

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**MUHLABJE EM MOVIMENTO**  
**Reciprocidades burocrático-transinstitucionais na Macia**

Josué Bila

SÃO CARLOS  
2016

MUHLABJE EM MOVIMENTO  
Reciprocidades burocrático-transinstitucionais na Macia

Josué Bila

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Piero de Camargo Leirner

SÃO CARLOS

2016

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar  
Processamento Técnico  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B595m Bila, Josué  
Muhlabje em movimento : reciprocidades  
burocrático-transinstitucionais na Macia / Josué  
Julião Bila. -- São Carlos : UFSCar, 2017.  
378 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de  
São Carlos, 2016.

1. Relações sociais e políticas. 2. Autoridades  
bantu-mocambicanas. 3. Neopatrimonialismo. 4.  
Muhlabje. 5. Macia. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a defesa de dissertação de mestrado do candidato **Josué Julião Bila**, realizada em 12/12/2016:

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner  
Universidade Federal de São Carlos

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado  
Universidade Federal de São Carlos

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz  
Universidade Estadual de Campinas

Certifico que a sessão de defesa foi realizada com a participação à distância do membro e, depois das arguições e deliberações realizadas, o participante à distância está de acordo com o conteúdo do parecer da comissão examinadora redigido no relatório de defesa do aluno Josué Julião Bila.

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner  
Presidente da Comissão Examinadora  
UFSCar

Submetida à defesa em sessão pública  
Realizada às 16:00h no dia 12/12/2016.

Banca Examinadora:  
Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner  
Prof. Dr. Igor José de Renó Machado  
Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Homologado na CPG-PPGAS na  
\_\_\_\_\_ª Reunião no dia \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_.

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
Coordenador do PPGAS

**BANCA EXAMINADORA:**

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner – PPGAS/UFSCar

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado – PPGAS/UFSCar

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz – Departamento de Antropologia/Unicamp

## **DEDICATÓRIA**

Às comunidades de Bilene, bem hajam...!!!

## AGRADECIMENTOS

O momento e o espaço de agradecimentos são dos mais constrangedores, não porque não tenhamos felicidade de indicar nomes que, de fato, fazem parte das estradas do processo de produção de um trabalho desta natureza, mas, porque pessoas há que muito fizeram pela dissertação e, no entanto, esquecemo-las, por lapso, de enobrecê-las. Esta é uma maneira de manifestar as minhas penitências às pessoas que participaram ativamente no processo de produção deste empreendimento, cujos nomes não constarão desta página. Mas, mesmo ciente disso, devo – e repito, devo – agradecimentos à comunidade de Muhlabje, cuja nobreza de recepção ultrapassa àquela que a elite gravatada da capital moçambicana me daria, em meio ao seu complexo provinciano-urbanóide. Os vossos sorrisos, os convites, ali e acolá, as informações e os conhecimentos, ó comunidade de Muhlabje, que me passaram, para o enriquecimento de minha pessoa e para abastecimento de dados de campo, nos três meses e uns quinze dias (fevereiro a maio de 2015) são imemoráveis!!! Como se diz em vossa/nossa terra, *khanimambo* (obrigado).

Das pessoas que posso nomear, cabe a autoridade bantu-moçambicana de Muhlabje, Manuel Mateus Muhlabje, cuja disponibilidade e simpatia untaram o meu coração, desde o pré-campo (janeiro de 2014), favorecendo-me um ambiente de trabalho em sua comunidade. À família Muhlabje que me adotou como filho, dando-me o básico para viver: sorrisos e confraternidade; teto e alimentação... São eles, nomeadamente: Amélia e Elisa (esposas), Crisalda, Mateus, Alfredo, Edson e Dário (filhos). Aos meus amigos e interlocutores: anciã *Nwa Sozinho* (Celestina Muhlabje), Marta Manhique, José Mariquele, Alfredo Mazivila, Josefa Chambal, Domingos Chambal, *Nwa Chibalo*, Machel, Maluleque, Twalufo... Estendo a gratidão ao pessoal do Município que, na medida do possível, me facultaram ambiente para o alcance de meus objetivos. São eles: Silva Siteo, Mucoque Chivale, Rosa Castro, Esmeralda Zimila, Joshua Tembe, Salomão Tsanwane, Elcídio Macane e Milagrosa. Às autoridades bantu-moçambicanas, do perímetro municipal, que me receberam em suas casas, para alguma conversa sobre o meu trabalho: Silvano Cossa e Eugénio Mugabe (ambos do bairro 4), Fernando Tovela (bairro Pessane), Jonas Langane (Bairro 6) e Samuel Ubisse (Governo Distrital de Bilene).

No Brasil, agradeço à Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pela concessão de bolsa de estudos. Devo, significativamente, agradecer ao

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS-UFSCar), por me ter dado a oportunidade ímpar de iniciação em estudos de antropologia social. Ao Fábio Alessandro Urban (secretário do PPGAS-UFSCar), por ter sido muito prestativo nos muitos momentos que precisei de ajuda e compreensão de aspectos de que muito – e sempre – me atrapalho, referentes, obviamente, aos rituais burocráticos. À professora Anna Catarina M. Vianna que, com a vivacidade que lha é característica, me abriu a oportunidade de aceder ao mestrado neste programa. Ao professor Igor de Renó Machado que, desde o primeiro semestre de 2014, já enxertava ao meu projeto inicial, com propostas e bibliografia, o que continuou a fazê-lo durante a produção deste empreendimento. Aliás, durante a qualificação, indicou-me caminhos encorajadores para a condução final do mesmo, ao tecer críticas acadêmicas de que lhe fico devendo, por não ter cumprido inseri-las, com o devido arrojo.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner, que, desde as primeiras horas, demonstrou paciência professoral para quem estava a chegar ao programa, ao precisar primeiro de leite informacional em antropologia, antes de comida sólida e acadêmica em antropologia. É paciência e fé de quem conhece o universo acadêmico, ao respeitar a dimensão social do aluno como eu, não habituado aos esquemas ritualísticos desta disciplina tão nobre quanto apaixonante. Será e é uma experiência inesquecível, para mim. Lembro-me que, mesmo quando eu estava no campo de trabalho, suportou as minhas atrapalhices de um novato, que, não raras vezes, confundi alhos com bugalhos antropológicos. *Khanimambo*, por essa paciência de educador e pela maneira tranquila e didática com que suportou as minhas insuficiências em antropologia social.

Contrariamente a professores balofo-depressores, perfilam os encorajadores e fazedores de minha história de bacharelado: Emerson Pereira, Nelso Rettori (Seminário Palavra da Vida), Suzana Bornholdt e Wilson Santana (Universidade Presbiteriana Mackenzie). Aos amigos: André Castro, Bernadinho Cuco, Daniel Cunha, Ernesto Nhanala, Herinque Machava, Inocêncio Bahule, Joaquim Maloa, Julião Machaieie, Manuel Matola, Milton Corrêa, Orlando Chemane, Samuel Braz, Timóteo Bila (irmão), Vinícius Albuquerque e Zacarias Chemane – vocês, em meio aos desencorajadores-invejistas, entenderam e abraçaram o meu projeto de recomeçar a vida longe do meu berço mahlazinense-maputense... Em bom português, diria que só compreenderam isso porque “vós sois cosmopolitas” (risos). *Khanimambo*...



## RESUMO

Este empreendimento, cuja incidência geo-etnográfica recai sobre Muhlabje – um dos bairros do Município de Macia, sul de Moçambique –, tenta compreender as relações sociais e dinâmicas políticas que movimentam as pessoas, as redes sociais da comunidade e as autoridades bantu-mocambicanas e estas, na mesma via das interações políticas, com a burocracia e política municipal, sem perder de vista as instituições sociais simultaneamente contínuas e em mudanças, naquela comunidade, precedentes e em movimento com a dominação colonial e com Moçambique pós-Independente. O argumento desdobra-se, ainda, em capturar as situações sociais entrelaçadas umas com as outras num fluxo contínuo e transdinâmico, ou seja, o culto dos antepassados, a cerimônia pelos heróis moçambicanos, os ganhos de agricultura, a compra e venda de um terreno, o vinho doado à comunidade pelos políticos e os produtos de agricultura doados pela comunidade aos políticos e burocratas e as festas locais são atividades-institutos sociais que cortam transversalmente as supostas divisões institucionais da burocracia republicana impessoal e (em contraposição às) relações interpessoais (Município e comunidades [neopatrimonialismo/clientelismo]), razão pela qual esse fluxo ganha o conceito de reciprocidades burocrático-transinstitucionais.

Palavras-chave: Relações sociais e políticas. Reciprocidades burocrático-transinstitucionais. Autoridades bantu-mocambicanas. Políticos/burocratas do Município. Neopatrimonialismo/clientelismo. Muhlabje e Macia.

## ABSTRACT

This enterprise, whose geo-ethnographic impact falls on Muhlabe – one of the neighbourhoods of Macia, southern Mozambique – tries to understand the social relations and political dynamics that move people, community social networks and the Bantu-mozambican authorities with the municipal bureaucracy and politics, without losing sight of the simultaneously continuous and changing social institutions in that community, which are precedent and in movement with colonial domination and with post-independence Mozambique. The argument also unfolds in capturing the social situations intertwined with each other in a continuous and transdynamic flow, that is, the worship of the ancestors, the ceremony by the Mozambican heroes, the achievements of agriculture, the purchase and sale of a land, the wine donated to the community by politicians and agricultural products donated by the community to politicians and bureaucrats and local feasts are activities-social institutes that cut across the supposed institutional divisions of the impersonal republican bureaucracy and (as opposed to) interpersonal relations (Municipality and communities [neopatrimonialism/clientelism]), the reason why this flow gains the concept of bureaucratic-transinstitutional reciprocities.

Keywords: Social and political relations. Bureaucratic-transinstitutional reciprocities. Bantu-Mozambican authorities. Politicians / bureaucrats of the Municipality. Muhlabe and Macia.

*Xikomo xo lombá a xi na nzima.*

- Provérbio changana.

- Uma enxada emprestada não cava.
- Não esperes que outros façam o teu trabalho.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
1. Contexto e problematização.....	13
2. Antropologia, colonização e independência.....	20
3. Antropologia política – política e inter-relações sociais.....	23
4. Estratégia de recolha de dados.....	34
<b>PARTE 1.....</b>	<b>37</b>
<b>CAPÍTULO I - LOCALIZAÇÃO E HISTÓRIA DE MACIA, MUHLABJE E BILENE.....</b>	<b>37</b>
1.1 Onde se localiza Macia.....	38
1.2 Enquadramento histórico e localização.....	39
1.3 Resenha histórica das chefaturas locais de Macia.....	39
1.4 História dos Muhlabjes.....	40
1.5 Como os Sanwandava Chathaio encontram o poder.....	42
1.6 Bilene e Macia – o que diz a História?.....	43
1.7 São Martinho do Bilene.....	45
1.8 Macia atual e dados estatísticos.....	48
1.9 Estrutura da população e atividades econômicas.....	50
1.10 Agricultura e pecuária.....	54
1.11 Indústria.....	55
1.12 Comércio.....	56
<b>CAPÍTULO II - AUTORIDADES AFRICANAS E SUL DE MOÇAMBIQUE – ANTROPOLOGIA E UM POUCO DE HISTÓRIA.....</b>	<b>57</b>
2.1 Introdução.....	57
2.2 Autoridades africanas.....	58
2.3 O Reino de Gaza e as autoridades no sul de Moçambique.....	73
<b>PARTE 2.....</b>	<b>81</b>
<b>CAPÍTULO III - PERÍODO COLONIAL.....</b>	<b>81</b>
3.1 Pequena introdução.....	81
3.2 Diferentes teorias sobre a partilha de África.....	81
3.3 Conferência de Berlim.....	83
3.4 Companhia de Moçambique e a viória portuguesa.....	83
3.5 Integração de autoridades bantu-moçambicanas na administração colonial portuguesa.....	86
3.5.1 <i>Indirect rule</i> .....	86
3.5.2 <i>Indirect rule</i> português.....	90
3.5.3 Reforma Administrativa Ultramarina – RAU.....	97
3.5.3.1 Antecedentes.....	97
3.5.3.2 Reforma Administrativa Ultramarina.....	99
3.5.3.3 Autoridades de Muhlabje durante a RAU.....	102
3.5.3.4 Pluralidade jurídica.....	108
3.5.3.5 Reforma Administrativa Ultramarina e a sociedade real.....	110
3.6 A FRELIMO e os contecimentos políticos até 1975.....	120
3.6.1 Chegada da FRELIMO e a situação colonial (1962-1975).....	121
3.6.2 FRELIMO e as autoridades bantu-moçambicanas.....	126
<b>PARTE 3.....</b>	<b>130</b>

<b>CAPÍTULO IV - PERÍODO PÓS-INDEPENDENTE.....</b>	<b>130</b>
4.1 Estados africanos.....	130
4.1.1 Introdução.....	130
4.1.2 O que diz a literatura.....	132
4.1.2.1 Estados falhados/fracos.....	132
4.1.2.2 Centralização dos Estados.....	133
4.1.2.3 Neopatrimonialismo.....	136
4.1.2.4 Clientelismo.....	138
4.1.2.5 Descentralização democrática.....	139
4.1.2.6 Seis fases da evolução pós-Independente.....	141
4.2 Relações políticas entre a FRELIMO e as autoridades bantu-moçambicanas.....	142
4.2.1 Independência de Moçambique e política da FRELIMO.....	142
4.2.1.1 Introdução.....	142
4.2.1.2 Entrada da FRELIMO.....	144
4.2.1.3 Centralização em Moçambique.....	144
4.2.1.4 Os Grupos Dinamizadores.....	145
4.2.1.5 Aldeias comunais e homem novo.....	153
4.3 <i>Muhlabje</i> no pós-Independência.....	154
4.3.1 Grupo dinamizador (GD)e vida social em <i>Muhlabje</i> .....	155
4.3.2 GD, homem novo e a educação.....	161
4.3.3 GD e o <i>lobolo</i> .....	168
4.3.4 GD e os obscurantistas.....	170
<b>CAPÍTULO V - DESCENTRALIZAÇÃO EM MOÇAMBIQUE.....</b>	<b>175</b>
5.1 Contextualização.....	175
5.2 Estado e a integração de autoridades bantu-moçambicanas.....	177
5.3 Funcionamento do sistema político.....	180
5.4 Investitura sacro-ancestral e comunitária.....	192
5.5 FRELIMO e a comunidade.....	196
5.6 Investidura do Estado.....	211
5.7 Relações entre autoridades <i>bantu</i> -moçambicanas e do Município de Macia.....	211
5.7.1 Introdução.....	211
5.7.1.1 O que se debate sobre África e o que se propõe.....	213
5.7.2 Qual caminho para compreender as relações sociais.....	214
5.8 Relações sociais: o caso de 3 de fevereiro.....	234
5.8.1 Acesso descritivo de relações sociais e políticas.....	239
5.9 Reciprocidades burocrático-transinstitucionais.....	247
5.10 Diferenças sociais.....	254
<b>CAPÍTULO VI - O JULGAMENTO – O B'ÁNDLÁ.....</b>	<b>259</b>
6.1 Das questões da <i>nawu</i> e do <i>b'ándlá</i> .....	259
6.1.1 Introdução.....	259
6.1.2 Dados de campo. 21 de fevereiro. Caso 1.....	259
6.1.3 Caso 2. Três de Março.....	260
6.1.4 Caso 3. Cinco de Maio.....	261
6.2 Antropologia legal – um ponto de partida.....	262
6.3 Antropologia legal – de que se preocupa.....	263
6.4 Teorias ou paradigmas conceituais.....	263
6.4.1 <i>The Rule-centered paradigm</i> .....	264
6.4.2 <i>The processual paradigm</i> (O paradigma processual).....	265

6.5 <i>Nawu em Muhlabe</i> .....	268
6.6 <i>The attributes of authority</i> (Atributos de autoridade).....	273
6.7 <i>The attribute of intention of universal application</i> (Atributos da intenção universal).....	274
6.2 O primeiro pré-campo.....	276
6.2.1 Tentando analisar a disputa de terreno.....	276
6.2.2 Adultério.....	286
<b>PONTO DE SAÍDA</b> .....	<b>289</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>304</b>
<b>ANEXO</b> .....	<b>340</b>

## INTRODUÇÃO

### 1. Contexto e problematização

Em Moçambique, à semelhança de países de África subsaariana, são encontradas autoridades bantu-moçambicanas que cooperam – ou se subordinam –, numa relação política e social, com a nova burocracia do Estado<sup>1</sup>. Em termos jurídico-constitucionais, o Estado moçambicano adotou as regras do Estado de direito democrático, cuja constituição foi inaugurada em 1990, revista e atualizada em 2004, e em vigor desde 2005. Deste modo, as constituições de 1990 e de 2004 abrem espaço jurídico-legal, para a descentralização e desconcentração da administração pública, cujos resultados incidem, de entre vários desdobramentos, na reativação formal de autoridades linhageiro-ancestrais e outras surgidas nas atuais dinâmicas políticas e sociais moçambicanas, como se pode ler em Lourenço (2006; 2010); Gonçalves (2005; 2006; 2013) e Orre (2009), entre outros, em consonância aos requisitos de democracias liberais e economias de mercado que se espalharam pelo Mundo, particularmente em África, depois da Guerra Fria (Cf. HOBSBAWN, 1995; OLUWU & WUNSCH, 2004; BUZAN & HANSEN, 2012; CHEESEMAN, 2015).

Uma maioria esmagadora da literatura do período pós-Independência, moçambicana ou africana, que atualmente aborda estas temáticas, usa o termo “autoridades tradicionais” ou

---

<sup>1</sup> Seguidamente, apresento trabalhos representativos, sem a intenção de esgotá-los. Aliás, a literatura extensa encontra-se na bibliografia. Em Camarões, FISIV, Cyprian and GOHEEN, Mitzi. *Power and the quest for recognition: neo-traditional titles among the new elite in NSO, Cameroon*. Revista África, vol. 68 (3), 1998, p. 383-402. Em Namíbia, trabalhos de CASTRO, Josué Tomasini. *A política Ovaherero – Poder e conflito na Namíbia Central*. Universidade de Brasília, 2013. Tese de Doutoramento em Antropologia Social e NAMÍBIA Instituto for Democracy. *Strengthening the interaction between Civil Society and Regional and Local Government in Namibia*, Windhoek, 2014. Em Moçambique, GONÇALVES, Euclides. *Finding the chief: Political decentralization an tradicional authority in Mocumbi, Southern Mozambique*. Africa Insight Vol. 35, Nr. 3, setembro, 2005; *Local powers and decentralization: Recognition of community leaders in Mocumbi, Southern Mozambique*. Journal of Contemporary African Studies, 24, 1, Jan. 2006; *Orientações Superiores: Time and bureaucratic authority in Mozambique*. Oxford University Press. African Affairs. 2013:602-622; KYED, Helene Maria. *State Recognition of Traditional Authority – Authority, Citizenship and State Formation in Rural Post-War Mozambique*, Roskilde University Centre, PhD Dissertação, 2007; BERTELSEN, Bjorn E. *Violent becomings. State formation and the tradicional field in colonial and postcolonial Mozambique*. University of Bergen. Dissertation for degree philosophiae doctor [PhD], 2010. Na África do Sul, Tshelela, Boyane. *Tradicional Leadership in the 21<sup>st</sup> Century: A South African Case Study e, na Zâmbia, Traditional Authorities and National Politics in Independent Zambia*. A Historical Review, In KYED, Helene Maria, BUUR, Lars and SILVA, Terezinha da (org.). *O reconhecimento pelo estado das autoridades locais e da participação pública: experiências, obstáculos e possibilidades em Moçambique*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária – Ministério da Justiça, 2007.

“autoridades comunitárias”, em referência às autoridades linhageiro-ancestrais (*hosi; hosikulu; mukhulu...*) ou são termos associados às lideranças políticas criadas ou, ainda, que, pelos novos contextos políticos e ideológicos, da dominação colonial portuguesa à Independência Nacional (1975), apareceram nos cenários políticos e sociais africanos ou moçambicanos.<sup>2</sup>

A lei moçambicana usa, hoje, o termo “autoridades comunitárias” em referência às pessoas que exercem certa forma de autoridade sobre determinada comunidade ou grupo social, a exemplo dos chamados “*chefes tradicionais, secretários de bairros ou aldeia e outros líderes legitimados como tais pelas respectivas comunidades ou grupo social*” – Lei n.8/2003, de 19 de Maio e Legislação Complementar.<sup>3</sup> Pode-se ver, ainda, o Decreto 15/2000.<sup>4</sup> A maior parte de trabalhos sobre autoridades bantu-moçambicanas versus Estado, publicados depois de 2000, usa o decreto 15/2000 do que a Lei n.8/2003. No dia-a-dia, a comunidade de Muhlabje e arredores chama a autoridade local de *mukhulu/hosi* (pode traduzir-se para chefe, administrador, rei, monarca). O termo que mais é usado pelos burocratas do Município de Macia, para se referirem a estas autoridades, é *líder*. Nos casos em que não usarei os termos *mukhulu ou hosi* ou, ainda, *nghanakana* usarei a terminologia autoridades bantu-moçambicanas.

A *umbrella* político-jurídica moçambicana pós-90 sobre a qual o Estado e a sociedade tentam se resguardar é, por assim dizer, o representante da ruptura com o período dos grandes solavancos marxistas-leninistas de que o governo da FRELIMO se apoiava para galvanizar a sociedade moçambicana. Em um olhar aos trabalhos de Chichava (1999) e Serra (1997) observo que, no período marxista-leninista (1977-1990), as atribuições de administração de micro-territórios estavam depositadas nas mãos dos Grupos Dinamizadores (GD), desde 1974, em substituição e desqualificação dos outrora chamados regedores

---

<sup>2</sup> Pode-se conferir parte da vasta literatura: Lundin & Machava, 2008; Hersbst, 2000; Gonçalves, 2005; 2006; 2013; José, Fumo, Phiri & Niesen, *In Keyed*, Burr & Silva, 2007; Burr & Kyed, 2007; Economic Commission For Africa, 2007; Kyed, 2007; Lourenço, 2000; 2007; 2010; Florêncio, 2008; Meneses, 2009; Aslak, 2009; Castro, 2013; Logan, 2013.

<sup>3</sup> República de Moçambique. Legislação sobre órgãos locais do Estado (Lei n. 8/2003 e Decreto n. 11/2005). Maputo, Imprensa Nacional de Moçambique, 2005.

<sup>4</sup> República de Moçambique. Regulamento do Decreto n. 15/2000, de 20 de Junho que estabelece as formas de articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias. Boletim da República, I Série: Número 34, 2000.



indígenas (régulo), impostos pela administração colonial. É à Reforma Administrativa Ultramarina de 1933<sup>5</sup> a que se pode atribuir os esforços de revitalização da designação “regedores coloniais”, da qual se seguia, hierarquicamente, o chefe de grupo de povoações ou chefe de povoação (artigos 91.º a 119º). Assim, o régulo, ao ser institucionalizado, passara a ocupar o escalão mais baixo na administração portuguesa e se subordinava ao administrador colonial, na área de sua circunscção (RAU, 1933; NEGRÃO, 2001:197-208; MENESES, 2004 e 2009; ZAMPARONI, 2012:162-7).

Oficialmente, foi no Terceiro Congresso (1977) em que a FRELIMO se definiu marxista-leninista, para a administração do Estado e a organização da sociedade. (Cf. MACHEL, 1977:91-92 e MOSCA, 1999:82). Porém, um olhar à História da FRELIMO e sua literatura observa-se que há muito nadava por essas águas ideológicas, sem contar que parte dos seus apoios e aliados político-diplomáticos e militares derivavam dos acostamentos socialistas (marxistas-leninistas ou maoísta<sup>6</sup> ou, ainda, algo similar). Mais ainda, Mondlane, depois do Segundo Congresso (1968), já dizia, enfático, que a FRELIMO, pelas circunstâncias da guerra e da época, era empurrada para algum tipo de marxismo-leninismo (BRAGANÇA & WALLERSTEIN, 1978:200, Vol. II; NASCIMENTO & ROCHA, 2013:136). Ademais, a constituição de 1975 já denuncia, com antecedência, estes vultos aceânico-ideológicos de pendor socialista.

Esta política da FRELIMO, ao incentivar a criação de Grupos Dinamizadores (GD) consistia, dentre várias investidas, em implantar as aldeias comunais - um modelo de socialização política e modernização rural, para o desenvolvimento do socialismo<sup>7</sup> moçambicano, no qual se acreditava no combate da exploração do homem pelo homem (MENDES DE ARAÚJO, 1983<sup>8</sup>, GEFFRAY, 1991; CASAL, 1996)<sup>9</sup>; outro objetivo clamava

---

<sup>5</sup> Ministério das Colónias. Reforma Administrativa Ultramarina. Diário do Governo. 1ª Série, 261 – Supl, de 15.11.1933.

<sup>6</sup> Cf. mais em Bragança, Aquino & Depelchin, Jacques. Da idealização da FRELIMO à compreensão da história de Moçambique, Revista Estudos Moçambicano, [5/6] 1986:35.

<sup>7</sup> Textos antropológicos de Newman, Chapple, Kennard & Macgregor, Forde, Métraux, que constam em Kroeber [Eds.] (1953) podem lançar luzes sobre como a antropologia aplicada pode melhor investigar políticas em vários campos, independentemente de ideologias. Por exemplo, o trabalho de Bastide ([1971]2009) oferece, dentre várias perspectivas, mecanismos para a compreensão do contexto socialista. Assim, no contexto do socialismo moçambicano, o trabalho de Casal (1996) é uma luz bibliográfica para quem pesquisar áreas ligadas à antropologia e desenvolvimento do pós Independência, particularmente sobre as Aldeias Comunais.

<sup>8</sup> *In*Finisterra.- vol. 18 nº 36.- (1983), p. 365-377, il.

por expurgar, do seio da sociedade, a superstição, o obscurantismo, os ritos de iniciação, as práticas de medicina tradicional e o recurso aos curandeiros, com vista à criação do homem novo (CORREIA & HOMEM, 1977; MAZULA, 1995; CABRITA, 2000; CABAÇO, 2009). Uma das acusações inflamatórias usadas pela FRELIMO para expurgar aquelas autoridades – régulos ou regedores coloniais – foi argumentar que participaram ativamente na construção do Estado colonial, o qual a FRELIMO combateu, cujo resultado foi a independência nacional, em 1975.

Posto isto, a incidência *geo-etnográfica* deste trabalho recai sobre Muhlabje – um dos bairros do Município de Macia, na região sul de Moçambique. Por os muhlabjenses se localizarem geograficamente dentro do Município de Macia e em várias interações sociais e políticas, num e noutro momento, este empreendimento abarcará outras redes sócio-comunitárias, autoridades e burocratas de Macia. O meu objetivo é compreender as transdinâmicas sociais e políticas, as quais movimentam as pessoas, as redes sociais da comunidade e as autoridades bantu-mocambicanas de Muhlabje e estas, na mesma via das interações sociais, com a burocracia e política municipal de Macia, sem perder de vista as instituições sociais simultaneamente contínuas e em mudanças, naquela comunidade, precedentes e em movimento com a dominação colonial e com Moçambique pós-Independente. Este objetivo deflagrou algum debate, ainda que incipiente, sobre o neopatrimonialismo e clientelismo.

No geral, neste trabalho, debato autoridade à luz dos trabalhos de Weber (1999, Vol. I), Mair (1962;1965), Beattie (1966) e Kurtz (2001). Entretanto, posso não enveredar, grosso modo, pelos pressupostos teóricos e metodológicos da matriz funcionalista-estrutural sobre os quais antropólogos como Radcliffe-Brown tendia a conduzir suas análises – observação da formologia social e o desempenho estático de papéis e funções. No prefácio ao *African Political Systems* em Fortes & Evans-Pritchard (1940) percebe-se que Radcliffe-Brown se inspirava em antropólogos como Robert Lowie, em cuja escola a autoridade política ou organização política estaria preocupada com a manutenção ou estabelecimento da ordem social, dentro de uma estrutura territorial, pelo exercício ordenado da autoridade coercitiva, através do uso do aparato do aparato policial do Estado.

