há nem uma palavra, em toda a obra de Marx, a favor do partido único, e os marxistas presentes no *Quartier Latin*, em Paris, quando Marcelino dos Santos, Joaquim Chissano e outros o frequentavam, não eram apenas aqueles que provinham do modelo estalinista. Mas é preciso crer que este último modelo, com o Estado como principal actor da economia, um partido único crisol da nação, uma nação centralizada e moderna que nega as relações sociais originais no seio do campesinato, etc., correspondia bem ao seu imaginário de nação a construir, alimentado enfim pelo exemplo português (ou francês jacobino). Não se trata, a longo termo, de uma orientação de “radicalismo de esquerda”, mas de uma imposição da nação pós-colonial a povos cuja história e pertinência políticas são negadas. E evidentemente não é o resultado da “missão incumbida pela Internacional Comunista” (p. 365), de resto dissolvida por Estaline em 1943.

Deste ponto de vista, a transição para o liberalismo desde 1987, depois para o pluralismo político, a partir de 1990-1992, não constituiu uma “mudança de opinião” dos dirigentes da Frelimo sobre a questão essencial: a produção rápida de uma nação homogênea. A fase “radical” era necessária para produzir uma base social, via Estado, para uma elite de natureza burocrática e socialmente muito fraca, que nasceu no contexto particular do colonialismo português dos anos 1940-1960. Os mesmos dirigentes que, em 1977, defendiam enormemente o papel do Estado, pois este era a condição da sua reprodução social e mental, são os primeiros a pregar hoje as privatizações (nas suas mãos, dado que doravante gozam de uma acumulação de capital suficiente para poder assumir a gestão de empresas “burguesas”).

Mas este processo, mais recente, não é mais “um grande plano” do que terá sido a “conspiração comunista-sulista” para tomar o poder no seio da Frelimo: trata-se, primeiro, de *processos sociais, de trajetórias de gerações*. A Frelimo de 2006 teria sido inimaginável para um dirigente dos anos 1966, 1976 ou mesmo 1986: no entanto, este dirigente, muitas vezes, ainda está no poder e teoriza, *a posteriori*, sobre a necessidade de dotar o país de uma “burguesia nacional”, da qual ele conta fazer parte. De facto, há uma ligação de causa e efeito, entre o “marxismo-leninismo” de partido único dos anos 1977-1989 e a viragem neoliberal: *foi porque este regime não construiu a democracia em Moçambique*, quer dizer, o poder dos povos presentes no seio das fronteiras definidas pelo colonialismo, que as suas potencialidades de progresso foram depressa esgotadas e que não pôde mobilizar a população para vencer a Renamo. O apoio da África do Sul à Renamo foi útil ao regime da Frelimo, permitindo salvaguardar por muito mais tempo a sua legitimidade internacional, mas acentuando cada vez mais a sua dependência externa. E, ao contrário do que crê BLN, esta dependência externa foi bem maior para com o Ocidente, desde 1981 – desde o “Plano prospectivo indicativo” que devia “vencer o subdesenvolvimento e instaurar o socialismo em dez anos” com... o apoio de capitais ocidentais¹¹³ – do que para com os países de Leste. A presença destes últimos em Moçambique era na realidade muito frágil, e de tipo mercantil, mais do que imperialista¹¹⁴.

¹¹³ É preciso não esquecer que, em 1981, a URSS fez saber a sua recusa definitiva de incluir Moçambique no seio do CAME e isso significa que, para ela, Moçambique não era socialista.

¹¹⁴ Na época, poucos estudos vaticinaram que o “marxismo-leninismo” da Frelimo implicaria a curto ou médio prazo o regresso aberto às leis do “mercado livre”. Destes estudos, citemos pelo menos um, com um título inequívoco: Pierre OLIVIER, “Moçambique: l’engrenage néo-colonial”, *Quatrième Internationale* (Bruxelles), n.º 3, Janeiro-Março 1981: 23-46. A tese deste estudo, publicado numa revista trotskista de pesquisa política, era de que a política da Frelimo não tinha provocado uma “transição socia-

O principal defeito de muitas análises feitas sobre Moçambique, do lado dos “prós” como dos “contras”, é a sobrevalorização considerável dos discursos e das suas “palavras”, em vez do escrutínio da significação socialmente estruturante destes discursos. Não se trata aqui de saber se o marxismo da Frelimo foi “verdadeiro” ou “falso”¹¹⁵; trata-se de saber qual foi o seu significado social, o papel estruturante nas elites políticas, a sua função na formação do imaginário nacional, longe de toda a “missão ordenada pela Internacional comunista”. BLN de forma alguma escapa a este defeito da sobrevalorização do discurso: para ele, é porque Moçambique foi “marxista” que todas estas desgraças aconteceram. Ele acaba por dizer a mesma coisa que os partidários da Frelimo dizem: é porque Moçambique foi “marxista” que foi atacado. As contradições sociais internas a Moçambique acabam por ser esquecidas em proveito de uma sobredeterminação pelos factores ideológicos ou internacionais, pela Guerra Fria, etc.

No entanto, no plano ideológico, não há muita diferença entre o pensamento de Uria Simango e aquele de Eduardo Mondlane. Mas também não há um abismo entre o pensamento de Uria Simango e aquele dos político-militares marxizantes. Isso não significa que os conflitos não tenham sido fundados, nem que estes conflitos possam ser reduzidos a “combates de chefes” pelo poder. Este aspecto interpessoal não pode ser subestimado, mas, no caso presente, tratou-se de uma luta pela eliminação política, depois física, de um homem “só”, organizada por um grupo com clara consciência de si próprio: a assimetria é patente em desfavor de Uria Simango. Contudo, se o conflito no seio da Frelimo era profundo, no início não era de natureza ideológica. Mais exactamente, os alinhamentos ideológicos posteriores só exprimiram clivagens sociais preexistentes na Frelimo e na sociedade moçambicana¹¹⁶. Para explicar tensões culturais, sociais e étnicas que os ultrapassavam, os protagonistas procuraram ferramentas culturais nas ideologias disponíveis do momento. A estrutura não democrática da Frelimo – o seu funcionamento interno moldado, desde 1962, sobre um “centralismo democrático interno” – impediu uma abordagem politizante e formadora das dificuldades, fazendo de toda a divergência a “marca” de uma acção inimiga, uma conspiração, uma luta de ambições, etc. A luta armada pôs em contacto pessoas que ignoravam tudo umas das outras num espaço – Moçambique – que não era nacional mas colonial; o autoritarismo impediu a fusão dinâmica das identidades etnonacionais numa pan-identidade moçambicana e impediu a génese de uma nação das nações moçambicanas.

A história não é o contrário mecânico da história única. Também não é menos verdade que era preciso quebrar a hegemonia da história oficial, fazê-lo em Moçambique e ser um moçambicano a fazê-lo. Todas as críticas, por mais severas que sejam, apresentadas neste estudo não retiram nada ao mérito de Barnabé Lucas Ncomo. A luta provavelmente, mas a história sem nenhuma dúvida, continua!

Bordéus (França), 20 de Abril de 2006

lista”, mas tinha, não obstante, impedido ou atrasado a emergência das camadas de comerciantes, temidas pela elite burocrática no poder. Nem socialista, nem capitalista, esta política só podia conduzir ao impasse, no sentido de uma rápida reintegração no mundo neocolonial.

¹¹⁵ Esta discussão não seria sem interesse, na condição de a formular de uma maneira diferente, numa análise exaustiva das influências ideológicas que intervieram na formação da Frelimo.

¹¹⁶ Sobre este ponto, junto-me inteiramente a BLN: os conflitos no seio da Frelimo não foram um conflito entre “linha burguesa” e “linha revolucionária”.

Da intertextualidade à interculturalidade: estudo comparativo dos romances *A Varanda do Frangipani* e *Les Soleils des indépendances*

Benvinda Lavrador*

p 241-256

Introdução

A criação ficcional africana, considerada como periférica pela crítica pós-colonial até à década de 70¹, afigura-se hoje como central para os modernos estudos culturais pelo impacto que as literaturas dos povos colonizados adquiriram na construção da identidade nacional. A progressiva deslocalização cultural operada pela teoria pós-colonial ao centrar-se em obras da periferia veio, pois, chamar a atenção sobre os olhares dos dominados e sobre o modo como estes revolucionaram os clássicos paradigmas literários ocidentais². Segundo Homi Bhabha, as novas nações sentem que conquistaram o direito à diferença e dão agora livre curso à expressão da sua identidade cultural³.

No que diz respeito à ficção literária africana, a partir dos anos 60, surgem a lume obras iconoclastas no imaginário pós-colonial que, subvertendo imagens estereotipadas de cultura, de pensamento e de escrita configuram um novo espaço multicultural (o da «ambivalência cultural»⁴) onde se reencontram influências ocidentais e valores autóctones. Assim, do Atlântico ao Índico, navegando pelas margens da interculturalidade, mas também da intertextualidade, detectaremos o cruzamento de novas perspectivas sócio-antropológicas e culturais em dois romances provenientes de horizontes diferentes: um da área da lusofonia (*A Varanda do Frangipani*, do moçambicano Mía Couto) e outro

* Instituto Camões – Universidade Cocody (Abidjan, Costa do Marfim).

- 1 Veja-se, por exemplo, Edward Said, 1993: 46, pioneiro dos estudos pós-coloniais, que criticou os estudos literários comparados por se terem debruçado durante décadas sobre obras europeias e americanas – «Academic work in comparative literature carried with it the notion that Europe and the United States together were the center of the world». A mesma constatação é feita por Coutinho, 2001: 316.
- 2 O progressivo alargamento do campo de estudo da teoria pós-colonial a produções ficcionais consideradas periféricas, leva Cláudia Alvarez a afirmar que «a Teoria Pós-Colonial tende a transcender as consequências do colonialismo, servindo como frente de combate a qualquer grupo que se sinta discriminado em relação à norma prevalecente – seja esta étnica, social ou sexual –, e que procure implementar uma política de identidade através da afirmação da diferença.», in Revista de Comunicação e Linguagens – Tendências da Cultura Contemporânea”, 2000: 222.
- 3 Veja-se Homi Bhabha, 1994: 38: «[they are] now free to negotiate and translate their cultural identities in a discontinuous intertextual temporality of cultural difference».
- 4 Na linha de Said, também Leela Gandhi, 1998: 153, constata a existência de uma literatura pós-colonial híbrida, ambivalente, nascida do contacto intercultural: «The ‘migrant’ novel is entirely explicit in its commitment to hybridity. Positioned on the margins or interstices of two antagonistic national cultures, it claims to open up an in-between space of cultural ambivalence».

da francofonia (*Les Soleils des indépendances*, do marfinense Ahmadou Kourouma). Inspirando-nos em Homi Bhabha⁵, o nosso porto de chegada será, então, um terceiro espaço textual multicultural, onde os autores, subvertendo modos de ficção tradicionais, nos abrem as portas de um novo mundo.

O estudo comparativo do *corpus* permitir-nos-á, por um lado, desmistificar práticas não convencionais da *res literaria* e, por outro, rastrear imagens caleidoscópicas da cultura africana que se plasmam aos textos interligando povos, unindo culturas e línguas. De facto, convocando para a ficção elementos intrínsecos da sociedade e da cultura africanas, embora de forma diversa, os romances seleccionados constroem entre si uma rede de imagens insólitas que se imbricam na mundivisão ocidental para dela emergirem inaugurando uma nova forma de escrita. Assim, as imagens da multiculturalidade africana que perscrutaremos nos romances do *corpus*, provenientes de duas nações distintas na sua pluriethnicidade, far-nos-ão pensar na criação literária como o terreno privilegiado onde se reencontram povos outrora cindidos na própria terra e rasgados no seu âmago. O universo ficcional africano extrapola, portanto, fronteiras geográficas artificiais, subverte os cânones ocidentais e ultrapassa barreiras linguísticas.

1. Contextualização e sinopse das obras

Sobejamente conhecidos no mundo lusófono e francófono, Mia Couto e Ahmadou Kourouma representam marcos incontornáveis nas literaturas moçambicana e marfinense, respectivamente, pela diversidade e originalidade das suas produções, a que não são alheios os prémios obtidos. Em relação às obras do *corpus*, os inúmeros estudos publicados demonstraram já que as mesmas se impuseram pela sua linguagem iconoclasta e pela configuração de uma escrita *ex norma* capaz de desafiar os cânones ocidentais, contribuindo, assim, de forma decisiva para a definição de uma estética especificamente negro-africana. De facto, a ruptura com estereótipos linguístico-literários e culturais é por demais evidente nos textos e não deve ser ignorada. O contributo destas obras na construção das identidades literárias moçambicana e marfinense é inegável e as análises incessantes de que foram objecto deixam-nos hoje uma escassa margem de estudo. Contudo, querendo ainda passar para outras margens, o que motiva esta reflexão é, sobretudo, a detecção de fios intertextuais baseados na confrontação de imagens da multiculturalidade africana capazes de suscitar novas linhas de leitura ao leitor atento. É, no entanto, o estranhamento que ainda poderão causar certos aspectos intrínsecos das culturas africanas, em torno dos quais se constroem as tramas narrativas, que torna imprescindível a apresentação preliminar do contexto em que surgiram as obras, das intrigas e personagens que constituem a sua espinha dorsal, sem se pretender submetê-las a resumos redutores.

