

Os Outros da Colonização

**Ensaio sobre
o colonialismo tardio
em Moçambique**

Cláudia Castelo
Omar Ribeiro Thomaz
Sebastião Nascimento
Teresa Cruz e Silva
(organizadores)



Imprensa
de Ciências
Sociais

Imprensa de Ciências Sociais



Instituto de Ciências Sociais
da Universidade de Lisboa

Av. Prof. Aníbal de Bettencourt, 9
1600-189 Lisboa – Portugal
Telef. 21 780 47 00 – Fax 21 794 02 74

www.ics.ul.pt/imprensa
E-mail: imprensa@ics.ul.pt

Instituto de Ciências Sociais – Catalogação na Publicação
Os outros da colonização : ensaios sobre o colonialismo tardio
em Moçambique / (organizadores) Cláudia Castelo... [et. al].
I. Castelo, Cláudia, 1970- II. Thomaz, Omar Ribeiro. III. Nascimento, Sebastião.
IV. Silva, Teresa Cruz - Lisboa : ICS.
Imprensa de Ciências Sociais, 2012. - 361 p. ; 23 cm
ISBN 978-972-671-303-6
História colonial / Colonialismo português / Pós-colonialismo /
Guerra colonial / Moçambique
CDU 325
CDU 94(469)
CDU 94(679)



Capa e concepção gráfica: João Segurado
Revisão: Levi Condinho
Impressão e acabamento: Gráfica Manuel Barbosa & Filhos
Depósito legal: 350089/12
1.ª edição: Outubro de 2012

Índice

Os autores	13
Agradecimentos	17
Introdução	
Tardo-colonialismo e produção de alteridades	19
<i>Cláudia Castelo, Omar Ribeiro Thomaz, Sebastião Nascimento e Teresa Cruz e Silva</i>	
Parte I	
Estado, sociedade e produção de alteridades	
Capítulo 1	
«O branco do mato de Lisboa»: a colonização agrícola dirigida e os seus fantasmas	27
<i>Cláudia Castelo</i>	
Capítulo 2	
Árabo-muçulmanos no imaginário luso-tropicalista	51
<i>Lorenzo Macagno</i>	
Capítulo 3	
As comunidades sino-moçambicanas no último quartel da presença colonial	71
<i>Eduardo Medeiros</i>	

Parte II
Paradoxos e limites do assimilacionismo em Moçambique

Capítulo 4
Educação, identidades e consciência política: a Missão Suíça
no Sul de Moçambique (1930-1975), um texto revisitado. 103
Teresa Cruz e Silva

Capítulo 5
Movimento associativo como foco de nacionalismo:
o movimento estudantil – NESAM e AMM. 117
Isabel Casimiro

Capítulo 6
A Universidade de Lourenço Marques: a Associação Académica
de Moçambique e o movimento estudantil (1963-1974). 135
Amélia Neves de Souto

Capítulo 7
Trabalho, colonialismo e pós-colonialismo em Moçambique. . . . 155
José Luís Cabaço

Parte III
Representações

Capítulo 8
Fotografando Lourenço Marques: a cidade
e os seus habitantes de 1960 a 1975. 173
Jeanne Marie Penvenne

Capítulo 9
Dos confrontos ideológicos na Imprensa em Moçambique 193
Fátima Mendonça

Capítulo 10
Literatura colonial em Moçambique: território reocupado? 221
Rita Chaves

Capítulo 11
Futebol como cultura popular no período tardo-colonial
em Lourenço Marques 233
Nuno Domingos

Capítulo 12
A Catedral de Palhotas: religião e política no Moçambique
tardo-colonial. 251
João de Pina-Cabral

Parte IV
A Guerra

Capítulo 13
Mulheres portuguesas em Moçambique: outras memórias
da Guerra Colonial. 285
Margarida Calafate Ribeiro

Capítulo 14
Tropas negras na Guerra Colonial em Moçambique 303
João Paulo Borges Coelho

Conclusão

Argumentei noutro texto que a actual e permanente popularidade do futebol português em Moçambique devia ser entendida no quadro da construção de uma «memória social» incorporada (Connerton 1989), ao invés de ser confundida com certo tipo de nostalgia colonial ou lusófona (Domingos 2005-2006). Os fundamentos desta memória social incorporada, cuja origem primeira podemos procurar na chegada de colonos a Moçambique nas primeiras décadas do século XX, foram cimentados no período tardo-colonial em Moçambique quando a narrativa metropolitana, devido a um conjunto diverso de motivos, se tornou num elemento importante da cultura popular moçambicana, algo que se mantém até hoje. Isto deve-se ao modo como nesse período tal narrativa, agindo como uma instância inclusiva, onde os jogadores suburbanos além de participarem se destacavam como os seus elementos mais decisivos, se transformou num princípio facilitador de interações sociais, acabando por se impor como um repertório da interacção privilegiado. A relação do mercado futebolístico em desenvolvimento, dotado de uma lógica própria e de uma história relativamente autónoma no quadro de um «processo de desportivização», com uma cultura popular urbana emergente, garantiu a este *stock* de conhecimento específico um papel social cuja relevância se procurou enunciar. Foi no período tardo-colonial que as transformações no sistema político, as acções de regulação social e de propaganda, mas sobretudo as exigências de mobilidade criadas pelo incremento da divisão social do trabalho e o aumento do aparelho de Estado proporcionaram as condições para que isto sucedesse. Enquanto forma de cultura popular, o futebol criou assim um capital social específico, manejado por *habitus* urbanos nas interações quotidianas. Este uso do futebol deve ser interpretado como uma forma de participação na vida pública, um meio de realização de juízos morais, éticos e estéticos mediante *performances* retóricas e muitas vezes conflituosas. Esta espécie de cidadania informal adquire uma importância particular no contexto do colonialismo em Lourenço Marques, onde as formas de cidadania formal se encontravam severamente restritas.

Capítulo 12

A Catedral de Palhotas: religião e política no Moçambique tardo-colonial*

A religião nas margens

Quando debatemos o assunto da religião somos inevitavelmente confrontados com as perplexidades definicionais que nos são já tão familiares, por virtude de perseguirem as nossas principais categorias analíticas desde os meados do século XX. Como dar volta, então, à questão definicional do que é a «religião», visto que o nosso trabalho etnográfico nos obriga a visitar o velho conceito?

A solução que prefiro constitui em recusar toda e qualquer fixação sobre as fronteiras categoriais (*categorical boundaries*) do conceito, pondo o enfoque sobre as áreas de continuidade existentes entre, por um lado, os vários tipos de fenómenos que os antropólogos, historicamente, têm apelidado «religiosos» e, por outro, as restantes áreas da vida sociocultural. Assim, em vez de seguirmos o tradicional percurso sociocêntrico, que parte de um núcleo central (que se presume como sendo estruturado e claramente determinável) em direcção às margens (vistas como efémeras), optamos por avançar sobre a gama dos fenómenos «religiosos» a partir

* Este capítulo foi lido pela primeira vez na conferência «On the Margins of Religion», organizada por Chris Hann, Frances Pine e João de Pina-Cabral no Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle am Saale, Alemanha, Maio de 2003 (v. Pina-Cabral e Pine 2007). Estou especialmente grato a Pancho Guedes, Dori Guedes e Daniel de Pina-Cabral (estes dois últimos, infelizmente, já não entre nós) pela generosa ajuda na preparação do texto. Diante da criatividade de Pancho e da gentileza de Dori, tenho consciência de como a minha leitura é limitada no seu alcance. Agradeço ainda a Sebastião Nascimento a sua dedicada contribuição para a publicação do presente ensaio.

da sua dupla marginalidade – isto é, por um lado, percebendo-os como constituindo uma categoria que emerge através da história da nossa disciplina e, por outro, como constituindo uma área de socialidade que jamais alcançará absoluta completude, nunca se estruturará plenamente e se encontra sempre enraizada no mundo sociocultural circundante (Pina-Cabral 1997; Pina-Cabral e Pine 2007).

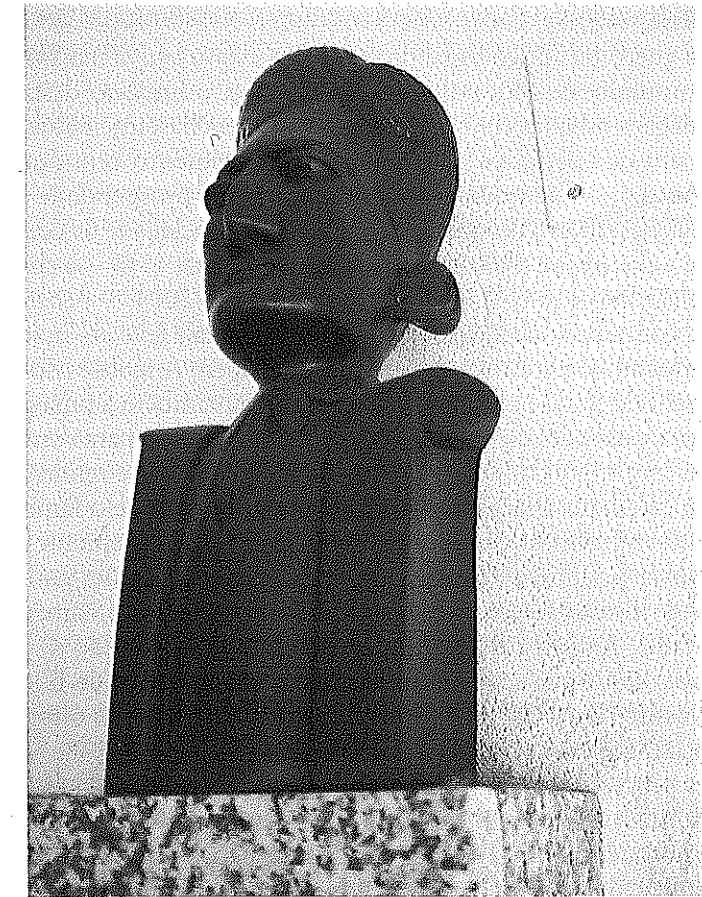
O presente ensaio esforça-se por explorar esta perspectiva mostrando como, num mundo profundamente dividido em termos étnicos (raciais) – tal como era o Moçambique do período tardo-colonial (1961-1975) – o campo da religião funcionava como uma margem etnicamente compartilhada para lidar com os dilemas levantados tanto pela modernidade como pelos sentimentos emergentes de ambiguidade identitária proto-nacionalista. Como exemplo, recorrerei ao pensamento e à obra de Amâncio d'Alpoim Miranda Guedes, mais conhecido como «Pancho» – um arquitecto de notável talento que nos legou uma obra revolucionária para a sua época.