---

<sup>9</sup> Ver mais na Revista *TEMPO*, 12 de outubro de 1975, n.262, p.36-40

Assim colocado, como o sistema de autoridade política institucionalizada em Macia se desenvolveu, no tempo e no espaço? Quais dinâmicas políticas e históricas deflagram mudanças? Como e em que níveis as pessoas da comunidade aceitam ou reconhecem esta autoridade ao longo tempo? Quais são as instituições sociais com as quais as redes sociais da comunidade e autoridades de Muhlabje se mobilizaram politicamente, ora para lutarem contra o colonialismo, ora para desbaratarem o governo marxista-leninista da FRELIMO? Como as pessoas da comunidade, políticos e autoridades bantu-moçambicanas processam, hoje, as suas relações sociais e políticas? Como aquelas comunidades, autoridades bantu-moçambicanas e burocráticas se transformaram ao logo do processo histórico? Pela observação no campo, interessa-me salientar que a autoridade de Muhlabje exerce a sua autoridade dentro de um “*mix*”-sistema *bantu-burocrático* (mistura entre arcabouços africanos e aparatos simbólicos do Estado, fruto da colonização e herdado pelas sociedades africanas), o qual corresponde às amálgamas das relações sociais nas quais as instituições sociais e políticas se dinamizam, em um movimento contínuo. Aqui, uso o termo *relações* (sociais e políticas cristalizadas) nas quais as pessoas são objeto de uma determinada relação política ou social entre, por exemplo, as autoridades e comunidades ou, ainda e interessantemente, relações entre as redes sociais diversas e a burocracia municipal (BEATTIE, 1966; WEBER, 1999, Vol. I; BARNES, 1968).

Neste trabalho, as chefaturas africanas, em Moçambique, particularmente, na área político-administrativa de Gaza, são designadas doravante por “autoridades bantu-moçambicanas” ou, em muitos casos, usarei o termo local *mukhulu ou hosi*<sup>10</sup>. O uso do termo “autoridades bantu-moçambicanas” permite, desta forma, deslocar-me das mesmices antônimas (*primitiva tradição-fixista* como contraparte da *civilizada modernidade-rupturista*), construídas histórica e academicamente como conceitos disjuntos (Cf. mais em BALANDIER, 1969; EISENSTADT, 1972; MAZULA, 1995; SERRA, 1997), os quais alimentam o pensamento bifurcado e hegemônico da comunidade internacional e de vários agentes acadêmicos e políticos em e sobre Moçambique ou África ou, ainda, outras sociedades que não tiveram algum bálsamo divino-linear para serem ocidentais.

---

<sup>10</sup> No geral, estes títulos de autoridade são sinônimos (governador, administrador, rei... diretor). O uso contextual pode criar ou marcar ligeiras diferenças.

Mesmo o antropólogo Robert Redfield (1897-1958)<sup>11</sup>, o qual, numa época (década de '50 do século XX) em que a antropologia americana lançava-se mais para estudar “sociedades modernas” e menos para etnografar “comunidades atemporais e isoladas”, tentou suavizar o termo tradição, ao desenvolver duas expressões diametralmente disjuntas em conteúdo, designadamente a “grande tradição” e a “pequena tradição”. Assim, caiu no ridículo rotular da estereotipia do senso comum, por reproduzir e glorificar, aberta e camufladamente, os bens civilizatórios euro-americanos em contraposição aos Outros “indomáveis”, nos quais alegadamente não se processam mudanças, rupturas e movimentos no seu meio. Redfield, primeiro, adjetivou “grande tradição”, em referência a “culturas alfabetizadas, industriais e de religiões racionais”, em oposição a, segundo, “pequena tradição”, em indicação às culturas caracterizadas pelo “analfabetismo, uma economia pré-industrial e crenças irracionais no sobrenatural” (Cf. ERICKSON & MURPHY, [2008]2015:198; Cf., ainda, EISENSTADT, 1972:1). Qual é a diferença entre este pensar de Robert Redfield e de Donald Trump?!!!

Por estas e outras razões correlatas, escuso-me de usar o termo “autoridades tradicionais”, em virtude do preconceito acadêmico e social e do antônimo civilizatório (tradição versus moderno), os quais pouco cooperam para dissipar equívocos sobre processos sociais e políticos variados, particularmente aqueles que são tidos como não-civilizados. Aliás, debates sobre tradição versus modernidade ou política neopatrimonialista versus política burocrática transparente e participativa são responsáveis pelos pressupostos pelos quais autores vários analisam sociedades e Estados africanos até hoje. Weber tem sido usado para “confirmar” que onde há confusão entre o público e o privado nos aspectos governamentais ([neo]patrimonialismo) não poderá fluir a racionalidade burocrática impessoal.

O problema maior começa quando se cogita que a burocracia impessoal, por si só, é civilizadora e criadora de instituições transparentes e democráticas, sem se estudar as motivações que estão por detrás de comportamentos sociais dos atores de quaisquer instituições. Sem ir longe, quem presta atenção à Organização das Nações Unidas ou ao Conselho de Segurança perceberá que a “burocracia internacional impessoal” carrega consigo

---

<sup>11</sup> Trabalhos de R. Redfield.: *Relations of Anthropology to the Social Sciences and to the Humanities*, In A.L.KROEBER (org.), *Anthropology Today: Na Encyclopedic Inventory*, 1953; e *Peasant society and culture: An anthropological approach to civilization*. Chicago: University of Chicago, 1958.

comportamentos políticos e ideológicos necessariamente correspondentes àqueles que são acusados de neopatrimonialistas e clientelistas na gestão de suas comunidades/sociedades ou Estados, porque estes alegadamente se quedam a uma governação baseada em nepotismo e relações políticas informais. E o que dizer da burocracia judiciária do Tribunal Penal Internacional (TPI)? De que continentes são os acusados, julgados e condenados naquele tribunal? O que está por detrás do comportamento político-judicial do TPI? Quais são os pressupostos sobre os quais se erguem as ideologias de violação de direitos humanos? Quais são as autoridades do “grande parentesco ocidental” já acusados, julgados e condenados pelo TPI? As autoridades do “grande parentesco africano” acusadas, julgadas e condenadas pelo TPI não precisamos aqui de arrolá-los.

As instituições euro-americanas se conduzem dentro da perspectiva neopatrimonial e clientelista; porém, a sua máquina burocrática manifesta-se sofisticada para não apresentar o lado neopatrimonial e clientelista ou interpessoal. O que chamo de antropologia das relações cosmopolíticas pode produzir etnografias sofisticadas para desmontar o castelo de cartas das instituições euro-americanas. Um dos capítulos analíticos deste trabalho empreende esforço, para pensar questões ligadas ao neopatrimonialismo e clientelismo é o quinto.

Não é de estranhar que mesmo civilizações que se desenvolveram dentro de África são ofuscadas, e quando a memória histórica lembra-se do Egito, por exemplo, torna-o um elemento não africano, mas “branco-oriental” e os faraós pintados com a cor do barro vermelho para que não se assemelhem aos indomáveis negros africanos. Este quadro aproxima-se, deste modo, ao posteriormente pintado pelo missionário belga Placide Temples (1962), no clássico *La Philosophie Bantoue*, segundo o qual a tradição bantu-africana é o conjunto de “soluções práticas ancestrais”, padronizadas, que regulam o comportamento de sociedades tradicionais e se transmitem de geração para geração, por via oral (MAZULA, 1995:56), exibindo estaticidade nos seus mecanismos de vida. Por assim dizer, no pensamento bifurcado e hegemônico, o termo “autoridades tradicionais” é entendido como um aparato simbólico e de práticas sociais, carregados de tradições milenarmente não demovíveis, em contraposição, por exemplo, às “autoridades modernas”, as quais, de um ano para o outro, podem transformar-se de esquerdas para direitas.

Cabe salientar que o termo autoridades bantu-moçambicanas, pela lógica do rastro etnográfico e histórico, estende-se, pelos objetivos deste trabalho, a um conjunto de autoridades e sistemas que dinamizam o seu espaço de ação no espaço político e social onde Gaza se localiza, mesmo em meio, primeiro, às reconfigurações que sofreram em meio à invasão negro-Nguni; segundo, à colonização e imediata integração à administração colonial portuguesa, depois da conferência de Berlim e da derrota militar e política contra o Reino de Gaza; terceiro, ao período pós-Independência, desembocando ao atual arcabouço político e jurídico moçambicano, inaugurado pela Constituição de 1990, sobre a qual o Estado se moveu para adquirir uma proximidade espacial com variadas populações recônditas.

Essa correlação e sobreposição das políticas e práticas sociais que se impuseram ao longo da História e dos processos criaram relações políticas que me interessaram ao longo do meu campo. Posto isto, sob inspiração de Anne McClintock, não usarei aqui o conceito pós-colonial, em virtude de ciladas sobre as quais está associado como, por exemplo, olhar os países outrora colonizados apenas a partir de uma continuação do poder colonizador e não a partir de outras dinâmicas políticas e sociais locais. Ou seja, o pós-colonialismo não costuma ter em conta outros aspectos de cruzamento entre comunidades e reinos africanos ou entre africanos com o islão asiático, mas apenas como momento de continuação de interações coloniais (McCLINTOCK, [1995] 2010). A escolha do conceito pós-Independência é uma maneira de valorizar dinâmicas sociais e políticas internas em África. Por isso, a pergunta recorrente: quais as dinâmicas sociais e políticas que antecedem as burocracias (colonial e pós-Independente) e que se interpõem ao longo tempo da formação ([des]contínua) de comunidades e de redes sociais naquele espaço de meu campo?

## 1.2 Antropologia, colonização e independência

As etnografias e análises de antropologia sobre as comunidades e as autoridades bantu-moçambicanas que apareceram no tempo colonial escasseavam nos anos das euforias das independências africanas, em virtude de as elites africanas terem desconfiado da etnologia/antropologia, por sua suposta ligação com os colonizadores (Cf. LECRERC, 1973 [1972]; COPANS, 1974; ROQUE, 2001). Isso pode estar ligado ao fato de o objeto da antropologia clássica ter sobrevivido durante muito tempo nas “comunidades de pequena

escala”, das quais surgiram idéias de respeito à diferença/relativismo cultural e diversidade dos povos (Cf. GOODALE, 2009; ORTIZ, 2015), pressupostos estes que foram neutralizados pelos Estados e governos africanos pós-Independências em virtude da imposta “unidade/identidade nacional” e “apressada modernização homogênea” naquelas sociedades do continente negro (Cf. BENOT Vol. I e II [1969] 1981; FELICIANO, [Prefácio] In JUNOD, 1996).

No caso moçambicano, para a percepção histórica dos fenômenos das sociedades africanas, é preciso que se lembre que o projeto colonial igualmente tinha por objetivo substituir as chamadas culturas primitivas pela civilização e, para o Estado novo (Português), todas as diferenças deveriam ser substituídas pela identidade da cultura portuguesa (FELICIANO [prefácio], In JUNOD, 1996:19). Assim, a etnografia produzida nada mais e nada menos seria para demonstrar a suposta inferioridade das estruturas sociais e políticas africanas (GANHÃO, 1983:8) e glorificar as estruturas portuguesas, através da diplomacia, descrições estatísticas e instituições lusitanas, visando dar visibilidade à sua presença colonial (CRUZ e SILVA, s./d.).

A orfandade da antropologia em Moçambique pós-Independente deve-se ao tipo de “antropologia tardia” e “antropologia colonialista” que era praticada em Portugal. De acordo com Feliciano, com trabalho de campo em Gaza, “o 1º curso de antropologia apenas foi criado em 1968 no ISCSPU (Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina - Portugal)” (1998:13), razão pela qual, aliás, a maioria dos antropólogos e trabalhos de campo, clássicos, citados neste empreendimento etnográfico, sejam de ingleses e franceses.<sup>12</sup> Isso não significa que a antropologia não fosse estudada em Portugal, como cadeira. Em Roque (2001:338) lê-se que a criação, em 1885, de uma cadeira de antropologia na Faculdade de Filosofia da Universidade de Coimbra foi correlativa da formação de outro importante espaço de conhecimento antropológico: o Gabinete de Antropologia e Museu Antropológico – inicialmente, como seção do Museu de História Natural. Beneficiando da longa acumulação de coleções etnográficas da universidade desde o final do século XVIII, os promotores do museu conseguiram acrescentar, sobretudo até 1897, um significado espólio etnográfico

---

<sup>12</sup> Mais sobre a profissionalização científica da etnografia/antropologia britânica e francesa, na primeira metade do Séc. XX, ver L’Estoile (2003).

colonial, fruto em grande medida de uma série de aquisições aos colecionadores privados que participaram na Exposição Insular Colonial Portuguesa, no Porto, 1894 (ROQUE, 2001).

Enquanto as outras antropologias nomeadamente inglesa, francesa e americana desarmavam-se de algum tipo de antropologia do séc. XIX, Portugal, em plenas décadas de 60' e 70' do século XX, diante dos seus “caprichos provinciano-preconceituosos”, começa do começo já superado, de alguma forma, por outras potências colonizadoras, ao realizar trabalhos e análises que somente serviriam para o desenvolvimento do colonialismo e não às ciências sócio-antropológicas. Países que foram vítimas da antropologia periférica portuguesa foram as suas colônias, naquelas décadas de '60 e '70.

Nos trabalhos de Gallo (1988) e Moutinho (1980), Jorge Dias<sup>13</sup>, professor do ISCSPU, refere-se às “minorias étnicas de Moçambique”, às “sociedades exóticas”, quando busca, nas pesquisas sobre os Maconde, conhecer “as características culturais tradicionais” (MAZULA, 1995:66). Mais ainda, em pleno ano de 1975, “António Rita-Ferreira adjectiva os moçambicanos em os *Povos de Moçambique* de “comunidades de tipo tribal” de “cultura tradicional”, no sentido de Lewis Morgan, em *A sociedade Primitiva* [1877 (1980)] (MAZULA, 1995:66).

A política portuguesa e os seus colonos, ao serviço da administração e da academia, não pouparam esforços em comparar as comunidades espalhadas pelo território moçambicano – e outras colônias – com tudo que, na sociedade e mentalidades portuguesas, teria sido observado por outros povos europeus. Ouvi vez certa por lá que as pessoas comparam-nos com elas e com tudo que tem de pior nelas. Ora, vejamos: Em um de seus trabalhos académicos, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos sublinha que os portugueses adjectivavam populações de suas colônias de “primitivos” ou de “selvagens”; porém, em contrapartida, os “viajantes e estudiosos dos países centrais da Europa do Norte” concluíam que o português não passava de “primitivo e selvagem”. Mais ainda, “o trabalho português no nordeste do Brasil no século XVIII chegou a ser mais barato que o trabalho escravo” (SOUSA SANTOS, 2013:190-1 [*Pela mão de Alice*, 14<sup>a</sup> edição]).

---

<sup>13</sup> João Eduardo P.B. Lupi escreveu uma obra intitulada *A concepção da etnologia em António Jorge Dias*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1984. A sua leitura é imprescindível para a compreensão histórica e académica de Jorge Dias.



No mesmo tom e acrescentado de estatística, quem entram em cena são Joseph Hanlon e Tereza Smart, ao revelarem que “o colonialismo português era pobre e grosseiro; a maior parte dos colonos portugueses era iletrada e vinha das áreas mais empobrecidas de Portugal. O recenseamento de 1955 mostrava que só um terço dos portugueses em Moçambique sabia ler e escrever” (HANLON & SMART, 2008:19; Cf. CABAÇO, 2009:91-3). Em Sousa Santos, Hanlon e Smart e Cabaço, posso interpretar que o complexo cosmopolita português somente se erguia e se impunha quando estivesse diante de africanos, ameríndios e asiáticos; e, quando o português estivesse em comparação com os europeus do Norte e, já agora, diante dos americanos e canadenses, sucumbe ou sucumbia cabisbaixo diante daquilo que, no contexto brasileiro, o escritor Nelson Rodrigues chamaria de “complexo de vira-latas”.

Apesar desses solavancos, os estudos sobre mudanças sociais<sup>14</sup> tiveram um incremento fabuloso, em África, do período entre o fim da colonização e o começo das repúblicas africanas, em decorrência das contínuas e novas dinâmicas políticas e sociais, tal como testemunham algumas obras e capítulos destes autores Wilson, M. & G. ([1945] 1968); Wallerstein (1961); Mair (1963 e 1965); Beattie (1966); Lloyd (1967) e Middleton (1970).

Se os primeiros anos das independências apontam e denunciam a escassez de trabalhos de antropólogos, em razão dos furacões de unidade nacional, o período que cobre a segunda metade da década de '80 ao começo da década de '90, do século XX, que registra a implantação de constituições democráticas em consonância aos valores liberais e economias de mercado assinala a abundância de trabalhos, onde, no caso moçambicano, existe um privilégio de trabalhos de campo e análises das relações entre o Estado e as autoridades bantu-moçambicanas, tais como Lourenço (2000 e 2010), Gonçalves (2005), Florêncio (2008) e Orre, (2009), entre muitos outros apresentados na bibliografia. Devo destacar o levantamento bibliográfico realizado por Eduardo Medeiros (*Contribuição para o estado da arte das continuidades e mudanças em Moçambique – vinte e cinco anos de “estudos moçambicanos”*,

---

<sup>14</sup> As mudanças sociais não são somente associadas com as transformações sociais e econômicas decorridas em África como imposição da Europa ou América do Norte sobre o continente africano, mas também como aquelas que decorreram movidas pelo papel dos atores africanos, os quais assumiram operações do seu sistema local.

1980/81-2006. Porto: Centro dos Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2008]), no qual existe uma paisagem de trabalhos de ciências sociais – e os de antropologia igualmente constam.

### 1.3. Da antropologia da política – política e inter-relações sociais – às reciprocidades burocrático-transinstitucionais

Tudo o que foi expresso até agora preparava o terreno para salientar que, em termos teórico-metodológicos, seguirei os instrumentos de antropologia (da) política e áreas interdisciplinares. Convém, antes, lembrar que em Kuschnir a expressão “antropologia política” foi consagrada em uma revisão bibliográfica com esse título, em 1959, pelo cientista político canadense David Easton (n.1917), que cobrava da antropologia um enfoque que tomasse as práticas e instituições políticas por si mesmas e não por suas relações com as demais esferas sociais, como o parentesco, por exemplo. Easton criticava também a definição de poder dos antropólogos, que teria se tornado tão ampla que poderia ser encontrada em qualquer situação social, englobando todos os temas da disciplina. O artigo foi duramente criticado por antropólogos, pois essa visão relacional era exatamente o que eles buscavam alcançar, fugindo assim às visões etnocêntricas presentes nos estudos relacionados às práticas políticas das sociedades chamadas “primitivas” (KUSCHNIR, 2007:12).

Kuschnir argumenta ainda que a diferença entre a “antropologia política” e “antropologia da política” consiste em, primeiro, a palavra “política” correr o risco de ser entendida de forma adjetivada, enquanto na segunda é claramente compreendida como objeto de pesquisa. A mudança na denominação do campo indica a preocupação dos antropólogos em não confundir os dados do material etnográfico com a posição ideológica dos pesquisadores (KUSCHNIR, 2007:10). Parte da literatura principal inglesa (SWARTZ, TURNER & TUDEN, [1966] 2008; SMITH [org], 1979; KURTZ, 2001; LEWELLEN, 2003), francesa (BALANDIER, 1969; COPANS *et tal*, 1971) e editado na Espanha (GALÁN & ESPINOSA[org.], 2011) usou a terminologia ‘antropologia política’.

Aliás, juntando-me a Balandier (1969), posso formular que uma das “finalidades” da antropologia política desdobra-se em fazer estudo comparativo que abarcasse multifacetadas

expressões dos sistemas políticos em todas as plurigeografias do mundo, ao permitir, por consequência, aprisionar o “provincianismo” de alguns politólogos.

Ao pensar pelo caminho da antropologia da política, prefiro reproduzir o pensamento de Kurtz, segundo o qual *“cada abordagem pela qual os antropólogos tentam entender e explicar o fenômeno político é caracterizado por um corpo de teorias, conceitos e estratégias compatíveis com o qual direciona sua pesquisa”* (2001:3). De imediato, que teorias e estratégias a utilizar em espaços africanos, a exemplo de Muhlabje, no qual abundam a sobreposição de campos e sistemas políticos, tais como autoridades bantu-moçambicanas e Município/Estado; doadores e atividades (das secretas) de países tidos como hegemônicos? É a Kuschnir que consigo avançar com a iluminação segundo a qual a compreensão dos fenômenos políticos pressupõe a compreensão dos “fenômenos sociais mais amplos, cuja explicação não está restrita a uma esfera específica da vida social” (KUSCHNIR, 2000:9).

Assim, longe de responder à questão colocada, tentarei empreender esforço para compreender as relações políticas e sociais cristalizadas, entre a comunidade e autoridades bantu-moçambicanas de Muhlabje e as autoridades de Município de Macia, e, cumulativamente, proponho-me a perceber como as autoridades e vários atores em redes sociais interagem naqueles espaços geográficos.

Extensivamente, a antropologia (da) política possibilitará, pela lógica das circunstâncias, a compreensão das interações sociais complexas, cuja percepção pode depender do modo como posso, localmente, “estudar os processos de constituição do político” (MACAMO, 2002:2), ao conferir preferência aos atores e seus comportamentos (COPANS 1971), cuja observação ao campo político e social se responsabiliza por analisar as ações e relações interpessoais em varias dimensões institucionais (SWARTZ, 1968). A ribalta social de Muhlabje, em sua relação com a burocracia de Macia, leva-me a insistir em compreender as relações sociais que são objeto de comportamentos políticos e sociais entre “dominadores e dominados”. As relações sociais e políticas institucionalizadas para as quais ficarei mais atento são objeto de uma determinada relação política ou social entre, por exemplo, uma autoridade bantu-moçambicana e comunidade ou entre autoridades burocráticas, políticos, burocratas, pessoas das comunidades. Estas relações, que encerrem expectativas, intenções e

valores (BEATTIE, [1966]1980:44-5), as quais, caso não vigorassem nos impossibilitariam de afirmar a existência ou compreensão daquela comunidade (FIRTH, 1971:48; ver mais sobre o conceito de “relação social” em WEBER, Vol. I, 1999, *Capítulo I, Conceitos sociológicos fundamentais*).

A partir disso devo lembrar que o meu projeto de pesquisa tinha o objetivo de estudar o *húvú* (corte; assembléia de debates) no campo político e social de Muhlabje. Entretanto, quanto mais palmilhava pelos cantos humanos e sociais, políticos e burocráticos de Muhlabje e Macia, o objeto passou do *húvú* para a observação das relações sociais e políticas das autoridades bantu-moçambicanas e municipais e entre estas com as pessoas que se movimentam naqueles espaços sociais, que transcendem o *húvú*. Abracei esta perspectiva porque o meu olhar ao *húvú* sempre me obrigava a observar as interações políticas e sociais entre autoridades bantu-moçambicanas e municipais e entre estas com as várias comunidades e pessoas em várias relações. Assim, vale salientar que, na antropologia da política, a pesquisa dos atores em interação nos múltiplos universos sociais e políticos dos Estados nacionais e sociedades africanas, com algumas complexidades – sobreposição ou interposição – institucionais, poderá corresponder à compreensão das relações particulares e comportamentos de indivíduos, através da História.

Por assim dizer, não mais me interessava estudar isoladamente o *húvú*, as festas, as cerimônias nacionais (3 de fevereiro, dia dos heróis) ou locais (*vukanyi* – um tipo de bebida sobre a qual as comunidades e famílias do sul se organizam para beber) ou a oferta de vinho ao *mukhulu* por um comprador de terreno, mas como estes fatos sociais se encontram interconectados em movimento simultâneo nas dinâmicas da vida social e política, cuja participação congrega diversas redes sociais e políticas, intervenientes vários, tais como pessoas das comunidades, curandeiros, fazedores de bebidas locais, autoridades bantu-moçambicanas, burocratas, professores, políticos e burocratas. O meu objetivo é, assim, diferente de uma vasta literatura do pós-90, que estuda o lugar ocupado pelas autoridades bantu-moçambicanas no conjunto do Estado e no cumprimento das directrizes governamentais, bem como no alegado cumprimento de seus papéis-fantoches (Cf. ORRE, 2009; SERRA, 1997; 2003). Tento compreender não primariamente as modalidades jurídico-legais (Lei n.8/2003, de 19 de Maio e Legislação Complementar ou o Decreto 15/2000) e

sociais sobre as quais as autoridades bantu-moçambicanas estejam inseridas, no espaço nacional e local, mas analisar como os mundos sociais e políticos – usados pela administração colonial, expurgados pelo marxismo-leninismo e ressuscitados pela descentralização democrática – criam relações sociais e dinamizam interações sociais, as quais nalgumas vezes suplantam as relações entre autoridades bantu-moçambicanas e o Estado/Municípios. O que as dinâmicas e interações sociais locais têm de potencial que transcende as burocracias coloniais e pós-Independentes? Mesmo que as populações sejam forçadas a rezar a “ave Maria” da descentralização democrática e da burocracia racional, o que dinamiza as suas vidas em várias esferas interdependentes e interações sociais e políticas? O que as pessoas e as redes das comunidades e aparatos municipais/estatais apresentam como antídoto às chamadas “descentralização democrática” e a “burocracia racional”? O que existe além do Estado/Municípios e autoridades bantu-moçambicanas? Em que é que as interações sociais e relações interpessoais locais sofisticam a observação do antropólogo social? Considero, desta maneira, que estas são perguntas-chave, se pensadas dentro da lógica condutora deste empreendimento – é preciso analisar estas coisas sociais e políticas transinstitucionalmente, ao permitir a operação do instrumental analítico denominado “rede social”.

Quem se posiciona com a metodologia transinstitucional é o antropólogo social J. A. Barnes, antigo aluno do coordenador da Escola de Manchester, Max Gluckman. Leio, em Bela Feldman-Bianco, que, entre as décadas de 1950 e 1980, Gluckman, para além de Barnes, reuniu discípulos e colaboradores a exemplo de F.G.Bailey, E.Colson, A.L.Epstein, P.Mayer, J.C. Mitchell, V.Turney, J.Van Velsen e P.Worsley, cujos impulsos à pesquisa antropológica britânica reformularam a pergunta “como a sociedade se mantém” para “como a sociedade se transforma”. A primeira pergunta, de matriz nitidamente durkhemiana, indica a preocupação predominante do funcionalismo estrutural, no sentido de privilegiar a análise de modelos e regras sociais por meio de estudos de formas, sistemas e valores sociais. (FELDMAN-BIANCO, 2010:35 [Org.] *Introdução*). A segunda se baseia na orientação processual, forjada na “teoria de ação” em larga escala influenciada pela sociologia de Max Weber. Assim, naquela instituição foram adotados enfoques teóricos e paradigmas conceituais cujo objetivo se circunscrevia em observar os indivíduos como atores sociais, os quais, nas suas interações sociais, empreendem esforços e alternativas, com vista ao alcance dos seus intentos-metas, razão pela qual as coalizões, conflitos e estratégias preenchem o fluxo dos campos sociais.

Ainda que inicialmente os esforços tenham sido tímidos, a Escola de Manchester incentivou o uso dos dados documentais e a perspectiva histórica, como estratégia para costurar as análises antropológicas (gente, tempo e lugar), cujo objetivo apontava para a clarificação das condições históricas nas quais os processos sociais e as dinâmicas políticas ocorrem (FELDMAN-BIANCO, 2010 [Org.] *Introdução*, VAN VELSEN [1967] e VINCENT [1977], *In* FELDMAN-BIANCO, 2010 [Org.]; WEBER (2003:29). Imprescindível é salientar que estes paradigmas surgem, de entre uma série de fatores, no contexto de mudanças em África, nomeadamente as transformações internas dentro de variadíssimas sociedades, as incrementadas pela colonização e o surgimento de novos Estados depois das independências.

Mais ainda, a noção de rede social estaria em desenvolvimento na disciplina cujo objetivo se circunscreve em analisar e descrever processos sociais que envolvem conexões que transpassam os limites de grupos e categorias, para atingir vastos compromissos de relações de pessoas que interconetam indivíduos a muitos outros indivíduos (BARNES, 1968). O artigo de Barnes, intitulado “Networks and Political Process”<sup>15</sup>, está inserido em Marc Swartz ([Ed.]1968, *Local-level politics*). Este volume analisou as atividades políticas e sociais como processos dinâmicos – e não como operações de estruturas imutáveis em pequenas comunidades pelo mundo, à semelhança do enfoque do funcionalismo estrutural. Barnes defende que o interesse pela política deveria transcender a especialização, devendo, assim, estudar os “*processos políticos em sua manifestação do tipo transinstitucional*” (:108). Partindo do pressuposto de que a matéria prima da política tem uma manifestação transinstitucional – igualmente multi e inter-institucional –, ao atingir em simultaneidade inescapável àqueles que manipulam a vida nas interações pessoais, desdobrada em redes sociais, dá o exemplo de que, por exemplo, o conselho de comunidade africano típico é um corpo transfuncional, ocupado tanto com a administração, justiça, religião, quanto com a tarefa especificamente política de resolução das lutas pelo poder (:107).