Les Soleils des indépendances, menos divulgado entre nós, foi publicado pela primeira vez em 1968, pela editora da Universidade de Montréal, acabando por ganhar o prémio La Francité, atribuído pela mesma. Em 1969, conquistou o Grande Prémio Literário da África Negra de Expressão Francesa. Em 1970, foi reeditado em Paris, pela editora Seuil, obtendo o prémio Maille Latour Landry da Academia Francesa. Traduzido, entre outras línguas, em jugoslavo, polaco e inglês, a obra transformou-se num *best-seller* da

5 Homi Bhabha, 1990: 211, detecta a existência de um terceiro espaço de enunciação híbrido nas escritas pós-coloniais – «For me, the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the 'third space' which enables other positions to emerge.»

literatura africana, fazendo parte actualmente dos *curricula* em inúmeras universidades, não só em África como noutros continentes.

Editado logo após a independência da Costa do Marfim, que se deu em 1960, o romance apresenta *grosso modo* o drama vivido pela personagem Fama Doumboya, um antigo príncipe destituído do seu cargo de chefe da aldeia de Horodougou, após a reorganização das sociedades tradicionais segundo modelos ocidentais. O protagonista vai, então, viver para a capital da République des Ébènes na esperança de encontrar uma vida melhor. Mas, tendo ficado analfabeto, após a descolonização, e sem trabalho, vive ociosamente no limiar da mendicidade. De facto, ele tem por hábito frequentar as cerimónias fúnebres dos membros da sua etnia (a *malinké*⁶), maioritariamente muçulmana, onde se oferecem esmolas pecuniárias aos assistentes e aos *griots* (espécie de trovadores itinerantes que louvam o defunto), importantes para o repouso eterno do falecido. Recebendo, portanto, essas dádivas, o protagonista torna-se um parasita na nova sociedade independente da République des Ébènes, possivelmente uma réplica da Costa do Marfim na época.

O livro reflecte, ainda, o contexto político-social vivido na altura da independência, pois dá conta da contestação social levada a cabo pelos intelectuais contra o regime do partido único, das detenções arbitrárias, dos *complots*, da corrupção e do enriquecimento fácil que minava o país. É nessa conjuntura histórico-social que Fama Doumboya acaba por ser preso por uma razão simbolicamente incoerente (não contou às autoridades um sonho que teve sobre um ministro, posteriormente vítima de um *complot*). Sem descendentes, dado que a sua mulher Salimata é estéril, acaba por morrer de uma forma absurda: ao atravessar uma fronteira artificial que divide o seu país, e sem bilhete de identidade, é alvejado por um guarda só porque não obedeceu à ordem de parar.

N' *A Varanda do Frangipani*, obra publicada pela primeira vez em 1996, em Maputo, pela editora Nidjira, a acção passa-se numa antiga fortaleza colonial em S. Nicolau (Moçambique), transformada num asilo para velhos. O assassinato do director deste estabelecimento, Vasto Excelêncio, desencadeia a vinda da capital de um agente da polícia, Izidine Naíta, a fim de investigar o caso. Mas quem vai narrar os acontecimentos é Ermelindo Mucanga, um antigo combatente sepultado debaixo do frangipani, uma árvore que ocupa a varanda do asilo. Ora, este, pelo facto de não ter sido enterrado de acordo com as cerimónias tradicionais e, por isso, não ter descanso, transforma-se num fantasma (*xipoco*) que vai encarnar no corpo do investigador contando as declarações que as personagens fazem. No entanto, o mistério ficará por resolver, pois tanto os idosos (Caetano Navaia, Domingos Mourão, Nhonhoso, Nãozinha), como a mulher do próprio Vasco, através de uma carta, confessam ter matado o director. Fulcral é também o papel desempenhado pela enfermeira Marta que, finalmente, acaba por designar um culpado em termos alegóricos: a guerra seria a culpada do crime por causa da corrupção e ambição desmedidas que acarretou levando o homem a trair os seus semelhantes. Não há dúvida, portanto, de que a acção decorre no contexto do pós-guerra civil em Moçambique, que durou sensivelmente de 1976 a 1992. Aliás, Ermelindo Mucanga tinha sido enterrado nas vésperas da independência, congratulando-se ironicamente por não ter assistido à guerra e desgraças que lhe sucederam⁷.

6 Os povos da etnia malinké ou mandinga habitavam o império do Mali, conhecido desde o século XI, viviam em clãs e dedicavam-se ao comércio. Originários do Alto Níger, pertencem ao grupo linguístico mandé, tal como os Dioulas e os Bambaras.

7 «Deixei o mundo quando era a véspera da libertação da minha terra. Fazia a piada: meu país nascia, em roupas de bandeira, e eu descia ao chão, exilado da luz. Quem sabe foi bom, assim evitando de assistir a guerras e desgraças», p. 12.

Poder-se-á concluir esta breve apresentação das obras, uma vez que se tornou já notório que uma das temáticas centrais dos textos é a crise vivida pelo homem africano no contexto pós-colonial, forçosamente multicultural. Ora, recriando imagens inspiradas na filosofia e no quotidiano das comunidades, os discursos literários possibilitam a reconquista de uma unidade intrínseca sob a diversidade cultural.

2. Imagens da diversidade cultural africana nas obras

2.1 Imagens telúricas na encruzilhada entre o natural e o sobrenatural

A crítica simbólica considera que os temas se consubstanciam na imagética da obra literária sob a forma de símbolos que podem estar ligados aos elementos da natureza⁸. Nas narrativas consideradas, os elementos naturais, que participam na vida quotidiana das personagens, adquirem sentidos psicológico-simbólicos que devem ser interpretados à luz da mundividência africana. De facto, em ambas as obras se constata um forte apelo telúrico exercido sobre as personagens, que se materializa na recriação de um quadro sobrenatural ligado à natureza, pois os elementos naturais, revestindo-se de uma simbologia particular e influenciando a vida humana, surgem impregnados de um sentido espiritual que se afigura tão real como o físico.

Transcendendo a noção do espaço natural como ambiente envolvente em que se movimentam as personagens, o universo literário dá conta da mundivisão que enforma a cultura africana: a natureza está animada e participa do destino dos homens⁹. Assim, também na ficção, a natureza transforma-se num espaço sobrenatural, palco de forças vivas e actuanes, deixando de ser simples cenário. O título de cada um dos romances, elemento paratextual importante para a teoria pós-colonial, anuncia, desde logo, a preponderância dos elementos naturais na estrutura narrativa. Com efeito, o título *A Varanda do Frangipani* remete para a única árvore que se desfolha em Moçambique (o frangipani)¹⁰, em torno da qual gira a acção. Em *Les Soleils des indépendances*, o título sugere, de imediato, que o sol constituirá um elemento fundamental na semântica da obra.

A concepção africana da natureza como força motriz que influencia constantemente a vida dos homens faz com que, nas obras consideradas, se entrecruzem, qual teia de Ariadne, imagens insólitas dos elementos da natureza, bem longe dos modelos ocidentais. As escritas de Ahmadou Kourouma e Mia Couto evidenciam, pois, um realismo mágico assente em descrições de ambientes naturais possuídos de uma força fantástica. Por exemplo, em *A Varanda do Frangipani*, a terra-mãe surge como uma fonte de energia mágica cara à enfermeira Marta, que dorme nua no chão térreo para dele receber forças – «(...) dormia, assim, despida, para receber da terra as secretas forças. (...) Eu me sinto gémea do chão. Não é assim que dizem: a mulher faz da terra outra mulher?» (pp. 75-76). Mas a comunicação faz-se não só entre o homem e a terra mas também com o mar: Caetano

8 Sobre os sentidos psicológicos que os elementos naturais (água, ar, fogo) podem adquirir nos textos literários, são interessantes as obras de Gaston Bachelard e de Gilbert Durand.

9 Cf. Barthélémy N'Guessan, 1972: 183, que, analisando a filosofia africana, afirma: «Nous voici engagé à la fois dans le monde réel et dans le monde irréel, surréel, et en Afrique il n'y a guère de frontière. Tout vit en correspondance, en symbiose dans l'univers. Ainsi le merveilleux soutient le réel, le transforme. C'est pourquoi dans les situations difficiles, ce sont les forces surnaturelles qui apportent des solutions. (...) Ainsi l'homme noir croit aux forces de la nature qui doivent porter remède à tous les maux.»

10 O texto atesta esta informação na p. 47: «É que aqui (...) não há outras árvores que fiquem sem folhas. Só esta fica despida (...)».

Navaia e Marta pedem ao inspector Izidine para escutar a voz do mar porque dele emanam os gritos dos mortos, inclusive do director do asilo que pronunciará o nome do seu assassino clamando por vingança. Por sua vez, a voz do mar, associada à da noite, cria um quadro místico propício à revelação. Por isso, Marta incita o inspector a ouvir também a noite («Você, lá de onde vem, há muito que deixou de ouvir a noite.», p. 45), cantando-lhe uma melodia que o embala juntamente com o som do mar. Surgem, então, ao inspector desenraizado, recordações de infância que lhe relembram as suas origens e lhe desvendam um mundo perdido sob os escombros da sua aculturação.

É, no entanto, a árvore, o frangipani, que se impõe como a imagem telúrica mais insólita, concatenando uma rede de significações alargada e ambígua – «a árvore era o lugar de milagre» (p. 151), diz um pangolim (mamífero, também chamado de halakavuma, que tem o corpo coberto de escamas e se alimenta de formigas). Efectivamente, no fim do romance, a árvore, queimada e morta devido a uma tempestade, desabrocha das cinzas milagrosamente conforme o *xipoco* (fantasma de Ermelindo Mucanga) lhe ia tocando – «então, descí do meu corpo, toquei a cinza e ela se converteu em pétala. Remexi a réstia do tronco e a seiva refluíu, como sêmen da terra. A cada gesto meu o frangipani renascia. E quando a árvore toda se reconstituiu, natalícia, me cobri com a mesma cinza em que a planta se desintactara. Me habilitava assim a vegetal, arborizado» (p. 151). Em seguida, ele próprio se cobriu com a cinza que queimou a árvore, tornou-se vegetal e, dando a mão a todos os velhos, desceu para as profundezas do frangipani. Assim, o homem funde-se com a terra porque ela se funde com a sua identidade – «aos poucos, vou perdendo a língua dos homens, tomado pelo sotaque do chão. Na luminosa varanda deixo o meu último sonho, a árvore do frangipani. Vou ficando do som das pedras. Me deito mais antigo que a terra. Daqui em diante, vou dormir mais quieto que a morte» (p. 152). No entanto, tendo em conta que a terra moçambicana cravejada pelas balas de uma guerra civil ficou desvirtuada na sua essência, onde reencontrar essa identidade? No sonho de um futuro melhor assente na reconstrução da nação, representada, certamente, pela árvore que renasce das cinzas, qual fénix...

A simbiose entre o homem e a natureza também se materializa na estranha relação entre Ermelindo Mucanga e a árvore, uma vez que, estando sepultado debaixo do frangipani, sobre ele «tombam as perfumosas flores» e ficou mesmo a cheirar «a pétala» («eu e a árvore nos semelhávamos»). Além disso, ele ama a árvore e esta dedica-lhe «nocturnos pensamentos». Este elemento sobressai, ainda, na narrativa por ser um lugar sagrado («– Aqui é onde os deuses vêm rezar»), representativo, portanto, do poder da natureza na totalidade genésico pleno de misticismo («os defuntos só sonham em noites de chuva»).