Pancho Guedes e o Moçambique tardo-colonial

Na viragem da década de 1970, Moçambique era ainda formalmente uma «Província Ultramarina Portuguesa». A luta armada contra a ditadura colonialista lisboeta tinha-se iniciado em Angola em 1961; a crise do *Santa Maria* protagonizada por Henrique Galvão tinha ocorrido no mesmo ano. Ainda nesse ano, o antiquíssimo enclave de Goa fora ocupado pelas forças armadas indianas. Estas mudanças, e ainda a abertura nos anos seguintes de mais duas frentes de batalha africanas, na Guiné e em Moçambique, forçaram o regime salazarista a responder aos novos ventos de mudança que se manifestavam globalmente e onde o Brasil teve um papel de destaque (no Movimento dos Não-Alinhados e, em especial, na Conferência de Bandung).

Contrariamente ao que se poderia ter esperado, a sua resposta não foi o outorgamento da independência às colónias africanas como fizeram os restantes poderes europeus, nem sequer a instituição de uma qualquer fórmula política de autonomia local progressiva, mas sim a de (a) realizar uma tímida abertura ao capital estrangeiro para satisfazer os interesses militares norte-americanos, (b) terminar com o regime legal racista através do qual os direitos de cidadania eram negados à grande maioria dos nativos das colónias africanas (o *indigenato*), e (c) levar a cabo uma incipiente

Figura 12.1 – Salazar visto por um escultor maconde



Fonte: Coleção pessoal de Pancho Guedes (Eugaria, Sintra, 2003).

liberalização política e cultural. Adriano Moreira, um jovem ministro de Salazar, inspirado no antropólogo brasileiro Gilberto Freyre, tornou o «lusotropicalismo» em ideologia oficial. Ao racismo declarado do Acto Colonial de 1930 substituiu-se uma ideologia de suposta «democracia racial» em que as colónias eram tratadas como parte integrante do território nacional. Apesar de o gesto político inicial ter constituído pouco mais do que um exercício cosmético de diplomacia internacional, com o decorrer dos anos 60, as atitudes foram evoluindo num sentido de maior abertura internacional e consideráveis mudanças foram também ocor-

rendo nas condições políticas internas em Moçambique, largamente como resposta às novas hegemonias dominantes durante o período da Guerra Fria.

Uma guerrilha anticolonial pró-soviética estava activa nas fronteiras norte e nordeste de Moçambique. No entanto, o impacto desta sobre as populações urbanas em rápido crescimento era bastante ténue. Assitiu-se a um dos períodos de mais rápido crescimento económico na África Austral, o que trouxe consigo uma relativa prosperidade e abriu as populações rurais a um maior contacto com a sociedade de consumo. Durante a década de 1960 e primeira metade da de 1970 – o chamado período tardo-colonial (Pina-Cabral e Carvalho 2004) – ocorreu um surto de construção civil, o maior que o país jamais teve até hoje.

Contrariamente à África do Sul e à Rodésia, em Angola e Moçambique, o período tardo-colonial (1961-1975) levou também a uma gradual mudança de atitudes da população branca e do Estado para com as populações locais. Foi abolido o sistema de indigenato, que retirava os direitos de cidadania à larga maioria da população negra, e o famigerado sistema de trabalho forçado foi também sendo paulatinamente ilegalizado. Novas políticas referentes à educação das populações nativas e à redução de discriminação racial explícita foram sendo timidamente implementadas. A campanha de propaganda militar no sentido de ganhar a simpatia das populações locais contra os movimentos de libertação (*a psico*, assim chamada) teve o efeito colateral de melhorar o tom geral das relações étnicas no início da década de 1970.

Estes processos foram interrompidos como resultado da revolução contra o salazarismo que teve lugar em Lisboa em Abril de 1974. Em 1975, na sequência dos Acordos de Lusaca, Moçambique foi tornado independente e o governo entregue sem qualquer consulta popular ao movimento político que liderara a luta armada – a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique). Nos meses que se seguiram, em consequência das lógicas internacionais dominantes na Guerra Fria, foi instituído um regime autoritário de estilo soviético.

Durante o período tardo-colonial, contudo, tinha surgido na capital do país (Lourenço Marques, hoje Maputo) uma camada de intelectuais liberais opostos ao regime ditatorial, cujo impacto na África Austral e no mundo da língua portuguesa viria a sobreviver em muito à independência de Moçambique (Rita-Ferreira 1988). Para tal contribuíram essencialmente três factores: 1) o rápido crescimento económico na África Austral do pós-Guerra; 2) o impacto sobre a população do sistema de educação universitário sul-africano (que era muito superior ao retrógrado

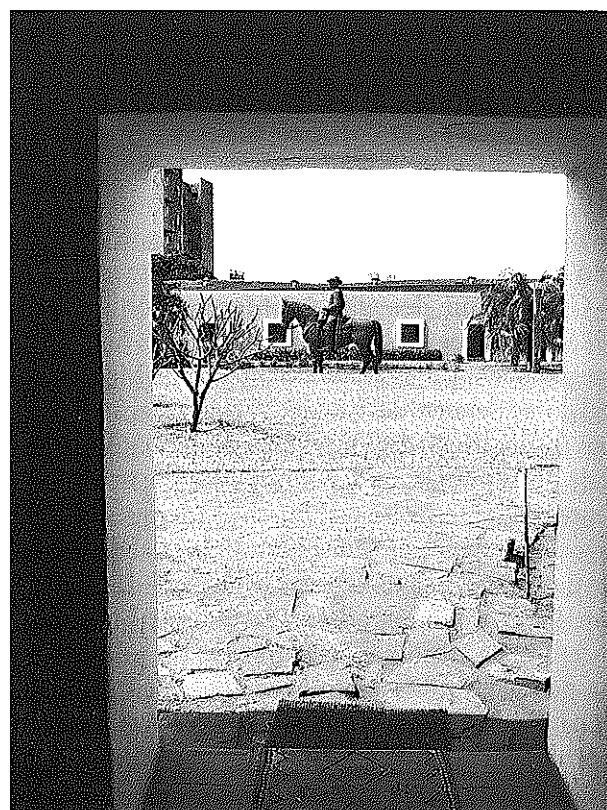
sistema universitário português); e 3) a política salazarista de reduzir um pouco a opressão cultural e intelectual em Moçambique. O regime de Salazar via Moçambique como uma região suficientemente distante da área metropolitana e cabalmente sob a influência geopolítica da África do Sul, pelo que se permitiu relaxar o policiamento ideológico que tão profundamente afectava tanto a Metrópole como Angola. Alguns destes artistas, pensadores e cientistas ficaram em Moçambique após a independência (Craveirinha, Mia Couto, Luís Bernardo Honwana, Malangatana, Quintanilha pai), outros vieram a afirmar-se subsequentemente na África do Sul, em Portugal e até internacionalmente.

Pancho Guedes é um dos mais distintos membros deste grupo. Nasceu em 1925 em Lisboa, passou a sua infância em São Tomé e Príncipe e, logo de seguida, em várias zonas do interior de Moçambique, onde o pai era médico ao serviço do Estado. A sua vocação inicial era para a pintura, mas foi aconselhado a fazer arquitectura quando se registou na Universidade do Witwatersrand, em Joanesburgo, tendo sido um aluno especialmente brilhante. Voltou a Lourenço Marques em 1949, para dar início à sua carreira de arquitecto, na humilde qualidade de desenhador no gabinete de arquitectura da Câmara Municipal da cidade. O primeiro trabalho que lhe entregaram, porém, acabou por constituir um marco identitário central da cidade: foi encarregado de redesenhar a Fortaleza da cidade a partir das ruínas dos alicerces, que constituíam os únicos restos então ainda existentes do que tinha sido por vários séculos a única presença portuguesa no Sul de Moçambique: o sempre precário e sempre inacabado Presídio de Lourenço Marques.

Tratava-se de uma obra que, em Moçambique, reflectia a prática urbanística salazarista de reconstruir monumentos de pedra com inspiração medieval por forma a legar às cidades uma centralidade histórica de raiz nacionalista – disposição que nos deixou alguns dos monumentos mais marcantes do ideário nacionalista português e da indústria turística nacional, tais como o Castelo de São Jorge em Lisboa ou o Castelo dos Mouros em Sintra. Também em Maputo, hoje, a Fortaleza desempenha um papel especial e igualmente paradoxal, pois aí acabaram por ser recolhidos tanto a incontornável estátua equestre do «conquistador português» Mouzinho de Albuquerque – sobre os ecos pós-coloniais da qual divaga tão maravilhosamente Henning Mankell em *Comédia Infantil* (Mankell 1998) – como as supostas ossadas do seu adversário, o anterior conquistador nguni, Gungunhana.

Nas décadas que se seguiram, Pancho Guedes produziu uma notável e diversificada obra arquitectónica em Moçambique, Angola, África do

Figura 12.2 – Mouzinho no interior da Fortaleza (Maputo, 2001)



Fonte: Foto de Mónica Chan.

Sul e Suazilândia. O *Grove Dictionary of Art* faz a seguinte apreciação conservadora:

Erigiu aproximadamente 500 edifícios, incluindo igrejas, escolas, casas, apartamentos, restaurantes e edifícios de escritórios, um pouco por toda a parte no país. Os melhores destes encontram-se entre as obras de maior destaque da arquitectura do pós-Guerra na África Austral.¹

O seu trabalho como pintor e escultor também foi consagrado e teve uma óptima recepção crítica à época. Sempre profundamente polémico, Pancho foi um pensador activo e um artista que jamais aceitou qualquer associação com o regime fascista.