Nesta leitura, é possível inferir que as atividades de pessoas e relações destas com outras redes como as burocracias ou administração política municipal ou distrital se encontram entrelaçadas umas com as outras num fluxo contínuo e transdinâmico ou, como se

---

<sup>15</sup> O mesmo artigo está traduzido para a língua portuguesa em Bela Feldman-Bianco [org.]. *Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

interpreta em Barnes, o culto dos antepassados, o jogo de futebol ou a celebração de casamento, a cerimônia pelos heróis moçambicanos, os ganhos de agricultura, as campanhas eleitorais, a festa de bebida *vukanyi* são atividades-institutos sociais que “*cortam transversalmente as divisões institucionais da sociedade*” (:108). Destas propostas, e a partir de observação em campo, este empreendimento justifica o modo como intitulo este trabalho “Muhlabje em movimento – reciprocidades burocrático-transinstitucionais na Macia”.

Assumo que a antropologia da política em Macia e alguns pontos de Moçambique, quem sabe África, suplantará as antigas especializações etnográficas e análises antropológicas –, sem as desprezar, porque movimentam algumas ruas sociais e mobilizam os becos políticos das comunidades e das burocracias –, que se impunham através da mitologia, parentesco e etnia, tal como demonstram os dois volumes de Levi-Strauss (em *Antropologia estrutural*, [1958] (2012); ([1973] 2013) e, ainda, *As Estruturas Elementares do Parentesco*, 2012 [1967]), e Fortes & Evans-Pritchard (em *African Political Systems* [1940]), para observar os elementos constitutivos do campo social atual, a partir das linhas históricas da comunidade, dos dinamismos sociais e das relações interpessoais contraditórias, em movimento multi, inter e trans-institucional (Cf. BARNES, 1968; BALANDIER, 1969 e 1971; COPANS, 1971; KUSCHNIR, 2007).

Assim, como inter-relacionar um julgamento de um caso de “usurpação de terreno”, aliado a muitos cenários transinstitucionais, ou o fato de o Estado obrigar que os comunitários, para tratarem um documento pessoal, a exemplo do Bilhete de Identidade, precisam, antes, passar pela autoridade bantu-moçambicana para que este confirme que a residência do peticionário ao documento se encontra naquela comunidade e, ainda, em grau simultâneo, o peticionário ter de pagar uma quantia tabelada para a autoridade bantu-moçambicana, além de que o mesmo peticionário pagará outras taxas ao Estado? Qual é o modelo para estudar estes processos? Não sei. Só sei de que estamos em espaços moçambicanos e não na Suíça e mesmo neste país europeu as dinâmicas políticas, legais, bancário-econômicas são complexas. Como se auguram de ser país “limpo”, em termos de corrupção, quando os paraísos fiscais engolfam grandes quantidades de “dinheiro sujo” do “indigenato neopatrimonialista” da América Latina, Ásia e África, por exemplo? As certezas

que temos sobre o “velho continente” ou o que ele tem de si mesmo parecem não revelar que o rei há muito se encontra em estado de nudez.

No conteúdo do capítulo 5, tento pensar prováveis potenciais de transparência, em refutação aos neopatrimonialismos e clientelismos de que a África ou Moçambique são acusados, por uma esmagadora maioria de literatura das sociologias e ciências políticas. Em dados de campo sobre as relações sociais entre intervenientes vários, por exemplo, na venda-e-compra de terrenos é precedida por debates e propostas no *húvú*, com a participação das pessoas da comunidade; e, seguidamente, por negociações nas quais as autoridades bantu-moçambicanas são “intermediárias oficiais”, diante das partes interessadas (vendedor e comprador) e Município. Depois de a compra ter sido efetivada, a autoridade bantu-moçambicana recebe, do comprador ou vendedor, *swihiwa* (ofertas, doações) em vinho e quantia irrisória de dinheiro. Não raras vezes, este vinho galvaniza uma festa local, na qual todos os intervenientes sociais e políticos – autoridades bantu-moçambicanas, burocratas/políticos e comunitários – participam. Estes procedimentos de políticos, autoridades bantu-moçambicanas, burocratas, redes sociais e comunidade são tidos em alguns meios de pesquisa, sociedade civil e jornalistas como “zonas de corrupção”.

A partir deste tipo de transação e posterior festa comunitária, tento pensar que as pessoas da comunidade, autoridades locais e burocratas/políticos municipais podem possuir seus “jeitos sociais e políticos”, os quais podem ser chamados como “modelos republicanos” de *ku dhla xikanwi* (comer junto) o que a sua autoridade recebe como “impostos sociais”. Tento, assim, não reproduzir os tons negativistas (neopatrimonialismo e clientelismo) de que a África sofre. Colocando-me do lado diametralmente oposto a Médard (1991), Chabal e Daloz (1999), Forquilha (2007a e 2007b), entre outros, por que não observar *ku dhla xikanwi*, envolvendo atores vários, como um potencial de transparência? Se os africanistas isolassem por um tempo analítico os tons pejorativos sobre os quais se pressupõem o neopatrimonialismo e o clientelismo em Moçambique ou África não se abriria outras portas para o baú de hipóteses onde se alistaria, por exemplo, as afamadas temáticas ligadas à transparência pública, boa governação e valores republicanos? Por que observar “coisas africanas”, sob a perspectiva de tons pejorativos?



Talvez empreender esforço no sentido de compreender que as relações sociais (e políticas em Muhlabe em sua relação com o Município) se mobilizam cumulativamente por certas finalidades transinstitucionais de atividades sociais locais, que se interconectam com as gramáticas burocráticas. Estas interconexões transinstitucionais indistinguem os aspectos distintivos “público” e “privado”, pois a argamassa dos processos de vida social desrespeita os modelos da república intransparente, pois esta é um mito. Por assim dizer, uma pergunta Schutziana ([1970] 2012) seria: com que finalidade os ‘cidadãos’ da comunidade política de Macia beberam aquele “vinho público”? Obviamente, a chave para explicar aquele fenômeno duvido que esteja nas verdades sacralizadas dos centros de estudos africanos ou de cientistas do social e político africano, nas condições pejorativas de que estamos habituados a lê-los – quando os pressupostos de cientistas sociais são os mesmos que alguma mídia colorida, podemos desconfiar dos primeiros.

O que interessa para avaliar nestas intervenientes processuais nem sempre é a diferença entre o Estado e a sociedade, porque, de fato, já existe conflito entre os dois (Estado colonial impôs-se, para administrar; e o Estado pós-Independente foi autoritário sobre as comunidades, ao minimizar as suas possibilidades políticas e sociais), mas interrogar sobre as motivações comportamentais que as pessoas e intervenientes políticos adotam, para tornar possível os processos de jogos sociais entre pessoas; e as competições políticas entre grupos que ligam indivíduos, os quais manipulam as redes sociais, para atingir objetivos comuns ou intentos díspares.

Os agentes de autoridade ativam comportamentos políticos que são previsíveis naqueles que legitimam suas ações (as pessoas ou redes de comunidade), razão pela qual o vinho e o dinheiro, vindos de um empresário, que não entraram nos cofres públicos, naquele sentido de burocracia impessoal, não “escandalizam” primariamente ao temperamento comunitário, aos intervenientes políticos e aos burocratas, mas aos cientistas políticos e intelectuais, cujas expectativas políticas e de organização social somente poderiam ser compreendidas e compreensíveis na separação normativista entre o público e o privado. O vinho é apenas um exemplo para a minha operação analítica. Poderia ser dinheiro do fundo governamental, destinado aos Municípios.

Assim, cabe aos observadores dos fenômenos políticos e sociais moçambicanos ou africanos captar os modos de pensar, sentir e fazer típicos, correspondentes às instituições e à História de uma dada comunidade para se aceder às manifestações transinstitucionais de *ku dhla xi kawi* (comer juntos). Até que ponto “comer juntos africano-moçambicano-muhlabjense” pode, se me inspirar em Jean Comaroff & John Comaroff (2012), sinalizar fonte de produção de teoria e explanação dos eventos históricos africanos e mundiais, excepto o neopatrimonialismo ou clientelismo?

O elemento que me parece importante é, repito, estudar as condições sociais e históricas que dinamizam comportamentos sociais das pessoas da comunidade de Muhlabje e tentei esboçar isso nos capítulos III, IV e V (mas, a leitura dos capítulos I e II, respectivamente, aclara), delimitando o tempo colonial, em respeito à História, na qual os processos políticos e sociais de hoje podem, vezes sem conta, revelar alguns passados impostos ou interpostos, nas dinâmicas locais. Dedilhei a História não como um historiador faria, mas como um iniciante em antropologia social, por isso fiz um tratamento amador da História, particularmente nos capítulos III a IV (história da FRELIMO e relação entre autoridades bantu-moçambicanas e o governo da FRELIMO). O objetivo é enquadrar os dados de campo na História para que não fossem pedaços soltos.

Em outro ângulo, a solução não é chegar a Macia ou ambiências similares e descrever que há corrupção, clientelismo ou neopatrimonialismo, mas entender previsibilidades que lhes move a reagir diante do vinho e do dinheiro que é resultado da compra de terreno de um singular e este comprador oferece, como *swihiwa* público (oferta pública). A reação das pessoas da comunidade ressoa: “*ka Mukhulu kuni vinhu... hita ya nwa*” (“em casa do chefe há vinho... iremos beber”). O que está por detrás da reação destas pessoas? Quais aparatos sociais e políticos que pressupõem as afirmações? Por que os políticos e burocratas participam nestas ambiências? É por voto? É por clientelismo? Ou por dinâmicas locais que transcendem ou traspassam o voto ou o clientelismo entre autoridades bantu-moçambicanas e os políticos municipais e ou governamentais?

Na mesma linha, tento mostrar que a instituição *lobolo*<sup>16</sup>, por exemplo, logo depois da Independência, diante diabolização às instituições bantu-moçambicanas, mobilizou relações políticas de conflito entre o Estado monolítico da FRELIMO e as autoridades bantu-moçambicanas e as comunidades, em virtude de o Estado impor a sua civilização nacional, através do marxismo-leninismo. Ironicamente, não são as comunidades bantu-moçambicanas do sul, por exemplo, que dançam o marxismo-leninismo, mas são os agentes do Estado que se utilizam do *lobolo* para as filhas e filhos. A resistência das comunidades abriu espaço para que o *lobolo* (tido como casamento tradicional), depois de os rios revolucionários terem secado, esteja tipificado na lei, como matrimônio legítimo, à semelhança do ocidental-cristão (capítulo 4).

O Estado revela-se, localmente, como um ator descumpridor das suas atribuições constitucionais (justiça social e cidadania material, por exemplo), mas, ao mesmo tempo, manifesta o caráter de dominação que lhe é característico, para tirar vantagens políticas. Tal dominação política, sem manifestações de justiça social e cidadania material, revela-se pelo mecanismo de cooperação (*ku tirissana*) consentida pelas autoridades bantu-moçambicanas. Essa cooperação do Estado/Município com as autoridades bantu-moçambicanas produz relações políticas em que o primeiro, usando de sua máquina burocrática, tira alegadas vantagens políticas, nas quais o partido governamental, porque dominante política e simbolicamente, soma.

Este pode ser um dos escopos que está por detrás do quadro jurídico-legal sobre a inclusão das autoridades bantu-moçambicanas no sistema local de administração pública. Autoridades políticas e legislativas de Macia têm ciência da legitimidade política e capital social que autoridades bantu-moçambicanas de Muhlabe manifestam em suas *geografias*

---

<sup>16</sup> A palavra *lobolo*, do original “*lowolo*”, significa *resgatar, entregar algum valor*. Usa-se unicamente no caso da entrega do valor para selar o pacto matrimonial. Na palavra *lobolo* está patente a ideia de riqueza/valores. De fato, na língua *changana*, falada no sul de Moçambique, o sinônimo da palavra *lobolo* é “*txuma*”, que significa literalmente *riqueza*. Porém, *txuma* tem um uso muito reduzido, pois pode evocar a ideia de “*compra-e-venda*” de mulher neste processo. (...) O *lobolo* garante, a estabilidade familiar, a harmonia social, e robustece a solidariedade vertical e horizontal entre os dois grupos. O *lobolo* é tão importante que condiciona os outros casamentos. Mesmo que os filhos tenham contraído casamento civil ou canônico, qualquer destes casamentos continua pendente perante a família (vivos e mortos) até a realização do *lobolo*, porque os laços conjugais dos filhos só se tornam válidos a partir dos laços sociais firmados pelos pais diante da comunidade (Pe. JUNIOR, ano?, p. 18-26).

*comunitárias* e, tal como no passado colonial, em uso dos caprichos diplomáticos e cooperativos, entram em acordo, para um controle político e social das comunidades, desde que isso dê vantagens aos dois agentes. Por que digo “desde que isso dê vantagens aos dois agentes”?

O simbolismo político e social de investidura de autoridades bantu-moçambicanas é antecedido pela publicitação do Estado dentro da comunidade. Esta comunicação política prepara os comunitários de que a autoridade política não é somente carregada de elementos político-ancestrais, mas também o Estado se envolve com o que Bourdieu chama de *sistemas simbólicos* ([1989] 2002).

Se pensar com Bourdieu ([1989] 2002:11), o Estado, com os seus sistemas simbólicos, cumpre a sua função política de instrumento de imposição ou de legitimação da dominação que, no caso de Muhlabe e arredores, contribui para alegadamente assegurar a dominação da FRELIMO. Em outro ponto, a investidura do Estado é sobreposta, pelo menos em meu campo. Quem é investido pelo Estado já é, pelos mecanismos político-ancestrais, autoridade legítima (Capítulos III e V), pois tem o (...) “*direito de tomar decisões, emitir ordens e aplicar sanções em assuntos que afetem outros membros da sociedade*” (BEATTIE, [1966] 1980:170; Cf. MAIR, 1962; KURTZ, 2001:40-1; ARTUR, DAVA & ENOSSE, 2003)<sup>17</sup>, tal como observei em Muhlabe.

Os capítulos II e III, respectivamente, tentam fazer levantamento bibliográfico sobre o que os africanistas em antropologia e história, e alguns narradores sobre Moçambique e África, escreveram, para, em sua honra, reconstruir o significado de autoridade em suas relações políticas com outras autoridades africanas e portuguesas, durante o período colonial. O capítulo dois expõe o que antropólogos escreveram sobre autoridades e sociedades/comunidades africanas. A segunda parte do capítulo dois, resvala, nesta tônica, na reconstrução de autoridades e comunidades no sul de Moçambique, para situar, histórica e antropologicamente, o leitor sobre o espaço no qual os dados de campo foram levantados.

---

<sup>17</sup> Mais em Radcliffe-Brown, *In* prefácio a FORTES & EVANS-PRITCHARD, 1940:xiv.

Assuntos atinentes ao *húvú* naquela comunidade serão tratados, a breve trecho e em jeito de esboço (futuramente retomarei), no capítulo seis, sob inspiração de Nader (2002); Roberts ([1969]2013); Shirley (1987); Donavan (2008); Meneses (2009); Gluckman (1955), Malinowski (1926); Radcliffe-Brown (1971), Comaroff & Roberts (1981) e outros. Uma vez que esta dissertação estuda as relações sociais entre vários atores políticos e sociais em Muhlabje/Macia, seguirei os casos que são tramitados em *b'ándlá* local.

#### 1.4 Estratégias de recolha de dados

Método de diálogos. Logo à minha chegada, já no pré-campo, percebi que as pessoas da comunidade manifestavam espontaneidade, nos diálogos, em língua *xichangana*, com a qual também tenho facilidade, não domínio. Por isso, quando estava já em campo marquei minhas variadas atividades de recolha de dados, durante os um pouco mais de três meses, a partir de diálogos e da *observação participante* e não através de entrevistas.

Na entrevista, as perguntas são (mais ou menos) diretas e elas aparentam ter o objetivo de resolver alguma teoria – quiçá preconceito - que o entrevistador tem na sua ‘bolsa civilizada’, para dar espaço bibliográfico àquilo que traz. O jornalismo é, basicamente, feito disso.

Nos diálogos, os conversadores são deixados à vontade falar sobre o que pensam e sabem sobre as suas instituições sociais ou instituições implantadas por alguma ideologia partidária ou governamental, cabendo ao “trabalhador de campo” escutar e limar as falas do diálogo. Aliás, o “trabalhador de campo”, por permanecer meses, no campo, melhor consegue o método de diálogos, particularmente se começar a ter alguma relação social com a ‘sua’ comunidade e, se puder, com a língua local. Posso dizer que existe vária literatura sobre o trabalho de campo e lembro-me de ter usado desde o “velho” Malinowski (1978:33), passando por africanista Beattie ([1966] 1980: 93-109) e desembocando às autoridades de antropologia brasileira, nomeadamente Cardoso de Oliveira (2006:17-35) e Da Matta (2010:165-199).

Vou dar um exemplo. Enquanto estava em realização de trabalho de campo, passei a frequentar *mimunti*<sup>18</sup> nas quais se fabricam bebida comercializável. A frequência àqueles lugares, os quais, para quem vem da capital de Moçambique e com viagens pelo exterior, ali e acolá, com algum síndrome urbano-cosmopolita, seriam os últimos espaços, para beber. Para quem é de Maputo, os nomes que usamos para os referirmos é *nbanguene*<sup>19</sup> ou *senta-baixo*<sup>20</sup>. São termos pejorativos que lembram a nossa constante crise ideológica e simbólica entre o que é chamado de “tradição” e, ‘inversamente’, “moderno”. Porém, em Muhlabje, o termo que usam é *aku n’hunghatene*.<sup>21</sup> Para encurtar a narrativa: o que aprendi com isso, não é somente o uso do termo novo, mas o que significa para os locais. Para eles, e devo dizer, para nós, porque faço parte deles: aquele lugar não é apenas espaço para se beber, mas onde falamos de política, de famílias, mortes, nascimentos, *lobolos*, contamos novidades, aconselhamo-nos, convidamo-nos para um “mutirão” de construção de uma casa ou “mutirão” do campo agrícola e, em fim, expurgamos as cóleras diárias da vida. Esta e outras estratégias foram cruciais para a recolha de dados em campo.

---

<sup>18</sup> Casas familiares.

<sup>19</sup> Lugares em que freqüentam aqueles que podemos chamar de espúrios sociais, onde se movimentam alguma “imoralidade e palavras insultuosas”. Se os frequentadores são pais, pensamos, nós os urbanos, não cuidam dos filhos e nem de suas esposas – ou se cuidam, são negligentes.

<sup>20</sup> Tradicionalmente, nestes lugares não havia assentos, como a cadeira, naquele sentido civilizado que a compreendemos. O que poderia ter é alguns assentos de fabricação de material local: trocos e estacas, por exemplo.

<sup>21</sup> Na diversão

## PARTE 1

### CAPÍTULO I - Localização e História de Macia, Muhlabje e Bilene<sup>22</sup>

#### 1.1 Onde se localiza Macia

O Município da Vila da Macia localiza-se a sul da Província de Gaza e a sul de Moçambique. Para efeitos de referência astronômica é considerado o ponto de Coordenadas Geográficas de Latitude Sul de 25° 01' 38'' e Longitude Este de 33° 05' 48'', que corresponde ao entroncamento da Estrada Nacional Número 1 (N1) com a Estrada Regional 453 (ER 453) que liga Macia a Praia do Bilene. A localização do Município da Vila de Macia tem como limites:

- Norte – Posto Administrativo (PA) de Mazivila;
- Sul - PA de Macuane;
- Este - PA de Chissano; e
- Oeste - PA de Messano;

É atravessado pela Estrada Nacional N°1, numa extensão de cerca de 9 quilômetros no sentido Sudoeste-Nordeste e desta cerca de 60 quilômetros da cidade capital provincial, Xai – Xai, e 150 quilômetros da capital moçambicana, Maputo. Também tem ligação rodoviária com o distrito de Chokwé, através da EN101, num percurso de 60 quilômetros. Tem, ainda, outra ligação com a Praia de Bilene, num percurso de 33 quilômetros através da R 256.

A sua localização geo-estratégica e as suas condições naturais, condicionam o seu desenvolvimento uma vez estar intrinsecamente ligado às expectativas de desenvolvimento da região onde se insere. Em virtude de suas duas bacias hidrográficas, designadamente Limpopo e Incomate, esta região apresenta um elevado potencial agro-ecológico para o

---

<sup>22</sup> Estes dados são do documento intitulado *Município de Macia. Plano de Estrutura Urbana do Município da Vila da Macia (2016)*. Devo, ainda, imensa gratidão ao antigo vereador da mesma autarquia, Mucoque Chivale, por muitos dados, aqui presentes. Apenas, fiz algumas mexidas para adequá-las aos objetivos gerais deste empreendimento.

desenvolvimento de uma agricultura comercial mecanizada, assento em solos aluvionares. A área onde a vila se encontra é alta e constitui uma região limítrofe das duas bacias, razão pela qual desempenha um papel acolhedor das populações localizadas nas duas bacias em casos de eventos hidrológicos extremos que têm ocorrido, em consequência das alterações nos padrões das precipitações que transbordam no Limpopo e Incomati.

Importa referir que segundo o Plano de Estrutura da Cidade de Chókwè (1981), "*as potencialidades agro-ecológicas das duas bacias aliadas a um conjunto de infraestruturas básicas existentes determinaram que fosse definida [...] a execução nesta região de um programa de desenvolvimento integral e acelerado, instituído pelo Decreto Presidencial nº 7/79.*" A luz deste decreto foi criada a Secretaria do Estado para o Desenvolvimento da Região do Limpopo e Incomate, com sede na Cidade do Chókwè.

Esta região abrange quase a totalidade da Província de Gaza e toda a parte norte da Província do Maputo. A posição nodal da vila nesta região confere-lhe uma vantagem por nela cruzarem-se rede de infraestruturas de importância regional e nacional. Tem a N 1 que liga a Região Urbana de Maputo e o norte do país; a N 101 que liga Macia ao distrito e cidade agro-industrial do Chókwè e a zona de turismo cinegético do interior (Parque Transfronteiriço do Grande Limpopo); a linha terrestre de telecomunicações para transferência de dados em fibra-óptica para o norte do país; a linha de transporte de energia da central de Infulene para as províncias de Gaza e de Inhambane; e a R 453 que liga Macia à Vila Municipal da Praia do Bilene, importante destino turístico do sul do país.

## 1.2. Enquadramento histórico e localização

O Município de Macia faz parte, hoje, de uma extensão territorial político-administrativa denominada distrito de Bilene, situado na província de Gaza, ao sul de Moçambique. Gaza fora um império, por isso tem grande significado histórico não somente em Moçambique, mas também naquele que chafurdou parte dos africanos do leste – Portugal. O Império de Gaza incluía uma enorme área do que é hoje Moçambique. Este território se estendia entre o rio Zambeze e a baía de Maputo. Sochangane, também conhecido por Manicusse, foi o potentado que estabeleceu as bases deste importante império. O nome Gaza



pertencia ao avô de Sochangane. Guerreiro valente e hábil político reinou com sabedoria e tolerância, mas ao mesmo tempo com mão de ferro, conseguindo uma notável riqueza e estabilidade que seus filhos e herdeiros, em lutas fratricidas, viriam a desbaratar e destruir. No tempo de Ngungunyana, neto de Manicusse, o império de Ngungunhana circunscrevia-se já à região entre os rios Púngoé e Incomati. Desmoronou-se com as derrotas sofridas pelos Ngunes nas mãos de portugueses e a prisão do rei Ngungunyana nas campanhas militares de 1895 (CABRAL, 1975; FELICIANO, 1998; LOURENÇO, 2009).

### 1.3. Resenha histórica das chefaturas locais de Macia

O primeiro chefe a habitar o território no qual o distrito de Bilene se encontra localizado fora o príncipe Massingue – Mbine. Ao norte, havia um rei chamado Mbine – Mimbine com o título de Nwana – Mambo ou Nwana Mutapa ou, em língua portuguesa, Amado de Monomotapa, o que queria dizer, ainda, Príncipe Real<sup>23</sup>. Em meio aos conflitos sociais e políticos, produtores de desunião do seu povo, o Príncipe Real resolveu abandonar o território que ocupava. Desta maneira, atravessou o rio Limpopo para a margem esquerda, descendo mais para o sul onde se juntou ao povo de Shone Fice - conhecidos por Vatsonga Tonga. Neste território estabeleceu a sua povoação à beira de um Machongo, Nose Vadgumbula.

Mais tarde, apareceu uma numerosa família encabeçada por Manoye Kossa, Machongo de Mandzir-Muchepe (Mananga), com o interesse de conquistar as terras de Bilene, o qual lhe foi negado a passagem pelo chefe Massingue-Mbine, o primeiro que ocupou as terras férteis dos Machongos, do vale do lago Chwale e do Incomati. Esta família começou a espalhar-se pela área do Bilene, ao formar núcleos que se denominam por Mandzir-Muchepe, encabeçado pelo chefe Manove Cossa; Mamonho, chefiado por Madamane Cossa; Chiaquelene, chefiado por Cossa Nwazuvanhe (Nwazuumbane). Licilo, chefiado por Chikotane Cossa e Nwanjuculane; Licilo, chefiado por Chikatane Cossa; e, por fim, Nwanjuculane, chefiado por Chimoio Cossa (Xalakuane Cossa). Estes tinham limites com as terras dos Machele e mais tarde vieram os Nwamachumga, da tribo oriental dos Zulo Nguni, da família de Ngungunhane.

---

<sup>23</sup> Município de Macia. Plano de Estrutura Urbana do Município da Vila da Macia (2016).

A região do Bilene pertence, historicamente, a um número limitado de famílias onde são predominantes os Cossa, os Macia e os Matavele, para além de pequenas áreas pertencentes aos Matusse, Pelembe, Zimba e Mazivila. Razões ligadas à correção na divisão administrativa fizeram com que as terras dos Bilas que se estendem ao longo do Limpopo e que lhe deram nome (distrito de Bilene) ficassem fora dos limites deste distrito.

#### 1.4 História dos Muhlabje

Os Sanwandava Chatlaio, os Muhlabje, os Makumbululu, são descendentes dos Nduandue, que entre 1821 a 1830 fizeram as migrações chamadas N'pfeane, chefiadas por Sochangane e entraram ao território que oficialmente veio a chamar-se Moçambique, ao conquistar todos os reinos do Sul (Capítulo dois). Para quem sai de Maputo pela estrada nacional número 1, Makumbululu localiza-se à margem direita do bairro Muhlabje. Makumbululu é igualmente, nome e lugar de memória habitacional, agrícola e de fabricação de instrumentos de guerra contra a colonização portuguesa e contra alguns segmentos de comunidades *changanzadas* que disputavam espaços e poder. Makumbululu está dentro da circunscrição de Muhlabje e este fica a cinco quilómetros da Vila do Município de Macia.

Maguiguane, quando organizou o ataque contra o quadrado dos portugueses, preparou os guerreiros no Kumbululu. Os guerrilheiros, os Swavandana Chatlaio, portanto, partiram deste ponto para a planície de Magul, onde, em 1895, enfrentaram ferozmente os portugueses, cuja luta é conhecida, na História moçambicana e portuguesa, como a “Batalha de Magul”. Esta batalha deu-se porque Ngungunhana, Matibwana e Mahazul negavam entregar o poder aos portugueses. A batalha terminou com a vitória dos portugueses (MUHLABJE, 2009). Mais no capítulo três.

Kumbululu é local sagrado e nele a comunidade guarda a sua memória coletiva. Nele se desenvolvem atividades de *ku phahla* (invocação dos antepassados) dos Muhlabje. Sempre que houver necessidades sociais de extrema necessidade espiritual e social se dirigem para se prostrarem diante dos seus ancestrais em arrependimento e pedem bênçãos ou, ainda, anualmente pelo *xikhuwa xa vukanyi* (festa oficial anual da bebida ukanyi, da qual mais

adiante falarei), a comunidade de Muhlabje se dirige àquele lugar. Quanto à origem da alcunha Muhlabje e Makumbululu, escreve o documento sobre os muhlabjes:

*“Muhlabje é uma alcunha que veio para os SANWANDAVA CHATLAIO que partiu de um pequeno que guarnecia o cemitério que estava no kumbuno que numa tarde embriagou-se e quando chegaram pessoas para realizar enterros criou confusão e deram-lhe uma bofetada e em resposta matou uma das pessoas com Azagaia de forma rapidíssima. Espetou e atirou a azagaia que é TLHAVE SUSE OU TLHAVA LISE e daí alcunha Muhlabje os SANWANDANA CHATHAIO também são alcunhados de Makumbulo na altura que estes se fixaram na mata que se chamava KUMBULULU” (MUHLABJE, 2009:7).*

Os Sanwadava Muhlabje, os Mukumbululu, participaram na fundação do Império de Gaza e sempre foram efetivos de Musila e Ngungunhane. Também participaram nas guerras de resistência contra a penetração colonial em Moçambique sob o comando de Maguiguane.