Em *Les Soleils des indépendances*, os factores ambientais (sobretudo o sol e a chuva) integram a diegese de forma inédita porque surgem recorrentemente carregados de simbolismo: reflectem o estado de espírito das personagens, prenunciam os acontecimentos ou adquirem significados alegóricos sugerindo sempre a íntima comunhão entre o homem e a natureza. Adquirem o estatuto de verdadeiras forças actanciais capazes de influenciar o destino dos homens e estes com elas se identificam interpretando os seus sinais. Por exemplo, logo no início da obra, no segundo capítulo (quando Fama sai do funeral e atravessa uma rua do bairro negro), são os elementos atmosféricos que reflectem a discriminação social existente entre brancos e negros, pois as nuvens anunciadoras da chuva, que pairam sobre o bairro negro, sugerem as dificuldades dos africanos, enquanto o sol,

que se concentra sobre as habitações dos brancos, consubstancia a ideia de bem-estar associada à vida dos europeus. Ainda no mesmo sentido, o texto refere que o céu dos negros é atormentado por ventos, nuvens e chuvas representativos da pobreza, miséria e doença que os africanos enfrentam quotidianamente. Ainda no capítulo segundo, ao passar no cemitério do bairro negro, Fama nota a presença da chuva que teima em voltar como prenúncio de uma fatalidade a que não pode escapar. Quando chega finalmente à mesquita, a chuva continua a persegui-lo como uma força alusiva ao destino trágico que sobre ele efectivamente se abaterá. No fim deste capítulo, verifica-se que a chuva persiste e desponta a noite. Por sua vez, a chuva e a noite associadas simbolizam a desilusão de Fama, a sua miséria, esterilidade e morte, pois o sol ausente é símbolo da felicidade que, neste momento, parece inatingível à personagem.

Na segunda parte, no capítulo 5, no dia em que Fama deixa a aldeia porque decide renunciar ao cargo de chefe, o tempo adquire igualmente uma feição prenunciadora da tragédia: em plena estação seca («harmattan»), o sol desaparece dando lugar a um céu fortemente nublado e a uma tempestade. Da mesma forma, a notícia do seu encarceramento chega à aldeia num dia em que, embora não haja nuvens nem chuvas, o sol se recusa a sair intencionalmente, como se partilhasse a infelicidade que se abateu sobre a personagem.

Presença fundamental ao longo da obra, a chuva é também símbolo do fracasso de Salimata, mulher de Fama, na sua busca incessante de conceber um filho. Por exemplo, no capítulo quarto (parte I), quando vai a casa do feiticeiro Abdoulaye procurar ajuda para resolver o problema da sua esterilidade, o malogro da iniciativa é anunciado, desde logo, pela presença violenta da chuva e do vento. Além disso, a carga negativa atribuída a esse fenómeno natural é reforçada pelo facto de a chuva e o vento aumentarem à medida que cresce no feiticeiro o desejo de violação de Salimata, como se estes dois elementos desencadeassem a exacerbação do desejo sexual do *marabout*. Também este capítulo termina com uma nota pessimista, pois, embora Salimata escape à violação, ao sair para a rua é apanhada pela chuva que representa a sua irrevogável condenação à esterilidade («Elle se replonge dans la pluie (...). Elle avait le destin de mourir stérile», pp. 77-78).

Os valores semânticos que estes dois elementos naturais adquirem na narrativa repousam, sem dúvida, na relação íntima que se estabelece entre o homem africano e o cosmos. Para além disso, como formas de representação simbólica na diegese, eles podem constituir também um substrato ideológico de alcance político-social, tal como assevera Serge Govaert (1987: 233) no seu estudo sobre o realismo mágico em autores latino-americanos: «(...) le réalisme magique peut être ainsi un instrument particulièrement apte à dénoncer de manière indirecte les travers d'un système». De facto, verifica-se em *Les Soleils des indépendances* que o sol representa a esperança que alimentou os ideais independentistas dos povos africanos (por exemplo, quando Fama vai para a aldeia em busca da felicidade perdida, pleno de esperança, o sol surge com toda a sua força varrendo as nuvens). Pelo contrário, a imagem do sol que já não se põe na sociedade rural de Horodougou («une ville où le soleil ne se couche pas»), dividida artificialmente pela fronteira estabelecida entre la République des Ébenes e a República de Nikinai, surge como a metáfora de um mundo às avessas que afecta a própria natureza.

Portanto, se ambos (sol e chuva) são omnipresentes no discurso narrativo como uma figuração de duas forças que se abatem sobre o ser humano acentuando a sua fragilidade, a dominância da chuva, por seu lado, é sintoma do pessimismo do africano que não vê nos «sóis» da independência qualquer brilho. De facto, a presença insistente da chuva

remete para o futuro pouco promissor da terra africana dilacerada por contradições e incoerências (a miséria dos socialmente desfavorecidos contrasta com a opulência dos ricos não deixando qualquer margem de esperança àqueles que lutaram pelas independências).

Em *A Varanda do Frangipani*, a árvore reduzida a cinzas aludirá à nação moçambicana destruída pela guerra civil, embora o seu posterior renascimento deixe em aberto a possibilidade de reconstrução do país. No entanto, esta dimensão ideológico-política que o texto confere aos elementos telúricos como veículos do pensamento crítico do homem africano remete, em primeiro lugar, para a sua filosofia e para as suas vivências. Assim, é possível concluir que a percepção do real na encruzilhada entre o natural e o transcendente, dando uma dimensão metafísica ao cosmos, está patente nos imaginários romanescos como uma forma de identidade homem/terra definidora da multiculturalidade africana.

2.2 A imagética animal e seu valor simbólico

A relação mágica entre o homem e o cosmos, presente no universo romanesco, assenta igualmente na comunhão com os animais. Por conseguinte, o código semântico dos textos organiza-se com base em elementos metafóricos relacionados com a fauna característica do espaço africano mas também com o valor simbólico que esta adquire na cultura. Por exemplo, em Moçambique, acredita-se que o pangolim habita os céus, descendo à terra, quando chove, para anunciar aos chefes tradicionais «notícias do futuro».

Efectivamente, tanto em *A Varanda do Frangipani*, como em *Les Soleils des indépendances*, os animais são parte integrante da diegese ao mesmo nível que os homens. No primeiro, o pangolim é uma personagem fulcral: informa Ermelindo de que irá ocupar o corpo do inspector e dá-lhe mesmo conselhos (incita-o, por exemplo, a voltar para o túmulo, tal como o porco-espinho, e a aceitar o estatuto de herói, porque o mundo está muito perigoso).

A cobra, réptil tradicionalmente visto como perigoso e assustador, surge do céu para salvar três personagens apanhadas por uma tempestade. Também nos ritos iniciáticos os animais são uma presença constante: por exemplo, na noite em que os idosos dançam em redor do frangipani comem lagartas que vieram com a chuva para terem alucinações. A feiticeira Nãozinha usa sempre animais para provocar fenómenos mágicos, como quando coloca um camaleão a passear em cima de uma veste para depois explodir fazendo um buraco sem fundo no chão do armazém. No último dia de vida de Izidine Naíta, ela besunta-o com óleo de baleia para que se transforme num ser marinho imortal.

Nos sonhos (elemento importante na mundividência africana pelo seu carácter premonitório) não faltam animais cuja simbologia é evidente. Por exemplo, em *A Varanda do Frangipani*, no sonho de Marta, os morcegos (representação dos governantes corruptos), devoram as andorinhas, uma alegoria das populações indefesas e sacrificadas no altar do egoísmo e da ambição política dos dirigentes: «Os bichos rasaram as casas, exibindo dentes e mandíbulas. Se escutaram suas asas como manuais helicópteros militares. Os velhos, aflitos, se abrigaram. Então, os morcegos desataram a atacar as andorinhas. Em plenos ares, eles as devoraram. E eram tantas as avezinhas sacrificadas que respingavam gotas vermelhas em toda a parte. As plumas dançavam pelos ares, caindo com gentileza sobre o chão.» (p. 137). Mas as andorinhas, seres inocentes e martirizados, também

sugerem a liberdade inalienável de cada povo ou mesmo a sua renovação, pois não é possível matar todas as aves e elas sempre surgirão voando nos céus abertos. Esta ideia está também implícita na epígrafe citada no início do livro, fazendo-se aqui apelo a mais um elemento paratextual: «Chaka, fundador do império Zulu, aos seus assassinos: nunca governareis esta terra. Ela será apenas governada pelas andorinhas do outro lado do mar, aquelas que têm orelhas transparentes» (citado por H. Junot).

Em *Les Soleils des indépendances*, os animais do bestiário africano estão omnipresentes na trama narrativa quer como símbolos culturais quer como verdadeiras personagens que, capazes de fazer a ligação entre o mundo natural e o sobrenatural, intervêm de forma directa e clara na intriga. As hienas e os abutres, por exemplo, são permanentemente evocados como arquétipos da manha, da astúcia, do oportunismo, da decadência e até mesmo da desgraça comum a bestas e homens. De facto, os *griots* da etnia *malinké*, que andam de funeral em funeral ganhando a vida à custa da morte das pessoas¹¹, apresentados no primeiro capítulo da obra, são, metaforicamente, comparados aos abutres ou a um bando de hienas¹². Também o protagonista, o príncipe Fama, que tem por totem a pantera, símbolo de grandeza, poder e majestade, é comparado a uma hiena, metáfora da sua decadência («Il ne ressemblait maintenant qu'à une hyène tombée dans un puits», p. 168). O primeiro marido de Salimata (Baffi) é comparado a uma hiena com olhos vermelhos de ave (tecelão) pela sua violência e oportunismo ao tentar violá-la com a ajuda das mulheres¹³.

Mas a fauna intervém, ainda, activamente no desenrolar dos acontecimentos como uma manifestação do poder divino, acreditando o africano que os animais transmitem sinais que devem ser interpretados. Esta concepção está bem patente na narração dos acontecimentos. Por exemplo, as hienas, atraídas pelo sangue, assistem à cerimónia de excisão de Salimata, quando jovem, representando inclusive aqueles que a excisam para seu bel-prazer, indiferentes ao sofrimento da personagem¹⁴. Quando Fama vai à aldeia natal, onde é venerado pelo seu povo assumindo a pose antiga de pantera, a presença real de hienas e abutres prenuncia, no entanto, o seu fim trágico. Com efeito, ele vê-os durante a visita ao cemitério, onde será enterrado o seu finado primo, a devorar cadáveres¹⁵. Ouve, em seguida, o barulho ensurdecido dos abutres que se lançam sobre um cão morto sem olhos nem nariz, inçado de moscas, facto que é interpretado como um novo presságio de tragédia.

Vinda a noite, já em casa, os animais que se manifestam de forma mais ruidosa (mochos, corujas e hienas) suscitam-lhe a reflexão e o medo. A personagem pensa, então, nos túmulos vazios, nos lagartos, nos abutres e nos cães mortos como uma antevisão da desgraça que sobre ele se abaterá. Quando adormece, finalmente, tem um pesadelo assustador com cães esventrados (sem olhos, nem orelhas, nem nariz), lagartos e abutres. Tendo em conta o sentido premonitório do sonho na cultura africana, os animais sinistros intervenientes no pesadelo da personagem representam a fatalidade da qual não escapará. Igualmente, no seu último sonho, os animais responsáveis pela criação de uma atmosfera fúnebre (hienas, serpentes, aligatores, térmitas, um cinocéfaló e um macaco) são símbolos da morte iminente.

11 Recorde-se que nestas cerimónias a família do morto distribui dinheiro ou alimentos.

12 «On les [les griots malinké] dénomme (...) très méchamment, "vautours" ou "bande d'hyènes"» (pp. 11-12).

13 «Baffi (...) même démarche de hyène, mêmes yeux rouges de tisserin» (pp. 40-41).

14 *Vide* p. 36.

15 *Vide* p. 115.

Note-se que, após a cerimónia festiva que se seguiu ao funeral do primo do protagonista, um outro incidente realça o papel decisivo dos animais na diegese. Efectivamente, nesse dia, em que se mataram quatro vacas, os abutres, esquecidos pelos homens na partilha da comida, enfureceram-se e, considerando o facto como uma traição, desejaram a vingança. Este facto, que prenuncia desde logo a tragédia que atingirá a aldeia com o desaparecimento da dinastia Doumbouya, revela não só o egoísmo dos homens mas também a influência dos animais no destino dos seres humanos, até porque segundo a cosmovisão africana aqueles são dotados de poderes místicos. Por isso, os convivas vêem nos gritos sinistros dos abutres um sinal inequívoco da desgraça que, mais tarde ou mais cedo, se abaterá sobre eles.