¹ *Grove Dictionary of Art*: http://instruct.westvalley.edu/grisham/1b_grove.html.

Com o passar dos anos Pancho Guedes foi elaborando uma linguagem arquitectónica muito inovadora que se engaja explicitamente num diálogo com o contexto regional: nos materiais usados, na adaptação dos edifícios às condições de vida e de clima locais, mas sobretudo nos elementos mais formais (recorrendo frequentemente a formas geométricas e padrões de cores derivados das tradições decorativas da África Austral).² Na apreciação de uma historiadora de arte sul-africana,

[...] quando o movimento modernista assumiu o controlo na África Austral, alguns arquitectos, em especial Norman Eaton, Barrie Biermann ou Amâncio d'Alpoim «Pancho» Guedes, concentraram-se na exploração das possibilidades de uma adaptação regionalista às condições específicas locais do Estilo Internacional emergente. Uma parte central desta procura foi um forte engajamento com formas artísticas e artesanais e uma curiosidade sobre a cultura tradicional africana. Pancho Guedes, em especial, epitoma essa explícita integração da arte com a arquitectura. Ele não só aplica a arte sob vários meios à sua arquitectura como, mais significativamente, trata o próprio edifício como uma escultura. No início, foi atraído pela aproximação «anti-racional» do Movimento Dada e Surrealista, do Expressionismo e ainda da obra de Antoni Gaudí, com as suas formas biomórficas e a sua aparência «mole». Mais tarde, porém, combina estas com um interesse na tradição racional, límpida, geométrica e simétrica do Classicismo. A sua linguagem arquitectónica, frequentemente sugestiva, pictórica e táctil, liga a herança portuguesa local, inspirada no Barroco, à austeridade e racionalidade do Estilo Internacional [Marshall 1999].

A sua obra como pintor, escultor e promotor de jovens artistas (entre estes o hoje famoso Valente Nguenha Malangatana) recebeu também muita atenção crítica, tanto na África Austral onde o seu papel nos meios arquitectónicos é destacado, como mais recentemente em Portugal, onde a sua obra está a merecer renovada atenção.³

Pancho Guedes foi sempre um pensador e artista profundamente polémico e prolixo, que nunca se associou ao regime ditatorial português. Contudo, no período imediato da pós-independência, as suas posições resolutamente liberais e opostas ao autoritarismo soviético levaram-no a

² Inspirando-se numa larga gama de influências regionais: a escultura tradicional de colheres decorativas entre os Tsonga, a pintura mural ndebele, os bordados feitos pelos mineiros nos hospitais do Transval nos períodos de convalescência, os painéis de misangas zulu, as placas funerárias de Moçâmedes, as máscaras iniciáticas macua, a escultura maconde, etc.

³ V. as exposições retrospectivas da sua obra em Lisboa, Basileia e Cape Town em 2006 e 2007.

ter de sair do país e a aceitar o posto de professor e chefe do Departamento de Arquitectura na Universidade do Witwatersrand. Tendo-se reformado no início da década de 1990, vive hoje em Sintra, onde ainda desempenha um papel activo como arquitecto e professor de arquitectura.

As igrejas protestantes

Alguns dos seus projectos mais inovadores e interessantes foram realizados para as igrejas missionárias protestantes – em especial a Missão Presbiteriana Suíça (Cruz e Silva 1998a) e a Diocese Anglicana dos Lombos. Sendo um agnóstico de origem familiar católica romana, a sua colaboração com estas missões (frequentemente *pro bono*) não teve qualquer significado directamente religioso ou missionário. Insere-se, contudo, numa associação familiar, já que a sua esposa, Dori Guedes, cuja influência sobre ele mesmo e o seu círculo de amigos foi sempre destacada, era uma sul-africana oriunda de uma família missionária wesleyana da Namíbia.

Assim, esta colaboração estava baseada, por um lado, na partilha do ideal missionário de contribuir para o melhoramento das condições materiais e culturais dos segmentos mais oprimidos da população e, por outro, num profundo distanciamento do paternalismo retórico – católico e mesquinho – que caracterizava as actividades dos círculos oficiais do regime colonial-fascista. Com as autoridades portuguesas, Pancho colaborou num único projecto, ele próprio de características bastante visionárias – o Complexo Escolar Ferroviário de Inhambane, que hoje constitui uma marca arquitectónica incontornável dessa pequena e lindíssima cidade assim como de toda a África Austral.

Com os missionários protestantes de origem não-portuguesa, Pancho Guedes partilhava de uma profunda preocupação com a questão da educação africana como meio privilegiado de acesso à modernidade. Esta questão era muito polémica no âmbito do colonialismo salazarista, cuja política sempre se orientou no sentido de não promover a formação de uma elite africana com raízes regionais. Convém ter em conta que este foi um dos temas mais divisivos no período de viragem das décadas de 1950 e 1960 e nas dissensões políticas que então marcaram o regime ditatorial português. Na famosa viragem de Henrique Galvão contra o salazarismo, a questão do «obscurantismo» foi um ponto retórico central, como se pode depreender da leitura dos panfletos que publicou no seu

exílio brasileiro (Galvão 1959). O profundo elitismo e o desprezo pela educação popular do ditador não eram, aliás, especialmente movidos por considerações de natureza racista, já que se aplicavam igualmente no âmbito da realidade de Portugal continental.

Aliás, o tropo retórico da escolarização como caminho único para a cidadania colonial, através do acesso de pleno direito à modernidade, tem uma longuíssima tradição na África Austral. Um dos textos centrais para a compreensão do significado ideológico deste tropo é precisamente o romance *Zidji* escrito por um dos fundadores da missão metodista suíça em Moçambique, o grande etnógrafo Henri-Alexandre Junod (1910; 1911). Mais tarde, os ecos deste mesmo tropo vão ser encontrados na obra autobiográfica que o fundador da Frelimo, o cientista social Eduardo Mondlane, vai escrever por inspiração de um dos missionários metodistas que colaboraram mais intensamente com o nosso arquitecto (Clerc 1950). Na mesma época, porém, Leo Kuper, o famoso antropólogo social sul-africano, escrevia já um romance satírico *The College Brew* (Kuper 1960) cuja finalidade era desmistificar definitivamente a forma como o tropo da libertação através da educação estava a ser pervertido na África do Sul do *apartheid*.⁴

Note-se, aliás, que Pancho sempre se recusou a ver a arquitectura como algo de separado da cultura, tanto na vida quotidiana quanto na arte. Dois correlatos se impunham, portanto, devidos ao binarismo étnico (racial) da realidade colonial. Para o nosso arquitecto era urgente construir uma linguagem cultural e artística que permitisse abordar a questão das duas perspectivas que o regime colonial impunha: por um lado, era urgente contribuir para reduzir o sentimento de alienação da população africana por relação ao seu passado face à modernidade emergente; por outro, era indispensável contribuir para reduzir o sentimento de deslocamento e estranhamento que a população de origem europeia tinha por relação à sua inserção africana. Para Pancho, na época, a noção de que as populações brancas viessem um dia a deixar de constituir parte integrante da sociedade africana era tão impensável quanto a noção de que o colonialismo racista se iria prolongar interminavelmente.

Estas preocupações posicionavam-no, tanto quanto aos missionários protestantes, em franca oposição à vacuidade do discurso assimilacionista que se tornou a ideologia oficial do regime a partir de 1961. Para

⁴ Quero agradecer a Omar Ribeiro Thomaz – para além de todo o seu entusiasmo e amizade científica de já tão longa data – a disponibilização destes três textos cuja leitura tanto influenciou a minha visão da África Austral.

o arquitecto dos anos 1960, tanto quanto para Henrique Galvão no final da década de 1940, como ainda para os líderes exilados dos movimentos independentistas africanos, o luso-tropicalismo oficial não constituía mais do que uma fachada hipócrita e, sobretudo, cega por relação ao futuro. Pancho Guedes era um modernista convicto, pelo que a inevitabilidade de uma forma qualquer de libertação nacional e cultural num futuro próximo estava fora de questão. Se não concordava com o autoritarismo soviético que os movimentos independentistas propalavam durante a Guerra Fria, por um lado, e se não conseguia sequer imaginar um futuro africano em que as populações de origem europeia deixassem de fazer parte integrante de África, por outro, tal não significava que não estivesse convicto da inevitabilidade de uma qualquer forma de independência.

Assim, a injustiça racial e a hipocrisia cultural e política que o rodeavam deixavam-no profundamente revoltado, já que iriam produzir inevitavelmente uma temível herança de fúria racial e conseqüentemente de violação dos direitos humanos. Pancho criticava acerrimamente os arquitectos e urbanistas que desenhavam na época a cidade de Lourenço Marques – que sempre foi para ele «a minha cidade» – e cujas preocupações em produzir uma cidade formal esteticamente perfeita, esquecendo a realidade viva da crescente população africana, eram cegas ao inevitável devir da cidade. Em Julho de 1963 publicou na revista *A Tribuna* um texto ao qual voltaremos a referir-nos em que os acusava de «venderem pesadelos futuros mascarados de sonhos» (citado em Morais 2001, 240). Quem visitar Maputo não poderá deixar de ficar impressionado com a força visionária desta apreciação.

Na época, a Missão Presbiteriana Suíça e a Diocese Anglicana dos Lombos eram as duas principais denominações protestantes. O impacto da sua evangelização sobre as populações do Sul de Moçambique resultou essencialmente de uma longa história de migração laboral masculina para as minas do Transval e das Rodésias que antedata em várias décadas a ocupação territorial portuguesa na década de 1890. Nas áreas do país em que eram activas, essas denominações tinham uma influência em número de crentes bem superior à Igreja Católica Romana oficial, cujo impacto era ainda fortemente ligado à colonização portuguesa. Para além disso, estas missões levavam a cabo uma série de actividades de cariz filantrópico que eram vistas com a máxima suspeita pelas autoridades da ditadura portuguesa. No período imediatamente anterior ao Concílio Vaticano II, por exemplo, era comum turmas de jovens saírem das escolas para irem organizada e oficialmente apedrejar a casa do bispo anglicano.