É na digressão pelo território do Império de Gaza, no sentido Norte a Sul, por volta de 1894, que se fixaram numa mata há cinco quilômetros para o sul da atual Vila da Macia, mata esta chamada Kumbununo. Assim, aquela comunidade passou a ser alcunhada de Makumbululu. Os Sanwandava Chatlaio, os Muhlabjes, sob o comando de Maguiguane e a partir da Mata Kumbununu participaram da batalha de Magul, entre forças portuguesas e forças de Ngungunhane a 8 de Setembro de 1895 e voltaram a refugiar-se nesta mata onde fixaram sua habitação e desenvolviam a agricultura e a pastorícia; e trabalharam o barro para a fabricação de utensílios domésticos; usavam o ferro para o fabrico de enxadas, machados e materiais para a caça e defesa. Neste local estão, ainda, patentes os restos daqueles materiais econômicos e sociais. Manuel Muhlabje e Ernesto Maluleque narraram que a comunidade de Muhlabje até à década de ‘50 residia no Mukumbululu e somente a partir da década seguinte começaram a se instalar do lado esquerdo e oposto de Mukumbululu.

Apesar de em algum momento a mata ter sofrido a devastação e a árvore de culto ter sofrido com esse processo, neste momento, o tronco está a florescer, com a valorização do local. A mata Kumbululu até 1977 era mata considerada intocável e muito fechada onde viviam várias espécies de animais bravios de pequeno porte e diversas espécies de plantas e quem se aventurasse por aquela mata se perdia, sem, no entanto, conseguir sair de lá. Só conseguia guiar-se e sair de lá, depois do chefe dos Sanwandava Chathaiio Muhlabje Makumbululu anunciasse e pedisse aos defuntos para libertá-lo (MUHLABJE, 2009).

Sobre isso, escreve o documento dos Muhlabjes que:

*“Em 1939, o Governador Carmona veio a Magul para participar da cerimônia ‘QLUAI’ e de regresso o seu carro paralisou-se em Muhlabje. Foi preciso o chefe Júlio Mudiuna Muhlabje ir ao local de cerimônias com vinha e prestar “KU PHALHA” (culto aos antepassados) para que o carro saísse” (MUHLABJE, 2009:9).”*

E acrescenta:

*“Um madeireiro (de origem portuguesa) entrou na mata adentro de Kumbululu; cortou troncos e carregou-os no carro e quando tentou sair o carro não arrancou; só arrancou depois de KU PHALHA, mas tendo deixando todos os troncos no local (MUHLABJE, 2009:9)”*

As cerimônias de *ku phahla* eram feitas numa árvore grande chamada *Mpfungura* onde havia um cordão de ouro que, segundo a narrativa local, sempre abanava. Em redor desta árvore mantinha-se sempre limpo e parecia que alguém fizesse limpeza, enquanto era perfeição natural. E quando chega o momento de *ku phahla*, no local apareciam galinhas doadas pelos defuntos para agradecer a festa. Nestas cerimônias de *ku phahla* levava-se todo tipo de semente para ser abençoado antes das sementeiras e fazia-se bebida de milho designada de *nxinto*. Depois das colheitas levava-se um pouco de cada produto colhido e ia-se à cerimônia de *ku phahla* em agradecimento da colheita obtida. Neste local, durante a desmatação foram encontrados restos de metais e de utensílios de barro e uma arma de fogo, que foram, segundo informações de Ernesto Muhlabje<sup>24</sup>, levados para ARPAC – Arquivo de Patrimônio Cultural, em Maputo.

### 1.5 Como os Sanwandava Chathaio encontraram o poder

No Início do Séc. XIX houvera revoltas entre os chefes de Bilene e Dzimbene. Estas intrigas geraram lutas nas quais somente jovens guerreiros poderiam entrar em batalha. Nisso, um ancião de nome Tchale Muhlabje vestiu-se a guerreiro e foi pela zona baixa em direção a Chiguitive e quando chegou na área de Phewane Macia, num poço das mulheres, admiraram-no e puseram-se a correr para informar ao chefe Phewane Macia. Chegada a informação,

---

<sup>24</sup> Ernesto Muhlabje é primo da atual autoridade de Muhlabje e por razões migratórias reside em Maputo. Faz parte do conselho familiar dos Muhlabjes, o qual, de entre vários objetivos, debate questões sobre a sucessão de lideranças entre os Muhlabjes.

Phewane organizou uma expedição de jovens para confirmar sobre a presença de um homem guerreiro. Instruiu, ainda, aos jovens que não fizessem algum mal, devendo apenas levá-lo à sua presença. Mas, quando os jovens de Phewane chegaram tiveram medo do guerreiro que também fez simulação de luta guerreira e, em reação, os jovens de Phewane mataram-no.

Os jovens guerreiros foram reportar a ocorrência ao chefe Phewane. Este mandou outra expedição de anciãos e confirmaram-no que o morto era Tchale Muhlabje, que vinha dos *mukumbululu*. Informado isto, o chefe Phewane tratou de, com a devida diplomacia que se espera nestas crises, informar à família Muhlabje e se responsabilizou pelas cerimônias fúnebres. Predispôs-se, nas conversações, para que as duas comunidades saíssem da crise, que uma das suas filhas casasse com Samona Muhlabje; deste casamento nasceu um menino chamado Xitalane Muhlabje. Assim, Phewane, avô do recém-nascido, decidiu dar uma parte do território que chefiava ao seu neto Xitalane Muhlabje e disse que queria ver o seu neto a chefiar antes de morrer. Dito e feito, o neto, quando atingiu a maturidade, chefiou a terra que até hoje é chamada de Muhlabje.

#### 1.6 Bilene e Macia – o que diz a História?

Entre cerca de 1450 e 1550, o Grande Zimbabwe foi abandonado pela maior parte dos seus habitantes na sequência da invasão e conquista do norte zimbabweano pelos exércitos de Mutota, ocorrida por volta de 1440-1450. Desenvolveu-se entre os rios Mazoe e Luia, o centro de um novo Estado, chefiado pela dinastia dos Muenemutapa (Monomotapa). O núcleo dirigente do grupo invasor, que deu origem a essa dinastia, constitui-se desde o início em aristocracia dominante, recobrando e subordinando as populações locais pré-existentes (MEDEIROS, *In* SERRA, Vol. 1, 2000:34).

Reza a História que em época remota estabeleceu-se na margem direita do Rio Limpopo um grupo populacional vinda das terras do Reino do Monomotapa, que tinha como chefe supremo Bila, homem pacífico e áustero, que governou bem o seu povo. Foi do nome do chefe Bila que derivou o topônimo atribuído à região e nos tempos modernos ao concelho ou distrito e sua sede (Bilene). De acordo com o documento da Direção Provincial dos Serviços de Obras Públicas e Transportes, datado de 1971, pela portaria número 30 do

governo do distrito militar de Gaza, de 3 de Outubro de 1897, confirmada em 10 do mês pelo Comissário Régio, foi criado o Comando Militar do Bilene. Em Cabaço (2007), acrescenta-se que o Comando Militar de Bilene, Inchobane e Mananga, com sede no Alto Inchobane,:

*“limitando-se ao norte com o Rio Uanetze, desde a fronteira com o Transvale (território sul africano), até à embocadura do Sadzi, numa linha que partindo deste ponto, passa pelo norte das terras do régulo Macanha e vai ter ao Limpopo, no limite norte das terras do régulo Chicungo, quase em frente ao de Mantanguana; a leste e sudeste do rio Limpopo, até às terras de Guide-Guide, seguindo uma linha que passa pelo lado oeste dos régulos Espenanha, Sidude, Languene<sup>25</sup>, Inhiussa e Chissano.”*

Depois de Portugal derrotar e submeter africanos, nas batalhas de Magule, Macontene e Mecontuine e 8 de Setembro de 1895 e em 10 de Agosto extingue o Comando Militar de Gaza, para transferir e reajustar o comando a uma administração civil. Pelo artigo 27º do Decreto Orçamental de 27 de junho de 1907, foi o território do extinto distrito de Gaza, dividido em cinco circunscrições civis (Chibuto, M’chopes, Bilene, Guijá e Chai-Chai) e um comandante militar no Alto Limpopo, desde quando data o concelho de Bilene. Pela portaria n. 0881, de 3 de setembro de 1909, foi transferida a sede da circunscrição para a povoação da Macia. Pela portaria n.o 12 178, de 9 de novembro de 1957 é criado o Concelho de Bilene e elevada a povoação da Macia à categoria de Vila (Cf., ainda, em CABRAL, 1975; CABAÇO, 2007).

Cabral captou palavras de um colonizador português de nome Pedro Viana Rodrigues, segundo o qual:

*“Em Julho de 1909, fui transferido da circunscrição de Maputo para o Bilene e fui encarregado pelo grande governador Major Alfredo Freire de Andrade de procurar e escolher um melhor local para a sede da circunscrição que eu administraria, que era então em Inchobane... percorri a cavalo, de mochila e a pé muitos quilômetros de areia e finalmente propus o local da Macia, centro da maior população nativa da área, junto da povoação comercial, para a nova sede da administração do Bilene, o que foi aprovado depois do comandante João Belo<sup>26</sup> ter vindo comigo verificar que realmente a Macia era o melhor local escolhido...” [Carta de Pedro Viana Rodrigues, 1970, para seu filho Vasco V.R.] (CABRAL, 1975)*

---

<sup>25</sup> Parte das ramificações dos Bilas são Bila-Languene, dos quais este que escreve estas linhas é dessa genealogia. Outra ramificação que conheço é dos Bila-Xituvana.

<sup>26</sup> A atual cidade de Xai-Xai, nos tempos coloniais, designava-se João Belo.

Por sua vez, Macia é sede do Concelho de Bilene (qv). A portaria n.o 881, de 3 de setembro de 1909, transfere a sede da circunscrição para a Macia, e a portaria n.o 441, de 6 de Novembro de 1926, cria a povoação. O farol da vila da Macia, abrangendo a povoação de S. Martinho, foi concedido pela portaria n.o 658, de 20 de julho de 1971 (CABRAL, 1975:81; Município de Macia, 2016).

### 1.7 São Martinho do Bilene

Esta Povoação, criada Pela Portaria n.º 6234, de 15/12/1945, foi sempre vulgarmente conhecida por *S. Martinho do Bilene*; contudo, na *Relação de Nomes Geográficos* e na lista de estações dos C.T.T. de Moçambique (1974), já antes referidas, o topónimo apareceu sempre apenas como *S. Martinho* e assim é que deve ser considerado. O que é lógico, pois que em Moçambique não existia outra *S. Martinho*, que pudesse provocar confusões.

Depois da independência, a povoação de São Martinho de Bilene, que pertencia ao então concelho do *Bilene* (distrito de Gaza), passou, naturalmente, a chamar-se simplesmente Praia de Bilene, que é uma das mais lógicas alterações toponímicas verificadas em Moçambique independente. Quanto à origem dos dois nomes (*S. Martinho* + *Bilene*) é fácil perceber que, no primeiro caso, estamos a falar do popular Santo que, sendo ainda soldado romano, um dia partilhou o seu manto com um pobre, cortando-o ao meio. *S. Martinho* nasceu c. 315 e morreu no ano de 397; foi bispo e apóstolo da Gália (CABRAL, 1975).

Consta que o domínio colonial, no sul de Moçambique, começou com a criação do distrito militar de Gaza, criado em 1895, o qual comportava os territórios dos Distritos de Lourenço Marques<sup>27</sup> e Inhambane, excluídas as terras da coroa e tinha sede do Chibuto, provisoriamente instalada no Languene, margem direita do rio Limpopo (FELICIANO, 1998:35). Desta forma, Gaza, por imperativos de organização administrativa de 1907, foi

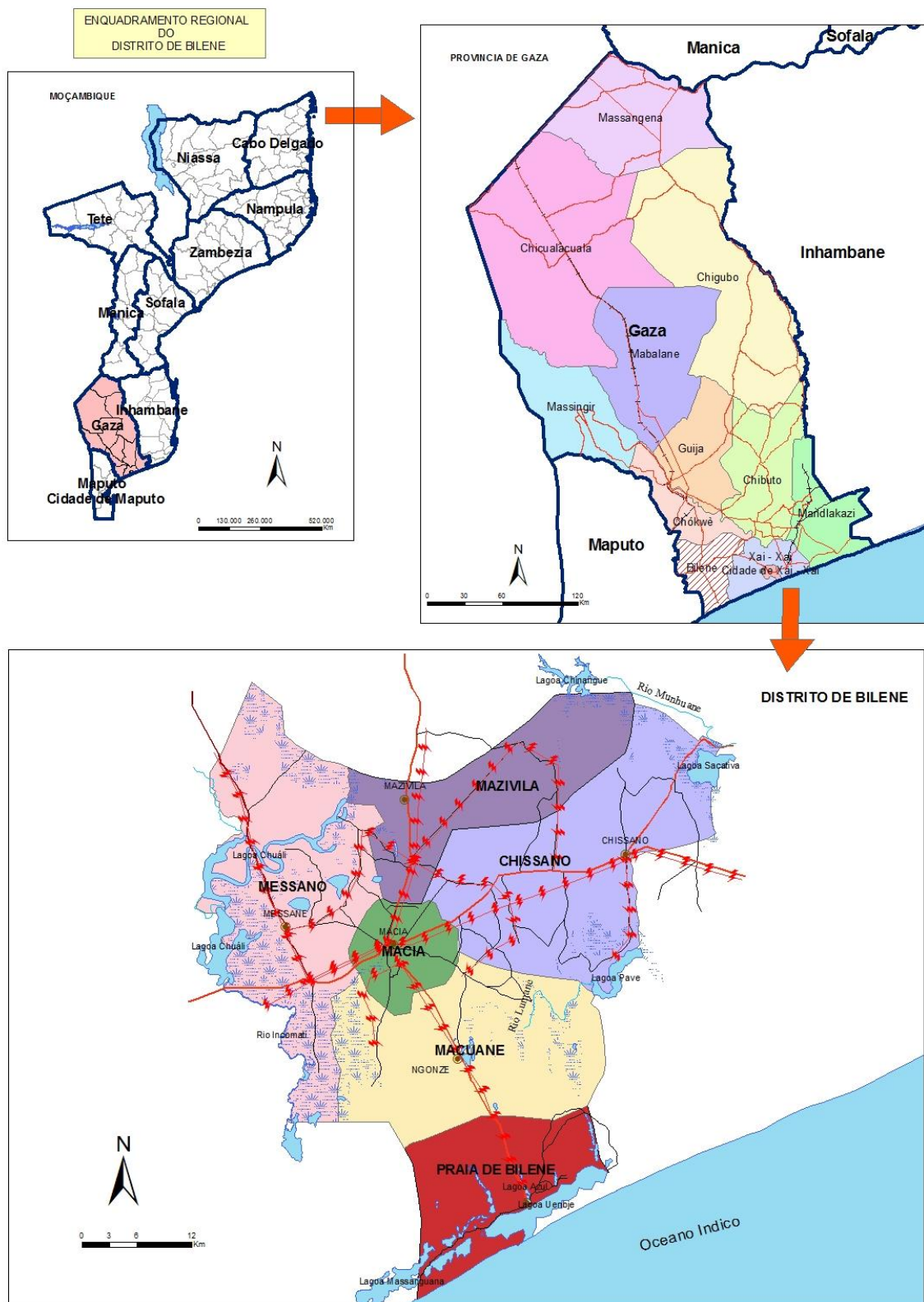
---

<sup>27</sup> A atual capital política de Moçambique, Maputo, no tempo colonial, era chamada de Lourenço Marques em tributo a um navegador português com mesmo nome. Com a independência, a cidade de Lourenço Marques “passou a chama-se Maputo. Maputo é nome de um rio que desagua na baía que no tempo colonial se chamava Lourenço Marques passou a chamar-se Maputio. Maputo é o nome de um rio que desagua na baía que no tempo colonial se chamava de Lourenço Marques, e que atravessa o espaço do então concelho de Bela Vista. Maputo era também a designação de um regulado que se situava na margem direita do mesmo rio (antes conhecido por Lisuto). Este topónimo vem de Maputio (ou melhor Maputyo), pois assim se chamava o filho predilecto do poderoso régulo Nuagobe, que recebeu e seu pai aquelas extensas terras” (FERNANDES, 2006:209-210).

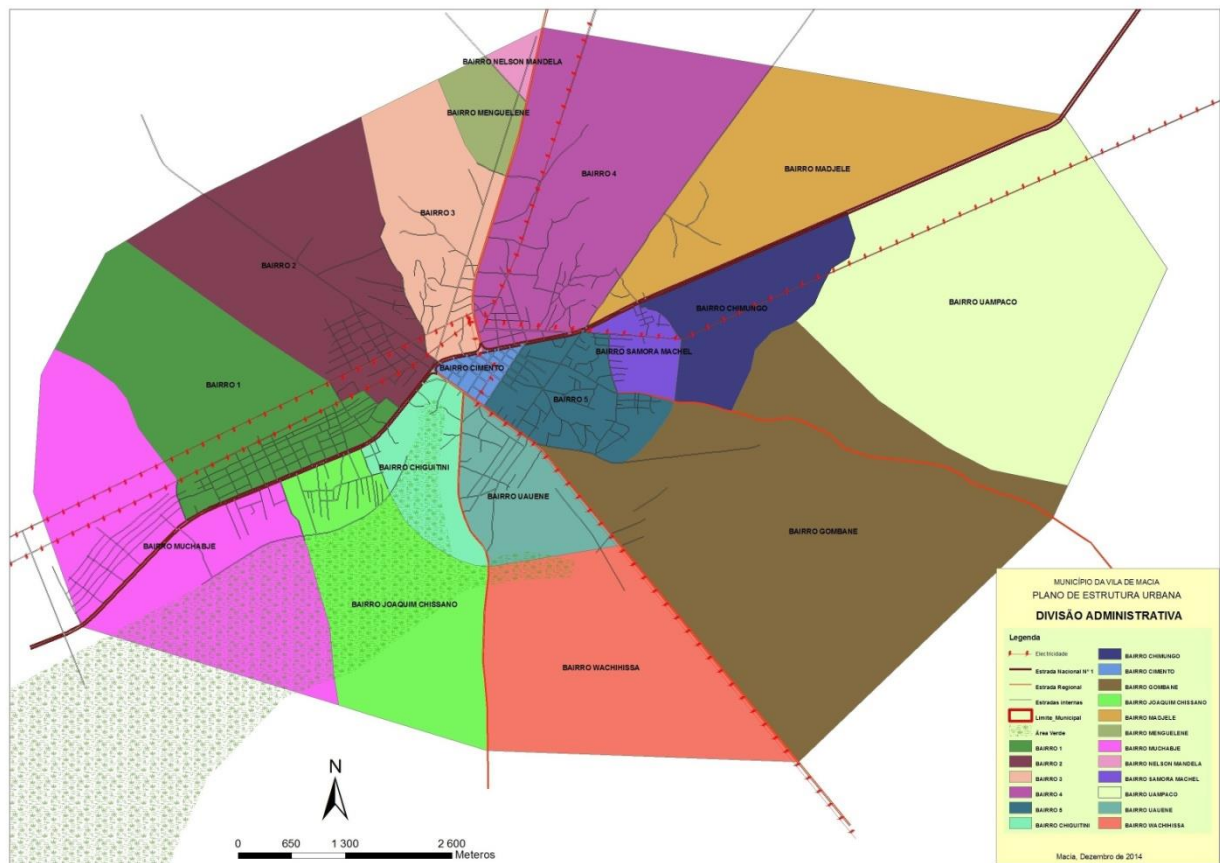
incorporado no distrito de Lourenço Marques. Porém, em 1918 foi outra vez estabelecido o distrito de Gaza, por decreto de janeiro desse ano.

O decreto número 35 733, de 14 Julho de 1946, restabeleceu novamente o distrito, o qual passou a ser constituído pelas terras do Alto Limpopo, Bilene, Chibuto, Gaza, Limpopo (Guijá), Magude, Manhiça, Muchopes e Sabié”. Os concelhos circunvizinhos de Magude, Manhiça e Moamba pertenciam ao distrito de Lourenço Marques (CABRAL, 1975; FELICIANO, 1998; FERNANDES, 2006).





Fonte: Conselho Municipal da Vila da Macia/Vereador Mucoque Chivale



Fonte: Conselho Municipal da Vila da Macia/Vereador Mucoque Chivale.

## 1.8 Macia atual e dados estatísticos

Com a Independência Nacional, em 1975, à luz do quadro jurídico-constitucional de Moçambique independente, transforma Moçambique como Estado. Assim, é extinta a organização administrativa colonial, onde os antigos distritos passam a estatuto de província, dirigidos por um governador provincial, as antigas circunscrições territoriais designadas de Conselhos, em número de 110, passam a designarem-se distritos, dirigidos por um administrador distrital, e os postos administrativos mantiveram a mesma designação e dirigidas pelo chefe do posto administrativo.

A alteração realizada no funcionamento do aparelho estatal colonial precipitou com que ao nível distrital os conselhos executivos que substituíam os concelhos de circunscrição, fossem dirigidos pelos administradores do distrito que acumulava as funções de gestão urbana. Nas cidades capitais provinciais (sedes de antigos distritos), a gestão urbana era feita

pelo presidente do conselho executivo da cidade respectiva, que, igualmente, tinha poderes de gestão urbana. Esta organização administrativa, manteve uma estrutura centralizada, pois, tanto o governador de província, o administrador distrital, e os presidentes do conselho executivo eram nomeados centralmente, como no modelo colonial.

De acordo com a divisão administrativa de 1986, a Vila da Macia, é um dos 6 (seis) Postos Administrativos do Distrito do Bilene e exerce a função de sede do distrito, desde 9 de Novembro de 1957, quando da transferência da sede do então Concelho do Bilene. Administrativamente, o Posto Administrativo da Macia é, em si mesma, localidade-sede do distrito e como tal, lhe confere o estatuto de vila. Nestes termos, constitui-se em solo urbano toda área que compreende seu perímetro conforme o disposto na alínea j) do Artigo 1 da Lei nº 19/2007, de 18 de Julho. Assim, a sua estrutura administrativa, está definida em 18 bairros, nomeadamente: Gombane A, Gombane B, Cimento, Samora Machel, Bairro 5, Uampaco B e Chimungo, Muhlabje, Bairro 1, Bairro 2, Bairro 3, Menguelene e Nelson Mandela, Bairro 4, Madjele e Uampaco A, Bairro 6, Joaquim Chissano, Uachihissa e Chiguitine.

Esta organização administrativa revela-se inadequada pelo fato de em muitos casos a designação de bairro não corresponder ao número da população e aos equipamentos urbanos e infraestruturas básicas necessárias para seus habitantes e pelo fato de que os Bairros 1, 3, 4, 5 e 6 serem "macro-bairros" subdivididos por outros bairros menores. Por exemplo, o Bairro 5, tem duas dimensões espaciais. A primeira é do Bairro 5 dirigido pela autoridade comunitária Madala Siteo, vulgarmente conhecido por Tsombela. A segunda dimensão é do Bairro 5, o qual congrega outros bairros nomeadamente: Gombane "A", Gombane "B", Madjele, Samora Machel, Cimento e o Bairro Uampaco. Cada um destes bairros possui um secretário que presta contas ao líder comunitário. Esta forma de organização administrativa é repetitiva em outros bairros como o Bairro 6 que é dirigido pelo líder comunitário Langane e o mesmo coordena outros secretários dos Bairros como Uaxihissa, Chiguitine e o próprio Bairro 6; o Bairro 1 dirigido pela autoridade Manuel Mateus Muhlabje, desdobra-se em bairros Muhlabje e Bairro 1; o Bairro 3, dirigido pela autoridade comunitária Ngovene, que exerce sobre os secretários dos Bairros 2, Menguelene e Nelson Mandela; e, finalmente, o Bairro 4, coordenado pelo Secretário do Bairro local que também tem sob sua direção os secretários dos bairros Madjele, e a parte norte do Bairro Uampaco (Cf. Município da Vila da Macia.

Plano de Estrutura do Município da Vila da Macia, 2016; ainda, em anexo sobre documento distrital).

Este quadro organizativo não permite uma correta administração por ser geradora de conflitos de interesse entre os secretários dos bairros e abre espaço para a geração de penumbra no controle do uso do solo, o que tem gerado conflitos de terras, bem como a fragilização da ação dos técnicos do Conselho Municipal nos bairros (Cf. Município da Vila da Macia. Plano de Estrutura do Município da Vila da Macia, 2016).

### 1.9 Estrutura da População e atividades econômicas

Segundo a tabela nº 1 que se segue, de distribuição da população, que apresenta o recenseamento geral da população e habitação de 2007, sob direção e elaboração do Instituto Nacional de Estatística (INE), o Posto Administrativo da Macia-sede é designado erradamente, por ser qualificado de Posto Administrativo Bilene-Macia, com um total de 38 877 habitantes distribuídos pela localidade Município de Bilene-Macia, com 27 795 habitantes e Localidade Bilene-Macia – Sede, com bairro único designado de Bairro Bilene-Macia-sede com 11 082 habitantes.

Estes dados, do Plano de Estrutura do Município da Vila da Macia (2016), refutam aquelas informações do INE baseados no fato de que:

*“no ano da realização do último censo populacional, a vila da Macia não ostentava o estatuto de Município. Apenas, no ano de 2008, com o processo de descentralização e autarcização, a Vila da Macia ascende a categoria de governo municipal, o que foi confirmado com a realização das eleições autárquicas do mesmo ano (2008)”.*

Assim, para o universo da população recenseada em 2007, a Vila da Macia possui 38 877 habitantes, dos quais 17 587 homens e 21 290 mulheres que representa 55% da população total. Com base no mesmo censo, a densidade populacional corresponde a 488hab/km<sup>2</sup>.

Em 2014, o Conselho Municipal da Vila da Macia realizou um inquérito que cobriu a totalidade dos 18 bairros do Município, tendo apurado a existência de 46.005 habitantes.

**Tabela n° 1.** Distribuição da população por Bairros e por Sexo:

Localidade/bairro	H	M	Total
<b>POSTO ADMINISTRATIVO BILENE-MACIA</b>	<b>17 587</b>	<b>21 290</b>	<b>38 877</b>
<b>Localidade MUNICÍPIO DE BILENE-MACIA</b>	<b>12 612</b>	<b>15 183</b>	<b>27 795</b>
Bairro 1	1 762	1 995	3 757
Bairro 2	1 890	2 234	4 124
Bairro 3	1 737	2 197	3 934
Bairro 4	2 464	3 020	5 484
Bairro 5	1 814	2 283	4 097
Bairro CIMENTO	387	389	776
Bairro 6	1 753	2 093	3 846
Bairro CHIGUITINE	805	972	1 777
Localidade BILENE-MACIA – SEDE	4 975	6 107	11 082
Bairro BILENE-MACIA – SEDE	4 975	6 107	11 082

*Fonte: INE, 2007, In República de Moçambique. Município da Vila da Macia. Plano de Estrutura do Município da Vila da Macia*

Os dados do censo de 2007 apresentam um quadro distorcido da realidade populacional de Macia, bem como da estrutura administrativa, o que deturpa os resultados e consequentemente põem em causa a credibilidade do censo de 2007. Assim, com base na estrutura administrativa vigente, de 18 bairros, o Conselho Municipal realizou em 2014, um inquérito populacional e sócio-económico que apura os seguintes dados da população:

**Tabela n° 2.** População por Bairros e por Sexo:

Bairro	Homens	Mulheres	População 2014
Muhlabje	295	346	757
Bairro 1	572	630	1419
Joaquim Chissano	1 034	1 140	2567
Bairro 2	2 884	3 092	7055
Bairro 3	1 355	1 459	3322
Menguelene	641	703	1587
NelsonM	1 766	2 031	4483
Bairro 4	2 010	2 250	5029
Madjele	562	608	1381
Uampaco a	271	291	663
Bairro 5	1 264	1 481	3241
Uampaco b	279	311	697
Chimungo	1 028	1 163	2587
Samora Machel	899	999	2241
Cimento	136	150	338
Gombane a	325	365	815
Gombane b	456	485	1111
Bairro 6	926	1 083	2372
Uachihissa	675	744	1675
Chiguitine	1 062	1 197	2667
<b>Total</b>	<b>12612</b>	<b>14794</b>	<b>46005</b>

*Fonte: Inquérito do Conselho Municipal da Vila da Macia, 2014.*

A densidade populacional neste período é calculada em 577,2 habitantes/km<sup>2</sup>, o que revela uma subida de 118,3% da densidade de 2007. A subida da densidade populacional não é acompanhada com a elevação do nível de urbanização e oferta de serviços básicos, pois, ela ocorre nos bairros ocupados onde as infraestruturas básicas como energia elétrica, abastecimento de água, recolha de lixo são insuficientes e ou não existem, o que reduz continuamente a qualidade de vida dos munícipes (Município, 2016).