Esta comunhão entre os animais e os homens capazes de interpretar os sinais que as feras enviam representa, ainda, a descida do homem ao nível da besta. Aliás, a bestialidade humana é, sem equívoco, simbolizada pelo facto de os dois oráculos da aldeia de Togobala serem uma hiena e uma serpente cujas mensagens o feiticeiro Balla descodifica e transmite. A animalização do homem que desce ao nível da besta está igualmente subjacente à descrição deste, pois é comparado a uma civeta que exala mau cheiro, a uma térmita que estrebucha e a um cachorro titubeante¹⁶. Esta figura insólita, que aparece com a cabeça e o rosto cravados de moscas e se abana com um leque feito com a cauda de um elefante, autodefine-se como uma fera (cão ou hiena) pela sua força e insensibilidade – «Partout me pousse des douleurs; heureusement que je suis un vieux fauve, vieux clabaud, vieille hyène!» (p. 111). Também a descrição física do feiticeiro Tiécoura é feita com base na imagética animal como símbolo da sua bestialidade¹⁷. O feiticeiro Abdoulaye é, no mesmo sentido, comparado a um touro forte e possante («Abdoulaye (...) vigoureux et puissant comme un taureau», p. 67) que sacrifica galos, borregos e carneiros, símbolos da fragilidade, da impotência e da mansidão. Face a este vidente animalesco que a asseidia, Salimata é como um veado implorante perante o caçador.

No entanto, a decadência da espécie humana até ao nível animalesco é tanto mais evidente quanto os animais surgem humanizados. Por exemplo, no funeral de Balla, aqueles, apesar de serem inimigos do velho feiticeiro, entristecem-se com a sua morte não hesitando em ir ao enterro. Da mesma forma, quando Fama passa clandestinamente a fronteira criada no interior do seu país, o narrador salienta que os aligatores, espraia-dos nas proximidades, considerados sagrados pelos habitantes de Horodougou, respeitam o príncipe enquanto um dos guardas lhe dá um tiro. A morte do último herdeiro da dinastia Doumbouya, que não é imediata, é sentida, em primeiro lugar, pelos diversos animais que povoam a floresta africana: os abutres, os gaviões, os tecelões, as rolas, os crocodilos e os cães começam a comportar-se de maneira estranha, como que tendo a noção da tragédia histórica que esse desaparecimento representava.

2.3 Imagens da morte como prolongamento da vida

Na cosmogonia africana, os mortos são uma presença constante, sendo a morte uma continuação da vida¹⁸. A comunicação entre os vivos e os mortos é possível e a reencarnação uma realidade. Por isso, a importância dada aos ritos funerários é extrema (pode-se

¹⁶ Vide p. 110.

¹⁷ Vide p. 40.

¹⁸ Os povos africanos encaram a morte como a continuação da vida ainda que, evidentemente, numa outra dimensão. Por exemplo, para os bantus de Angola (cf. Henrique Junod, 1975) ou para os macondes de Moçambique (cf. Jorge Dias, 1970), a morte é o regresso ao mundo originário dos espíritos, um «eterno retorno».

gastar mais para enterrar um morto do que para cuidar de um vivo). Também nas obras do *corpus*, os mortos actuam e os seus fantasmas recriam um ambiente fantástico sugerindo a unidade entre a vida e a morte.

Em *A Varanda do Frangipani*, o narrador é um morto que vai ocupar o corpo do inspector de polícia durante seis dias porque não foi enterrado com as devidas cerimónias tradicionais. Por isso, o romance começa com a apresentação do morto e seu sonho («o sonho do morto») é o título do primeiro capítulo e termina com «o último sonho», isto é, com a segunda morte do morto que se transformara em fantasma, voltando finalmente para o túmulo. Esta estrutura circular da acção que gira em volta do *topos* da morte é, aliás, comum a ambas as obras, pois também a acção de *Les Soleils des indépendances* se inicia com a morte de Koné Ibrahima (um conhecido da personagem principal) e respectivas cerimónias. Aqui, desde logo o narrador informa o leitor, convocando-o para o interior da cultura *malinké*, de que o defunto assistirá às próprias obséquias fúnebres sob a forma de uma sombra invisível e no fim destas incarnará num recém-nascido¹⁹. Por outro lado, quarenta dias após o enterro, é importante que a família faça outras cerimónias fúnebres baseadas no sacrifício de animais a fim de que os mortos, satisfeitos com o sangue, aceitem com prazer o novo defunto²⁰. Por isso, no caso dos rituais do quadragésimo dia da morte do primo de Fama na aldeia (Lacina), se mataram quatro vacas para uma festa grandiosa com danças e práticas mágicas. Nesta cerimónia, o narrador refere que estão presentes tanto homens como espíritos, veiculando a concepção segundo a qual não há fronteira entre o mundo visível e o invisível. No funeral do feiticeiro Balla igualmente se matam quatro vacas, as cerimónias fúnebres seguem o mesmo paradigma e a assistência é igualmente constituída por seres humanos assim como por seres invisíveis.

Quando Fama recebe a notícia da morte do feiticeiro, sabe que a sua própria morte está iminente. De facto, a obra termina com as cerimónias fúnebres do protagonista, um prolongamento das de Koné Ibrahima referidas no início do romance e que são de importância capital para a etnia *malinké*, já que a vida continua após a morte (o morto pode mesmo vir a reencarnar estando sempre presente no mundo dos vivos). Esta estrutura circular da obra, associada à concepção do ciclo da vida que se renova perpetuamente, confere, todavia, um carácter aberto ao romance: a morte não é o fim de todas as coisas... ao africano resta, pois, a esperança *pos mortem*, resquícios de fé num futuro melhor.

2.4 Imagens da sabedoria africana ou a tensão entre a tradição e a modernidade

Os valores culturais que fundam a identidade negro-africana são transmitidos de geração em geração pelas pessoas idosas, depositárias de um património histórico invejável. Amadou Hampaté Bâ, sábio e escritor maliano, sintetizou de modo exemplar esta realidade na célebre frase pronunciada, em 1962, aquando de um discurso feito à UNESCO: «En Afrique, chaque fois qu'un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle». De facto, considerados como detentores do saber, «os velhos» (designação honrosa e desejável na sociedade africana) são venerados e respeitados. Por isso, um indivíduo que ocupe um cargo político importante deverá consultar os mais velhos constantemente. O papel

¹⁹ Vide p. 10.

²⁰ Vide p. 138.

social destes é, pois, aconselhar e orientar os jovens, as autoridades políticas e os cônjuges com problemas matrimoniais, apesar de esta tradição se começar a diluir na voragem dos tempos modernos. Por exemplo, em *Les Soleils des indépendances*, os idosos, tanto homens como mulheres, tentam resolver, através de conselhos, o conflito de Salimata com o seu primeiro marido (Baffi), embora sem sucesso.

Em *A Varanda do Frangipani*, as personagens principais são os idosos do asilo portadores de uma sabedoria ancestral alterada com a guerra: esta teria provocado uma inversão de papéis e a marginalização dos idosos. Ora, desrespeitar os velhos, diz-se na cultura tradicional, acarreta a infelicidade, pelo que o respeito pelas cãs é a chave do sucesso. Talvez se possa, então, afirmar que o inspector Izidine falha na sua missão por se ter deixado contagiar pelo *modus vivendi* das novas gerações em que o indivíduo se afasta progressivamente da submissão incondicional aos patriarcas («esses velhos são o passado que você recalca», diz-lhe Marta).

Em *Les Soleils des indépendances*, o tradicional respeito pelos idosos é um valor omnipresente que se impõe sobretudo pela ausência: o protagonista é um velho que sofre pela falta de consideração manifestada por certas pessoas. Antigo chefe de aldeia e militante da luta anticolonial, foi abandonado pelos seus companheiros ficando inactivo, analfabeto e pobre. Posteriormente, a sua prisão e morte originadas pelos mais novos é o sinal evidente de uma mutação social negativa e irreversível. Poder-se-á, então, concluir que o facto de os idosos terem sido destituídos dos seus cargos e viverem miseravelmente é sintoma da destruição de um mundo legítimo, que, por sua vez, gera uma crise identitária no seio da sociedade africana moderna.

A fé depositada na sabedoria dos antigos explica, ainda, a importância dada aos *griots*, também eles avançados na idade, que transmitindo contos tradicionais de geração em geração asseguravam a coesão da comunidade (daí ambas as obras incluírem no discurso narrativo contos e «estórias»). Estes idosos eram também responsáveis pela resolução de conflitos, organizando reuniões públicas nas aldeias, durante as quais todos os intervenientes tinham direito à palavra. Esses conclave constituíam, na cultura tradicional, a única maneira de resolver pacificamente os conflitos colectivos e mesmo os problemas individuais. Por isso, o africano que vive actualmente na cidade visita regularmente a família e os amigos na aldeia para expor os seus problemas, devendo submeter-se às decisões tomadas por aqueles. Cortar relações com eles significa desrespeitar a tradição e sujeitar-se à marginalização e ao ostracismo. No entanto, nem sempre a solução dos conflitos é simples e linear, pois, muitas vezes, o indivíduo encontra mecanismos subtis de escapar às decisões do grupo não as aplicando na íntegra, sem que ninguém o saiba, podendo ter uma vida pública e outra privada totalmente opostas. Esta duplicidade de comportamento, por sua vez, acarreta a hipocrisia social, a mentira e a superficialidade nas relações.

Em *Les Soleils des indépendances*, descreve-se a realização de um concílio na aldeia de Togobala («le palabre de Fama») a propósito do conflito que vive o protagonista: a sua permanência na aldeia para reinar como chefe ou a partida para a cidade abdicando do trono. O conflito entre o indivíduo e a sociedade que o priva, muitas vezes, da liberdade reflecte-se também no drama de Fama, pois, se o concílio determinou que ficasse na aldeia e assumisse o cargo de chefe tradicional, ele acaba por partir para a cidade sofrendo, posteriormente, as consequências de tal acto. No entanto, apesar de presentes no conclave, os *griots* não cumpriram as suas funções na íntegra, pois quando o príncipe chegou não

o foram receber com a pompa e a circunstância habituais. Este facto denota, de *per si*, o abandono progressivo dos costumes, mesmo por parte das gerações mais antigas.

Nas suas intervenções, o *griot* tem por hábito recorrer constantemente a adágios para que a mensagem seja mais facilmente assimilada pelo público e considerada como imanente da sabedoria popular. Não é de estranhar, pois, que como um vate, tanto o narrador de *Les Soleils des indépendances*²¹ como o de *A Varanda do Frangipani*²² incorporem inúmeros aforismos nos seus discursos. Ora, o uso de máximas ou sentenças no universo narrativo remete para a tradição oral como veículo de transmissão de conhecimentos dos mais velhos à comunidade. Portanto, os provérbios que abundam nos textos reflectem o peso da cultura e da sabedoria ancestral na vida do africano, tal como constata Ana Mafalda Leite, 2003: 54: «O provérbio parece ser uma das formas ideais para preencher o papel de iniciador, que assume o escritor africano, à maneira do contador de estórias, e ao mesmo tempo serve-lhe para caracterizar a mundividência dos mais-velhos, em especial do mundo rural. (...) O provérbio é ainda um género económico que permite reflectir e meditar sobre a maneira como as personagens se enquadram culturalmente.»

Não obstante as obras reavivarem imagens vivas da sabedoria ancestral africana, elas dão também conta da tensão existente entre a tradição e a modernidade nas sociedades actuais. De facto, em *A Varanda do Frangipani*, a indiferença dos mais novos perante os valores antigos sobressai não só no comportamento do inspector mas também no relato de Salufo Tuco. Este, depois de passar dois meses na cidade, volta para o lar contando a falta de respeito manifestada por soldados e governantes que não tinham escrupúlos em roubar aos idosos o que as associações de solidariedade lhes davam: «O mundo, lá fora, tinha mudado. Já ninguém respeitava os velhos. (...) Nos outros lares de velhos a situação ainda era pior que em São Nicolau. De fora vinham familiares e soldados roubar comida.» Estes eram «a casca de laranja onde já não há nem sobra de fruta. Os donos da nossa terra já espremeram tudo. Agora, estão espremendo a casca para ver se ainda sai sumo»²³. Marta, contudo, defende os idosos considerando-os como «guardiões de um mundo» (p. 59) e afirma mesmo que a perda das tradições conduzirá à destruição da identidade cultural africana: «Há que guardar este passado. Senão o país fica sem chão» (p. 103). Mas neste romance o conflito entre a tradição e a modernidade adquire uma feição trágica, pois até os próprios idosos, isolados e abandonados, parecem trair a sabedoria ancestral que lhes era imanente produzindo um discurso semi-absurdo onde todos confessam ter matado o director do asilo. Em *Les Soleils des indépendances*, a situação do velho príncipe, sábio condutor do povo, raia também o absurdo pela decadência, pobreza e analfabetismo a que a personagem se vê constringida na nova sociedade independentista. Se a identidade do povo repousa na sua sabedoria ancestral, que os velhos conhecem e transmitem de geração em geração, muitas vezes através de máximas e adágios, os universos narrativos confrontam imagens de um mundo às avessas onde se confrontam tradição e modernidade.