Os hospitais e os postos de saúde que estas missões protestantes montaram e mantiveram nas zonas rurais do Sul do país eram uma marca da sua independência relativa face ao Estado. Contudo, o que mais incomodava os oficiais do regime eram as actividades de educação e catequese que estas missões empreendiam, onde frequentemente se usavam as línguas nativas. Para os sectores de direita do regime colonial tratava-se de uma forma descarada de propaganda «antiportuguesa». Exemplo desta atitude é o estudo do protestantismo africano publicado pelo antropólogo José Júlio Gonçalves (1960), então funcionário do Ministério da Defesa associado à polícia política e mais tarde professor do Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina (pois assim passou a chamar-se a Escola de Estudos Coloniais após as reformas de Adriano Moreira).

Quando o envelhecido ditador finalmente ficou diminuído como resultado de uma queda accidental (em 1968), tornando-se totalmente incapaz de continuar a governar, foi instalado um presidente do Conselho de Ministros interino – Marcelo Caetano – que muitos pensaram que poderia proporcionar a evolução política havia muito esperada. Tendo sido na sua juventude responsável pela implementação do colonialismo salazarista do primeiro período (1930-1961), Caetano tinha evoluído muito nas suas declarações públicas durante o período tardo-colonial, advogando uma atitude de diálogo com os movimentos independentistas no sentido de procurar uma solução política negociada. Muitos intelectuais e homens de negócios portugueses da época ansiavam fortemente por tal mudança, acreditando que essa solução seria mais desejável que a pura e simples outorga da independência aos países africanos; já que, tendo em conta a situação internacional da Guerra Fria, tal implicaria a adopção imediata de regimes de socialismo pró-soviético. Contudo, face ao poder dos elementos mais conservadores do regime (entre estes a família Espírito Santo e o então presidente da República, almirante Américo Tomás), Marcelo Caetano revelou-se incapaz de traduzir em acções as ideias que propalava. Eventualmente, acabou por ceder perante as forças de mudança, recusando opor-se ao levantamento militar e popular de Abril de 1974 e aceitando passivamente o exílio no Brasil.

Tal implica, porém, que o período caetanista (os primeiros anos da década de 1970) tenha sido marcado por uma série de iniciativas idealistas e com forte visão futurista que acabaram por ser largamente abortadas. A criação de universidades foi um destes esforços, cujo impacto em Moçambique ainda hoje é bem perceptível. Outro ainda, que mais nos interessa aqui, foi o esforço liderado pelo último governador-geral colonial

(Baltazar Rebelo de Sousa) no sentido de realizar uma aproximação aos movimentos religiosos tradicionalmente opostos ao colonialismo português: as comunidades muçulmanas, as igrejas protestantes tradicionais e os sectores emergentes de esquerda da Igreja Católica Romana.

O governador e o próprio Marcelo Caetano revelaram-se incapazes, porém, de controlar as actividades repressivas da polícia política (PIDE), dos sectores mais exaltados das Forças Armadas assim como dos ideólogos do regime. As tentativas de liberalização e de maior autonomia política africana acabaram, pois, por fracassar. Em Moçambique, a morte trágica do líder presbiteriano Reverendo Zedequias Manganhela às mãos da polícia política constituiu o sinal último do falhanço dessa pouco esforçada tentativa de encontrar um caminho para uma transição mais progressiva e pacífica para o que todos na época pensavam já ser inevitável: a independência nacional moçambicana. É curioso que, para os historiadores ideologicamente mais engajados do período pós-independência, cuja incompreensão da ambiguidade e tibieza do movimento caetanista é mais do que natural, até por serem desconhecedores das complexidades da vida política portuguesa, estes esforços bem-intencionados de liberalização cultural e política chegaram a apresentar-se quase como gestos de um cinismo sinistro. Com o passar dos anos e uma abordagem historicamente mais complexa e informada, esta visão tem vindo a ser ultrapassada.⁵

Para pessoas como Pancho Guedes e os líderes religiosos protestantes da época, contudo, o falhanço das políticas caetanistas representou o fim do seu muito acarinhado sonho protonacionalista de uma evolução gradual e negociada para a independência política e a libertação das populações africanas do jugo colonial. Apesar de estarem inicialmente em forte sintonia com o principal movimento independentista a quem o poder foi entregue em 1975, quase logo as políticas adoptadas pelo Partido Frelimo, de cariz ditatorial e anti-religioso, viraram-se contra eles. Foram praticamente todos obrigados a abandonar o país nos anos que se seguiram à independência.

O arquitecto e o bispo

A catedral anglicana de Maciene é um velho e amplo edifício com um telhado de folhas de zinco no estilo das igrejas missionárias rurais que se construíram na segunda metade do século XIX um pouco por toda

⁵ V. o volume da revista *Lusotopie* (AAVV 1998) dedicada ao assunto.

Figura 12.3 – A Catedral de Maciene e o velho cemitério missionário



Fonte: Google Earth.

a África. A data da sua fundação é hoje desconhecida, e o local da sua construção, por ter sido muito anterior à implementação da administração colonial portuguesa na década de 1890, não se integra facilmente na organização territorial moderna. Assim, tal como a missão presbiteriana de Rikatla fundada por Henri-Alexandre Junod na mesma região, a catedral anglicana está situada numa zona rural profunda, relativamente distante da cidade de Xai-Xai, a capital da moderna província de Gaza.

Contudo, há que compreender que a escolha da posição destes focos de actividade missionária controlados a partir da África do Sul inglesa respondem claramente a factores de ordem geopolítica, tal como ocorreu com a escolha de Livingstone para o local da sua missão no Shire (hoje Blantyre, Malawi), que foi o desencadeador imediato do conflito anglo-português de 1890, conhecido pela historiografia portuguesa como «o Ultimato».

Na época, os britânicos e os portugueses debatiam-se pelo direito de colonizar a região dominada pelo Reino Nguni de Gaza, situada na planície costeira a sul do rio Save. O poder português sobre o Sul de Moçambique só tinha sido parcialmente consolidado pela declaração do Presidente francês Patrice de Mac-Mahon em 24 de Julho de 1875, de que a baía do Espírito Santo (Delagoa Bay) pertencia aos portugueses. Os interesses mineiros anglo-americanos no Transval desejavam desesperadamente controlar esta saída natural do interior africano para o oceano Índico. Só mesmo através da captura efectiva e deposição do rei de Gaza,

Gungunhana, em 1890 por Mouzinho de Albuquerque, é que o assunto ficou resolvido (Alexandre 1998). Para o general português, a mudança da capital da colónia da Ilha de Moçambique, no Norte, onde sempre tinha estado situada, para Lourenço Marques, no Sul, correspondeu precisamente a um esforço para controlar directamente a linha férrea que iria ser construída entre o Índico e Joanesburgo, no centro da zona mineira.

Apesar de ser suíço por nacionalidade, Junod era contrário aos interesses coloniais portugueses e foi um participante activo na cena política da época, sempre favorecendo os interesses britânicos. A tradição de ódio e suspeita dos missionários anglófonos por parte das autoridades portuguesas, que iria prolongar-se em Moçambique bem para além da independência, foi inicialmente formulada pelos principais integrantes da Expedição Militar que controlou Gaza e, muito em especial, pelo próprio Mouzinho (Caetano 1947).

Em 1967, porém, os bispos da Província Anglicana da África Austral, sentindo que o tempo para missões lideradas por estrangeiros estava a terminar, e que um certo nível de autonomia local tinha de ser construído em negociação com as autoridades portuguesas, decidiram nomear para a Diocese dos Libombos um bispo de língua e de nacionalidade portuguesas. A suposição era que tal pessoa estaria em melhor posição do que um britânico para reduzir os temores das autoridades portuguesas e para preparar a diocese para um grau maior de autonomia, nomeadamente preparando um candidato moçambicano para o lugar.

Esta decisão, tomada pelo arcebispo de Cape Town, Robert Selby-Taylor, foi inspirada pela nova geração de bispos anglicanos de origem africana que então afirmavam a sua liderança na África do Sul e que viriam a ter um papel tão importante no estertor do *apartheid* (entre estas figuras notáveis, tais como o bispo Alphaeus Hamilton Zulu e o futuro arcebispo Desmond Tutu). A decisão, contudo, causou profundo desconforto nos meios missionários britânicos que até então tinham controlado tais nomeações. O sentimento de interesse ferido de alguns padres preteridos prolongou-se por muitas décadas. O expoente mais persistente desta reacção foi o padre John Paul que, na sequência da independência moçambicana, esperando ainda poder vir a assumir a posição de bispo no lugar do candidato moçambicano que eventualmente assegurou a sucessão, escreveu um livro em que faz afirmações caluniosas e infundadas (Paul 1975). Infelizmente, devido ao interesse internacional pelo país no período pós-independência, esta obra chegou a ter algum impacto e veio a afectar a opinião da jovem geração de historiadores marxistas franceses, britânicos e americanos que se interessaram então por Moçambique (Cahen 2000).

O bispo escolhido foi Daniel de Pina-Cabral (meu pai), padre anglicano e advogado comercial oriundo de uma família protestante do Norte de Portugal, que foi sagrado em Lisboa na Catedral de São Paulo da Igreja Lusitana em 1967. Deteve o bispado até 1976, altura em que sagrou como seu sucessor um clérigo de origem local, D. Dinis Singulane. No início, o bispo Daniel estava muito próximo dos círculos renovadores que se reuniam em torno de Marcelo Caetano, tendo sido aluno e protegido deste durante o seu período estudantil na Universidade de Lisboa, muito antes de Caetano renunciar ao cargo de reitor em protesto contra a ocupação policial do *campus* universitário. Contudo, nos últimos anos do consulado caetanista as relações entre eles deterioraram-se irremediavelmente pelo facto de o então presidente do Conselho de Ministros não ter conseguido ou querido controlar as actividades de repressão realizadas pelos sectores mais reacionários do regime. A incapacidade de Caetano para impedir a morte do pastor Manganhela às mãos da polícia política constituiu a quebra final dessa relação.