### Projeção da População do Município por Bairros para o ano de 2023

População 2014	Nº de famílias	Nec de Terra p/Habitacção*	População 2020	Nº de famílias	Nec de Terra p/Habitacção*	População 2025	Nº de famílias	Nec de Terra p/Habitacção*
46 005	9 201	552						

\*Talhão mínimo 600m<sup>2</sup> = 0,06ha

Fonte: Conselho Municipal da Vila da Macia, 2014

A população economicamente ativa do Município é de cerca 5570 pessoas, número que corresponde 25% da população, com idade entre os 15 a 59 anos, dos quais, mais de 90% é absorvida pelos setores primário e secundário, com destaque para o “comércio informal” e atividades agrárias. A população da Vila de Macia aumentará significativamente prevendo-se que até 2023, a área municipal venha albergar aproximadamente 55.351 (Cinquenta e cinco mil) habitantes, o que significa um incremento populacional na ordem dos 61,2% (sesenta e um por cento) em relação à população atual. Este crescimento populacional implica uma demanda crescente em serviços de saúde, educação, abastecimento de água, energia, estradas, transportes, espaços ordenados para habitação, lazer, áreas para o desenvolvimento da atividade agro-pecuária e, mais importante ainda, de emprego no setor produtivo, pressionando as condições atualmente existentes. A localização geográfica da Macia na região constitui o elemento determinante do tipo de economia, baseada na atividade de serviços e comércio, mercê da rede de estradas que se cruzam, definindo um nó rodoviário de transporte. Isto tudo cria facilidades para a boa integração na rede de comércio local, com outros mercados, dentro e fora da província de Gaza.

De acordo com o inquérito sócio-econômico domiciliar realizado em 2014, a área de serviços ocupa 28% (vinte e oito por cento) da força de trabalho, seguido do comércio, com 23% (vinte e três por cento). Estes setores são seguidos respetivamente pelo “informal”, com 16% (dezesseis por cento); o setor de agricultura, com 14% (catorze por cento); e o setor público (aparelho do Estado), com 13% (treze por cento).

As pequenas indústrias locais como, moageiras, carpintarias, artesanato e o “comércio informal” constituem alternativas à actividade agrícolas da maioria dos jovens do Município. As terras aráveis e férteis da baixa de Chiguitine onde são cultivadas culturas alimentares diversas como hortícolas, cereais tubérculos, legumes contribuem no melhoramento da economia de muitas famílias e contribuem na melhoria da dieta alimentar da população.

O turismo é ainda pouco desenvolvido; contudo, a localização da Macia no centro de convergência/divergência rodoviária oferece uma oportunidade de associar o desenvolvimento do turismo de serviços, eventos profissionais, turismo cultural e história da resistência, ligado ao monumento histórico de Magule. Também pode falar-se de repouso de viajantes a longo curso e como zona tampão que pode responder as solicitações turísticas que a procura da praia do Bilene pode gerar no turismo da Macia ao longo da Estrada Regional 453, que dá acesso à Praia do Bilene.

Ainda do ponto de vista infraestrutural, além da passagem por Macia de importantes estradas, temos a passagem de importantes linhas de transporte de energia da rede nacional, e está em execução um projeto de construção de uma nova linha de energia em alta tensão com 275 KVA, que vai partir duma planta termo-elétrica movida a gás natural em construção na Ressano Garcia, distrito ocidental da Moamba, na Província de Maputo que vai reforçar a atual linha de alta tensão em 110 KVA que alimenta a zona sul-centro da província de Inhambane. A mesma linha vai contar com uma subestação na zona de Dzimbene, a qual vai transformar a corrente para 11 KVA, a qual será distribuída na Macia e seus arredores incluindo o distrito e cidade do Chókwè.

## 1.10 Agricultura e pecuária

A morfologia do território municipal apresenta áreas com solos arenosos de fertilidade muito baixa e baixa capacidade de retenção de água. Este fator é uma limitante para o desenvolvimento de atividades agrícolas. Entretanto, na zona baixa, predominam solos arenosos, argilosos e acizentados, solos permeáveis turfosos, com muita matéria orgânica e favoráveis à prática de agricultura orgânica e irrigada de elevado rendimento, com reduzido emprego de agro-químicos. A atividade agrícola pode jogar um papel de relevo na economia familiar no Município. Constitui uma das principais fontes de rendimento para a população na zona rural do Município. Esta atividade é assegurada pelo setor familiar, onde cada família cultiva, em média, uma área de 1 (um) a 2 (dois) hectares, usando técnicas locais e de total dependência das condições climáticas (precipitação/chuva) e de fertilidade do solo.

A zona baixa possui uma extensão de cerca de 250 (duzentos e cinquenta) hectares. Apenas são aproveitados 68% (sessenta e oito por cento) da área total, ou seja, 170 (cento e setenta) hectares, onde cerca de 470 (quatrocentos e setenta) produtores agrícolas do setor familiar, organizados em 4 (quatro) associações desenvolvem as suas atividades assistidos pela rede de extensão rural. São principais culturas praticadas nestas áreas, a saber: cereais, leguminosas, hortícolas e fruteiras.

A zona alta, apesar de solo pouco produtivo, a atividade agrícola é desenvolvida por cerca de 7000 produtores do setor familiar; desenvolvem a sua atividade na base de culturas predominantes como feijão *nhemba*, mandioca, cereais, em regime de consociação, fruteiras entre outras.

O setor possui muitos problemas, cuja sua resolução requer união de esforços entre o Conselho Municipal e o Governo Distrital e Provincial. Os principais problemas deste setor resumem-se em três fatores, designadamente:

- Falta de drenagem e rega adequada na baixa de Xiguitine, o que dificulta a lavoura na estação chuvosa e dificulta a rega na estação seca, o que permitiria produzir continuamente durante o ano;



- Dificuldades de acesso ao capital para investir na agricultura;
- Insuficiência de insumos agrícolas, sementes e pesticidas o que torna o custo de produção ainda mais elevado.

A atividade pecuária tem fraca expressão, e, é praticada pelo setor familiar em franco crescimento. As principais espécies criadas são, descritivamente, o gado bovino, o caprino e o suíno. Ainda, são criados diferentes tipos de aves como galinhas, perús, pombos, entre outros.

O setor pecuário tem desenvolvido ações de controle sanitário do gado bovino através de banhos por via de espersão usando pulverizador manual e via dorsal sendo os fármacos usados a Milbitraz e Baytico.

No que tange ao tratamento das áves, tem-se feito a vacinação contra a doença de *newcastle*, vulgarmente chamado de “Muzungo”.

#### 1.11 Indústria

A atividade industrial na Vila de Macia não é expresiva, resumindo-se a uma indústria de processamento da castanha de cajú em estado inoperacional devido à escassez de matéria-prima que ditou seu encerramento. Daí que o processamento da castanha de cajú é feito ao nível doméstico, cuja produção é vendida na via pública e constitui fonte de receita de muitas famílias. As únicas indústrias operacionais são de pequena dimensão e dedicam-se ao processamento de milho de tipo moageiras, serralharias, serrações, carpintarias, panificação que absorvem um número considerável de mão-de-obra local, empregando em média 3 a 5 trabalhadores. Muitas destas pequenas indústrias funcionam com muitas deficiências e outras se encontram paralizadas por insuficiência de fundos. Na sua maioria operam em estabelecimentos precários, sem equipamento moderno, fato que está associada a descapitalização e uma gestão deficiente.

**Tabela nº 3**

<b>Tipo de Industria</b>	<b>Total</b>	<b>Tipo de Producao</b>
Serralharia	4	Janelas, Fogões, Arelado, Grades, Máquinas para produção de bloco, postoletes, machados, enchadas
Sapataria	1	Sapatos e Sandálias
Carpintaria	14	Portas, Janelas, Aros para Janelas, camas, guarda fatos, cristaleiras, mobília de sala de estar e de jantar
Panificação	3	Pães
Fábrica de gelo	1	Gelo, conservação e venda de peixe e frango
	1	Corte de Capas de Zinco

**Fonte:** Conselho Municipal da Vila de Macia, Abril de 2012

### 1.12 Comércio

A maior parte de atividades comerciais localiza-se na área de cimento com maior concentração de armazéns que se dedicam à venda grossista de diversos produtos, comércio retalhista de procura diária da população local e da área de influência direta. O estabelecimento comercial de referência é o Super Mercado SHOPRITE, da classe dos *Shopping Center*, que se dedica ao comércio retalhista de produtos de merceárias. Integra as instalações loja de comércio de produtos têxteis, calçado e outros produtos do Grupo *PEP* e serviços de assistência de telefonias da *VODACOM*. Estes estabelecimentos atraem utentes da zona de influência ao norte de província de Maputo e a parte sul da província de Gaza.

## CAPÍTULO II - AUTORIDADES AFRICANAS E DO SUL DE MOÇAMBIQUE - ANTROPOLOGIA

### 2.1 Introdução

A maior parte dos estudos sobre autoridades africanas, produzidos por acadêmicos e intelectuais não africanos – e africanos - parte, não raras vezes, de perspectiva euro-americana. Um pressuposto básico de análise desses estudos consiste em olhar à África e seus sistemas políticos em função de lógicas e modelos civilizacionais que, ocorreram ao longo de milênios na Europa e na América do Norte e, mais recentemente, nas sucursais do Ocidente, a exemplo da América Latina. Deste modo, as autoridades e sociedades/comunidades africanas não escaparam a essas lentes universalistas, cujo objetivo é, ainda que camufladamente, localizar a “civilização euro-americana” em África e não civilizações africanas, razão pela qual, “na falta de civilização pré-concebida”, os adjetivos tais como “primitivos” ou “tribais” escorram sobremodo pela literatura inter e multidisciplinar das ciências humanas.

Com a colonização e com as mudanças que ocorriam em África, mormente ligadas às lutas pelas independências e por relações políticas e sociais causadas pelo cruzamento Europa-África e África-Europa, levaram um número expressivo de antropólogos a descrever comunidades e as autoridade africana, com um olhar científico e equilibrado, embora, pelo contexto colonial e socializador dos antropólogos, expressões como, por exemplo, “primitivo”, “tribo” e “selvagem” tenham sido escolhidos e colocados em letras garrafais: *Structure and Function in Primitive Society* (RADCLIFFE-BROWN, 1971), *Primitive government* (MAIR, 1962)<sup>28</sup>, *Government and politics in tribal societies* (SCHAPERLA, 1956), *Man in the primitive world* (HOEBEL, 1958), *Tribesmen* (SAHLINS, 1968), *The domestication of the savage mind* (GOODY, 1977).

Seja como for, parte dos clássicos em antropologia política africana, nomeadamente Schapera (1938 e 1956), Fortes e Evans-Pritchard (1940), Evans-Pritchard (1940), Busia (1951), Gluckman (1955), Middleton & Tait (1958), Beattie (1960 e 1966), Lienhardt (1964),

---

<sup>28</sup> Nesta obra, Mair justifica o uso do termo “primitivo”, para referir aos equipamentos técnicos disponíveis em uma dada sociedade e não para indicar nelas a existência de características mentais primitivas (MAIR, 1962:9).

Mair (1963 e 1965) Swartz, Turner & Tuden (1966), Diagne (1967), Swartz, [ed.](1968), Balandier (1969), entre outros, descreveram e analisaram, sobremodo, as autoridades africanas - e as comunidades e o aparato dos sistemas políticos nos quais essas autoridades se redimensionavam – e, é neles que a própria disciplina, ainda hoje, encontra uma *umbrella* bibliográfica, embora reconheça que, tempo depois, muitos escritos tenham sido produzidos.

Mais recentemente, posso dizer que, por um lado, os pressupostos sobre os quais, os adjetivos “primitivo”, “selvagens” e “tribos” foram construídos, dos quais a antropologia é legatária e, de outro, trabalhos de politólogos dos quais recaem as nossas desconfianças pelas suas generalizações euro-americanas, foram expostos à tribuna do debate por Panikkar (1984), Rognon (1991), Ngoenha (1992), Na-na'im (1992), Todorov (1992), Bhabha (1998), Herzfeld (2001), Santos & Menezes (2009), Goodale (2009), Comaroff & Comaroff (2012), Bila (2014), Pinheiro (2014), entre outros.

À luz desta colocação e mesmo que, de igual modo, eu seja reticente com os adjetivos (primitivo, tribo, selvagem), exorcizados em meio às etnografias provincianas, por carência de abstrações cosmopolitas sobre a dialética do *eu-no-outro-e-outro-em-mim*, pode ser razoável dizer que, escrever sobre autoridades africanas é, ao mesmo tempo, mapear o que antropólogos e etnógrafos, particularmente da antropologia política analisaram e descreveram sobre África.

## 2.2 Autoridades africanas

Qualquer tentativa de periodização de primeiras descrições e análises dos sistemas ou ideologias carrega consigo tamanhas dificuldades, mesmo que, os periodicistas não percebam pela repetição da ignorância. Parto do prisma de que os pensadores e produtores primevos, com ideias geniais, dificilmente colocam-nas no papel e, por conseguinte, dificilmente conhecemo-los. Paralelamente a isso, quando os gênios colocam o que pensam no papel nem sempre são reconhecidos pelas instituições de produção e divulgação do conhecimento, as quais, além de acadêmicas, pretendem ser hegemônicas e ganharem notoriedade nos avanços científicos.

Aliás, numa abordagem sobre *A lei autoral brasileira como elemento de restrição à eficácia do direito humano à educação*, Sergio Branco (2007) capta uma frase de André Gide [*O Tratado de Narciso*], segundo a qual, “todas as coisas já foram ditas, mas como ninguém as escuta é necessário repeti-las”. Esta frase denuncia, dentre várias coisas, que “todas” as coisas/obras de quem se augura primeiro autor – ou autor singular – priva-se de observar o passado e as suas interconexões e captar grandes ideias e obras engenhosas de quem não temos referência autoral; e, mesmo quando, alguma literatura garante que a matemática é egípcia ou a filosofia é grega, priva os leitores de conhecer o mundo antes e em paralelo àquelas endeusadas civilizações.

Não mais pertence à honestidade histórico-científica ou ético-acadêmica afirmar que o fulano ou o cicrano ou, ainda, o povo X e Y, são autores primevos, a não ser para justificarmos o nosso quadro quadrado hegemônico-científico e o nosso geo-provincianismo histórico que não pretende observar nem o passado diversificado dos Outros passados e nem tão pouco outras regiões tornadas periféricas com as suas comunidades excluídas, como igualmente partícipes e autores da parte das Histórias da humanidade.<sup>29</sup>

Deste modo e por ser africano, custa-me afirmar que quem primeiro escreveu sobre autoridades em África ou no espaço onde Moçambique se localiza é o antropólogo A, ou o etnógrafo B, ou, ainda, o etnólogo ou etnólogo-missionário C. No tempo em que os missionários, viajantes, etnógrafos e antropólogos “desbravam” o continente africano, há muito que a língua africana *swahili*, por exemplo, era utilizada, nos escritos entre os africanos em suas cooperações bilaterais com povos particularmente da Ásia oriental. Nestes cruzamentos os missionários, viajantes e antropólogos certamente poderão ter tido relações de trabalho com os escribas locais, os quais podem ter descrito suas regiões. No tempo do chamado nascimento da antropologia profissional será que não há nada que possa lembrar algum autor africano? Não estou só a pensar num autor que possa ser qualificado de antropólogo, já que esta é uma categoria da “Ordem iluminada”, mas pelo menos algum

---

<sup>29</sup> A partir da revista brasileira *Época* online (29/06/2016), circulou informações segundo as quais a destilaria de uísque Jack Daniel's, cujas portas abriram em 1866, revelou o segredo de que quem tivera papel preponderante na origem daquela marca terá sido um antigo escravo de nome Nearis Green; porém, seu nome, numa sociedade escravocrata foi suprimido a favor de seu dono, em nome da hegemonia de criação técnica.

africano que possa ser citado em alguma nota de rodapé por ter produzido um diário sobre a sua região.<sup>30</sup>

Parte das obras consultadas que tratam da história da antropologia (*Mercier, Paul*[1966]. *Histoire de l'anthropologie*; *Leaf, Murray* [1979]. *Man, Mind and Cience: A history of Anthropology*; *Evans-Pritchard, E.E. A history of Anthropology Thought. [1981]*; *Erickson, Paul & Murphy* [2008]. *A History of Anthropological Theory*;) “denunciam” apenas autores da história ocidental, deixando ao largo outros berços da humanidade na construção das ciências antropológicas. No mesmo tempo, e, mesmo um pouco tempo depois, com a fluência da colonização até às independências, já começava a ter africanos, embora pouquíssimos, com formação superior em áreas de antropologia dos quais não ouvimos falar nas bibliografias clássicas.

Esta “queima de arquivo” custa caro para os africanos e afro-translocados, pois por não saberem algo escrito sobre África e já estarem cauterizados no conhecimento do único caminho que leva à salvação acadêmica, não mais fazemos do que reproduzir e ovacionar as mesmas águas pluviais, como se não houvesse outras águas fluviais, seja do chamado velho continente ou outras regiões do planeta.

Mas mesmo com essa crítica, com ingenuidade de um iniciante, de que lugar começaria e de que autores sustentariam o que tentarei mapear sobre autoridades e o político em África? Sem intenções laboriosas, consideraria que, para os propósitos de tecelagem deste capítulo, convém, primeiro, periodizar estas descrições e análises sobre autoridades africanas, à luz de contribuições do missionário e etnólogo Henri Junod (1863-1934), a partir de sua obra clássica *Usos e costumes dos bantu ([1912-13] 1996)*. Esta obra, com dois volumes, ganhou elogios da boca de B. Malinowski, segundo o qual aquela monografia seria “o melhor livro de etnografia” (FELICIANO, Prefácio *In JUNOD*, 1996:17). Em sua experiência observacional pela região sul de África, Junod acreditara que a sua monografia sobre os

---

<sup>30</sup> Já no fecho deste empreendimento li o prefácio de Bela Feldman-Branco (*Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos*, 2010, 2ª edição), no qual aponta que o Rhodes-Livingstone Institute, sob direção de Clyde Mitchell (1952-1955), contratou africanos para trabalharem como “assistentes de pesquisa, cujas influências, segundo L.Schumaker, marcaram e africanizaram a prática de pesquisa da Escola de Manchester...” (2010:11). Seguirei esse rastro nos próximos passos.

Tsongas “*aplica-se mais ou menos aos Suthus, aos Zulus e mesmo aos Nyanjas do lago Niassa e às tribos da África Central*” (JUNOD, [1912-13] 1996:25).

Sem quebrar a estética do texto, discorro em poucas palavras sobre o fabricado termo designativo “Tsonga”. Junod observou que “*a origem deste termo Zulu é provavelmente o termo Rhonga, que significa Oriente (vurhonga = alvorada), e pelo qual os clãs dos arredores de Lourenço Marques tinham o costume de se designar*” (...) Reconheço que a palavra ‘Tsonga’ não goza de um grande favor e não é inteiramente satisfatória, mas visto que significa na sua origem “povo de leste” e que a tribo vive na parte oriental da África meridional, será naturalmente recebida sem grande dificuldade (JUNOD I, 1996:35). Zamparoni, por sua vez, considera que:

*“De qualquer modo reafirma que embora estas divisões possam tornar mais inteligíveis tais sociedades é preciso tomar cuidado com sua utilização, pois mesmo que alguns destes termos designativos tenham sido utilizados pelos nguni, com sentido depreciativo, para distinguir os povos vizinhos que não adotaram seus costumes, foi na virada do século XX, com o domínio colonial, que antropólogos e administradores erigiram fronteiras fixas no espaço e enraizaram num passado mitológico como sendo povos distintos” (2012:65).*

Pensa, ainda, Zamparoni quando escreve que “o Sul do Save é composto por população majoritariamente hoje conhecida como tsonga (ou Thonga) e seus subgrupos, além de população nguni, Chopi e Bi-Tonga. Entretanto, uso estes termos com restrição”.

Como já observara Patrick Harries, a escolha do nome tsonga e a identidade que ele pretende traduzir foi resultante de uma construção por parte dos missionários, linguistas e etnólogos, particularmente de H. A. Junod” (ZAMPARONI, 2012:65). Quanto ao uso do termo ‘Tsonga’ pelos missionários, pode-se notar, nos dados catalográficos da Bíblia - *Bibele Mahungu Lamanene* ([1907] 2008) -, o uso dos termos “*The Bible in Standard Tsonga*”. No linguajar comum das pessoas do Sul de Moçambique chamam-na de *Bibele Ra Xitchangana* (Bíblia em changana) e, dificilmente, *Bibele Ra Xitsonga*. Assim, não é sem capricho analítico que o historiador moçambicano Luís Covane confirma que, “embora ‘thonga’ seja a principal língua falada no Sul de Moçambique, as pessoas não se reconhecem sob esta

designação. Na região do Limpopo, por exemplo, chamam a si mesmo de *Machangana* e sua língua *Chigangana* ou *Changana*” (ZAMPARONI, 2012:66).<sup>31</sup>

Uma vez que *Usos e Costumes dos Bantu* é uma obra de grande importância, convém contextualizar o ambiente de Junod em Moçambique. Junod vivera em Moçambique colonial, desde 1889, na região sul (Rikatla, 1889/94, e Lourenço Marques, 1894/96), na sua qualidade de missionário da então Missão Suíça.<sup>32</sup> Diante de acirramentos e desentendimentos entre a Missão Suíça e a administração colonial portuguesa, em virtude de os missionários defenderem a igualdade entre brancos e negros e o direito à autonomia dos africanos, Junod, é expulso de Moçambique e somente tivera a oportunidade de regressar a Lourenço Marques em 1907, onde de novo residira entre 1913 e 1920 (FELICIANO, *In Junod*, 1996:16-7).

Feliciano descreve que o ambiente de acirramentos com as autoridades portuguesas proporcionou contato com a antropologia, então emergente, através de James Bryce, historiador britânico, professor em Oxford, que de visita a Lourenço Marques, hoje Maputo, lhe falou dos estudos desenvolvidos pelo seu colega James Frazer e o motivou para colaborar no projeto de antropologia que estava a desenvolver (:17).<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Gajanigo, em sua dissertação, diz que “se o critério adotado para delimitação do grupo ‘tsonga’ foi considerado por Harries importado e polêmico, Monnier (1995) mirou no próprio nome ‘tsonga’ usado na definição do grupo estudado por Junod. Para Monnier, ‘tsonga’ foi uma escolha que visava a submissão do grupo aos missionários, pois outro nome possível para denominar o grupo, *Mabuyandléla*, era um nome usado pelos ‘zulus’ e significaria ‘aquele que abre o caminho’ – pela habilidade dos ‘tsongas’ para a guerra. Porém, ainda segundo Monnier, esse aspecto guerreiro não era interessante ser incentivado aos olhos da missão. Como vimos, Junod mostrou-se constrangido ao admitir o grande talento dos ‘tsongas’ para a guerra e ao mesmo tempo apontou para uma natureza pacífica desse grupo, que teria sido corrompida pela influência dos ‘zulus’” (GAJANIGO, 2006: 45).

<sup>32</sup> Esta missão, que houvera iniciado as suas atividades na África Austral em Spelonken (Transvaal) em 1875, expandiu rapidamente para Leste, constituindo um conjunto de bases em Moçambique – Magude (1881), Rijatla (1887), Lourenço Marques, hoje Maputo (1889), Antioka (perto de Magude, 1890) e Mandlakazi (capital do reino de nghunghunyana, 1893) – animadas por um pequeno grupo de missionários, P. Berthoud, P. Loze, A. Grandjean, H. Junod e G. Liengme, todos pertencentes ao protestantismo tradicional (FELICIANO, *In JUNOD*, 1996:15)

<sup>33</sup> “Junod, com a ajuda dos questionários formulados pelo antropólogo inglês, envolveu-se profundamente na investigação sobre diferentes comunidades do sul de Moçambique e Transvaal e, como resultado dos seus estudos, publicou grande quantidade de textos de enorme profundidade e importância, de que realço os seguintes: *La Tribu et la Langue Thonga* (1896), que irá ser repetido e plagiado ao longo de décadas pela maior parte dos autores que escreveram sobre o sul de Moçambique; *Les Ba-Ronga* (1898); “*Les conceptions physiologiques des Bantu Sud-Africains et leurs tabous*” (1910) (FELICIANO, *In Junod*, 1996:17).



Em mapeamentos de Junod, as autoridades africanas ocupam um lugar central em todas as ramificações de poder, embora tenham um conjunto de *ntinduna* (conselheiros). Estes formam uma espécie de gabinete, cuja importância nas discussões de questões diplomáticas e tomadas de decisões políticas e em negócios graves guardam habilidade política e social sem a qual o reino se esfacelaria ([1912-13] 1996:378). O *hosikulu* ou *hosi* (autoridade máxima ou autoridade), igualmente, desempenha os rituais “legislativos” e “judiciais”, razão pela qual Junod resvala num rebolado re(pro)ducionista de cidadela europeia, onde fora socializado, segundo o qual “*não há separação de poderes na corte tsonga. O chefe, ajudado pelos seus conselheiros, conserva em suas mãos o poder legislativo, o poder executivo e o poder judicial. Da autoridade suprema e das suas decisões não há apelo*” ([1912-13] 1996:386).

Assim, é notável que Junod reproduzira o pensamento das instituições estatais do curso histórico ocidental sobre as quais a “separação de poderes” predeterminaria a sua *observação participante* entre as regiões onde registrou sobre autoridades e suas relações sociais no conjunto das comunidades. Embora construa crítica a Junod, reconheço que um estudo sobre a história de autoridades e sociedades, no período colonial, ao sul de África – e sobre outros registros de interesse da disciplina – passará, com credibilidade, se, no mínimo, ressuscitar o etnólogo-missionário suíço.

Quem melhor reproduzira e entendera Junod, já no ano 20 do século passado, é o antropólogo americano Robert Lowie cumprindo, deste modo, a previsão do missionário, lançada há sensivelmente oito anos: “*Penso, pois, que as conclusões a que chego neste estudo podem ser úteis, não somente aos que se interessam pela própria tribo tsonga, mas a todos os africanistas ou bantuístas*” (JUNOD, 1912-13] 1996:26). O antropólogo americano Robert Lowie cita Junod em referências bibliográficas de “*Primitive Society* [1920]” cujo trabalho entrecruza governos que eram encontrados nas regiões ao sul de África, particularmente onde se localiza a África do Sul e sul de Moçambique. Quem igualmente demonstrara interesse pelos fios monográficos de Junod é o antropólogo Radcliffe-Brown ([1971]2013), no texto “*O irmão da mãe na África do Sul*”, na obra *Estruturas e função na sociedade primitiva*.

Lowie (1920) descreve que a autoridade africana entre os tsongas é exercida em vasto território, cujos súbditos reconhecem o seu poder para governar e aplicar sanções,

através de principados politicamente independentes uns dos outros. A autoridade principal, geralmente, estivera nas mãos de um rei ou imperador e este permite que o seu filho mais velho, não necessariamente da primeira esposa, herde a autoridade monárquica.<sup>34</sup>

As decisões eram tomadas em uma assembleia, onde conselheiros do monarca tomam um papel preponderante, na administração pública e judicial. É este mesmo autor que, ao tratar de autoridade entre os “Tsonga”, acrescentara que o rei recebera de muitas regiões do reino vários tributos e os súbditos tinham obrigação de construir a sua habitação e limpar o seu quintal. Porém, mesmo com esta autoridade e prerrogativas, o rei tivera obrigação de governar o reino de forma transparente, sob pena de ser deposto (LOWIE, 1920:370-71).

Em reconstrução de dados sobre autoridades políticas na disciplina, Copans observa que Lowie “foi um dos primeiros a abordar explicitamente um tema de antropologia política – origem do Estado (1927) -, e de catorze capítulos do seu manual sobre a sociedade primitiva dois dizem respeito ao governo e à justiça...” (COPANS, 1971:97-8). Em outra obra “Primitive Society”, de Lowie (1920), a qual não me escapou às mãos, os capítulos sobre “governo” e “justiça”, dos quinze ao todo, já davam sinais de antropologia política embrionária, razão pela qual pode ser um “crime acadêmico” não referenciá-lo em bibliografia clássica sobre descrição e análise de autoridades africanas, na disciplina, pois antecede os trabalhos de, a título de exemplo, Schapera (1938) Fortes e Evans-Pritchard (1940) ou, novamente, Schapera (1956).<sup>35</sup>

Parece-me que estas observações podem ser um caminho para se entender as razões que estão por detrás de datação do surgimento de uma antropologia política, a qual é

---

<sup>34</sup> Em Balandier, Maine é invocado por ter feito estudo comparativo de instituições indo-européias, o qual revela duas “revoluções” no devir das sociedades: a passagem das sociedades baseadas no *status* para as sociedades fundadas no contrato; a passagem das organizações sociais centradas no parentesco para as sociedades dependentes de outro princípio – notadamente o da “contiguidade local”, que define “o fundamento da ação política comum”. Morgan, por sua vez, reconhece duas espécies de governo “fundamentalmente distintas” e significativas da evolução antiga das sociedades: “A primeira, na ordem do tempo, funda-se nas pessoas e nas relações puramente pessoais; pode ser considerada como sociedades (*societas*)... a segunda funda-se no território e na propriedade; pode ser considerada como Estado (*civitas*). A sociedade política é organizada sobre estruturas territoriais, toma em consideração relações de propriedade e as relações que o território estabelece com as pessoas”.