21 Por exemplo: «La vérité il faut la dire, aussi dure qu'elle soit car elle rougit les pupilles mais ne les casse pas» (p. 16); «A trop se mettre en peine pour d'autres, le malheur qui n'était pas nôtre nous frappe» (p. 158); «L'esclave appartient à son maître, mais le maître des rêves de l'esclave est l'esclave seul» (p. 166); «La plus belle harmonie ce n'est ni l'accord des tambours, ni l'accord des xylophones, ni l'accord des trompettes, c'est l'accord des hommes» (p. 174).

22 Por exemplo: «A cobra pode reinstalar-se na pele que largou?» (p. 108); «A velhice o que é senão a morte estagiando em nosso corpo?» (p. 51); «Quando se é velho toda a hora é de conversa» (p. 51); «Quem limpa lágrima de mulher fica amarrado em nó de lenço» (p. 131).

23 *Idé* p. 111.

2.5 Imagens mítico-lendárias: a sacralização do real

Na comunidade ancestral africana, o mito tem uma função identitária, uma vez que, apresentando uma visão global do mundo (cosmogonia), consubstancia as crenças do grupo²⁴. Por sua vez, os contos, parte integrante do património cultural das colectividades, constituem-se como os principais veículos do pensamento mitológico abarcando o real e o irreal, mitificando o mundo dos homens e o dos animais, em suma, interpretam a realidade reinventando-a. As cerimónias rituais bem como a narração dos contos são, geralmente, precedidas de uma invocação ao céu e à terra, elementos cósmicos originais, para que estes, vistos como instrumentos da acção divina, protejam a colectividade.

Na conceptualização africana, a realidade surge imbuída de mistério. A necessidade de materializar o invisível leva o homem a considerar certos objectos como deuses protectores («fétiches») e os elementos naturais como espíritos dotados de um poder mágico («génies»). A sacralização da realidade e o mistério preservam a harmonia da comunidade que não questiona os factos mas os aceita como transcendententes e, portanto, inexplicáveis. Por exemplo, em *A Varanda do Frangipani*, Nhonhoso acredita que, durante anos, o seu povo foi dominado pelos colonizadores não por causa do poder das armas, mas sim porque os espíritos dos colonizadores eram mais antigos que os deles. Além disso, surgem nesta obra inúmeras histórias imbuídas de misticismo. Por exemplo, Domingos Mourão (Xidimingo), um velho português, conta uma estória que ouvira contar, segundo a qual os velhos se sentavam ao longo da praia, de noite, à espera que as águas escolhessem aquele que iam levar. Também Navaia Caetano, uma criança-velha, conta uma história mirabolante.

Nesta interacção entre o real e o espiritual, a feiticeira Nãozinha tem um papel fundamental. É ela quem, antes de contar uma série de histórias insólitas ao inspector, o avisa de que não deviam falar de noite porque isso fazia nascer mochos. Diz também dormir numa banheira porque à noite se transforma em líquido. Além disso, confessa, tal como os outros, ter matado Vasto Excelêncio mas por razões místicas: este teria o espírito do seu pai com quem ela foi obrigada a ter relações sexuais. Todo o discurso da feiticeira gira à volta de magias, fantasias e rituais maravilhosos. O inspector, por sua vez, é habitado pelo *xipoco* (fantasma do morto) e submete-se mesmo a um ritual de iniciação vestido de mulher.

Em *Les Soleils des indépendances*, recria-se o mundo maravilhoso dos contos *mandingas*, mistura do conto filosófico, repleto de símbolos e reflexões, e do conto mitológico, que relata os feitos sobrenaturais dos antepassados de uma tribo. Por exemplo, a história da fundação da aldeia natal de Fama, Togobala, surge envolta em mistério, pois o narrador dá conta de duas lendas segundo as quais a aldeia teria sido implantada por um feiticeiro misterioso (Moriba). O relato das aventuras de caça do feiticeiro Balla, contadas pelo *griot* Diamourou, reaviva o mito cosmogónico segundo o qual, no início da criação, homens e animais viviam em conjunto e comunicavam entre si. Assim, acreditando que na floresta vivem espíritos caçadores que conduzem os animais selvagens e se podem revelar aos homens, o feiticeiro, um dia, tem um encontro com um desses seres sobrenaturais («génie chasseur»). O espírito transmite, então, uma força especial a Balla a ponto de este, mais tarde, conseguir matar um búfalo (habitado também por um espírito) e metamorfo-

²⁴ Vejam-se alguns teóricos do mito como Gilbert Durand, 1995; Mircea Eliade, 2000; Lévi-Strauss, 1958; Barthes, 1997; Victor Jaborille, 1994 e Georges Dumezil, 1995.

sear-se sucessivamente em agulha, ramo e rio, conseguindo, finalmente, apagar o incêndio provocado pelo animal que, por sua vez, se havia transformado numa chama²⁵.

Verifica-se, ainda, neste romance, que os acontecimentos da vida real dos heróis são interpretados à luz de uma intensa espiritualidade. Por exemplo, o facto de Fama e Salimata não terem filhos é visto como uma questão sobrenatural: a esterilidade do casal leva a mulher de Fama a consultar constantemente o feiticeiro e a praticar escrupulosamente mezinhas para inverter a ordem natural das coisas. Mesmo um acto banal, como a viagem do protagonista à aldeia, tem um carácter metafísico: «Un voyage s'étudie: on consulte le sorcier, le marabout, on cherche le sort du voyage qui se dégage favorable ou maléfique» (p. 145). O sonho macabro de Fama tem um sentido premonitório, pois anuncia a sua detenção por cumplicidade no *complot* organizado contra o ministro Nakou. A violação de Salimata pelo feiticeiro durante a sua excisão é rodeada de mistério, porque a personagem considera que foi violada por um espírito que, desde então, a persegue.

Verifica-se, portanto, que nos universos narrativos das obras todos os fenómenos se explicam de forma enigmática e os sonhos são extremamente importantes porque têm um carácter premonitório e verídico. Ora, a ocidentalização das sociedades africanas, que conduziu à progressiva destruição dos seus mitos e à consequente perda de um inesestimável património, levou os autores a reconstruir o universo místico ancestral na ficção literária como forma de reconquistar a identidade cultural perdida.

Conclusão

Helen Tiffin, 1995: 95, não hesita em definir como característica dominante da literatura pós-colonial o seu carácter híbrido e inovador: «Post-colonial cultures are inevitably hybridised, involving a dialectical relationship between European ontology and epistemology and the impulse to create or recreate independent local identity.» Homi Bhabha, 1995: 207, por seu lado, reconhece com justeza que a representação de novas identidades culturais na literatura pós-colonial reflecte a tensão entre tradição e modernidade («The enunciation of cultural difference problematizes the division of past and present, tradition and modernity.»). De facto, a palavra literária, veiculando a cultura do povo colonizado, eterniza a sua alma mas dá também conta das suas angústias face ao património que tende a esvaír-se na voragem dos tempos modernos. As novas literaturas, tanto no universo da lusofonia como no da francofonia, ostentando os valores da pátria e as tradições das comunidades desmembradas, não só recriam uma memória colectiva pré-colonial como implementam, sobretudo, configurações semântico-narrativas inovadoras e revelam sensibilidades estéticas originais capazes de dignificar homens anteriormente considerados como incultos e ainda hoje, muitas vezes, marginalizados. Com efeito, reflectindo não só a história e a realidade de um terreno ainda não suficientemente conhecido mas também as vivências dos seus habitantes, os textos convocam para a ficção elementos da sociedade e da cultura africanas capazes de questionar estereótipos ideológicos fundadores da colonialidade e, quiçá, de uma neocolonialidade onde os valores autênticos dos povos correm o risco de se esvaír. Por conseguinte, o escritor pretende não só dar a conhecer o universo cultural e o quotidiano do homem africano mas também sensibilizá-lo para a necessidade de preservar a sua identidade a fim de verdadeiramente se emancipar.

²⁵ Vide pp. 122-124.

Assim, os discursos literários de *A Varanda do Frangipani* e de *Les Soleils des indépendances*, representativos de duas novas literaturas, forçosamente distintas mas tocando-se em intersecções inesperadas, contribuem para o delinear de um quadro amplo das vivências do homem moderno que, na encruzilhada de culturas, hesita, por vezes, em patentear o seu património. Subjacente à construção de imagens literárias fundadoras da identidade cultural africana está, pois, a reivindicação do direito à diferença. Por sua vez, a assunção, através da literatura, de uma dignidade outrora negada instala-nos no centro de duas literaturas vivas capazes de enterrar definitivamente o estigma da periferia.

Bibliografia

- Bâ, Amadou Hampaté (1972), *Aspects de la civilisation africaine*, Paris: Présence Africaine.
- Bachelard, Gaston (1959), *L'Air et les songes*, Paris: José Corti.
- Bachelard, Gaston (1973), *La Psychanalyse du feu*, Paris: Gallimard.
- Bachelard, Gaston (1989), *L'Eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, Paris: José Corti.
- Bakhtine, Mikhail (1978), *Esthétique et théorie du roman*, Paris: Gallimard.
- Barthes, Roland (1997), *Mitologias*, Lisboa: Edições 70.
- Bhabha, Homi K. (1990), The Third Space: interview with Homi K. Bhabha, in Rutherford, Jonathan, *Identity: Community, culture, difference*, Londres: Lawrence and Wishart.
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1995), Cultural Diversity and Cultural Differences, in *The Post-colonial Studies Reader*, London and New York: Routledge.
- Coutinho, Eduardo (org.), (2001) *Fronteiras imaginadas: Cultura nacional/teoria internacional*, Rio de Janeiro, Editora Aeroplano: UFRJ.
- Couto, Mia (1996), *A Varanda do Frangipani*, Maputo: Editora Ndjira.
- Dias, Jorge (1970), *Os Macondes de Moçambique, Vida social e ritual*, vol. III, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Dumezil, Georges (1995), *Mythe et épopée I, II, III*, Paris: Quarto Gallimard.
- Durand, Gilbert (1995), *A Imaginação Simbólica*, Lisboa: Edições 70.
- Eliade, Mircea (2000), *Aspectos do Mito*, Lisboa: Edições 70.
- Gandhi, Leela (1998), *Postcolonial Theory – A critical introduction*, New York: Columbia University Press.
- Genette, Gérard (1982), *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Paris: Seuil.
- Govaert, Serge (1987), Une approche sociologique, in *Le Réalisme magique: roman, peinture et cinéma*, Centre d'étude des Avant-gardes littéraires de l'Université de Bruxelles: Editions L'Âge d'Homme.
- Jabouille, Victor (1994), *Iniciação à Ciência dos Mitos*, 2.^a ed. rev. e act., Mem Martins: Editorial Inquérito.
- Junod, Henrique A. (1975), *Usos e Costumes dos Bantos*, Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique.
- Kotchy, Barthélémy N'Guessan (1972), Le conte dans la société africaine, in *Annales de l'Université d'Abidjan*, série D (Lettres), tome 5, Abidjan, pp. 176-184.
- Kourouma, Ahmadou (1970), *Les Soleils des indépendances*, Paris: Éditions du Seuil.
- Kristeva, Julia (1969), *Séméiotikè, Recherches pour une sémanalyse*, Paris: Seuil.
- Kristeva, Julia (1970), *Le Texte du roman*, Mouton Publishers: The Hague.
- Leite, Ana Mafalda (2003), *Literaturas Africanas e Formulações Pós-coloniais*, Colibri: Lisboa.
- Lévi-Strauss, Claude (1958), *Anthropologie structurale*, Plon: Paris.

- Moura, Jean Marc (1999), *Littératures francophones et théorie postcoloniale*: Paris, PUF.
- Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, New York: Knopf/Random House.
- Said, Edward W. (2004), *Orientalismo, Representações Ocidentais do Oriente*, Lisboa: Cotovia.
- Tiffin, Helen (1995), Post-colonial Literatures and Counter-discourse, in *The Post-colonial Studies Reader*, London and New York: Routledge.

A Campanha Eleitoral de 2008 na Imprensa de Luanda

Paulo de Carvalho

Kilombelombe: Luanda, 2010

Isabel Lourenço*

p 257-260

Em quatro capítulos, incluindo-se o introdutório e as conclusões, o investigador angolano Paulo Carvalho apresenta-nos um estudo sintético, com base na metodologia de análise de conteúdo, referente ao impacto, na imprensa de Luanda, da campanha eleitoral de 2008.