Desde o início do seu mandato que o novo bispo estava insatisfeito com o posicionamento do centro espiritual da diocese num local longínquo e rural, porque tal significava que o foco central das actividades da diocese se encontrava à margem das grandes decisões políticas e culturais do Moçambique moderno. O debate que levou a cabo na Diocese sobre a possibilidade de ressituá-la na capital causou sério desconforto entre os clérigos do Sul de Moçambique (Saúte 2002).

A região de Gaza é a base da velha aristocracia angonizada (associada ao poderio das elites de origem zulu que fundaram o Reino de Gaza). Nos dias que passam, a hegemonia dos Shangane sobre o Sul de Moçambique continua bem presente e, através do seu controlo do aparelho da Frelimo, ela estende-se a todo o país. Durante a implantação do regime colonial, na primeira metade do século XX, a sua hegemonia local foi sustentada através de várias actividades, entre as quais se destacam, por um lado, as posições assumidas nas igrejas protestantes tradicionais – onde muitas das principais linhagens de chefes se encontram até hoje bem representadas entre os padres e os catequistas – e no exército colonial, onde formavam o núcleo das famosas tropas de elite nativas, os *soldados lardins*.⁶ Retirar o quartel-general da Diocese da zona rural onde são dominantes para a capital, onde padres e catequistas oriundos de todas as regiões do país poderiam ter igual destaque, foi visto como uma ameaça

⁶Para o papel destes em Macau e as revoltas populares que motivaram, v. Pina-Cabral e Lourenço (1993).

Figura 12.4 – A Catedral de Maciene, vista lateral



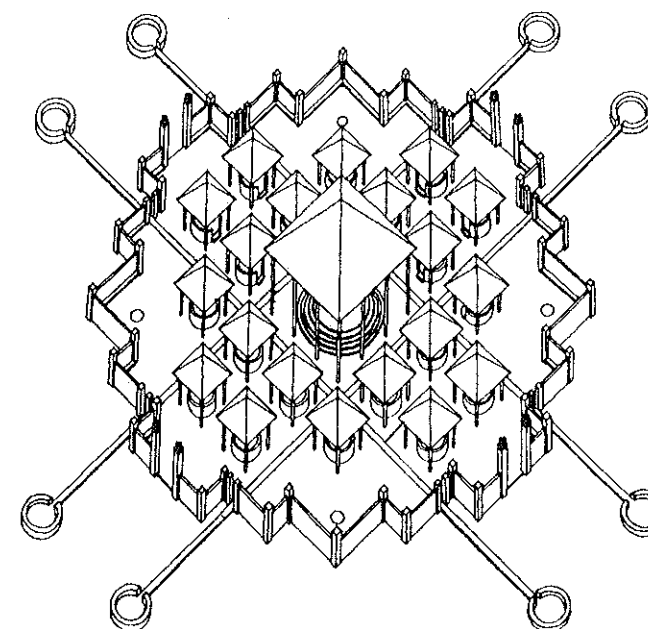
Fonte: Dom Charles *in* Google Earth.

pelos pessoas desta região – que constituem o corpo dos entrevistados por Alda Saúte (2002).

Mas a velha catedral estava urgentemente necessitada de reparação. Durante uma conversa informal, o bispo terá dito ao arquitecto que necessitava de reconstruir a catedral mas que não tinha fundos para tal. O próprio Pancho Guedes descreve como, umas semanas mais tarde, apresentou ao bispo um plano de como construir uma nova catedral com materiais localmente disponíveis e técnicas arquitectónicas tradicionais – o que reduziria os custos a quase nada. Rememorando a situação nos meados da década de 1980, o arquitecto afirma:

Quando era preciso construir alguma coisa mas faltava dinheiro, eu costumava optar por um modo de construção tradicional – para começar, o vernáculo moçambicano. Esta é a forma pela qual são construídas a maioria das casas moçambicanas e quase toda a gente sabe construí-las. Por todo o lado se encontram paus, cana, lama e palha – estão disponíveis de graça ou por quase nada. No entanto, esse tipo de sugestão só era aceite como último recurso. Os negros preferem sempre uma «casa de branco». Tinham vergonha das suas palhotas maravilhosas, perfeitamente adaptadas e económicas [Guedes 1985, 29].

Figura 12.5 – O projecto inicial da Catedral de Palhotas



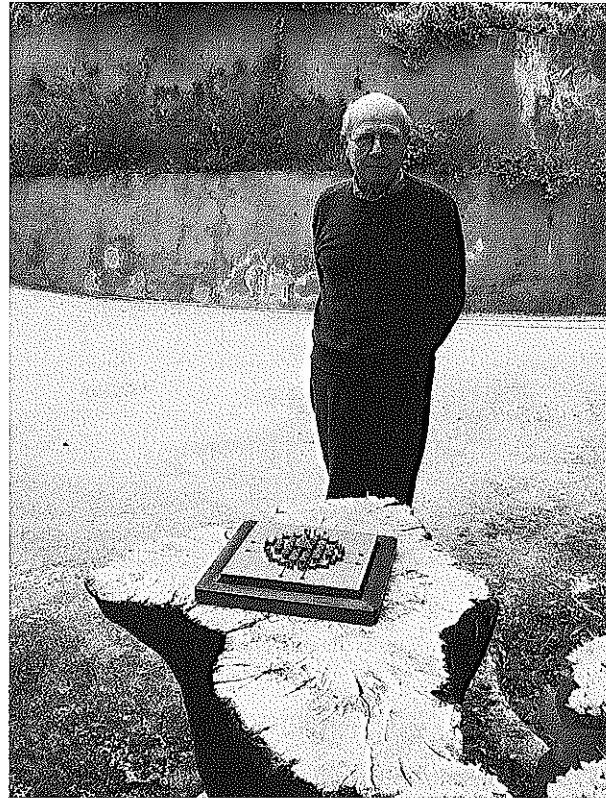
Fonte: Coleção pessoal de Pancho Guedes (Eugaria, Sintra, 2003).

Assim descreve ele o plano que apresentou ao Bispo:

Para a Igreja Anglicana situada no interior do mato em Maciene, que necessitava de um novo edifício mas não tinha dinheiro, [eu] virei-me para as formas tradicionais de construção do vernáculo moçambicano. A Catedral de Palhotas celebra os componentes tradicionais do «kraal» [a aldeia e curral característica da África do Sudeste] no muro que a rodeia, no agrupamento das palhotas e nas celas redondas de cada uma das palhotas familiares. O sinal da cruz é repetido [quatro] vezes – nos canais para a água da chuva, nas paredes [...] nas palhotas [e no cruzamento das trilhas do mato]. A palhota central seria construída pela comunidade, enquanto as palhotas mais pequenas seriam construídas por cada uma das famílias, como se fossem bancos de igreja. A parte interior do muro tinha assentos e haveria enormes cajueiros – esféricos e verde-escuros – em cada um dos quatro cantos [Guedes 1985, 29-30].

Segundo Pancho Guedes, o bispo terá rejeitado o projecto porque «preferia um estilo de construção não-vernacular». Nos anos 90, porém, quando o entrevistei sobre o assunto, o bispo não tinha qualquer memória

Figura 12.6 – Pancho Guedes e a maquete que usava para ensino na Universidade de Witwatersrand (Eugaria, Sintra, 2003)



Fonte: Foto de Mónica Chan.

de lhe ter sido apresentado o plano, mas admite francamente que a sua atenção na época se concentrava exclusivamente em tentar levar o arquitecto a terminar os planos do Centro Diocesano de São Cipriano em Chamanculo – obra de enorme interesse arquitectónico entretanto edificada na periferia da capital. Para o bispo, que entretanto vira o seu projecto inicial de recentramento da Diocese em torno da capital moderna do país rejeitado pelo grupo dominante de padres da região de Gaza, a questão da catedral tinha passado decisivamente para segundo plano.

Para Pancho Guedes e os seus estudantes sul-africanos no período pós-independência, porém, tanto quanto para nós hoje, o projecto da sua Catedral de Palhotas assume um relevo especial pelas suas características intrínsecas, das quais, à época, nem sequer o seu autor estaria plenamente

consciente. A Catedral de Palhotas viria, afinal, a ter uma longa vida mas não como catedral, outrossim como projecto, como declaração arquitectónica. A intensa actividade do arquitecto como professor universitário e como promotor da integração entre arte, arquitectura e idiomas tradicionais na África Austral dos anos 1980 significou que o seu projecto, apesar de nunca ter passado de uma maquete, foi sendo apresentado repetidamente em palestras, aulas, artigos, livros e numerosas exposições arquitectónicas. Por tudo o que representa em termos das correntes arquitectónicas da época, e pela forma como integra uma série de preocupações com arquitectura na sua relação com a arte, com a arquitectura como local identitário e como afirmação sobre o mundo vivido, o projecto merece bem a atenção que tem recebido.

Não se trata, porém, do único projecto desenhado por Pancho Guedes no que ele chama «o vernáculo moçambicano». Os seus planos para uma outra igreja anglicana em Gaia Massala e para uma casa de veraneio de um amigo também tiveram uma longa vida como projectos não realizados. O único destes edifícios (ou complexos arquitectónicos, melhor dizendo) que acabou por ser construído foi a Escola Infantil Clandestina na periferia de Maputo.

Este facto, em si, é significativo, já que revela como o que estava em causa não era um idioma religioso, nem qualquer atitude prática para a missionação, mas sim a rejeição da forma como o planeamento urbano e a arquitectura moderna podem ser imbuídos de atitudes sociais racistas, classistas e ecologicamente cegas. Por trás dos projectos que o arquitecto desenhóu de igrejas feitas com o material de palhotas ou de igrejas sobre rodas há uma análise sociológica e um posicionamento político. Por forma a compreendermos o que tal significa, temos de olhar brevemente para a capital da colónia – a tão merecidamente louvada Lourenço Marques, hoje Maputo.