<sup>35</sup> Em ampliação a este debate, vale salientar que Morgan, embora não tenha escrito necessariamente sobre África, em sua obra *Ancient Society* consagrou vários capítulos de sua grande obra à “idéia de governo”, porém declinou considerar os chamados sistemas dos clãs - as ditas sociedades primitivas – como “organizações essencialmente políticas”, à semelhança de aristocracia e monarquia (BALANDIER, 1969:14).

localizada depois de 1920. Desde esta data, acredita-se que ela se encontra explícita e não mais implícita, em decorrência da pesquisas etnográficas - a antropologia política retoma os debates sobre o Estado, sua origem e suas expressões primitivas, questão já retomada por Franz Oppenheimer no princípio do século [Der Staat, 1907] (BALANDIER, 1969:14). Mas mesmo com este posicionamento, Balandier faz um rastro hermenêutico que aponta que os fenômenos políticos já poderiam ser encontrados em Sir Henry Maine [1822-1888] (*Ancient Law* [1861]) e em L.H. Morgan [1818-1881] (*Ancient Society* [1877]). Balandier ultrapassou, por assim dizer, Gluckman cujo radicalismo à crítica aos pioneiros indica que: “Nenhum dos primeiros antropólogos, nem mesmo Maine se o reivindicarmos como antepassado, encarou o problema político; talvez porque as pesquisas iniciais no terreno da antropologia fossem consagradas às sociedades de pequena escala da América, da Austrália, da Oceania e da Índia” (BALANDIER, 1969).

A questão de Junod e, agora, de Lowie, em meu ponto de vista, não é por terem apenas antecedido os clássicos Fortes & Evans-Pritchard (1940) e Schapera (1956), mas por terem valorizado por antecipação, ainda que titubeante e parcialmente, o debate sobre “autoridades africanas”, colocando uma semente para início e desenvolvimento de especialização em antropologia política. Coube, então, à geração posterior de antropologia política valorizar, com profissionalismo e dedicação científica, os passos começados por Lowie, Junod e outros, de quem somos legatários.

Por assim espelhar e embora a antropologia política deva tributos ao antropólogo americano, – por ter, usando a expressão de Eduardo Viveiros de Castro, formulado “proposições sintéticas válidas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013: 299) sobre África –, destaca-se, às avessas, pelas narrativas mazeladas da época nas quais se tinha dificuldades em reconhecer a existência de autoridade política centralizada nas sociedades consideradas primitivas, motivo pelo qual lhes empregou a palavra “político” para acomodar e designar o conjunto das funções legislativas, executivas e legislativas encontradas naquelas sociedades, não porque acreditasse a existência de uma autoridade central estatal (Cf. COPANS 1971:98; BALANDIER 1969:9).

A década de 30 e a subsequente, vivenciadas pelo colonialismo europeu, abriram caminhos para etnografias do político em África. Por exemplo, em Fortes e Evans-Pritchard (1940), os autores classificaram e fizeram definições sobre vários sistemas políticos entre povos espalhados pelo continente negro, ao fornecer à disciplina método de política comparativa<sup>36</sup>. Se tomar em conta a história dos registros de fenômenos políticos na disciplina, sob o amparo de Junod (1912-3), Lowie (1920), Balandier (1969) e Copans (1971) posso periodizar que o estudo dos sistemas políticos africanos antecede a coletânea de Fortes & Evans-Pritchard (*African Political Systems*).

Entretanto, para Eriksen e Nielsen, embora a obra *African Political Systems* tenha ganho notoriedade acadêmica desde o seu nascimento, os grandes debates sobre o parentesco nas décadas de 1950 e 1960 não lhe pouparam críticas de várias direções. Parte das críticas apontavam que a obra era demasiado resumida para acomodar a complexidade da vida social. Outros, ainda, desdobraram-se em desmerecê-la, até ao ponto de adjetivá-la de evolucionista disfarçada. O carismático Lévi-Strass e outros antropólogos rejeitaram o seu foco exclusivo na “descendência” como princípio de parentesco (ERIKSEN & NIELSEN, [2001] 2007:89-90).

Pelo menos dois sistemas políticos nos quais a autoridade africana repousa foram descritos, na coletânea *African Political Systems*. O primeiro grupo de pesquisadores, nomeadamente M. Gluckman, I. Schapera, A. Richards, K. Oberg e S.F.Nadel, ocupou-se principalmente em descrever a organização estatal centralizada ou autoridade central, na qual a unidade administrativa é uma unidade territorial e os direitos e as obrigações políticas são territorialmente delimitados. Desta feita, uma autoridade ou chefe “é a cabeça administrativa e judicial de uma dada divisão territorial, investido muitas vezes de controle econômico e legal sobre toda a terra dentro de seus limites” (FORTES & EVANS-PRITCHARD, 1940:10).

Paralelamente a estas características, encontram-se pré-definidos os status dos reis e classes, papel dos funcionários administrativos, privilégios de categoria, diferenças de riqueza e poder, regulamentação dos impostos e outros tributos, divisões territoriais do Estado em relação com os súbditos e obrigações dos governantes e controle sobre a autoridade. Estes

---

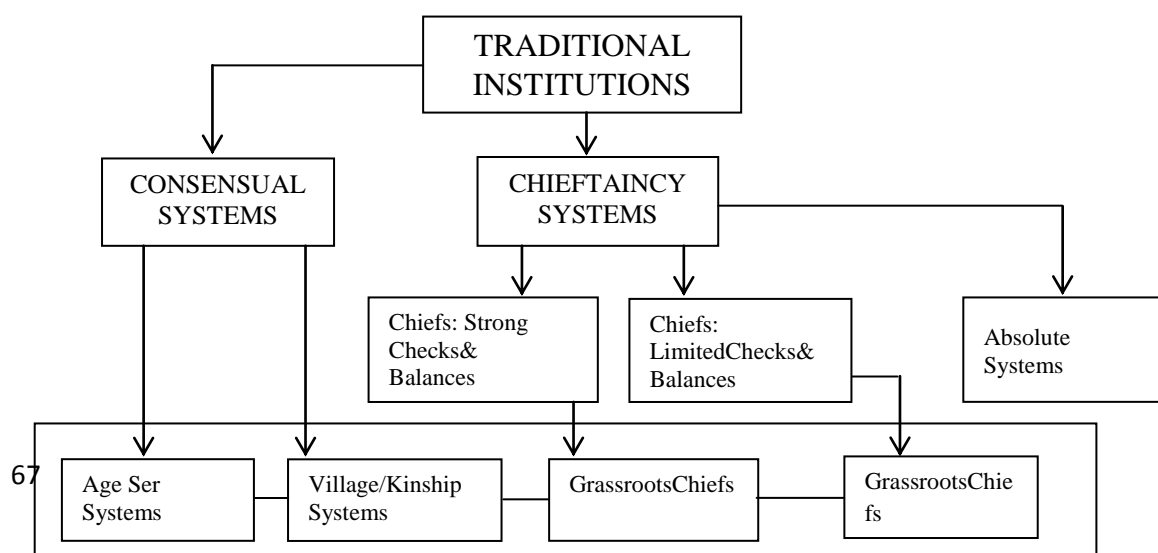
<sup>36</sup> Sobre método comparativo na antropologia, ver Viveiros de Castro (2013:299).

Estados são nomeadamente Zulu, Ngwato, Bemba, Banyankole e Kede (FORTES & EVANS-PRITCHARD 1940:5-6). A partir destes dados, devo dizer que o reino de Gaza, o qual fora um Estado centralizado, é uma réplica dos reinos Zulu (África do Sul), cujas lutas pelo poder e migrações permitiram a criação daquele, no espaço que veio a tornar-se (sul e centro de) Moçambique (Cf. GLUCKMAN, 1940; VILHENA, 1996; SERRA, 2000; NEWITT, [1995] 2012).

O segundo grupo nomeadamente G.Wagner, Fortes e Evans-Pritchard pesquisou o sistema político africano no qual as suas sociedades não existem unidades territoriais definidas por uma autoridade administrativa central, embora as unidades territoriais sejam comunidades locais cuja extensão corresponde à fronteira de uma unidade particular - teia de laços de linhagem e de elos de cooperação direta. Além disso, o cargo político não acarreta consigo uma faixa de território definida e os seus habitantes e o princípio de linhagem toma o lugar de subordinação política, e as inter-relações dos segmentos territoriais estão diretamente correlacionados aos segmentos de linhagem. Os Kavirondo, Tallensi e Nuer certamente estão dentro desta perspectiva (FORTES & EVANS-PRITCHARD, 1940:10-11; EVANS-PRITCHARD, 1940). A este pêndulo de sistemas de linhagem segmentários, que acompanham e cintilam a História da antropologia, Sahlins, paralelamente aos Logoli, Nuer e Tallensi, acrescenta os Tiv da Nigéria ([1968] 1974:79).

A seguir apresento um quadro da Comissão Econômica para África (2007) sobre as várias tipologias de instituições bantu-africanas:

Tentative Typology of Traditional Institutions on the Basis of Accountability



### Examples of the Tentative Typology

Centralized Systems with Absolute Power	Abyssinia (Ethiopia), Rwanda, Swazi
Centralized Systems with Limited Checks and Balances	Nupe, Buganda, Zulu, Hausa, Yoruba, Igala
Centralized Systems with relatively Well Defined Systems of Checks and Balances	Ashanti, Busoga of Uganda, Lesotho, Tswana of Botswana
Decentralized Age-Set Systems	Oromo, Kikuyu, Masai
Decentralized Village/Kinship Systems	Ibo village assembly, Eritrean Baito, Tiv of Nigeria, Owan society of Nigeria, and the council system of the Berbers

*In: African Union. Economic Commission for Africa, Addis Ababa, Ethiopia, 2007.*

A intenção não é necessariamente discutir esta tipologia, mas inseri-la, dentro do debate sobre as várias sociedades e os tipos de exercício de autoridade dispersos pelo continente. Mas, mesmo assim, para a historiadora Anna Maria Gentili estas tipologias são úteis, porém excessivamente sumárias e estáticas, pois:

*“(...) entre outras coisas, identificam a passagem de uma forma para outra, ou seja, da sociedade sem Estado para a sociedade com Estado, apenas como consequências de crises traumáticas tais como as invasões e conquistas. O maior defeito desta tipologia é ter colocado a história entre parênteses, em favor de uma análise estrutural e funcional das sociedades num estado sincronizado de equilíbrio” (GENTILI, 1998:21).*

Entre muitos antropólogos que estudaram África cujo contributo à hermenêutica do político, nos anos '60, eoa, até hoje, é o discípulo de Evans-Pritchard, John Beattie - um antropólogo africanista, com trabalhos de campo sobre Gana, antecedido de funcionalismo público inglês, na Tanzânia. Para este antropólogo, autoridade (...) refere-se ao “*direito, confiado a alguma categoria, ou categoria de pessoas, por todos, ou pela maioria, dos membros de uma sociedade, para tomar decisões, emitir ordens e aplicar sanções em assuntos que afetem outros membros da sociedade*”<sup>37</sup> (BEATTIE, 1966:17; Cf. MAIR, 1962 e 1965; SWARTZ, [Ed.]1966:-17-19). Esta colocação de Beattie reúne condições suficientes

<sup>37</sup> Definição que, ao olhar a bibliografia sobre a qual Beattie se inspira, pode ser associada a Max Weber ( I e II Vol., 1999).

para se adequar aos objetivos pelos quais tento construir os meus argumentos sobre o que antropólogos políticos escreveram, referente às autoridades em África, ora em “sociedades sem Estado”, ora em “sociedades com Estado”.

Porém, para não ficar somente na construção anterior sobre o que se refere quando se debate sobre autoridades em África, tomo a crítica de Mair (1962) à visão de Fortes e Evans-Pritchard (1940) segundo a qual as “únicas” sociedades em que a função do governo – naquele sentido de autoridade estatal centralizada – é explícita, seriam aquelas sociedades com administração central cujas funções se desdobrariam em manter a lei e ordem. Mair, inspirando-se em Schapera, nega esse argumento “etnofixo”, ao afirmar que uma autoridade (ou governo) reconhecida, que toma decisões públicas de cumprimento obrigatório, seria encontrada igualmente em um grupo populacional entre dez a trinta homens e suas famílias, como entre os Bushman, na África do Sul (MAIR, 1962:17). Aliás, os Muhlabjes (juntamente com a linhagem dos Mimbires e outros incorporados ao seu território), depois da destruição do Reino de Gaza, em 1895, segundo seus relatos, formavam um grupo populacional menor, sem que isso significasse falta de autoridade publicamente reconhecida que tomasse decisões de cumprimento obrigatório em nome de um “governo central”. No vocabulário e gramática dos Muhlabjes conjuga-se palavras que refletem a existência e reconhecimento de autoridade em níveis estatal e societal: “hosi ya tikukulu” (rei ou governante do país...); “hosi ya muganga” (chefe de bairro/povoação); ou “ka mukhulu” (no gabinete do chefe, administrador, representante de autoridade). Em conversa/entrevista com a anciã *Nwa sozinho* Muhlabje, *Mukhulu i hosi, hikuva a fambissa hi nawu wa wuhosi* (Mukhulu é autoridade, porque governa pela lei do governo ou realeza). Hoje, este termo é mais utilizado em Muhlabje, para indicar a figura de autoridade linhageiro-ancestral ou que, pelo contexto político atual, uma determinada autoridade comunitária lidera algum *muganga* (bairro, região municipal ou distrital).

Segundo Gentili, Jan Vansina, em *Kingdoms of the Savanna [1966]*, criticou a noção de sociedades com Estado centralizadas e, assim, propôs uma classificação diferente, distinguindo Estados unitários (com funções hereditárias e sem funções hereditárias) e uniões de Estados com instituições centrais e sem instituições centrais; estas uniões de Estados seriam mais comuns nas sociedades matrilineares como, por exemplo, os Estados Asante e

Lunda. Os Estados unitários, por sua vez, seriam típicos das sociedades patrilineares, em que a sacralização do poder seria mais acentuada, fenômeno que não é, portanto, “arcaico”, mas antes característico de culturas “superiores”, no sentido em que aparece em culturas que apresentam um alto grau de complexidade interna (GENTILI, 1998:21).

Apesar destes *ping-pongs* de críticas, saudáveis para a construção de postulados antropológicos dos quais somos legatários, pode-se dizer que aqueles trabalhos e os posteriores em antropologia política, trouxeram etnografias e pensamentos claros, na pesquisa sobre autoridades em suas relações sociais e políticas com as comunidades. Não é sem propriedade analítica que Firth, e bem depois Viveiros de Castro, cada um a seu modo e a seu tempo, reconhecem o trabalho clarificador de antropólogos, em virtude de sua capacidade de inferência por abstração e generalização, possível graças à observação de situações (FIRTH [1951] 1974:38), a qual “*valoriza o ponto de vista dos agentes e buscando nas diferentes ‘etnoconcepções’ uma perspectiva que relativize criticamente os conceitos do observador*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013:299).

À luz da observação microsociológica, para as abstrações macrosociológicas (FIRTH [1951]1974:35), Beattie, naquele trabalho de campo, em 1960, considerou, ainda, que uma determinada autoridade africana não poderia manter prerrogativas autocráticas, significando que a tomada de decisões passava por um conselho consultivo-governamental, com o qual coadministrava a sociedade ou o Estado (BEATTIE, 1960:28-9; Cf. HOEBEL, 1958:498). Talvez esta chave observacional e interpretacional – no meu entender - pode ajudar a questionar o vulto informacional sobre o qual repousa a “cátedra sobre África”, segundo a qual a esmagadora maioria de autoridades africanas é “geneticamente ditatorial” ou “milenarmente despótica e sanguinária”. Bezerra, inspirando-se em Balandier, diz que as disputas fratricidas que ocorriam ali e acolá, entre as autoridades parentais (meio-irmãos e entre tios, sobrinhos e outros parentes) expressavam simples e claramente que o objetivo jamais fora o regime político, mas a luta pelo poder ou autoridade. Não fora a revolução pelo regime, mas rebelião pelo desejo de poder ou autoridade (BEZERRA 1980:167). Dentre a literatura sobre autoridades que se envolveram em guerras sanguinárias entre reinos e clãs segmentárias em África, particularmente no extremo sul, onde, hoje, se localiza África do Sul, Swazilândia e Moçambique, encontro, por ora, Vilhena (1986); Santos (2010); Gentili (1998);



Newitt [1995] (2012); Ki-Zerbo [1972] (2000). Quanto à África do Sul e ao sul de Moçambique, traço a história de guerras sanguinárias e imperiais logo abaixo.

Mas mesmo assim, Bezerra, em uma revisão bibliográfica, desmonta as generalizações da “cátedra sobre África”, ao sintetizar a composição política e atitude diplomática de construção de alianças para o surgimento de novas autoridades políticas, sem rebelião, particularmente aquelas cujas sociedades, reinos ou linhagens segmentárias sofreram com a colonização, nas seguintes palavras:

*“A composição política das realezas africanas não se cinge ao soberano e, quando é o caso, inclui seu corpo de auxiliares e chefes menores, cuja força se dilui do centro para a periferia. Em tais exemplos, a força do rei vai diminuindo de dentro para fora, em um centrifugismo que, já nos limites territoriais do reino sua influência é mínima e o estado de espírito do relacionamento dos pequenos chefes locais com seus vizinhos fronteiriços, de outras unidades políticas, pertencentes a outras realezas, pode provocar verdadeiros fenômenos de capitulação, em que províncias passam da submissão de uma soberania para a outra (BEZERRA, 1980:169).”*

Em outro ângulo, depreende-se que, dos anos 30 até aos anos 70, antropólogos registram, nos sistemas políticos africanos, fundamentos de responsabilidade pública e ética de autoridade política que contrariam as imagens de uma África “geneticamente ditatorial” ou “milenarmente despótica”. Turner ([1969] 2013), em seu trabalho entre os ndembu, na antiga Rodésia do Norte, atual Zâmbia, vê momentos de um ritual intitulado *Kumukindyika* (“falar palavras más ou insultantes contra ele”) ou o rito “Insulto ao Chefe Eleito”, no qual a cerimónia lembra à autoridade sobre suas obrigações político-morais e éticas, diante de seus súbditos, nos seguintes termos:

*“(…) No entanto, chamamos-te aqui e te dizemos que deves ser o sucessor na chefia. Põe de lado a mesquinhez, põe de lado a cólera, renuncia às relações adúlteras, renuncia a elas imediatamente! Nós te outorgamos a chefia. Deves comer junto com teus companheiros, deves viver bem com eles. (...) Não sejas egoísta, não conserves a chefia somente para ti! Deves rir junto com o povo, deves abster-te de praticar a feitiçaria, se porventura já a realizaste. Não deverás matar gente! Não deves deixar de ser generoso para com o teu povo (TURNER, [1969] 2013:102).”*

Meu interesse com este ritual não se coaduna com várias interpretações sobre “processos rituais”, mas, sim, extrair o significado de autoridade que a sociedade *ndembu* e outras sociedades africanas, como aquela de meu trabalho de campo pensam sobre a ética governamental de autoridades. É perceptível, aqui, o esforço desta comunidade, perante a

cerimônia de investidura, em lembrar ao investido as expectativas e idéias gerais sobre o que eles esperam daquele que assumiria o exercício de autoridade. Mais ainda, e, na mesma linha, Beattie lembra que os sistemas políticos africanos centralizados foram descritos como despóticos, em que o poder fosse absoluto.

Nisso, antecipa o seu pensar, avançando com uma pergunta: “quais são as instituições sociais que têm o efeito de impedir o abuso de autoridade dos dirigentes, de agir de modos (usualmente, embora nem sempre, envolvendo a exploração de seus subjugados para sua vantagem particular) que são desaprovados pela comunidade que reconhece sua autoridade? Em uma resposta na qual refuta o senso comum segundo o qual o continente negro somente acomoda autoridades despóticas, sublinha que “atualmente, (década de ‘60) está mais evidente do que costumava estar que não só o poder de um dirigente sempre é restrito pelo fato de que ele tem de ceder parte dele, mas que também sempre há importantes instituições sociais que tendem a impedir que ele abuse de tais poderes retendo-os para si próprio (...)” (BEATTIE, 1966 [1980]:192). E diz, ainda, que os reis déspotas não estariam apenas nas sociedades consideradas simples, mas nas complexas (:193).

Aliás, várias autoridades passam por cerimônias de juramento e advertência quando nomeados. Um chefe Ashanti (no atual Gana), na investitura os conselheiros e a comunidade advertiam-no, cujo conteúdo não difere daquele captado por Victor Turner, entre os *Ndembu*:

*“Não corra atrás de mulheres. Não se torne um beerrão. Quando lhe dermos conselho, ouça-o (...). Não queremos que abuse de nós. Não queremos que seja mesquinho; não queremos alguém que não siga conselhos; não queremos que nos considere tolos; não desejamos modos autocráticos; não queremos intimidações; não gostamos de derrotas...” (BUSIA, 1951).”*

Na década de ‘60, as críticas de Balandier ao funcionalismo tomavam conta de alguns arcaboços de entendimento do político em África sobre a qual as autoridades se estruturavam. O funcionalismo da *African Political Systems* “sugeriu que se definissem as funções do político – para que ele serve: fundar e/ou manter a ordem social, garantir a segurança -, mas sua própria natureza não foi ilucidada” (BALANDIER, 1969:177). As análises em Fortes & Evans-Pritchard (1940) não consideraram o campo político em toda a sua extensão, ao se limitar às relações internas que o poder ordena e em sua especificidade,

considerando-o sob o aspecto de um sistema de relações bem articuladas, compatível aos sistemas orgânicos ou mecânicos. Nisso, a crítica fundamental balandierana assenta no fato de que a antropologia política lança luzes à antropologia social, ao conferir subversão à paisagem teórica e transformando lugares comuns do funcionalismo equilibrista, propondo, assim, a “consideração histórica” das relações dinâmicas, nas quais os atores e sistemas políticos inter-setoriais se encontram.

Quem, com argúcia, interpreta a perspectiva de Balandier é o antropólogo Carlos Serrano de quem se apreende “o político como a estratégia de escolhas abertas que os diferentes sistemas da sociedade tornam possíveis. Quer dizer, o político não é referido a uma só instância, mas ele se encontra em relação com diferentes instâncias” (SERRANO, 1983:22). Tanto Balandier quanto Serrano, colaboram com as articulações de Barnes (1968), o qual defende que as atividades políticas sejam de autoridades políticas ou das comunidades são um processo dinâmico e transinstitucional, implicando relações políticas e sociais em redes transversais. Passo, então, à escrita sobre o reino de Gaza.

### 2.3 O reino de Gaza e as autoridades do sul de Moçambique

O ponto acima tinha por objetivo ocupar-se de, em termos gerais, sintetizar o que os nossos clássicos de antropologia política descreveram e analisaram sobre a tão distante quanto próxima autoridade africana (ou autoridades africanas). Coloco este subponto “O Reino de Gaza e autoridades no sul de Moçambique”, por ser um mecanismo para captar a minha própria atenção sobre o meu objeto, que se encontra no espaço microgeográfico onde o Reino de Gaza se localizava. Fora isso, a não inclusão do Reino de Gaza e as suas autoridades constituiria abominação etnográfica. O Reino de Gaza, fora extenso e o seu espaço também inclui a atual província de Gaza, onde se localiza Muhlabje e Macia, cujos descendentes diretos continuam vivos, com seus artefatos memoriais e socioculturais observáveis nas relações sociais e políticas. Isso não quer dizer que não tenha havido mudanças em vários aspectos de vida social, decorrentes do contato com o colonialismo português e, posteriormente, com Moçambique independente, em 1975.

Registros históricos indicam que, no começo do século XIX, houvera, na região austral de África, um grande número de reinos, com agregados populacionais entre três e 20 mil habitantes, cujos reis e chefes tinham um nível de vida superior ao da população em geral, devido aos tributos que dela recebiam. Além destes reinos e chefaturas existira o Império Zulu, do qual surgira um período de lutas e transformações políticas, conhecidas por *mfecane*, que tiveram lugar na região a que mais tarde veio a ser chamado de Zululândia (SERRA, 2000:88; NEWITT, 1995:237-8). Muitos são os fatores que ditaram as lutas, dos quais prefiro destacar que “no fim do século XVIII e nos começos do século XIX, os conflitos foram agudizados por uma crise ecológica, de acordo com tradições orais, aos quais se seguiram anos de seca e fome. A crise teria feito oscilar a estabilidade agropecuária anterior, intensificando os conflitos entre as linhagens para o controle dos recursos mais favoráveis para a agricultura e para a pastorícia” (SERRA, 2000:88). Alguns detalhes podem ser extensivamente encontrados ainda em Ki-Zerbo [1972] 2002, Ritter (1978) e em Gluckman (1958, *In* Feldman-Bianco, [1987] 2010).

Neste período de lutas inter-reinais pelo controle dos recursos naturais o número de unidades políticas diminuiu, drasticamente, para dois reinos (Nduandue e Mtetua), por volta de 1810 e 1815. Em meio àquelas lutas, ora sanguinárias, ora dinásticas, que envolveram os reinos Nduandue e Mtetua, entre os anos 1816 e 1821, Dingisuaio fora neutralizado e assassinado. Com este acontecimento, Tchaca, conhecido como cruel e sanguinário chefe Zulu, que espalhara terror pela África Austral, tomara poder no território Mtetua, tornando-se rei entre 1818 a 1828 (SERRA, 2000:89; KI-ZERBO, [1972] 2002:5-13, II Vol.; SAHLINS, [1985] 2011:68-9; NEWITT, 1995:238).

Em um novo combate militar, o reino Mtetua obtivera vitória sobre o reino Nduandue, o que tornara possível a dispersão emocional e geográfica da parte dos derrotados. Parte dos Nduande submeteu-se às lógicas do reino Mtetua e a outra parte refugiara-se para fora do alcance imediato de Tchaka (LIESEGANG, 1996; SANTOS, 2010:36; SERRA, 2010:89). Um dos homens de guerra de Tchaka que se refugiara responde, de acordo com a literatura que tenho vindo a citar, por Sochangane, que tomara mais tarde o nome de Manicusse – este veio a ser o avô de Ngungunhane. Vilhena afirma que Manicusse, à semelhança de Tchaka a quem servira – aguerrido e cruel -, espalhara pelas terras do Limpopo e do Save terror, ao

chacinar e saquear ferozmente a todos que por esses territórios habitavam, tanto negros como brancos, portugueses e ingleses (LIESEGANG, 1996; VILHENA, 1996:27; Cf. mais em HOEBEL, 1958:494 e SAHLINS [1985]2011:72).

Sahlins chama estas lutas nas quais “as principais divisões de ‘linhagem’/territoriais se desenvolvem do topo para baixo, como a extensão da fissão doméstica das famílias dominantes (...) de ‘segmentação heróica’, iniciada pela dispersão centrífuga do ‘parentesco’ real, o que tipicamente antecipa a luta pela sucessão” (SAHLINS, [1985] 2011:70). Mais uma vez, este autor entra em análise sobre os Nguni:

*“(...) o Estado origina-se provavelmente como o meio estrutural de um projeto pessoal de glória (...). Para além da ambição e da glória pessoal, as batalhas reais que estão no centro destes redemoinhos históricos devem também referir-se a certas estruturas (...) o peso estrutural que o parentesco real é forçado a suportar ajuda a explicar as intrigas bizantinas, que tem como clímax cenas cruéis de fratricídio ou parricídio, tantas vezes relatadas nos anais da história heróica” (SAHLINS, [1985]2011:72).<sup>38</sup>*

Ao esmagar povos autóctones, Sochangana tinha por objetivo fundar o seu grande reino, que veio a chamar-se Reino de Gaza. Este reino tivera uma superfície de 56 mil quilómetros quadrados, no qual 200 autoridades políticas (principados e reinos pequenos) foram derrotadas com a sua incursão militar, desde as terras sul-africanas até parte de Moçambique<sup>39</sup>, e se tornaram seus vassallos (VILHENA, 1996:27; SANTOS, 2010). Segundo Vilhena, após a morte de Sochangana, em 1858, quem o substituíra fora o seu filho Mawewe (1858-1861), seguido de Muzila (1861-1884). O último rei de Gaza fora Ngungunhana (1884-1895) (LIESEGANG, 1996); (VILHENA, 1996:49).