Na introdução, e após breve contextualização do processo que antecedeu a marcação das eleições legislativas de Setembro de 2008, o autor identifica as formações políticas que concorriam ao futuro parlamento angolano (catorze formações políticas, ou seja, dez partidos políticos e quatro coligações de partidos políticos). Assinala ainda que pretende abordar “a forma como a imprensa, que se vende na cidade de Luanda, mencionou os programas e as actividades das diversas formações políticas, durante o período de campanha eleitoral – de 5 de Agosto a 3 de Setembro de 2008”. Clarifica igualmente que a opção metodológica se centra na “utilização de análise de conteúdo, verificando o espaço concedido por cada jornal a cada uma das formações políticas concorrentes ao processo eleitoral” (p. 30).

O capítulo II, “Metodologia e Hipóteses”, nas “Considerações metodológicas”, estabelece primeiramente o universo de estudo: os jornais angolanos “publicados ou somente vendidos regularmente na cidade de Luanda” (p. 35), no período de campanha eleitoral já referido. Deste modo, seleccionaram-se onze jornais: apenas um diário, o estatal *Jornal de Angola* (trinta números), e dez semanários privados (quatro números), e, entre estes, o editado pelo partido político UNITA¹, o jornal *Terra Angolana* (três números). Seguidamente, o investigador define os três critérios adoptados na análise de conteúdo: espaço destinado a cada formação política, em cm²; espaço destinado a fotografias, em cm²; e menções à formação política. Privilegiou o autor os dados quantitativos, visto que pretendia verificar o cumprimento da lei angolana, relativa a processos eleitorais.

Após a sistematização metodológica, esboçam-se as hipóteses de trabalho. A principal sugere que o MPLA² terá sido o mais beneficiado pela imprensa de Luanda, seguindo-se

* CEAUP.

1 UNITA – União Nacional para a Independência Total de Angola.

2 MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola.

a UNITA. A segunda hipótese aponta a possibilidade de a distância, no tratamento pela imprensa, entre a UNITA e as demais formações políticas ser superior à distância entre o MPLA e a UNITA (os dois principais partidos seriam os mais referidos, em detrimento de todos os restantes). Por último, a terceira hipótese pretende verificar se a “atenção dispensada” (p. 43) a cada formação política coincide com o número de lugares que ocupava, no parlamento, após os resultados eleitorais de 1992.

O terceiro capítulo, “A imprensa e a campanha eleitoral de 2008”, informa, em primeiro lugar, sobre “O que estabelece a lei” angolana, isto é, refere a legislação aplicável ao estudo em causa: “as publicações periódicas, informativas, públicas e privadas, devem assegurar igualdade de tratamento aos diversos concorrentes” (p. 48). Segue-se a apresentação dos resultados da pesquisa, na segunda parte do capítulo, “Como a imprensa fez o acompanhamento da campanha” (pp. 49-105), de acordo com os três critérios definidos no capítulo anterior: por jornal; na totalidade dos periódicos; comparação entre imprensa privada e jornal estatal; e, por último, a evolução temporal do espaço concedido no único jornal diário (o estatal *Jornal de Angola*). Segue-se a explanação de um índice que permitiria agrupar os três critérios, o “índice de menção”, construído pelo autor, “considerando diferente peso para cada um dos itens considerados, nomeadamente: a) espaço destinado a determinada formação política (60%, dos quais 20% para o espaço destinado para as fotografias); b) menções à formação política (40%). Os valores dos índices variam entre 0 e 100 pontos. Em cada jornal, o valor máximo do índice é alcançado por aquela formação política que tenha obtido simultaneamente as melhores *performances* nos três itens considerados” (p. 72). Este “índice de menção” é medido para a totalidade dos jornais, para a imprensa privada e para cada um dos periódicos incluídos no estudo. Conclui-se este capítulo com os gráficos comparativos, relativos aos lugares obtidos em 1992 e ao espaço destinado à imprensa em 2008, para todos os jornais e para a imprensa estatal e privada (seleccionaram-se apenas o *Novo Jornal*, *Terra Angolana* e *Angolense*, por se encontrarem mais próximos ao alinhamento com os resultados eleitorais de 1992). As tabelas e os gráficos são sistematicamente comentados pelo investigador, retirando-se algumas conclusões parcelares.

Nas conclusões finais, sublinham-se os aspectos mais relevantes, já referidos no capítulo anterior, aquando da apresentação dos resultados, e releva-se a “ausência de imparcialidade na cobertura da campanha e na divulgação dos programas eleitorais por parte da imprensa estatal e privada de Luanda” (p. 110). Consideraram-se comprovadas as duas primeiras hipóteses apresentadas: o MPLA foi o partido político mais beneficiado (índice de 89,4 pontos percentuais), seguindo-se a UNITA (76,8 pontos percentuais), tanto na imprensa privada como na estatal. Por outro lado, o PAJOCA³, “formação política que obtém o terceiro lugar na importância quantitativa atribuída pela mesma imprensa” (p. 111), apresenta uma distância de 59,9 pontos percentuais em relação à UNITA. O MPLA e a UNITA exibem valores muito superiores aos demais partidos e coligações partidárias e têm maior visibilidade na imprensa privada. Apenas cinco dos onze jornais seleccionados abarcaram as catorze formações políticas: *A Capital*, *Novo Jornal*, *Angolense*, *Terra Angolana* e *Jornal de Angola*. Acresce que somente quatro partidos (MPLA, UNITA, FNLA⁴ e PAJOCA) foram mencionados em todos os jornais da capital. Por último, não se comprova a terceira hipótese, uma vez que a atenção pela

3 PAJOCA – Partido da Aliança da Juventude, Operários e Camponeses Angolanos.

4 FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola.

imprensa às forças políticas concorrentes não coincide com os resultados eleitorais de 1992, apesar de se verificar na “ordem de importância dos partidos tradicionais (FNLA, MPLA e UNITA)” (p. 114).

O trabalho do investigador Paulo de Carvalho condicionará certamente a acção futura dos políticos angolanos, no que concerne a necessidade imperiosa de maior imparcialidade e rigor nos processos eleitorais, especialmente no comportamento da comunicação social, meio privilegiado de reflexo e de influência nas dinâmicas sociais. É ainda inovador, “por ser a primeira vez, entre nós, que é feito um estudo com base na técnica de análise de conteúdo” (p. 24, prefácio de Vítor Kajibanga).

Realçam-se, contudo, algumas considerações que poderiam contribuir para o enriquecimento da investigação, razoavelmente exaustiva:

As questões de investigação, ou hipóteses de trabalho, não são logo definidas no capítulo introdutório, sendo inclusive referidas após a sistematização da metodologia. Com maior rigor, e para orientação do leitor, as opções metodológicas deveriam ser “desenhadas” a partir das questões primeiras, explicitando-se o percurso entre estas, os métodos e os resultados. Ainda neste domínio, de estruturação do trabalho, o denominado “índice de menção” é somente referenciado no final do capítulo III.

O critério de selecção dos jornais poderia ser também mais rigoroso. “O autor constatou a venda de vários jornais” (p. 35). Certamente que aqui se deve ter em conta a inexistência, em Angola, de um organismo de controlo de tiragens, todavia, seria interessante apresentar uma estimativa de tiragem e de circulação, para cada um dos periódicos.

Uma vez que a taxa de analfabetismo de adultos, em Angola, ronda os 58%, informação imprescindível não fornecida pelo autor, este estudo pretende abarcar somente a população alfabetizada (cerca de 40%)? A inclusão do critério “espaço para fotografias” pode ter tido esse objectivo, o de valorizar a comunicação não verbal. A ser assim, esperar-se-ia uma valoração superior a 20%, no “índice de menção”, reflectindo o peso dos analfabetos. De qualquer forma, este critério merecia discussão mais aprofundada.

A verificação da “igualdade de tratamento”, pela imprensa, às diversas organizações políticas concorrentes não deveria reduzir-se a uma medida de frequência, o número de menções, desconhecendo-se se correspondem ao número de artigos publicados, ou se as menções se localizavam no título, no subtítulo ou no corpo dos textos. O autor tenta colmatar esta insuficiência pela medida do espaço total ocupado, em cm², para cada um dos partidos, porém não refere o tamanho dos artigos. A aplicação destes dois critérios foi, contudo, bastante vantajosa, dado que permitiu concluir que o espaço ocupado correspondia, em geral, ao número de menções, ou seja, os partidos mais mencionados eram também os que beneficiavam de mais espaço.

Visto que se analisaram detalhadamente 69 periódicos (trinta do jornal estatal e 39 de privados), poderia ainda retirar-se informação pertinente, com base na página de publicação, localização na página, tamanho das notícias e tipologia dos títulos. A paginação ou a estrutura externa das notícias constituem efectivos, e intencionais, processos de criação que pressupõem uma hierarquia de importância. Por outro lado, os títulos simplificam e condensam ideias, as quais são não apenas reproduzidas, como também reforçadas, criando novas redes de associações e de significados.

Por último, embora o autor recorra a breves, e curiosas, referências às tendências negativas ou positivas, obviamente em termos discursivos ou de escolhas vocabulares, opta por não explorar este campo profícuo da análise de conteúdo. Em contexto de campa-

nha eleitoral, não se deveria ignorar a posição valorativa das notícias, as categorizações linguísticas que transmitem juízos de valor, o “imaginário” social. As conclusões apresentadas poderiam dar indicações sobre, por exemplo, se para o segundo partido mais beneficiado, em termos meramente quantitativos, a UNITA, os textos jornalísticos eram maioritariamente neutros, positivos ou negativos. O “benefício” transformar-se-ia em “prejuízo”, com a aplicação deste critério de análise de conteúdo?

Em conclusão, este trabalho pioneiro, e audaz se considerarmos o enquadramento social e político em causa, constitui um primeiro passo na área da Sociologia e na metodologia de análise de conteúdo e privilegia sobretudo os dados quantitativos “brutos” de frequência, embora exaustivamente interpretados pelo investigador. Representa um caminho individual, assente em leituras no domínio sociológico, que nos apresenta resultados válidos, com impactos importantes na sociedade angolana, e no parco conhecimento científico que, na generalidade, persiste sobre as mais recentes formas de interação social neste país.

Exercício da Profissão vs. Formação Universitária

Carlos Yoba e Francisco Chocolate

Capate Publicações: Luanda, 2007

Jacinto Rodrigues*

p 261-262

Carlos Yoba e Francisco Chocolate apresentaram, na 1.^a Conferência em prol do Desenvolvimento das Províncias de Benguela e Kuanza Sul, que se realizou na Universidade Katyavala Bwila de Benguela, o seu livro *Exercício da Profissão vs. Formação Universitária*.

Trata-se de um trabalho de investigação em que se procura descrever e compreender a problemática da formação universitária em função das necessidades do desenvolvimento socioeconómico de Angola.

É um estudo sobre o complexo processo de transmissão e assimilação do conhecimento em que se revelam as disparidades entre uma nova visão científica do mundo e as motivações da aprendizagem. Conhecimento e competência são analisados utilizando a pirâmide de hierarquização de Maslow que mostra a discrepância entre a estratégia teórica da planificação universitária e a sua concretização prática.

Faz-se ainda uma análise sobre o perfil dos estudantes à entrada no ensino universitário e à saída, mostrando que a formação adquirida não corresponde aos resultados esperados na matriz formativa do ensino universitário.

Nas conclusões, os referidos autores elencam o insucesso dessa matriz referindo que uma larga maioria dos estudantes é trabalhador-estudante e não consegue conciliar as duas funções e que também existe uma “falta de serviços de orientação escolar e profissional do País que cria, em grande medida, um desvio profissional, manifestando na nossa perspectiva, desconhecimento dos objectivos do ISCED”.

As sugestões que os referidos autores propõem são, entre outras:

1. Um novo modelo de orientação escolar e profissional que permita uma escolha profissional autodeterminada;
2. Um alargamento de opções para os candidatos de forma a haver uma maior correspondência entre a formação oferecida e as aspirações individuais.

* CEAUP.

Este livro levanta problemáticas que estão para além das práticas didácticas na formação de quadros.

Exige uma reflexão mais vasta sobre as opções estratégicas de desenvolvimento do País e a relação sistémica da “encomenda social” na formação cultural e cívica.

Assim, é necessário que a cultura e o ensino correspondam, simultaneamente, às necessidades estratégicas e políticas das populações na conquista do bem-estar social e que a consciência individual dos cidadãos seja capaz de se ajustar aos interesses colectivos das populações.

Resumos

Understanding colonial chieftaincy from its final phase: responses to the crisis of an institution in French-ruled West Africa and beyond, 1944–1960

Alexander Keese

Em virtude das descolonizações na África subsariana no final do período colonial, a época dos “chefes tradicionais” parecia destinada a terminar. Os chefes, frequentemente considerados pelos historiadores e investigadores em ciências sociais como sendo o produto do estado colonial, estavam, aparentemente, prestes a perder toda a sua autoridade. Pelo menos, assim parecia ser. Apesar disto, cinquenta anos mais tarde, surpreende-nos a força contínua do “poder tradicional” em muitas partes do continente africano.