Construir no *Canico*

Assim descreve o arquitecto a sua escola clandestina:

Era uma aldeia de várias casas. Eu planei-a e construí-a para [...] uma associação de pessoas que olhavam por crianças abandonadas e órfãs. A associação quase não tinha dinheiro e a Câmara não teria permitido de forma alguma construir um edifício permanente no Canico. Tivemos que fazer três tentativas para a conseguir construir [...]. Por duas vezes fomos expulsos pela Polícia Municipal. Mas, à terceira vez, conseguimos construí-la com a ajuda

de um carpinteiro e de alguns assistentes. Era toda feita de paus, cana e palha. As janelas e as portas tinham-nos sido dadas – vieram de edifícios demolidos na cidade. A escola tinha uma horta ao lado, eram as crianças mais velhas do Caniço e os órfãos que olhavam por ela. Todos os dias fazia-se uma sopa maravilhosa para toda a gente com os vegetais da horta [...] [Guedes 1985, 30].

A palavra operativa nesta explicação é *Caniço*, a área onde a escola foi construída. O significado original da palavra refere o entrançado de canas que era usado para construir as paredes verticais dos edifícios vernaculares. Em Moçambique, contudo, a palavra assumiu um sentido especial, referindo-se aos bairros de casas construídas com materiais tradicionais efémeros que rodeavam (e ainda rodeiam) as cidades modernas.

Desde que foi fundada que Lourenço Marques (hoje Maputo) é uma cidade dual: integrando a *cidade visível* – construída de materiais duráveis e de circulação fácil e segura; e a *cidade da penumbra* – construída com materiais efémeros e de circulação complexa e perigosa. Sob esse ângulo, portanto, a cidade tardo-colonial onde Pancho Guedes vivia era constituída por duas cidades: os cidadãos (brancos, mistos e indianos mais prósperos) viviam nos bairros mais altos e saudáveis da cidade de cimento, frente ao mar; as outras pessoas (predominantemente negros) viviam nos baixios pantanosos para o interior. Por ser encantadora como é (mesmo depois de tudo o que se passou após a independência), a cidade planeada de cimento ocupa inúmeras páginas dos tratados arquitectónicos sobre a África colonial. A sua irmã «marginal», porém, raramente merece mais do que duas páginas discutindo o conhecido «problema do caniço». O estudo de João Sousa Morais (2001), apesar de ser uma obra excelente, acaba por ser um bom exemplo desta disposição.

As duas cidades sempre viveram e cresceram juntas. Desde quando o Presídio começou a mexer-se, em 1830, já havia uma população autóctone, rodeando com as suas casas de estilo tradicional o núcleo europeu (Arquivo Histórico de Moçambique, 1986). Mais tarde ainda, na última década do século XIX, quando os engenheiros militares dirigidos pelo governador major Machado modernizaram a cidade por forma a adaptá-la às novas condições económicas e sociais resultantes da colonização territorial, o tema do chamado *bairro indígena* já constituía um fantasma preocupante.⁷ Aliás, o famoso Plano Araújo, que daria à cidade de cimento a encantadora volumetria urbanística em forma de leque que ainda hoje tem, demonstra a tendência para criar regulamentação exces-

⁷ Governador major Machado, o mesmo que deixou o seu nome associado à Linha de Ferro do Transval e à cidade de Machadodorp na actual província sul-africana de Gauteng.

siva para esse outro lado penumbral da cidade. Tudo isto esforço vácuo, já que a cidade penumbral esteve sempre totalmente fora da real capacidade de intervenção dos urbanistas. Esse lado pouco evidente ou, quem sabe, negocial da política urbanística moçambicana continua a deixar estranhamente perplexos os estrangeiros mal informados que sobre a cidade se debruçam.

Até ao final dos anos 1950, porém, a densidade urbana era de tal forma baixa que permitia que se desenvolvessem na periferia da cidade de cimento formas de habitação neotradicional relativamente sustentáveis. Durante o período tardo-colonial (1961-1975), porém, a procura de mão-de-obra associada ao rápido crescimento económico e ao desenvolvimento atraíram para a cidade mais e mais habitantes oriundos das zonas rurais de todo o país, mas especialmente das províncias do Sul. Rapidamente, surgiu o Caniço: uma série de bairros de autoconstrução feita com materiais e técnicas cada vez menos vernaculares. Devido ao seu crescente gigantismo, deixou de ser possível tratá-lo de forma paternalista como até então, recorrendo à categoria de «bairro indígena». Desde o início dos anos 1960 até aos nossos dias, como veremos, tanto o seu tamanho como o horror que causa aos governantes nunca pararam de crescer. Na verdade, a guerra civil dos anos 1980 só levou ao seu maior crescimento e ao incremento do desgoverno e da desigualdade social que esta binaridade urbanística representa.

Esta sempre presente cidade-que-não-é-cidade começou a pesar sobre a cidade de cimento no período tardo-colonial, transformando-se numa ameaça e numa camisa-de-forças. Uma *ameaça*, porque dava guarida a toda uma série de actividades que estavam muito para além do controlo policial, mas também porque a pobreza da sua população lembrava constantemente aos vizinhos do cimento o seu potencial revolucionário. Uma *camisa-de-forças*, porque a cidade de cimento estava agora rodeada em toda a sua expansão por uma periferia que a impedia de crescer, com efeitos visivelmente deletérios para os urbanistas da Câmara, para os residentes mais ricos e para os capitalistas do imobiliário. O regime socialista realizou alguns esforços inteligentes e até certo ponto bem-sucedidos para regulamentar a vida urbana dessa periferia, melhorando um pouco a condição de vida dos residentes. Cedo, porém, a guerra civil e o crescimento caótico por esta causado puseram cobro a tais esforços.

Nas décadas de 1960 e 1970, os urbanistas do período tardo-colonial tentavam impedir a consolidação de formas de usucapião que dessem origem à posse definitiva da terra e que impedissem o crescimento eventual da cidade de cimento dos brancos. Congeminaram, então, a política

de impedir a construção de estruturas de cimento no Caniço. Como se pode bem imaginar, a população dos bairros pobres via este constrangimento como uma forma de opressão que lhes retirava a possibilidade de autoconstrução das tão desejadas «casas de branco». A noção puramente irrealista de que se tratava de um arranjo temporário e de que seria possível a curto prazo realizar uma construção de bairros pobres em cimento, seguindo as leis do planeamento urbanístico, só era parcialmente explicável pela ignorância que estes técnicos vindos de Portugal tinham das condições locais e pelo cinismo dos interesses dos investidores imobiliários locais. Em 1963, num dos seus gestos políticos mais arrojados, Pancho Guedes decide alertar a opinião pública contra o que considerava ser uma charada perversa e contrária aos direitos humanos. Quis chamar a atenção do público branco e rico para as gravíssimas implicações que poderia vir a ter essa ficção de que a outra cidade não existia.

No número de Julho do periódico local *A Tribuna* (Julho de 1963), o arquitecto publicou um manifesto, escrito no tom barroco e neo-surrealista que lhe é tão característico, chamado «Várias receitas para curar os males do Caniço ou o Manual do Vogal sem Mestre». A história deste documento, tal como é hoje narrada pelo próprio autor, é bem interessante. Tendo o texto sido entregue à censura pelo editor da revista, foi prontamente riscado com o famoso lápis azul do silenciamento. Recusando-se a aceitar a desdita, porém, o editor decidiu dividir o texto em parágrafos e, a partir daí, todos os meses durante mais de um ano foi apresentando à censura um parágrafo por ordem aleatória. Finalmente, em Julho de 1963, todos os parágrafos tinham passado o crivo censural e foi possível publicar o texto na sua íntegra.

O manifesto começa por notar que, «na cidade das estradas de lama [...] sem esgoto, água ou luz» viviam entre 150 000 e 300 000 pessoas. O leitor é alertado, então, para o facto de que o sonho urbanístico de construir uma «cidade jardim», levado a cabo com empenho na cidade de cimento, tinha um outro lado da medalha: a produção de um pesadelo logo ali ao seu lado. A cidade está doente, diz ele, está louca, porque é esquizofrénica – recusa-se a aceitar que não são duas cidades mas só uma. O argumento tem ecos interessantes com o famoso texto onde Max Gluckman descreve a inauguração de uma ponte na Zululândia dos anos 40, onde sustenta que só há uma África do Sul e que a separação entre sociedades racialmente separadas era errada e profundamente hipócrita (Feldman-Bianco 1987).

A parte porventura mais fascinante do manifesto de Pancho Guedes é a solução propalada. Para ele, a única solução viável nesse momento seria

trazer o caniço para as partes ainda vazias da cidade de cimento – onde esteve plantada durante décadas a FACIM (Feira Internacional de Maputo, cuja 46.^a edição foi inaugurada em 2010 pelo actual presidente Armando Guebuza). Construir habitações baratas para os trabalhadores no centro da cidade dos patrões (que nessa época estava vazio) e, dessa forma, trazer para dentro da cidade a verdadeira vida era a proposta.

Não restam dúvidas de que a solução era utópica e irrealizável tendo em vista as atitudes raciais dominantes. Mas o que é mais importante é que a formulação feita envolvia um reconhecimento público claro da disparidade racial que estava a ser positivamente construída através de uma forma de planeamento urbanístico que se apresentava como sendo meramente sanitário, estético e moderno, escondendo a enormidade do que estava a ser feito por trás da sua aparente naturalidade. «Casinhas lindas» e «cidades jardim», dizia Pancho Guedes para os seus contemporâneos que não tinham como ouvi-lo, eram sonhos que produziam pesadelos num futuro pouco distante.

Por forma a demonstrar que existiam outros trilhos que levariam a um mundo mais humano, a imaginação insaciável de Pancho foi produzindo uma série de planos, maquetes e técnicas de construção: para os presbiterianos, por exemplo, desenhou uma igreja de cimento sobre rodas (e que, portanto, podia ser construída no Caniço, onde as regras urbanísticas impediam a construção de edifícios permanentes). Os missionários, porém, preferiram negociar o terreno com a Câmara.