Em termos administrativos, a manutenção do controle do território consistia na criação de uma rede governamental, onde os filhos do Rei e chefes de linhagens importantes recebiam tributos de certas zonas compostas de vários reinos avassalados. Tanto no Estado central de Gaza quanto nas chefaturas avassaladas existira uma nítida divisão de classes sociais. Aliás, é a Schapera a quem me socorro para mapear que, de modo geral, entre os

---

<sup>38</sup> Também, de acordo com Sahlins, estes cenários heróicos ngunis aconteceram na Alemanha, Mongólia e Polinésia.

<sup>39</sup> A maior parte do Estado de Gaza encontrava-se entre a baía Delagoa (Lourenço Marques, hoje Maputo) e o rio Zambeze.

reinos Bantu do sul de África, fora possível reconhecer três classes, a saber: “‘os nobres’, os quais são do mesmo grupo descendente do chefe; ‘os plebeus’, população geral que se estabeleceu na comunidade há muito; e ‘estrangeiros’, população absorvida em decorrência da conquista ou imigração” (SCHAPER, 1956:205; ANTÓNIO DE ALMEIDA, 1964-1965:104<sup>40</sup>).

Farei um intervalo para escrever sobre os povos e terminologia bantu: O termo bantu significa pessoa e designa o conjunto de populações da parte sul do continente africano (MASSANGO, apud BONO, 2014:158) e são povos que falam línguas com grandes semelhanças morfológicas (BONO, 2014:158). Em Gunga, lê-se que os estudos da linguística moderna o termo bantu, além de designar povos, é referenciado para designar um grupo de 600 línguas faladas por cerca de 220 milhões de pessoas de uma vasta região da África contemporânea que se estende a sul da linha que vai dos montes dos Camarões (a sul da Nigéria) incluindo Angola, Botswana, Burundi, Camarões, Comores, Congo, Gabão, Guiné Equatorial, Lesotho, Madagáscar, Malawi, Moçambique, Namíbia, Quênia, República democrática do Congo, Ruanda, Swazilândia, Tanzânia, Uganda e Zâmbia... (BONO, 2014:158). Aliás, ao se observar o mapa dos trabalhos de campo em *African Political Systems* (Fortes & Evans-Pritchard [1940(1961:2)]), a maioria esmagadora de povos estudados são de origem bantu, se se admitir a hipótese de Bono segundo a qual o pro-bantu é uma língua ancestral entre a zona sul da Nigéria e aos montes dos Camarões.

Deste ponto, os povos difundiram-se em parte a sul da floresta tropical e rumo à região lacustre da África oriental, e, em parte da bacia do Congo e rumo aos planaltos orientais. Outra hipótese considera a origem na região das terras altas de Shaba, a sul da República Democrática do Congo, em virtude de as línguas faladas nesta região (Luba, Bemba, Kasa) apresentam um elevado percentual de bantu-comum (...). Deste planalto emigraram duas populações, uma a ocidente e outra a oriente (BONO, 2014:158-9).

Voltemos ao termo “pessoa”, em línguas bantu de Moçambique: Em “Guitonga: ba- -thu; Chopi: va- -thu; Changana: va- -nhu; Swahili: wa- -tu; Yao: ua- -tu; Makonde: ua - -nu;

---

<sup>40</sup> Moçambique. Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina. Curso de Extensão Universitária Ano Lectivo de 1964-1965.

Makhuwa: a- -thu; Nyanja: a- -nthu; Shona: va- -nhu; Nyungwe: wa- -nthu. Estes exemplos mostram claramente a grande semelhança entre as línguas bantu (...) as duas partes do vocábulo são constantes em todas as línguas: um prefixo nominal ‘ba’ (wa-, va-, a-) e um ‘nthu’ [pessoa] (-ndu, -nthu, -thu, -tu)” (BONO, 2014:158; Cf., ainda, em SERRANO, 1983:18).

Retomo: As famílias originárias de Nduandue, que constituíam a classe dirigente, consideravam-se uma aristocracia etnicamente distinta das populações submetidas. Alguns grupos dentre as populações tributárias, em virtude de longa associação com o Estado de Gaza, gozavam de um estatuto especial: eram as populações do vale do Limpopo e os Cossa de Magude, que estavam incluídos no grupo chamado de Mabalundlela (Mabuyandlena)<sup>41</sup> e são, até hoje, conhecidos por “ChanGhana” (Shangaan), etnónimo derivado do nome do rei Sochangane, primeiro soberano do reino de Gaza. Outras populações pertencentes aos grupos linguísticos tonga, chope<sup>42</sup> e shona mantiveram a sua independência étnica originária (GENTILI, [1995] 1999:114-15 e SERRA 2000:91).

Depois desta contextualização histórica e política, para a compreensão da estrutura de autoridades políticas africanas, no Reino de Gaza, resta-me agora resumir a extensão política sobre a qual o último rei de Gaza, Ngungunhane, exerceu o seu poder, na medida em que isso pode ajudar na percepção da História das autoridades, não só no sul de Moçambique, mas também a iluminar o que já está supramencionado sobre África.

Ngungunhana fora um rei que tinha todos poderes, uma espécie de divindade: o guerreiro supremo, o juiz, o mago. A capital do reino de Gaza, no tempo dele, fora Mandhlakazi. Tal como se escreve acima sobre outros soberanos ou chefaturas africanos, sua autoridade era partilhada com os seus familiares, sobretudo tios, e colaboradores. Para a guerra, contava com o chefe de Estado-Maior, Maguiguana, que comandava o exército e arriscava a vida em combate. Nas capitais distritais, a autoridade fora delegada no *hossana*, o

---

<sup>41</sup> Estes povos *changanizados* figuravam ainda os pertencentes a regedorias de Languene, Jovucaze, Chirindzene, Mahumane e Siaia. Outra versão de escrita de Mabuyandlena é *buinhelela* (SERRA, 2003:92).

<sup>42</sup> “Originalmente, o termo ‘chope’ vem do verbo zulu *ku tchopa*, atirar com arco, pelo qual as hostes do Manicusse e seus sucessores Musila e Gungunhana designaram os povos que a leste do Limpopo usavam o arco e as setas como armas favoritas na caça e na guerra (FERREIRA DA CONCEIÇÃO, 1960:4-5).

governador maior, abaixo do qual estavam os *ntindunas*. Também as irmãs, as esposas e alguns filhos tinham poderes governativos (VILHENA, 1996:46).

Os ancestrais dos Muhlabjes atuais – porém, bem misturados com os changana, por isso changanizados - foram militares diretos de Musila e Ngungunhane, e, posteriormente, em setembro 1895, participaram da batalha de Magul contra os Portugueses. Magul, atualmente localiza-se no posto administrativo de Messano, distrito de Bilene, e está há cinco quilômetros do bairro Muhlabje. Os ancestrais dos Muhlabjes faziam parte da nobreza.

Resumidamente, os *tihosi* (reis, governantes), para o seu funcionamento, congregavam em torno do seu reinado os *ntinduna* (conselheiros), com os quais formavam uma espécie de gabinete, no exercício de realeza. Dividem-se em várias categorias: primeiro, os conselheiros principais (*letikulu*) que são encarregados de discutir e tomar decisões em negócios graves que interessam ao país (...). Depois, vêm os conselheiros do exército, isto é, os generais (*tintdhuna ta yimpi*) que presidem à batalha (...).

Cumulativamente, os *tihosi* são circundados por *ntinduna* destinados a tratar negócios estrangeiros ou matrimoniais dum rei com o outro. Finalmente foram categoria de conselheiros os indivíduos estabelecidos pelo chefe em todos os pequenos distritos do país, para vigiar os súbditos e averiguar as suas desavenças. São eles que devem levar à capital os negócios (*timhaka*) importantes, as querelas que o dono da povoação não pode organizar, as causas que dependem do tribunal do chefe (JUNOD, 1996:387-88; RITA-FERREIRA 1975:340:41).

Tempo depois e não muito distante, quem talvez tenha compreendido este tipo de instituições políticas, jurídico-judiciais e rituais, pelo menos no contexto africano, seja Radcliffe-Brown ao referir que:

*“Em África, é quase impossível, separar a administração política do gabinete ritual e de religião. Assim, em algumas sociedades africanas é dito que o rei é o chefe executivo, o legislador, o supremo juiz, o comandante-em-chefe do forças armadas, o chefe dos sacerdotes ou chefe supremo dos rituais, e ainda o principal capitalista de toda a comunidade (1940:xxi, In Prefácio: Fortes e Evans-Pritchard [1940]).”*

Coloquei talvez, por ter compreendido este tipo de instituições, porque este posicionamento de Radcliffe-Brown não atribui a existência de um aparato administrativo



central-estatal àquelas organizações políticas africanas mesmo que tenha lido previamente o clássico *African Political Systems*, o qual lhe permitiu esquivar a sua tecelagem prefacial. Cabe lembrar que o *African Political Systems* apresenta organizações políticas cujo aparato administrativo centralizado é evidente, nomeadamente os trabalhos de campo de M. Gluckman [*The Kingdom of the Zulu of South Africa*], I. Schapera [*The political organization of Ngwato of Bechuanaland Protectorate*], A. Richards, K. Oberg [*The political System of the Bemba tribe – Northern Rhodesia*] e S.N. Nadel [*The Kede: A riverain state in northern Nigeria*].

A curta observação ao perfil antropológico-intelectual de Radcliffe-Brown, no período que compreende a costura do texto *Primitive Law* [1933]<sup>43</sup> ao seu prefácio em *African Political Systems* [1940], espelha, ainda, dificuldades em reconhecer o “Direito” nas sociedades não-ocidentais, ao expor que,

“As obrigações impostas aos indivíduos nas sociedades em que não haja sanções legais serão consideradas questões de costume e convenção e não de direito; neste sentido, algumas sociedades simples não têm direito, embora todas tenham costumes apoiados por sanções (RADCLIFFE-BROWN [2013]1971:189, Capítulo: O direito primitivo [*Primitive Law*]).”

No prefácio de 1940, curiosamente, Radcliffe-Brown salienta que a filosofia política presta desserviço à antropologia social. Contudo, o seu raciocínio, no mesmo prefácio e, ainda, pelo menos nestes dois textos designadamente *sanções sociais* [1933]<sup>44</sup> e o *direito primitivo* [1933] (*In Estruturas e função na sociedade primitiva* [1971] [2013]:183-195) colabora com o figurino não só ocidental-evolucionista de pensar o Estado, o direito, a coerção e a polícia, mas igualmente acentua marcas de uma atuação antropológico-reprodutivista dos paradigmas euro-americanas e reducionista das organizações político-administrativas e de relações sociais entre sociedades e comunidades africanas, bastante heterogêneas, nas quais (se) tinha dificuldades em reconhecer a existência dos Estados. Nas sociedades africanas, em Radcliffe-Brown, “*não existia poder de Estado; apenas existe, na realidade, poderes de indivíduos – reis, primeiros-ministros, ministros, policiais...*” (*In* Prefácio: Fortes e Evans-Pritchard [1940:xxiii]).

---

<sup>43</sup> Texto originalmente extraído de *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Vol. XIII. Nova York: Macmillan, 1933, p. 189-195.

<sup>44</sup> Texto originalmente extraído de *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Vol. XIII. Nova York: Macmillan, 1933, p. 531-534.

Os argumentos radcliffebrownianos parecem-me bastante assistematizados ao admitir que em tais aparatos político-administrativos existem indivíduos como “reis e primeiros-ministros” sobre os quais não repousa algo como Estado. Mais ainda, para trazer à lembrança dos leitores do *African Political Systems* sobre o que pressupõe um Estado, completa o antropólogo:

*“Em estudos de organização política teremos de tratar da manutenção ou estabelecimento da ordem social, dentro de um marco territorial, para o exercício organizado de autoridade coerciva, através do uso, ou da possibilidade do uso, da força física. Em Estados bem organizados, a polícia e o exército são instrumentos pelos quais a coerção é exercida...” (RADCLIFFE-BROWN, 1940:XIV, In Prefácio: Fortes e Evans-Pritchard, 1940).”*

Em todos estes solavancos *radcliffebrownianos*, nos quais declaradamente não admitia a existência de Estado nestas regiões africanas, vale salientar, para a compreensão dos pressupostos sobre os quais se inclinava, que o antropólogo inglês pertencia à escola *The rule-centered paradigm* (Cf. DONOVAN, 2008) em cujos pressupostos político-jurídicos eram sobejamente associados à história do desenvolvimento das instituições jurídico-judiciais anglo-americanas, razão pela qual a definição de Estado e autoridade que concede àquelas organizações políticas cheira ao raciocínio ligado à filosofia política ou ciência política, em contraposição à escola *The processual paradigm*. Esta escola antropológica, da qual Malinowsk pertencera, por sua vez, imputava às redes sociais e reciprocidades como esferas nas quais a política e os conflitos poderiam ser resolvidos (Cf. COMAROFF & ROBERTS, 1981; DONOVAN, 2008). Voltarei a esta questão em último capítulo.

## PARTE 2

### CAPÍTULO III - PERÍODO COLONIAL

#### 3.1 Pequena introdução

A provável compreensão da colonização portuguesa em Moçambique talvez deva passar pela recordação à agressão imperialista de que a África foi vítima, com particular destaque, nos finais do século XIX, seguida da chamada Conferência de Berlim. Este texto não tem o objetivo de escrever detida e detalhadamente a história do imperialismo e colonialismo europeu em África, a não ser para introduzir e lembrar questões gerais da perspectiva histórica africana, como forma de entrar em Moçambique.

#### 3.2 Diferentes teorias sobre a partilha de África

Antes de expor a perspectiva da historiografia africana, os historiadores da partilha e do colonialismo em África, ao tentarem tecer fios esclarecedores àqueles momentos, caracterizam quatro teorias: teoria econômica, teorias psicológicas, teorias diplomáticas e teoria da dimensão africana (UZOIGWE, 2011).<sup>45</sup>

A leitura resumida a Uzoigwe faz entender que a teoria econômica remonta a 1900, quando os social-democratas alemães colocaram na agenda de uma reunião, em Mainz, temas como “Weltpolitik”, na qual participaram ativamente pensadores como Rosa Luxemburgo e George Ledebour, os quais denunciaram a política de expansão imperialista europeia e americana em escala mundial.

Das teorias psicológicas o afamado darwinismo social, com o qual se constrói posicionamentos da supremacia branca sobre os outros povos ou que o adjetivado forte domina sobre o adjetivado fraco, constituiu o “inevitável” e “natural” processo de partilha de

---

<sup>45</sup> Uzoigwe, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In Boahen, Albert Abu. África sob dominação colonial, 1880-1935. Trad. MEC – Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3ª Ed. – São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011:22. Coleção história geral da África; vol. 7.

África. As teorias psicológicas sobressaem ainda à expansão missionária e ao atavismo social (caridade, filantropia e capitalismo benevolente).

As teorias diplomáticas permitem observar o autismo das nações européias, as quais na época se digladiavam em conflitos uns contra os outros e construindo estratégias para se defenderem diante das forças nacionalistas africanas. As teorias até aqui apresentadas pecam por exaltarem um quadro analítico e exaltador às lógicas européias de olhar o mundo colonizado, razão pela qual a teoria da dimensão africana deve entrar em cena, para contrabalançar o mono-orgulho europeu. Assim, apresenta John S. Keltie (1840-1927), autor do clássico *The Partition of Africa*<sup>46</sup>.

Keltie, embora admitisse os motivos econômicos da partilha africana, nos anos 1880, pelas potências colonizadoras, não os concedia primazia na centralidade de sua tese. Para ele, a partilha de África foi consequência lógica da roedura progressiva do continente, iniciada trezentos anos antes, questão esta igualmente defendida por A.G. Hopkins,<sup>47</sup> o qual faz uma reinterpretção africana do imperialismo na África Ocidental (UZOIGWE, *In BOAHEN*, 2011:23-30). Sua tese merece ser revista:

*“Por um lado, é possível conceber regiões onde o abandono do comércio de escravos<sup>48</sup> se deu sem choques nem perda de rendimentos e onde as tensões internas foram controladas. Em casos tais, a explicação do retalhamento colonial deverá salientar fatores externos, como as considerações mercantis e as rivalidades anglo-francesas. No outro extremo, é possível imaginar casos em que os chefes (africanos) adotaram atitudes de reação, não hesitando em recorrer a métodos predatórios, na tentativa de manter os rendimentos, e em que os conflitos internos eram pronunciados. Nesses casos peso maior deve ser dado, na sua análise do imperialismo, às forças de desintegração ativas no seio das sociedades africanas, sem negligenciar, todavia, os fatores externos (Hopkins, Apud UZOIGWE, *In BOAHEN*, 2011:23-30-31)”*

Uzoigwe partilha de Hopkins e da escola da teoria da dimensão africana, a qual alia os fatores europeus e africanos que conduziram à invasão e conquista efetiva européia, ao refutar, deste modo, o destaque único e exclusivo das outras três teorias (:31). Posto isto,

---

<sup>46</sup> É uma obra clássica e escassa, porém bastante importante para este tipo de estudo. Caso os leitores deste modesto empreendimento queiram lê-lo, podem baixá-lo, bastando, para o efeito, colocar o nome e o título no Google, com indicação de PDF.

<sup>47</sup> A obra é: *An Economic History of West African*, Londres, Longman, 1973

<sup>48</sup> Ver mais em Almeida, Antonio de. Os Estados antigos dos nativos de Moçambique (sul de Moçambique) quanto à liberdade. In Moçambique – Instituto Superior de Ciências Sociais e política (1964-1965:100).

penso estar criadas as condições para, igualmente, de forma breve, dar uma rápida revista à realização afamada Conferência de Berlim. Uma vez que este é um assunto de cultura geral, não poderei alongar-me.

### 3.3 A conferência de Berlim em 1885.

A conferência de Berlim realizara-se de 15 de Novembro de 1884 a 26 de Fevereiro de 1885. Quem colocara a proposta na pauta internacional dos colonizadores foi Portugal, cuja participação na Alemanha envolveu 14 países (Alemanha, Império Austro-Húngaro, Dinamarca, Espanha, Rússia, Suécia-Noruega [unidas desde 1814 a 1904]), Estados Unidos da América e o Império Otomano. Esta conferência tinha o objetivo de repartir o continente africano, de acordo com os interesses imperiais e colonialistas dos países europeus (BRUNSCHWIG, 1971; SANTOS SILVA, 2014:24; WESSELING, 2008 [1998]).

### 3.4 Companhia de Moçambique e a vitória portuguesa

Depois da Conferência de Berlim, que culminou com a demarcação de fronteiras africanas pelas potências europeias, Portugal mostrara incapacidade econômica e técnica para implementar a ocupação efetiva no “seu território” ultramarino, ao oriente africano, hoje, República de Moçambique. Em virtude desse apagão de robustez como colonizador, nos territórios moçambicanos, Portugal galvaniza um acordo diplomático com a Grã-Bretanha, em 1891, no qual se estabeleceram os princípios norteadores da presença colonial efetiva em Moçambique. Um dos princípios norteadores do acordo bilateral luso-britânico obrigava Portugal a captar investimentos privados, como foi o caso da Companhia de Moçambique, o qual facilitou a exploração financeira (através das receitas dos portos) e econômica dos recursos naturais (terras e minérios) e a colonização das populações (NEWITT, 2005:330-32; FLORÊNCIO, 2008:370).

A origem da Companhia de Moçambique remonta à concessão de minério e madeira que Paiva de Andrada obteve em 1878 (...). Entretanto, os seus esforços de reunir capital para explorar a concessão sofreram um revés invulgar, e somente em Março de 1888 foi encontrado um grupo de apoiantes e constituída a primeira Companhia de Moçambique

(NEWITTI, 2005:330). Em Pattee, lê-se que a Companhia de Moçambique fora “*criada pela lei de Fevereiro de 1891, o qual tomou os encargos da administração civil e da exploração dum vasto território, que abrangia uma boa parte da província, com sede na Beira*” (Cf. PATTEE, 1961; NEWITT, 2005:332).

Em todas estas circunstâncias, as intenções da Companhia de Moçambique, até 1892, não tinham resultados políticos e econômicos, razão pela qual estabeleceu acordo de cooperação com o imperador de Gaza, Ngungunhana, “*pelo qual ele forneceria um contingente militar e majobos (oficiais) graduados, importaria a autoridade conjunta do rei e da companhia e cobraria impostos à população africana*” (NEWITT, 2005: 13-16, 331; Cf. mais em CAPELA, 1977).

Este acordo produziu formalmente algumas relações políticas e sociais entre o governo do Reino de Gaza e a Companhia de Moçambique, na medida em que o reino africano fora incorporado na governação do Estado Colonial, para controlar as populações e torná-las úteis aos objetivos da colonização portuguesa e dos interesses capitalistas da época. Mesmo com este acordo, o rei Ngungunhana fora conhecido como diplomata africano astuto pelos ingleses e portugueses, razão pela qual todas e quaisquer estratégias possíveis foram usadas para destroná-lo política e militarmente, porque a sua atuação política e diplomática não cooperara satisfatoriamente com os europeus, os quais precisavam libertar os recursos econômicos do sul de Moçambique, promover a emigração de jovens (para a vizinha África do Sul), dividir a terra para as plantações e construir e ampliar a rede de infraestruturas econômicas e sociais (NEWITT, 2005:334).

Desde modo, de acordo com Feliciano, “em 1895 uma convergência de pressões forçou o governo português a tentar anular Gungunyana. A primeira prendia-se com as decisões internacionais e as tensões anglo-lusas acerca dos limites de fronteiras; a segunda com o aumento do imposto de palhota para 1\$350 réis; a terceira estava associada à rebelião, em 1894, dos régulos mapunga Maazul de Magaia e Matibejana de Zihlahla, de que foi provavelmente causa imediata um desacordo com as decisões do Governo. Ambos se haviam refugiado junto de Gungunhana, que se recusava a entregá-los (FELICIANO, 1998).

O exército português movimentou-se em três frentes convergindo para o Bilene. A que saiu de Lourenço Marques (hoje, Maputo) venceu o combate de Magul em 7/9/1895. A que saiu de Inhambane enviou um ultimatum a Ngungunhana, que não foi aceite. Nele se exigia o pagamento de um tributo anual de 10.000 (Y) em ouro, a não proibição de coleta de impostos, a concessão de licenças a comerciantes, a abertura de caminhos a indicar, a permissão da construção de postos militares e linhas telegráficas e a entrega de dois referidos régulos. Em 10/11 esta coluna venceu a batalha de Colela e incendiou Manjacaze, no dia seguinte. A terceira constituída pelas canhoeriras Capelo e Neves Ferreira, armadas com canhões, metralhadoras, carabinas, e revólveres, subiu o Limpopo, entre 16 e 26 de Novembro, metralhou as vizinhanças e amedrontou todo o Bilene” (NEWITT, 1995; FELICIANO 1998:88; SERRA 2000, Vol. I: 373-74).<sup>49</sup>

As investidas militares e estratégicas portuguesas, chefiadas por Mouzinho de Albuquerque, que visavam vencer e humilhar o monarca de Gaza, diante de seus governados, conselheiros e população, surtiram efeitos que culminaram com a sua prisão, no dia 28 de dezembro de 1895, na capital dos ngunes, Chaimite, em Gaza. A partir deste evento, então, a monarquia de Gaza ficara debilitada militar e politicamente. Quando Mouzinho de Albuquerque e sua comitiva prenderam o monarca Ngungunyane, com a consequente imobilização de seus governantes, militares e aliados, os portugueses, cheios de ânimo, precipitaram a criação do Distrito Militar de Gaza, em 1895, e a ocupação definitiva de Gaza, nos anos seguintes (NORONHA, 1906; GAIVÃO 1936; CABRAL, 1975; NEWITTI, 1995; FELICIANO, 1998; SERRA, 2000, Vol. 1).

Mas mesmo com esta vitória portuguesa, parte do exército de Gaza, do qual pertencem os ancestrais dos Muhlabjes continuou a organizar investidas militares para travar o avanço e os ânimos do exército português. Maguiguane, guerreiro-chefe de Gaza, continuou a oferecer resistência que se integrava no levantamento geral contra a administração portuguesa (1896-97). Junod lembra outra resistência que ocorreu “*nas margens do Sabié, na planície de Lidemburgo*” onde “*foi fundada uma colônia, depois da guerra dos portugueses contra Nghunghunyana (1894-1896), pelos ngonis e pelos Bilas, que se negaram acatar o*

---

<sup>49</sup> Ainda, uma boa obra sobre: República Portuguesa. Ministério das Colônias. *As campanhas de Moçambique em 1985, segundo os contemporâneos*. Prefácio e notas do Prof. Dr. Marcelo Caetano. Lisboa: Agência Geral das Colônias, MCMXLVII.

*novo governo. Tinham por chefe Mpissane, parente próximo do último pontetado ngoni*” (JUNOD, I Vol., 1996:38).

Nestas relações políticas e jurídicas, que fermentavam o substrato social entre o “projeto civilizador” e o “projetado a civilizar”, ocorriam não poucas rebeldias que demonstravam claramente a indignação dos africanos moçambicanos, a exemplo da Revolta do Sabié, em 1895 (FELICIANO, 1998:99) e a Revolta do Barué, em 1917 (ZAMPARONI, 2012:161).<sup>50</sup> Os portugueses congregavam em torno de sua administração não poucos africanos, desde as lideranças locais até homens comuns, para, dentre vários objetivos, neutralizarem ânimos das revoltas populares pelo território ultramarino do Índico, como bem aconteceu com as autoridades bantu-moçambicanas como Makombe<sup>51</sup>, os quais mantinham zelo pelas suas comunidades, sinalizando comportamentos cívicos e militares contra Portugueses, que se excediam, pelo poder para o poder, nas relações políticas e sociais com os africanos.

O objetivo da resistência foi a restauração da monarquia e a eliminação da dominação colonial direta em Gaza. No dia 21 de Julho de 1897, em Macontene (há dez quilômetros de Chibuto, distrito de Gaza), um exército português reforçado, uma vez mais sob o comando do alzo de Ngungunhane, Mouzinho de Albuquerque, derrotou as forças de Gaza. A vitória deveu-se principalmente à superioridade tecnológica em armamento e à mobilidade da cavalaria das forças militares portuguesas (SERRA 2000:375; Cf., ainda, Pe. CRUZ 1910:14).

### 3.5 Integração de autoridades bantu-moçambicanas na administração colonial portuguesa.

#### 3.5.1 *Indirect rule*

---

<sup>50</sup> Ao longo do território moçambicano, outras resistências se travaram. Por ora, lembro ao leitor o trabalho de Isaacman, Allen F (com a colaboração de Barbara Isaacman). *A tradição de resistência em Moçambique – O Vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

<sup>51</sup> Makombe fora autoridade do espaço onde hoje é vila de Catandica, província de Manica (Zamparoni (Op.cit.:161).



Diante da imposição de Portugal, vale a pena começar este ponto sobre a integração das autoridades bantu-moçambicanas, com a definição clássica sobre a colonização, com a implementação do francês Girault:

*“Colonização é acção sobre as coisas e sobre as pessoas, valorizando economicamente o território, desenvolvendo e aproveitando os recursos nele existentes; sobre as pessoas, educando e civilizando satisfaz para o fim que temos em vista (GIRAULT, A. 1907).”<sup>52</sup>*

Mais ainda, Silva Cunha acrescenta o seu pensamento colonial, sob inspiração de Girault:

*“Efectivamente, não há dúvida de que a actividade colonial há-de sempre, enquanto houver colónias, orientar-se, para (...) a integração (das colónias) no Estado colonizador (SILVA CUNHA, 1954:155).”<sup>53</sup>*

A colonização africana andou de mãos dadas com as relações políticas coloniais em decorrência de as autoridades e populações locais terem sido incorporados à administração e estado em posição de subordinação perante a política europeia. Assim, antes de arrolar os *modus operandi* da colonização portuguesa convém mapear o conceito chave, relevante, para estas análises da situação colonial, a saber: o *indirect rule*.

De fato, quem é tido como pioneiro do sistema do *indirect rule* é o britânico Frederick Lugard (1858-1945), explorador africano e administrador colonial, particularmente no norte da Nigéria e incitador da colonização no atual Malawi e Uganda, o qual na sua obra clássica *Dual mandate In British tropical Africa* [1922, 1048 p.] discute detalhadamente as estratégias imperiais de colonização inglesa, não somente através da administração e exploração, mas também, por exemplo, por meios missionários e outros bens e símbolos europeus. Em África, assim, a administração indireta britânica acarreta a desintegração das estruturas políticas locais, tal como expresso em Lugard:

*“A chegada dos europeus não pode deixar de ter um efeito desintegrador na autoridade tribal e instituições, bem como sobre as condições de vida nativa. Este é em parte devido às restrições impostas aos inevitáveis exercícios de poder pelos chefes nativos. Eles não podem mais infligir punições bárbaras e desumanas nos indivíduos, ou cometer represálias pela força das armas aos vizinhos agressivos ou*

---

<sup>52</sup> Ver em Cunha (1954:155).