Uma análise mais profunda do “poder tradicional” em vários territórios da África ocidental sob domínio colonial francês mostra que, mesmo dentro dos estados coloniais tardios, os “chefes tradicionais” tinham muita margem de manobra. Aquelles chefes que não se adaptaram aos desejos e interesses das populações locais – que tinham agora mais instrumentos políticos nas suas mãos – perderam a sua posição. Todavia, muitos “chefes tradicionais” aprenderam as novas regras do jogo, e as décadas de 1940 e 1950 podem ser interpretadas como o período no qual eles adquiriram as competências necessárias para sobreviverem após as descolonizações.

Palavras-chave: poder tradicional, adaptação, descolonização, África Ocidental francesa, contestação de autoridade.

With the transfers of power in still-colonial sub-Saharan Africa, the epoch of ‘traditional chieftaincy’ seemed to be finally

over. The chiefs, frequently regarded by historians and social scientists as a product of the colonial state, appeared to lose all of their authority. Or so it seemed. Fifty years later, we are puzzled by the resilience of chieftaincy in many parts of the African continent.

A more profound analysis of chieftaincy in several West African territories under colonial rule shows that also in the late colonial states, the chiefs had their margin of manoeuvre. Those who did not adapt to the wishes and requirements of the local populations, who now had far more political means at their disposal than it had been the case before, lost their position. However, many ‘traditional rulers’ learnt how to play the game, and the 1940s and 1950s were a period in which they acquired the skills to survive after independence.

Keywords: chieftaincy, adaptation, decolonization, French West Africa, challenge of authority.

‘Direct’ or ‘indirect’ rule? Reconsidering the roles of appointed chiefs and native employees in Portuguese West Africa

Philip Havik

A nomeação de chefes nativos pela administração colonial em África tornou-se um importante tema de debate durante as últimas décadas. Se o papel das autoridades nativas tem sido um dos principais focos deste debate, sobretudo no quadro dos conceitos de “indirect” e “direct rule”, os estudos demonstraram também a grande variedade de contextos políticos, sociais e culturais vigentes no continente. Apesar

dos contrastes entre a governação e a prática colonial, entre a geografia, a demografia e a história dos territórios em questão, a investigação académica identificou muitas semelhanças. Um dos mais relevantes aspectos de regimes coloniais e que até agora mereceu pouca atenção tem sido o papel dos empregados nativos, como por exemplo serventes, guardas, intérpretes e oficiais de diligências, que desempenharam funções nas esferas mais “baixas” da administração. Por conseguinte, a ênfase sobre chefes nativos nomeados precisa de ser equilibrada com um foco complementar sobre estes empregados, para melhor entender o funcionamento interno e a vertente local de “sistemas” coloniais. A execução de tarefas atribuídas a serventes e guardas na hierarquia administrativa foi essencial para a manutenção e a sobrevivência do “sistema”, e até mais importante do que até agora foi reconhecido por terem estado mais próximos das populações sob a sua jurisdição. A sua relevância, em termos numéricos e qualitativos, requer uma análise dos procedimentos legais e administrativos que os afectaram, mas também o modo como interagiram nas relações triangulares entre a administração, os chefes nativos e a população em geral. Serventes e guardas desempenharam um papel-chave na manutenção da ordem colonial, como intermediários entre a administração e as chefias nativas e também na implementação da chamada “política indígena”. Este ensaio pretende realçar estes aspectos menos conhecidos do papel dos africanos na governação colonial através de uma análise da situação da colónia portuguesa da Guiné, entre os anos 1920 e 1950.

Palavras-chave: administração colonial, chefes nativos, empregados africanos, política indígena, tributação, África Ocidental, Guiné.

The appointment of chiefs by colonial administrations in Africa has become a richly textured issue of debate over the last decades. While the role of native authorities has been the main focus of this debate, above all in the context of concepts such as ‘indirect’ and ‘direct rule’, it also highlighted the great variety of political, social and cultural contexts across the continent. Despite the great differences between colonial governance and practice, and the geography, demography and history of the territories involved, scholarly work has been able to draw many parallels. One of the most notable features of colonial regimes that have received much less attention is that of native employees such as clerks, guards, interpreters and liaison personnel, that exercised functions on the ‘lower’ echelons of administration. The emphasis on appointed chiefs thus needs to be balanced by a complementary focus on these employees, in order to better comprehend the inner and local workings of colonial ‘systems’. The implementation of tasks attributed to clerks and guards within the different administrative hierarchies was crucial to the maintenance and survival of the ‘system’ latter, and indeed much greater than has so far been acknowledged, for having been closest to the populations, their compatriots, under ‘their’ jurisdiction. Given their relevance, both in a numerical and qualitative sense, an analysis needs to take into account the legal and administrative procedures that affected them, but also the way they interacted within the triangular relations between administration, local chiefs and the population at large. Clerks and guards played a key role not only in the maintenance of the colonial order and as intermediaries between the administration and native dignitaries, but also in the implementation of ‘native affairs’ policies, censuses, tax collection,

finances, labour recruitment drives and the gathering of information of local communities. In order to focus on some of the lesser known aspects of colonial rule and the roles of Africans in it, the present paper takes a closer look at the situation as it evolved in a Portuguese colony, i.e. Guinea, between the 1920s and the 1950s. The analysis of their roles in administration is placed in the context of the broader, ongoing debate on native employees in sub-Saharan Africa.

Keywords: colonial administration, native chiefs, African employees, native affairs, taxation, West Africa, Guinea.

The persistence of Asante chieftaincy under colonial rule: explanations of an enigma

Louise Mueller

O objectivo deste artigo é fornecer uma explicação religiosa para a persistência do poder tradicional Asante no Gana durante a época colonial (1896-1957) e depois. O poder tradicional era o sistema político mais comum no continente africano antes da conquista colonial. Durante o período colonial, em muitos territórios africanos inclusive o do Gana, o poder colonial britânico introduziu superestruturas políticas, conhecidas como *indirect rule*, que foram utilizadas no sentido de controlar as populações africanas. Em consequência disto, os poderes tradicionais africanos encontraram-se ameaçados durante o processo da descolonização, e os líderes africanos nacionalistas mais destacados no momento da independência dos seus países visaram limitar a influência das autoridades tradicionais. No caso do Gana,

aqueles líderes nacionalistas perceberam os chefes e as rainhas-mãe (*queenmothers*) como sendo entidades fora de moda, que bloquearam o caminho justo na tentativa de construir uma nação africana moderna. Por esta razão, não pode ser considerado um resultado automático que os poderes tradicionais dos Asante no Gana e de outros grupos coloniais em países que foram antigas colónias sob controle indirecto britânico – como a Nigéria, o Botswana, o Lesoto e a Suazilândia – continuassem a existir.

Neste artigo, a investigadora procura melhorar a nossa perspectiva do papel religioso representado pelas autoridades tradicionais na época colonial, numa tentativa de tornar compreensível a persistência do poder tradicional no caso dos Asante. No centro desta análise encontra-se o papel de mediação religiosa e manutenção da paz por parte destas autoridades, e, em particular, pelos Asantehenes Prempeh I e Prempeh II. O objectivo do artigo é aumentar o nosso saber sobre os papéis religiosos da casa real dos Asante, aplicando o conceito da Religião Indígena, que é um conceito relativamente novo no campo dos estudos da religião. Este conceito tem substituído a noção mais antiga da Religião Tradicional Africana que foi considerado, com justiça, por Hobsbawm e Ranger como sendo uma “invenção de tradições”. Introduziremos o modelo do sincretismo religioso formulado pelo especialista nos estudos da religião Ulrich Berner, para melhorar o nosso entendimento das formas híbridas constituídas pela Indigenous Religion dos Asante e as várias formas do Islão e do Cristianismo numa região asante em processo histórico de mudança. Além disso, o artigo demonstra que os Reis de Asante Prempeh I e Prempeh II – sendo ambos profundamente religiosos – conseguiram manter a sua influência e o seu prestígio

pelas suas negociações com os habitantes do mundo dos espíritos, formando parte da Religião Indígena, e com os líderes das religiões universais do Islão e do Cristianismo e os seus aderentes. Pela mediação e *performance* dos papéis religiosos, os reis de Asante mantiveram ou ganharam o apoio não de todos mas de muitos membros de vários grupos distinguidos dentro da sociedade dos Asante, como é o caso dos Cristãos e Muçulmanos, dos servos reais dos Asante (*nhenkwaa*) e dos ‘novos ricos’ (*akonkofo*). Em conclusão, a resiliência do poder tradicional na ‘Colónia Real de Asante’ até os dias de hoje pode ser explicada pela continuação do papel mediador (embora num grau significativamente diminuído), exercido pelas autoridades tradicionais dos Asante.

Palavras-chave: Gana, Asante, chefatura, religião.

The aim of this article is to provide a religious explanation for the persistence of Asante chieftaincy in Ghana during the colonial period (1896-1957) and beyond. Chieftaincy was the most common traditional political system in Africa before colonial rule. In the colonial period, in many African countries including Ghana the British colonial rulers introduced political superstructures, known as Indirect Rule, that were meant to control the African populations. As a consequence, African chieftaincies came under pressure during the decolonisation process, and those African leaders involved with the independence of their country aimed at clipping the wings of the traditional authorities. In the Ghanaian case, those leaders perceived the chiefs and queen mothers as outmoded rulers, who stood in their way to build modern African nations. It is therefore not self-evident

that chieftaincy among the Asante in Ghana and other cultural groups in countries under former British Indirect Rule, such as Nigeria, Botswana, Lesotho and Swaziland has continued to exist.

In this article, based on doctoral research at the University of Edinburgh, the investigator enhances insight in the religious roles of Asante traditional authorities in the colonial period to make the persistence of chieftaincy among the Asante understandable. The focus is on the religious mediatory and peacekeeping roles of these authorities and especially of the Asantehenes Prempeh I and II. The objective of the article is to increase our understanding of the religious roles of these Asante royals by making use of the concept of Indigenous Religion, which is relatively new in the field of religious studies. The concept of Indigenous Religion has replaced the older notion of African Traditional Religion, which was rightly attacked by Hobbsbawn and Ranger as being an ‘invention of tradition’. The model of religious syncretism of the scholar of religions, Ulrich Berner, is introduced to enhance understanding of the hybrid forms between Asante Indigenous Religion and various forms of Islam and Christianity in Asante’s changing historical setting. The article furthermore shows that the Asante Kings Prempeh I and II, who were themselves deeply religious, managed to maintain influence and prestige by their indigenous religious negotiations with the inhabitants of the spiritual world and with the Islamic and Christian world religious leaders and their adherents. By mediation and performance of their religious roles the Asante Kings maintained or gained not all but sufficient adherents of various distinguished groups in Asante society, such as Christians and Muslims, the Asante royal servants (*nhenkwaa*) and the nouveau rich (*akonkofo*). In conclusion,

the resilience of Asante chieftaincy in the ‘Crown colony of Asante’ until the current day can be explained by the continuation of a – although significantly diminished – mediatory role held by the Asante traditional authorities. More important, however, its persistence is explainable through the increased significance of these authorities’ religious peacekeeping role.

Keywords: Ghana, Asante, colonial era, chieftaincy, religion.

Chieftaincy as religion: a conjectural interpretation of its role in the decolonization process in “Northern Angola”

Madalina Florescu

Neste artigo defende-se que a colonização e a descolonização não implicam apenas mudanças concretas na realidade sociopolítica mas também no domínio da “possibilidade” ou “potencialidade” do imaginário, isto é, envolvem as representações de como os sujeitos se vêem mutuamente e face às instituições. Assim, para efeitos de

análise, a “chefatura” foi substituída pela “religião”, tal como definida por J. D. Y. Peel (2000): o imaginário sobre uma realidade fora da percepção mundana, por meio do qual indivíduos comunicam a sua experiência usando recursos comuns.

Palavras-chave: Religião, fronteiras, descolonização, semiótica, Angola.

In this paper it is argued that colonization and decolonization are not only about changes at the level of the concrete sociopolitical reality but also at the level of how domains of “possibility” or “potentiality” are created, and this involves the imaginary that mediates how subjects perceive themselves in relation to others, institutions, and the environment. Thus, for the purpose of analysis, “chieftaincy” has been replaced with “religion” as defined in J. D. Y. Peel’s (2000) terms as the imagination of the realm beyond mundane perception by means of which individuals make sense of their experience using the resources available to them.

Keywords: religion, boundaries, decolonization, semiotic interpretation, Angola.