Doutra feita, com efeitos práticos mais palpáveis, congeminou todo um processo de construção baseado em blocos standardizados de cimento localmente construídos, que permitia que os seus planos arquitectónicos fossem usados (e, portanto, lidos num certo sentido) pelos construtores analfabetos que trabalhavam para as missões. Esta solução teve uma longa vida e a relação de Pancho com o iletrado pedreiro-chefe da Missão Suíça (mediada pela sua amizade com Clerc) foi longa e profícua. O betão para os blocos standardizados era feito com areia retirada do rio que bordejava a missão e os planos envolviam unicamente a simples contagem e ordenamento de unidades sempre idênticas. Assim se ergueu, pelas mãos de um analfabeto, todo um conjunto de edifícios planeados no seu gabinete pelo arquitecto. Mais para a frente, iria desenhar e construir casas de lama e caniço – sendo pioneiro do uso que os materiais tradicionais iriam ter nos anos 1990 para a construção de instalações turísticas. Projectou, até, uma catedral feita de palhotas.

Curiosamente, ao mesmo tempo, era também o arquitecto de um dos principais bancos comerciais de Angola e de Moçambique e dese-

Figura 12.7 – Plano lateral da Catedral de Palhotas



Fonte: Coleção pessoal de Pancho Guedes (Eugaria, Sintra, 2003).

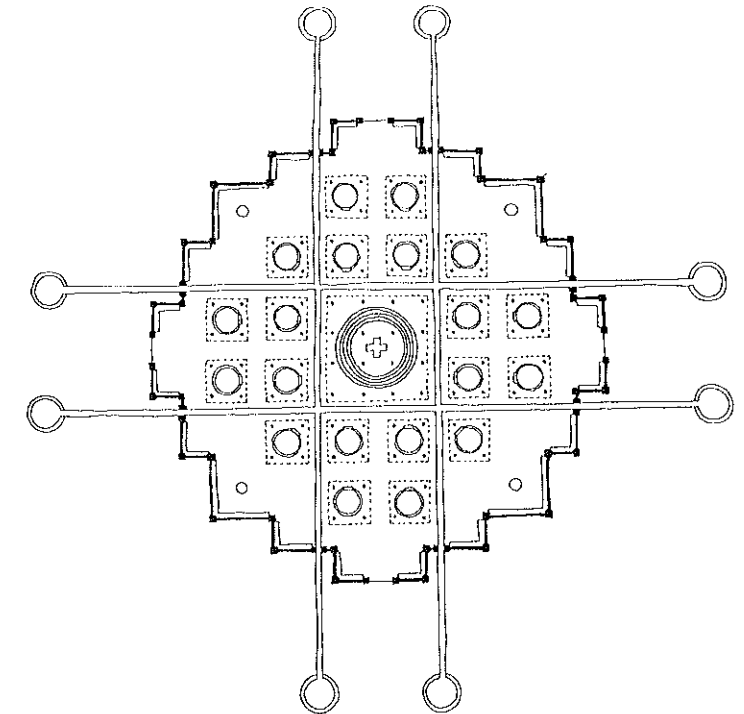
nhou inúmeras agências nestas duas colónias, insistindo sempre em recorrer a materiais locais e a sinais estéticos que ligassem o edifício às tradições locais. Sendo sempre um modernista, e portanto profundamente preocupado com a função e uso dos edifícios que produzia ou alterava, tratava cada um deles como uma peça de arte – quer dizer, como uma afirmação de relevância identitária, «uma celebração do ser», na famosa expressão de Emmanuel Lévinas (1996, 41).

Conclusão

A própria linguagem de desenho de Pancho Guedes é uma declaração de revolta e um manifesto permanente em favor de uma modernidade mais humana. Ele não podia ou queria ser missionário e não sabemos mesmo em que medida era «crente» (tendo colaborado sobretudo com protestantes, tal pelo menos é certo, nunca aderiu a qualquer organização religiosa, dizendo-se «de origem católica»). Contudo, encontrou na área da religião duas importantes portas para a sua criatividade. Em primeiro lugar, conseguia partilhar com estes missionários o desejo de construir edifícios economicamente viáveis e climaticamente apropriados que podiam ser usados para ultrapassar as formas inscritas de dominação que impediam a renegociação de uma sociedade racializada.

Tal como os missionários, ele trabalhava com imagens de uma comunidade de crentes que se ajudavam mutuamente. O simbolismo das palhotas agregadas na Catedral de Palhotas tem inscrito em si uma sociologia utópica. Muitos outros dos seus edifícios públicos – religiosos ou não – desenvolvem esta noção através da imagem da rua central: um caminho comum que passa através de todo o complexo arquitectónico e que integra os vários edifícios, criando um tipo de integração dinâmica supostamente democrática. Provavelmente, o melhor exemplo desta técnica/filosofia é o Complexo Escolar Ferroviário de Inhambane.

Figura 12.8 – Plano aéreo da Catedral de Palhotas

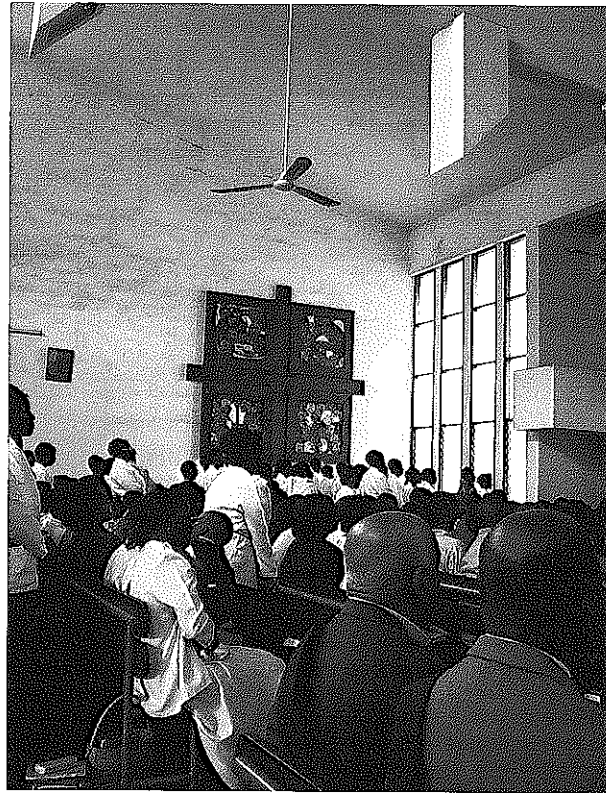


Fonte: Coleção pessoal de Pancho Guedes (Eugaria, Sintra, 2003).

Em segundo lugar, Pancho Guedes encontra nas tradições religiosas uma linguagem simbólica que lhe permite explorar a integração entre arte e arquitectura. Seguindo a sua fé modernista, deseja integrar a «celebração do ser» com a prática da quotidianidade. Na Catedral de Palhotas, ele integra essa cruz que se repete quatro vezes com o simbolismo circular do *kraal*, associando-os a uma noção panteísta de radicação telúrica expressa através dos cajueiros gigantes e dos canais para a água das chuvas, que em Gaza são tão raras quanto torrenciais. Esta espécie de recurso simbólico surge em muitos dos seus edifícios – e não só nos explicitamente religiosos – como, por exemplo, no seu famoso prédio «Leão que Ri» ou na casa cujo plano constitui as formas simplificadas de um homem e de uma mulher.

No Centro Anglicano de Chamanculo, podemos ver hoje um dos exemplos mais bem-sucedidos da transformação de um edifício num texto simbólico. Aí, para explorar a noção da natureza incomensurável

Figura 12.9 – *A Vida de São Cipriano*, painel, ao fundo, de Malangatana (Chamanculo, 2001)



Fonte: Foto de Mónica Chan.

do divino – que mistura o racional e o irracional, o possível e o impossível – ele planeou um edifício que integra repetidamente o círculo e o quadrado, sugerindo através de uma pluralidade de ângulos recorrentes a metáfora da quadratura do círculo.

Para a igreja principal desse complexo arquitectónico, o arquitecto e o bispo pediram a Malangatana que pintasse dois painéis representando a vida e o martírio de São Cipriano, um dos primeiros mártires cristãos de origem africana. Segundo me relatou o próprio pintor,⁸ a obra que

⁸Num inesquecível encontro na Universidade de Brown em Abril de 2002, onde estava presente igualmente a insigne historiadora moçambicana Teresa Cruz e Silva, durante a realização do simpósio que daria lugar ao livro *A Persistência da História: Passado e Contemporaneidade em África* (Pina-Cabral e Carvalho 2004).

Figura 12.10 – A igreja principal do Centro Anglicano de Chamanculo (2001)

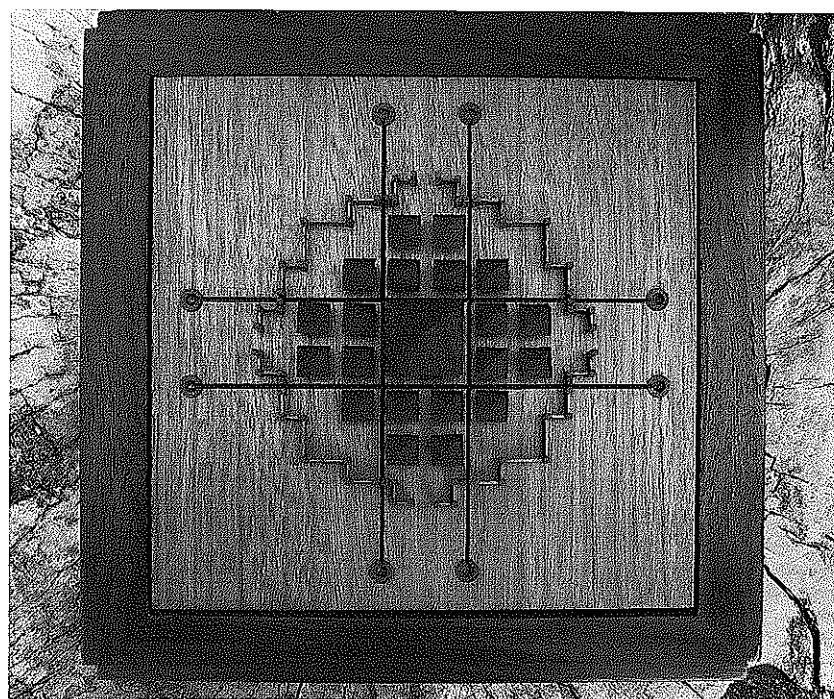


Fonte: Foto de Mónica Chan.

realizou foi fortemente influenciada pelo relato que tinha ouvido do bispo da morte do pastor Manganhela às mãos da polícia política. Para essa igreja também, o pintor realizou um enorme e muito belo crucifixo na sua maneira expressionista africana. Na eventualidade, contudo, este não pode ser posto sobre o altar-mor, na posição de destaque para a qual fora concebido, porque os paroquianos se revoltaram, recusando-se a abandonar o velho crucifixo realista em estilo vitoriano ao qual se tinham habituado.