Legendas das ilustrações

1. O rei do Congo; [s. d.] *África Occidental – Álbum Photographico e Descriptivo por C. Moraes – Primeira parte*. Centro Português de Fotografia/DGARQ/MC. Coleção Alcídia e Luís Viegas Belchior (CALVB), Coleção Nacional de Fotografia. PT/CPF/CNF/CALVB2569_01.
2. Grupo de sobas [s. d.]. Instituto de Investigação Científica Tropical, AHU-ID Number 9072.
3. Soba com insígnias de mando [s. d.]. Instituto de Investigação Científica Tropical, AHU-ID Number 12037.
4. Régulo papel de Biombo. Foto de Orlando Ribeiro. Fototeca do Centro de Estudos Geográficos de Lisboa.
5. Cumprimentos ao soba. Instituto de Investigação Científica Tropical, AHU-ID Number 8059.
6. Sem título [s. d.]. Centro Português de Fotografia/DGARQ/MC. Coleção Alcídia e Luís Viegas Belchior (CALVB). PT/CPF/CNF/CALVB 2817, positivo, papel, p/b, 22,7x17,5cm, albumina.
7. Campanha eleitoral do MPLA, Luanda, 2006. Foto de Madalina Florescu.
8. António Rita Ferreira, 2011. Foto de Maciel Santos.
9. Rita Ferreira [s. d.]. Coleção particular de António Rita Ferreira.
10. Informador/intérprete cheua [s. d.]. Coleção particular de António Rita Ferreira.
11. Reparação de estradas em Moçambique [s. d.]. Coleção particular de António Rita Ferreira.
12. António Rita Ferreira [s. d.]. Coleção particular de António Rita Ferreira.
13. Sem título [s. d.]. Centro Português de Fotografia/DGARQ/MC. Fundo Alberto Marçal Brandão (AMB). PT/CPF/AMB 1142. Negativo, vidro, p/b, 8x18cm, gelatina e saís de prata.

Critérios para publicação

- 1) A *Africana Studia* aceita trabalhos científicos inéditos de qualquer área de investigação cuja temática seja África ou sociedades africanas. Os trabalhos poderão ser entregues em português, inglês ou francês.
- 2) A publicação de trabalhos está sujeita a apreciação do Conselho Editorial, que recorrerá ao Conselho Científico sempre que julgar necessário, e de um painel de árbitros constituído por membros internos e externos ao CEAUP.

Normas para apresentação de originais

- 1) Devem ser entregues em ficheiro informático (via correio electrónico ou CD), de preferência no programa WORD para Windows. O corpo de letra deverá ser de 12 pontos em fonte Arial ou Times New Roman, e o entrelinhamento de espaço e meio.
- 2) As imagens (mapas, quadros, figuras, fotografias etc.) devem ser numeradas de 001 a N. O número atribuído a cada imagem deve ser colocado no original na localização que o autor entende ser a mais conveniente. Estes elementos deverão ser entregues em ficheiros individuais (com a extensão XLS para ficheiros Excel e JPEG, TIFF ou EPS para os outros casos). Cada ficheiro deverá ter o número atribuído como identificação e colocado numa pasta a que se chamará “imagens”. As imagens deverão ter no mínimo 10x6 cm com 1200x800 pixel (300 dpi). Será de grande utilidade que todos os originais de mapas, fotografias etc. sejam entregues com o original/texto para que o tratamento das imagens seja efectuado com rigor.
- 3) Os artigos terão no máximo 70 000 caracteres, incluindo espaços, notas e bibliografia (não serão contadas as imagens). Cada artigo será acompanhado de dois resumos: um em português e outro em inglês ou francês, com um máximo de 500 caracteres. O resumo deverá incluir um conjunto de palavras-chave (máximo de 6), assim como a identificação do autor (instituição, últimas publicações e contactos).
- 4) As resenhas não poderão exceder os 25 000 caracteres.
- 5) Não serão considerados os artigos ou resenhas que ultrapassem o número máximo de caracteres ou que não cumpram as normas de apresentação de originais.

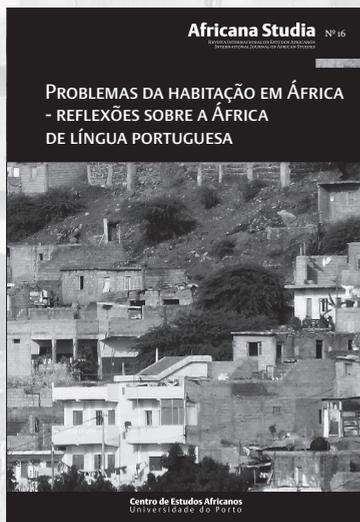
Normas de revisão e citação bibliográfica

- 1) Os autores terão a possibilidade de reverem em últimas provas os seus trabalhos, após a revisão feita no CEAUP. Os autores comprometem-se a devolver as provas uma semana após o seu envio. Em caso de total indisponibilidade, os autores deverão declarar por escrito que prescindem dessa revisão de autor.
- 2) As referências a autores, no texto, seguem a norma (autor, ano). Se houver uma referência a um mesmo autor no mesmo ano, este deve ser seguido de uma letra minúscula. Ex: (Rodrigues, 2000a) (Rodrigues, 2000b). Se a referência citada for de vários autores, ficará (Rodrigues *et alia*, 2000).
- 3) As transcrições deverão ser em *itálico*, assim como vocábulos em língua estrangeira.
- 4) As notas de rodapé e outras deverão limitar-se a informações complementares de interesse substantivo, não ultrapassando 5 linhas em corpo 10.
- 5) A bibliografia será colocada no fim do artigo e deverá conter apenas as referências introduzidas no texto, listando-as por ordem alfabética e por ordem cronológica crescente quando forem do mesmo autor.
- 6) A bibliografia deve seguir os seguintes exemplos:
 - § Livros: Rodrigues, Carlos (2001), *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
 - § Colectâneas: Rodrigues, Carlos, Matos, A. e Silva, António, orgs (2002), *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
 - § Artigos em revistas: Rodrigues, Carlos (2001), *Os novos poderes em África*, § *Africana Studia*, nº 8, págs. 12 a 35.
 - § Artigos em colectâneas: Matos, A. (2002), Os novos políticos africanos, *in*, Rodrigues, Carlos, Matos, A. e Silva, António, orgs., *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
 - § As traduções deverão indicar sempre que possível o ano da primeira publicação e o tradutor.
 - § Na bibliografia electrónica indicar sempre o *site/path*, a data do artigo e a data da consulta.

Após a publicação, os direitos de autor passam a ser pertença da *Africana Studia*, recebendo os autores 2 exemplares da revista e 25 separatas.

As imagens originais serão devolvidas.

Os originais não serão devolvidos.



AFRICANA STUDIA

Revista Internacional de Estudos Africanos
International Journal of African Studies

Nº 16- 1º semestre - 2011

PROBLEMAS DA HABITAÇÃO EM ÁFRICA - REFLEXÕES SOBRE A ÁFRICA DE LÍNGUA PORTUGUESA



Assinatura Anual (Annual Subscription)

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS U.P. - FLUP
Africana Studia - Via Panorâmica, s/n - 4150-564 PORTO - Portugal
Telephone / Fax (00-351-226077141)

Dois números semestrais (*Two issues/year*)

Portugal	29 €
U.E. (<i>European Union</i>)	40 €
PALOP	40 €
Resto do Mundo (<i>Rest of the world</i>)	50 €

Desconto para estudantes (*Student's discount*) — 20% (*)

(*) *Add copy of student's card*

Nome (*Name*) _____

Morada (*Address*) _____

Telefone / Fax _____

Endereço electrónico (*E-mail*) _____

Modalidade de Pagamento (*Payment by*)

Transferência Bancária para: (*Bank Transfer*) _____

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS U.P.

IBAN: PT 50 0035 0194 0000 2032 53053 - BIC/SWIFT: CGDIPTPL

Cheque Bancário N.º (*Bank Cheque Nr.*) _____

Necessário juntar comprovativo (add copy of bank transfer)

(Assinatura / Signature)

REVISTA ANGOLANA DE SOCIOLOGIA

N.º 4 | Dezembro de 2009 ISSN 1646-9860

A *Revista Angolana de Sociologia* publica textos da autoria de investigadores sociais, angolanos e de outras nacionalidades. Trata-se de um espaço de debate sobre temas actuais e relevantes não apenas da sociedade angolana, mas também das sociedades africanas e do mundo contemporâneo em geral. O espírito da *Revista Angolana de Sociologia* é estimular o debate, acolhendo e difundindo textos que contribuam para um diálogo transdisciplinar.

Sumário e encomenda: www.edicoespedago.pt

Contacto: revistangolanasociologia@yahoo.com.br



ARTIGOS

Desterritorialização, desterritorialização, desterritorialização. Palavra de ordem da teoria curricular itinerante

João M. Paraskeva

Do risco ao acidente: que possibilidades para a prevenção?

João Areosa

O desenvolvimento rural e a redução da pobreza no Norte de Angola

Miguel Mbomba, Pedro Henriques, Maria do Conceição Rego e Maria Leonor Carvalho

África e os desafios da cidadania e inclusão: o legado de Mário de Andrade

Carlos Lopes

Messianismo bantu como ponto de partida da teologia africana. Referências particulares ao profetismo bakongo

Muanamosi Matumona

Alguma bibliografia política em Angola no século XIX

Francisco Soares

O ISLÃO NO MUNDO

A importância e o papel da African Muslim Agency no crescimento do Islamismo em Nampula (Moçambique), na última década do século XX

Maria João Pinto

Women and the law in the Arab-Muslim World

Yolanda Aixelà

ENSINO DA SOCIOLOGIA E PROFISSIONALIZAÇÃO DO SOCIÓLOGO

Sociologia em Angola: paradigmas clássicos e tendências actuais

Victor Kajibanga

A Sociologia como ciência e como área disciplinar e de ensino em Portugal: algumas notas

Manuel Carlos Silva

A comunidade sociológica portuguesa: pensando o papel e os dilemas da sociologia portuguesa contemporânea a partir da actividade da APS

Lúis Baptista e Paulo Machado

INTERVENÇÕES

A herança colonial e o futuro

Artur Pestana (Pepetela)

LIVROS

Artur Pestana (Pepetela) – *Roque Santeiro: ficção e realidade*

Cristina Udelsmann Rodrigues – *Roque Santeiro: entre as pequenas, médias e grandes audiências*

Artur Pestana (Pepetela) – *Notas sobre exclusão social em Angola*

Paulo de Carvalho – *A resistência e a luta anticolonial em Angola na visão de Carlos Serrano*

Muanamosi Matumona – *Sociologia africana na ordem do dia*

João Valente Aguiar – *A sociologia das classes sociais na obra de Virgílio Borges Pereira*

MISCELÂNEA

Novas universidades públicas de Angola e respectivos Colégios Reitorais

AUTORIDADES TRADICIONAIS AFRICANAS DURANTE O PERÍODO COLONIAL

● CHIEFLY ROLES AND POLITICAL DECISIONS

Understanding colonial chieftaincy from its final phase: responses to the crisis of an institution in French-ruled West Africa and beyond, 1944–1960

Alexander Keese

‘Direct’ or ‘indirect’ rule? Reconsidering the roles of appointed chiefs and native employees in Portuguese West Africa

Philip Havik

● CHIEFTAINCY AND RELIGION – COLLUSION AND ALTERNATIVE ROLES

The persistence of Asante chieftaincy under colonial rule: explanations of an enigma

Louise Mueller

Chieftaincy as religion: a conjectural interpretation of its role in the decolonization process in “Northern Angola”

Madalina Florescu

● ENTREVISTA

António Rita Ferreira

Entrevista conduzida por Maciel Santos

● ÁFRICA EM DEBATE:

UMA HERANÇA IDENTITÁRIA – O TRABALHO FORÇADO

Quatro livros de registos de escravos – Angola (1855).

Ambriz – Golungo Alto – Libongo – Tala Mugongo

Adriano Parreira

A resistência escrava e a abolição do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil em 1850

Dale T. Graden

● NOTAS DE LEITURA

Chevaliers sans peur, pétrole sans reproche et autres pacotilles

René Pélissier

Moçambique : o “fim da história”... única

Trajectórias dos anticolonialismos em Moçambique

Michel Cahen

Da intertextualidade à interculturalidade: estudo comparativo dos romances

A Varanda do Frangipani e Les Soleils des indépendances

Benvinda Lavrador

Paulo de Carvalho – *A Campanha Eleitoral de 2008 na Imprensa de Luanda*

Isabel Lourenço

Carlos Yoba e Francisco Chocolate – *Exercício da Profissão vs. Formação Universitária*

Jacinto Rodrigues



Africana Studia