Isto chama a nossa atenção para um aspecto da Catedral de Palhotas que não era óbvio para o arquitecto na época, mas que tornava o seu modelo totalmente inconstruível, apesar de poder ter sido barato, fácil de construir e bem adaptado climaticamente à sua função. O plano presume que os paroquianos formem uma comunidade idealizada com um número fixo de famílias que nunca muda. Cada família poderia construir a sua palhota e a diocese só teria de construir a palhota central, onde estaria o altar e onde o sacerdote celebraria em plena vista de toda a congregação, cada um sentado no seu espaço privado familiar.

Figura 12.11 – Maquete da Catedral de Palhotas



Fonte: Coleção pessoal de Pancho Guedes (Eugaria, Sintra, 2003).

As almas penadas do Caniço – Agosto de 2010

Este ensaio, inicialmente redigido em 2003 e revisto profundamente em 2005, não entrou na edição do livro para o qual foi escrito, coordenado por mim próprio, nem acabou por ser publicado numa gentil revista americana que muito o solicitou, pela simples razão de que eu sentia que ele estava profundamente inacabado. Hoje, outros fizeram o que me faltava então fazer: Pancho Guedes e a sua obra foram objecto, na segunda metade dos anos 2000, de uma série de monografias, catálogos e exposições que permitirão ao leitor situar a Catedral de Palhotas no conjunto vasto desta obra. O conhecimento íntimo e antigo da obra que eu possuía devido à amizade pessoal que me unia ao autor e à sua esposa e que já os unira aos meus próprios pais parecia-me excessivamente privado. Entretanto, o mestre tornou-se uma figura de destaque na cena artística internacional.

Contudo, não é possível terminar sem alertar o leitor para o facto de que os termos do panfleto publicado em 1963 – o tal «Manual do Vogal sem Mestre» – estão vivos e que é um crime que a mensagem de Pancho de há tantos anos nunca tenha sido ouvida: nem pelos fascistas, nem pelos socialistas que lhes sucederam, nem mais recentemente por esse tipo de «neoliberais» que agora governa o país em nome dos interesses financeiros internacionais.

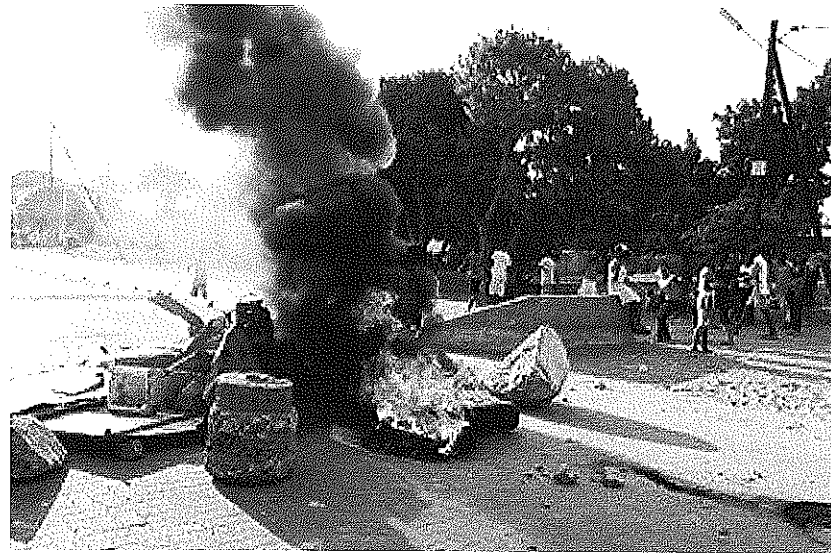
A cidade – Lourenço Marques/Maputo – encontrou-se, mais uma vez, em Agosto de 2010, no meio de uma crise brutal. Nos anos 70, pensava-se que a fonte da opressão na África Austral era racial; pensava-se que bastaria alterar a estrutura racial do poder político para instaurar um regime de justiça social. Mas a realidade demonstrou-nos quão errados estávamos. Deveríamos ter ouvido o arquitecto visionário com mais atenção quando, no início dos anos 1960, conseguiu contornar a censura para nos gritar: «cuidado que a cidade está esquizofrénica», cuidado porque o caniço é parte da cidade e isso é muito perigoso.

Não creio que haja melhor forma de chamar a atenção para o facto de que a cesura cimento/caniço continua a perseguir-nos em Moçambique – como se de uma «alma penada» se tratasse – do que citar pura e simplesmente uma notícia escrita pelo director do jornal *A Verdade* de Maputo, João Vaz de Almada:

Já passa das 10 da manhã e a circulação automóvel no interior da cidade de Maputo, à medida que o tempo passa, é cada vez mais reduzida. [...] Ao cimo da luxuosa Avenida Kenneth Kaunda [antiga Avenida Nossa Senhora de Fátima] – ficam aqui muitas residências dos embaixadores estrangeiros e de altos dirigentes do partido no poder – [...] a nuvem de fumo adensa-se e uma ligeira brisa transporta o odor desagradável da borracha queimada. As fogueiras de pneus traçam a fronteira: da Praça [OMM] para baixo e para a direita, em direcção ao bairro do Polana Caniço, fica a «cidade de caniço» que se desloca diariamente para trabalhar para a outra, para a «cidade de cimento» [*Público* 2-9-2010, 3].

Mas hoje, contrariamente à rotina de todos os dias, quase ninguém veio trabalhar. Desde as 6 de manhã que os chapas (transporte público) não ousam fazer-se à estrada. A propalada greve, convocada na véspera por sms, está a ter uma aderência de quase 100%. Os cerca de dois milhões de moçambicanos que protestam contra o desmesurado aumento do custo de vida registado nos últimos dias estão dispostos a levar o seu protesto por diante e chegar à cidade de cimento, «àqueles que têm poder de decisão», refere um popular que caminha em passo apressado tentando alcançar a Praça antes da chegada dos manifestantes àquela zona.

Figura 12.12 – Barricadas em chamas na fronteira entre o cimento e o caniço



Fonte: *A Verdade* (1 de Setembro de 2010): <http://www.averdadeonline.com/temadefundo/themadefundo/no-dia-em-que-helio-nao-voltou-para-casa.html>.

O bruaá da multidão é cada vez mais sonoro e a cadência dos passos intensifica-se, sinal de que a turba se aproxima rapidamente da Praça. Momentos antes, três veículos carregados de polícias munidos de metralhadoras AK 47 – armamento da PRM (Polícia da República de Moçambique) – tomam posições ao longo da Praça. A multidão chega ao local e a tensão aumenta à medida que crescem as palavras de ordem que clamam por justiça. Os tiros de aviso, sinal de intimidação, sucedem-se.

O descontrolo entre os polícias é grande, e a turba, cada vez mais vociferante, entra na Avenida Vladimir Lenine, tomando a direcção da Baixa. Agora as ordens parecem claras: ninguém pode passar para o cimento. Rapidamente tudo se precipita e os disparos, exclusivamente da polícia, tomam as mais variadas direcções, com dois deles a deixar um corpo já cadáver e outro em estado grave que acaba por ser socorrido por uma carrinha da Cruz Vermelha. A turba, essa, recua, voltando à procedência. No alcatrão, jazem dezenas de chinelos que o pânico deixou para trás.

Agora, os disparos vêm lá de baixo, da esquina da Avenida Joaquim Chissano com a Acordos de Lusaca. Aqui já estamos em pleno caniço e o fumo e o fogo que brotam dos pneus e dos troncos de madeira toldam a visibilidade. Na Acordos de Lusaca há mais disparos e gente a fugir. A notícia de dois jovens atingidos por balas reais corre célere, tão célere quanto a turba a dispersar. Um polícia não nos confirma a notícia.

Sob agitação e alguns tiros corremos para o local. «Já levaram uma criança que estava ferida por bala», revela um transeunte. «Isto é fogo real. Vocês têm de escrever que a polícia está a matar o povo inocente e indefeso»; enquanto isso, outro popular puxa-nos para o outro lado da rua em direcção a uma criança que jaz cadáver, coberto por uma capulana. Do seu lado esquerdo repousa a pasta com os livros da escola. Do lado direito, uma enorme poça de sangue testemunha a brutalidade do disparo. «Atingiram-no aqui na cabeça», berra uma mulher indignada, enquanto levanta o improvisado sudário. «Chamava-se Hélio, tinha 11 anos e regressava da escola quando foi atingido», diz-nos Albino Massinga, pedreiro de profissão e activista em várias organizações cívicas. «Estamos contra o aumento do custo de vida, é um protesto legítimo. Eu vivo com menos de 50 meticais por dia. Se a manifestação existe é porque as pessoas não estão contentes. Eu saí de casa porque senti o peso que outras pessoas que estão aqui sentem. Dói sermos explorados injustamente.» E continua: «Nós votámos neles [Frelimo], mas a Frelimo não é aquela pessoa que está hoje na cadeira do poder. A Frelimo foi um partido que sempre quis dar o melhor ao povo desde os tempos de Samora Machel. E os actuais dirigentes não sentem pena desta gente que está cada vez a sofrer mais?»⁹

⁹ http://www.publico.pt/Mundo/maputo-no-dia-em-que-helio-nao-voltou-para-casa_1454014.