<sup>53</sup> Ainda, nos trabalhos extensos de Pattee (1961) e Moreira (1961) sobre a colonização em Moçambique.

*uma parte de desobedientes da comunidade. A concentração de força nas mãos do Poder suserano (Britânicos) e a receptividade dos chefes africanos ao poder europeu (...) são a prova de que o poder daqueles chefes já passou (LUGARD, 1922:338).”*

O conteúdo do *indirect rule* se desdobrava nos seguintes pontos:

*“1. Os chefes indígenas não podem possuir ou dominar forças armadas ou dar licenças de porte de armas;*

*2. O direito de impor taxas sob qualquer forma é reservado para o poder soberano;*

*3. Também é reservado o poder de legislar;*

*4. O direito de ocupar a terra em termos equitativos para fins públicos ou comerciais reside no governador;*

*5. O direito de confirmar ou, por qualquer outro modo, decidir da escolha do sucessor de um chefe, ou da deposição de outro por erro ou qualquer causa adequada, pertence ao governador. A sucessão é regulada por leis tradicionais, sujeita, no caso dos chefes mais importantes, à aprovação do governador, de modo a ser escolhido o mais capaz dos pretendentes” (LUGARD, 1922; Cf. MOREIRA, 1961:301-2).*

Se tomar o argumento da institucionalização do *indirect rule* a partir de trabalhos de Feliciano (1998), Kyed (2007), Florêncio (2008), Aslak (2008) – com trabalhos de campo e análise etnográfico-antropológica sobre Moçambique –, posso acoplar a pergunta do pensador africano Mamdani (1996) segundo o qual, como um governo de minoria estrangeira pode governar sobre a maioria indígena? Esta questão, para ele, tem duas respostas: O “governo direto” e “governo indireto” (MAMDANI, 1996:16-7). Desta resposta, interesse-me pelo *indirect rule*. O *indirect rule* é o modo de domínio sobre a “liberdade” dos camponeses e a principal forma de exclusão caracterizou-se por suprimir as liberdades civis dos nativos. Neste contexto, a terra permaneceu uma possessão – “costumeira” – comunal e a liderança africana foi seletivamente reconstituída para hierarquicamente subordinar-se ao Estado local ou recentemente imposto onde não constasse nenhuma autoridade (MAMDANI, 1996:17).

Além deste tom bibliográfico popularizado de percepção do que é *indirect rule* (colonizador europeu manipulando as chefaturas africanas a seu favor), existe aquela literatura que toma o *indirect rule* não como uma invenção colonial, mas, sim, como um mecanismo de administração e instrumentalização política que muitos impérios ou reinos africanos fortes utilizaram em suas investidas imperiais e militares sobre os reinos ou

chefaturas africanas fracas - estes se subordinavam e desempenhavam um papel administrativo na hierarquia estatal do império conquistador.

Assim, pode-se dizer que, paralelamente, ao *indirect rule*, protagonizado pelos europeus, os africanos conheciam – ou conhecem - o *indirect rule*, protagonizado pelos reinos africanos (WALLERSTEIN, 1961: 63-79; LECLERCQ, 1972: 137-157; MAMDANI, 1996:62; GENTILI, 1999:211 ss; HERBST, 2000: 81-84; LOURENÇO, 2006; ASLAK, 2008).

Uma das intérpretes do *indirect rule* Anna Gentili faz uma mistura de revelação e lembrança segundo a qual “o *indirect rule* constitui o eixo da teoria e da prática administrativa britânica. A administração indireta era típico da experiência de descentralização administrativa nas ilhas britânicas, fundada sobre instituições locais tradicionais e da administração inglesa na Índia” (1998:190).

Deste modo, não é sem capricho académico-antropológico que Fortes e Evans-Pritchard fundamentam, à luz de seus trabalhos de campo e de seus colegas, no clássico *African Political Systems*, que o *indirect rule* pode ser observado em dois níveis, designadamente “Estados centralizados” e “sociedades descentralizadas”. No primeiro nível, o colonialismo europeu consolidara-se “como uma política delineada para estabilizar a nova ordem política (colonialismo sobre africanos)”, onde “o chefe nativo (...) fica na posição equívoca de ter que reconciliar os seus papéis contraditórios como representante do seu povo contra o governo colonial e do último contra o seu povo, mas eliminando a fricção que possivelmente pode dar azo” (FORTES & EVANS-PRITCHARD, 1940:5,6).

No segundo nível, sublinham que, em virtude de inexistência de um sistema político centralizado, o governo colonial tivera de recrutar agentes administrativos, assimilados à noção estereotipada de um chefe africano. Estes agentes africanos detiveram, pela primeira vez, uma autoridade que se alastrara a esferas de que não há precedente, cuja força colonial

lhes possibilitara o estabelecimento de tribunais em substituição da autodefesa (FORTES & EVANS-PRITCHARD 1940:5-6,85).<sup>54</sup>

Em África, *indirect rule* significou, no primeiro período de penetração colonial, a criação de alianças e protetorados<sup>55</sup> sem expropriação às autoridades indígenas. Subsequentemente, com a consolidação das possessões coloniais, o *indirect rule* concretizou-se na institucionalização das *native administrations*, autênticos sistemas de governo colonial através das autoridades tradicionais (GENTILI, 1998: 190).

### 3.5.2 O *indirect rule* português

A vitória de Portugal sobre as forças militares do reino de Gaza, no período que compreende o final do século XIX e começo do século XX, resultara no controle político e econômico português, na sequência de as lideranças locais e suas populações terem sido submetidas ao enfraquecimento político e à humilhação moral e “nacionalista”. Nos primeiros momentos, a humilhação moral consistira na pilhagem de recursos de sobrevivência (como a extorsão de galinhas e gado da população africana) e em crises políticas e humanas, que impossibilitaram a reposição de uma autoridade central em Gaza (Pe. CRUZ, 1910:14; FELICIANO, 1998:90; SERRA 2000; SANTOS, 2010; NEWITT, 2012:337-38).

Na sequência da humilhação das populações do Reino de Gaza, a administração colonial portuguesa, através de suas agências de Imprensa Nacional, publica o decreto de Reorganização Administrativa e Militar do Distrito de Gaza, pelo qual foram organizados os comandos de Bilene, M’chopes, Guijá, Elefantes e Uanetzi e um corpo de Polícia. Com a criação do Distrito Militar de Gaza a administração colonial imediatamente tomou três medidas: debelar, por completo, a influência e tradição dos rebeldes; sugerir o território a uma perfeita unidade de ação governativa e acostumar os seus habitantes à tutela da lei portuguesa. (FELICIANO 1998: 89-90).

---

<sup>54</sup> Ainda sobre *indirect rule*, na mesma linha de abordagem Cf. Mair, (1962:100-05) e Richards (1940:85, in FORTES & EVANS-PRITCHARD 1940). Ainda, Schapera, (1956:6) e Middleton (1964, In SWART, 1966:142). Quem ainda escreveu um livro de muita importância sobre a ideologia colonial e a antropologia é G. Leclerc, 1972:137-157.

<sup>55</sup> Detalhes em Moreira, 1961:32.

Ao prosseguir na institucionalização da máquina administrativa colonial, Portugal pretendia, em Gaza, organizar a segurança policial, recensear as populações locais, cobrar impostos e recrutar a mão-de-obra moçambicana para o *xibalo*<sup>56</sup> e para as minas da África do Sul. *Xibalo* quer dizer trabalho forçado. O sistema do chibalo foi montado com base na pilhagem e utilização abusiva do campesinato, para atividades que correspondessem à máquina política e econômica de Portugal, em Moçambique (Cf. SERRA, 2000:387). Com vistas à obtenção destes intentos políticos, econômicos e sociais, o colonizador arregimentara e cooptara autoridades africanas locais, cujo poder declinara, na sequência de vitórias militares portuguesas sobre o reino de Gaza. O Código do Indigenato, adotado em 1926, que adubou a discriminação e demarcou os estatutos bifurcados de “cidadão” e “indígena”, encontrou o conceito de “assimilado”, de 1917, em funcionamento. Mais ainda, o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Guiné, Angola, Moçambique, de 6 de fevereiro de 1929, que substituiu o de 23 de Outubro de 1926 e estabelece no seu artigo 2º: “*Para efeitos do presente Estatuto, são considerados indígenas os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, pela sua ilustração e costumes não se distingam do comum daquela raça, ou que estejam em tais condições*” (ALMEIDA, 1978:196, Vol. III; Cf. mais detalhes em CABAÇO, 2009:109-14).

Aos assimilados era-lhes vedado o trabalho forçado; porém, nas relações “raciais”, sobre as quais se funda(va)m os privilégios e desigualdades, figuravam como cidadãos inferiores - negros, asiáticos e mestiços (RITA-FERREIRA, 1967-68; HEDJES, 1993; CEA, 1998, apud FUMO, et al, In SANTOS & TRINDADE [org], 2003:344, Vol. 2; CABAÇO, 2009:108-9).

Para eliminar o trabalho forçado (*xibalo*), o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique, de 23 de Outubro de 1926, proibiu o recurso ao trabalho forçado um ano após a sua publicação, “*excepto quando se tratasse de serviços de interesse públicos inadiáveis e sempre remunerados, foi, na verdade, mais uma adequação da Legislação de Portugal às decisões da Sociedade das Nações, que o acusava de escavismo, e não teve qualquer efeito...*” (ZAMPARONI, 2012:126).

---

<sup>56</sup> Em Muhlabje, onde fiz trabalho de campo, fui amigo de uma senhora (uns 60 anos) apelidada de *nwa xibalo*, em virtude de o pai ter sido chamado de *xibalo*. O pai nasceu no tempo em que o governo colonial introduzira e utilizara o sistema de *xibalo*.

Nestas circunstâncias, pode-se colocar que tudo o que foi expresso preparava o terreno para expor que, de 1895 para o começo do século passado, as autoridades de Bilene foram incorporadas na administração colonial<sup>57</sup> em cujo sistema de administração em Moçambique, as autoridades coloniais controlavam as populações e os territórios, por intermédio das chefaturas locais.

A partir disso, posso observar que, quando a administração portuguesa toma Gaza e faz suas divisões político-administrativas, para favorecer à sua política, encontra, pelo menos no território (dos) Muhlabje, uma linhagem do reino de Gaza que tinha restado da vitória portuguesa. Pelo que contam sobre a sua História, o seu território fora lhes concedido pelo pequeno “reino de Macia” (que se subordinava ao reino de Gaza), onde conviveram por muito tempo até aos dias atuais com a linhagem changana dos Mimbire e demais que se foram incorporando<sup>58</sup>.

Ora, embora Muhlabje não tenha tido um governo central autônomo até à ocupação efetiva portuguesa de Moçambique, porque pertencente ao reino de Gaza, parece-me que o primeiro nível de debate de Fortes e Evans-Pritchard (1940), segundo o qual “*o chefe nativo fica na posição equívoca reconciliadora de papéis contraditórios*” encaixa-se com a maneira como Portugal utilizara a linhagem dos Muhlabje para governar, ao mesmo tempo em que a autoridade bantu-moçambicana, da parte dos Muhlabje, manipulara os portugueses, ora governando segundo os seus ditames, ora governando para apaziguar os ânimos da população sob colonização.

Posto isto, as palavras do meu interlocutor, Manuel Muhlabje, condizem com a literatura que existe sobre a integração das autoridades africanas na administração colonial (*indirect rule*):

*“Aqui, em Muhlabje, Portugal legitimou e apoiou a perpetuação da linhagem dos Muhlabje, que já era chefe tradicional, sob concessão do pequeno reino de Macia em*

---

<sup>57</sup> Trabalhos de Schapera (1938 e 1956); Fortes e Evans-Pritchard (1940); Busia (1951); Gluckman (1955); Middleton & Tait (1958); Beattie (1960 e 1966); Lienhardt (1964); Mair (1963 e 1965); Swartz, Turner & Tuden (1966), Diagne (1967) e Mondlane (1969) são escritos no momento em que a estratégia colonial do *indirect rule* estava em vigor, embora a bonança das independências em África datasse em e a partir de 1960.

<sup>58</sup> Diálogos com Manuel Muhlabje, em 12/03/2015.

*ligação com o de Manzir. Porém, a administração colonial encaixou-nos, formalmente, no regulado de Macia, em ligação com a Mazir, de quem éramos subordinados. Não perdemos a 'chefia'. No organigrama, Muhlabje não tinha régulo, mas, sim, um chefe de terras. Este tinha como tarefas: fazer conhecidas as políticas de administração colonial entre os nativos; cobrar o imposto de palhota; recrutar homens para o trabalho forçado, chamado xibalo; combater as bebidas tradicionais (as pessoas bebiam nas matas, para evitar sanções dos cipaios (polícia nativa a serviço da colonização); resolver conflitos sociais de várias ordens. As terras de Macia, sim, tinham régulo que se subordinava diretamente ao administrador colonial, que ficava na vila, apenas habitada, na época, pelos colonos portugueses. O título de régulo era superior ao de chefe de terras.*<sup>59</sup>

O antropólogo português Fernando Florêncio colabora com o testemunho supracitado de Manuel Muhlabje, ao enfatizar que as autoridades coloniais não exerciam autoridade e controle direto, mas socorriam-se de um modelo de administração do território e da população do estilo *indirect rule*. Isto é, as autoridades coloniais, incapazes de controlar as várias extensões de terra, no interior, e a população sob seu domínio, se utilizavam dos sistemas políticos locais (FLORÊNCIO, p. 371; cf., ainda, KYED, 2007:58-60).

Efetivamente, a colonização portuguesa fora capaz de suprimir aquelas autoridades de Gaza que fossem desobedientes e resistentes à ocupação efetiva e as terras do régulo Chi-na-ana da Macia, após a sua deportação, foram divididas em dez regulados (PIMENTEL, [1909], apud FELICIANO, 1998), dos quais o *muganga* dos Muhlabje permanecera intacto. Dava, Artur e Enosse fazem eco regular sobre o *indirect rule* ao afirmarem que, com a progressiva implantação do regime colonial, a maior parte das autoridades bantu-moçambicanas perdeu poder ou o seu poder reduziu, por causa da política de fragmentação de territórios, que deu origem a vários regulados ou a nova designação colonial do território dirigido por régulo (ARTUR, DAVA & ENOSSE, 2003:10). Os trabalhos do antropólogo moçambicano Euclides Gonçalves são acertadamente reveladores sobre o fenômeno do *finding the chief*, hoje, particularmente na localidade de Mocumbi (sul de Moçambique), onde tem feito o seu campo (GONÇALVES 2005 e 2006). A palavra de ordem *finding the chief* é atribuída a Malinowski (COPANS 1971:98).

Os Muhlabje são *ngunes* que perderam o poder no reino de Gaza, do qual fazia parte a chefatura dos Macia. Embora a História que contam, não lembre que tenham sido incorporados “no poder” pela administração portuguesa, mas, sim, pelo “reinado” dos Macia,

---

<sup>59</sup> Diálogos com Manuel Muhlabje, em 11/03/2015.

antes da ocupação colonial, na região sul, pode fazer sentido se se argumentar que, quando as forças portuguesas desbarataram o exército de Gaza, na batalha de Magul 8/9/1895, os Muhlabjes foram forçados a manipular o “poder autónomo” que detinham, para se atrelarem, em termos administrativos, a Portugal. Essa manipulação de poder, como forma de gerir a brutalidade do império português, foi possível, dentre vários fatores, graças à história política das relações de poder com que os Muhlabjes sabiam e conviviam, desde as incursões militares e políticas de Sochangane que abateu vários reinos e chefaturas africanas, para fundar o grande império de Gaza.

Seja como for e voltando ao *indirect rule*, protagonizado pelo colonizador, Gentili argumenta que “os governos coloniais utilizaram uma série de táticas – da repressão às medidas de subdivisão em entidades territoriais sob administrações diferentes, da deposição ao exílio de reis e imperadores à limitação drástica dos seus poderes, através do reconhecimento a chefes subordinados – para enfraquecer centros de autoridades que consideravam hostis ou excessivamente autónomas” (1998:288; Cf. Dava, 1997 e Dava, Dove e Macia, 2003). Efetivamente, com o objetivo de manter a segurança política, introduz a Reforma Administrativa Ultramarina 1907<sup>60</sup>, com o objetivo de dotar os “territórios ultramarinos de ‘uma administração descentralizadora e progressiva’ que concedesse ‘mais largas atribuições aos governadores para que pudessem resolver de ponto todos os assuntos de interesses dos territórios, quando não fossem incompatíveis com os interesses gerais da Nação portuguesa, ou não exigissem pela sua natureza a prévia consulta das estações técnicas ou dos tribunais da metrópole’<sup>61</sup> (GUEDES, 1964-1965).<sup>62</sup>

Assim, em Gaza, Portugal, em nome da descentralização dos territórios ultramarinos, “fabricou” regulados, cujas circunscrições deveriam satisfazer aos interesses imperiais. Por exemplo, a circunscrição de Chibuto passara a ter 25 régulos e a do Xai-Xai, 13. A circunscrição de Bilene, concretamente na área administrativa de Macia, contabilizava oito régulos, no senso de 1940 (Cf. SERRA, 2000:385, Vol. 1; LOURENCO, 2006: 131-6;

---

<sup>60</sup> Decreto de 23 de Maio de 1907, publicado no Diário do Governo, n. 119, do dia 29.

<sup>61</sup> Portaria de 30 de Novembro de 1904. Para mais amplas referências aos trabalhos que precederam a Reforma de 1907, Cf. Prof. Marcelo Caetano, os *Antecedentes Legislativos do Acto Colonial*, in Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos, ano I (1951), n. 4, pp. 1-9

<sup>62</sup> GUEDES, Armando M. Marques. Organização Administrativa de Moçambique, In MOÇAMBIQUE. Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina – Curso de Extensão Universitária, Ano Lectivo de 1964-1965: 354.



LOURENÇO, 2010:317.). Estas novas amputações de unidades territoriais e políticas criaram circunscrições excessivamente menores. As populações que, antes do domínio colonial, eram de um determinado chefe local, foram integradas em outros regulados, com os quais anteriormente não mantinham relações espirituais, sociais e de poder (Cf. SERRA, 2000:385, Vol. I; FLORÊNCIO, 2008:371), construindo-se, por consequência, um conceito de legitimidade que não derivava da sociedade local (MONDLANE [1969] 1995:34).

Concomitantemente, no momento em que o colonialismo português se impunha política e administrativamente, diante dos moçambicanos, no começo do século XX, pela leis coloniais (CAPELA, *In* Alexandre, [2000] 2013:133), dentre as quais aquelas que plasmassem as obrigações dos régulos já tinham sido “adestrados”, como quais:

1. *A indicação, dentre os seus subordinados, de trabalhadores, carregadores e recrutados para o exército, para satisfazer as requisições do Governador;*
2. *A responsabilidade na coleta de impostos de palhota;*
3. *O controle dos estranhos que entrassem no regulado sem um passe válido;*
4. *O impedimento do comércio de bebidas alcoólicas, com a exceção dos vinhos portugueses (SERRA, 2000:385, Vol. 1).”*

O imposto de palhota começou a ser exigido em 1898, logo após a morte de Maguiguane, militar-chefe de *Ngungunhane*. (...). Os que não pagavam eram forçados a ir ao *xibalo* [trabalho forçado] (Cf. SILVA CUNHA, 1954; CAPELA 1977; FELICIANO, 1998; SERRA, 2000, Vol. 1).

A administração colonial isentava os régulos de pagar impostos e trabalhos pesados. Dava-lhes uniformes e sapatos e, o mais importante, pagava-lhes um ordenado anual como funcionários do governo. O salário dependia tanto do número de pessoas que pagassem impostos dentro da sua jurisdição como do imposto total arrecadado na região (ISAACMAN, 1987:53). Embora os régulos tivessem benefícios materiais e financeiros pela sua função, diante da administração colonial, não se pode pensar que não fossem pessoas politizadas o suficiente para “paralisar” e manipular as investidas coloniais sempre que a oportunidade lhes caísse nas mãos. A resistência contra o colonialismo, na Macia, não cessou com a destruição do reino de Gaza. Por isso, as autoridades *bantu*-moçambicanas, a seu modo, mantinham as

suas tradições e, não raras vezes, participavam juntamente com as populações sob o *indirect rule* na desobediência civil e criminal, perante as regras coloniais. A declaração do ancião Armando Muhlabje é reveladora:

*“‘avamadji’ (os portugueses) proibiram-nos de fabricar e beber aguardentes tradicionais. Apenas exigiam que bebêssemos o vinho, por exemplo. Mas, nós e os chefes de terras e a população escondíamos-nos nas matas adentro e bebíamos. A proibição colonial nunca conseguiu parar com o nosso ‘ntumbunuku’ (tradição). Lembro que, por aqui, o ‘mukhulu’ de Manzir era mais contundente. (...) A bebida tinha ligação com os nossos antepassados a quem invocávamos, pela produtividade dos campos agrícolas e árvores de frutas e pela proteção. Também pedíamos pela ‘kuntxuseka’ (independência, liberdade).”<sup>63</sup>*

Posto isto, mesmo com todos estes acontecimentos nos quais as autoridades *bantu-moçambicanas* tentavam contrariar Portugal, a consolidação colonial, nos territórios de Gaza, instituiu, na primeira década do Século 20, a Direção da Sociedade Indígena, a qual intensificou a redução de poderes de chefes locais, ao serem obrigados a tomar posições hierárquicas de baixo escalão. Deste modo, a Direção da Sociedade Indígena integrava a seguinte hierarquia político-administrativa, de acordo com Feliciano (1989):

- “1. Governador;
2. Comandantes militares <sup>64</sup>;
3. Conselho ou júri *cafreal* constituído pelos *indunas*<sup>65</sup> dos régulos de cada comando;
4. Régulos com o conselho dos grandes;
5. Chefes de terra; e
6. Chefes de povoação.<sup>66</sup>

Os três últimos níveis integram a estrutura tradicional, a qual, por sua vez, assume o papel subordinado diante dos três primeiros, criados e impostos pelo colonizador, em substituição do reinado de *Ngungunhane*. O conselho *cafreal* cumpria funções de corpo consultivo para a informação dos usos e costumes *cafrais* nas assembleias de *milandos* e de

---

<sup>63</sup> Conversas com o ancião Armando Muhlabje, em 16/4/2015.

<sup>64</sup> Pelo contexto colonial, e mesmo no Brasil, as tropas portuguesas tinham militares nativos; porém, na hierarquia militar, eram mantidos em escalões inferiores, se comparada com a nobreza portuguesa (Cf. PIERO, 1997:62)

<sup>65</sup> *Induna* é, simplesmente, ministro.

<sup>66</sup> Esta categoria corresponde a ‘muganga’ [povoação] e integra um conjunto de pequenas povoações ou conjunto de povoações.

transmissão de ordens para os dois níveis superiores. Além dessa assembléia de *milandos* existia também as Assembléias Gerais dos Régulos de todo distrito, denominadas *banjas*, onde estes poderiam fazer reclamações e recebiam ordens de serviços (FELICIANO, 1989:92). Segundo Thomaz:

*“(...) Durante o período colonial, milandos significavam querelas ocorridas entre ‘africanos’, gerenciadas em reuniões por chefes locais ou agentes coloniais, funcionando como uma espécie de tribunal popular de litígio e conflitos individuais. As querelas que chegavam à administração portuguesa, geralmente eram discutidas na própria sede dos conselhos administrativos ou circunscrições, sob o controle dos funcionários do governo colonial (...)” (2012:59).*

Antes de Portugal esmagar o Reino de *Ngungunhana*, o poder central obedecia à seguinte estrutura: *hosi* (rei); *tinduna* (ministros); *tiqulume* ou *tinghanakana* (governadores); *tindota* (conselheiros); *tinyanga* (curandeiros, especialistas mágicos) [LOURENÇO, 2005]. O *hosi* era o *nhenha* (herói); isto é, a entidade mais importante na estruturação da autoridade política legítima. Um dos atributos que o diferenciava e, tornava reconhecido dentro da respectiva comunidade, era a posse e a gestão da terra. A terra e todos os recursos naturais pertenciam ao *hosi*.

Porém, isto não significava que este fosse seu senhor absoluto. É, com efeito, o *hosi* que garantia, geria e controlava o acesso de cada grupo clânico e/ou linhagem e, de cada indivíduo à terra e ao conjunto de recursos naturais, através de um conjunto de normas/instituições de organização/gestão de direitos, obrigações, de prestações de trabalho e de produtos (Cf. JUNOD, 1995; FELICIANO, 1989, apud LOURENÇO, 2005).

Com o exposto talvez seja mais fácil compreender toda a lógica posterior de gestão política em Moçambique que culmina com a Reforma Administrativa Ultramarina de 1933, cujas notas se encontram abaixo.

### 3.5.3 Reforma Administrativa Ultramarina - RAU

#### 3.5.3.1 Antecedentes

Os antecedentes da Reforma Administrativa Ultramarina de 1933 (RAU-1933) são vários e dependerá de cada articulador escolher algumas situações histórico-políticas-sociais, jurídico-constitucionais e econômicas, para enquadrá-los dentro dos objetivos pelos quais constrói os seus argumentos. Pessoalmente, escolho recorrer à partida os acontecimentos de 1910 e 1911 e subseqüentes, pois para além de inserções em conjunturas jurídico-legais, submetem-nos à compreensão das relações sociais e políticas – objetivo deste empreendimento histórico e etnográfico –, decorrentes da *situação colonial*<sup>67</sup> em Moçambique.

Seja como for, estes dispositivos infra-constitucionais são imediatamente *umbrellados* na nova Constituição de 1911, a qual estatua, no art. 67º, que “*na administração das províncias ultramarinas predominará o regime de descentralização, com leis especiais adequadas ao Estado de civilização de cada território*” (MIRANDA, 2001:197; Cf MOREIRA, 1961; PATTEE, 1961). Este instrumento jurídico-constitucional, o qual advoga o “Estado de civilização”<sup>68</sup> vigorava simultaneamente com outras medidas políticas e legais, segundo as quais as condições morais dos africanos, por exemplo, só melhorariam se fossem obrigados a trabalhar pela força, de acordo com o Regulamento de 1899 e o Regulamento do Trabalho Indígena de 1914, 14 de Outubro cumprindo, assim, os requisitos de civilidade portuguesa (CAMACHO, 1926:96; SILVA CUNHA, 1954; MACAGNO, *In* FRY [org] 2001:81).

Com o termo da constituição em 1911 (descentralização), os portugueses congregavam em torno de sua administração não poucos africanos, desde as lideranças locais até homens comuns, para, dentre vários objetivos, prosseguirem com o *Indirect Rule* e neutralizarem ânimos das revoltas populares pelo território ultramarino do Índico, como bem aconteceu com as autoridades bantu-moçambicanas como *Makombe*<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> O conceito de *situação colonial* tomo-o de emprestado em Balandier (1968). Retomo-o no próximo capítulo.

<sup>68</sup> Antecede a constituição de 1911, muitas outras leis, a destacar que, em 1899, é promulgada a Lei do Trabalho, a qual plasmava a discriminação entre a população que vivia nas colônias portuguesas em duas categorias, nomeadamente: a dos “indígenas” e a dos “não-indígenas” ou “civilizados”. Os “não-indígenas” possuíam os direitos de cidadania vigentes em Portugal e viviam segundo a lei da metrópole; os “indígenas” viviam sob as leis locais e sujeitos aos procedimentos legais próprios de cada colônia (FUMO, et al, *In* SANTOS & TRINDADE [org], 2003:344; CABAÇO, 2009:109-11).

<sup>69</sup> MaKombe fora autoridade do espaço onde hoje, é vila de Catandica, província de Manica (Zamparoni (Op. Cit.:161).

### 3.5.3.2 Reforma Administrativa Ultramarina<sup>70</sup>

Enquanto tudo isso sucedia, o colonialismo português ganhou dinâmicas em sua estrutura, em virtude do “Estado Novo” de 1926, o qual cria e amplia um aparato jurídico-legal e político para corresponder aos interesses salazaristas<sup>71</sup> em territórios ultramarinos. António de Oliveira Salazar governou Portugal, num regime autoritário, de 1933 a 1970. Foi conselheiro financeiro do regime militar que, em 1926, derrubou a República liberal, e se torna ministro dos assuntos coloniais. Uma das suas principais medidas consistia em subordinar os interesses econômicos das colônias aos interesses da metrópole... (MAZRUI & WONDJI [Ed.]2011:73, UNESCO, Vol. VIII).

Tratava-se de um conjunto de leis que “melhor” administrariam as colônias portuguesas, como, por exemplo, a Constituição da República e a Reforma Administrativa Ultramarina (MOREIRA, 1961; ALMEIDA, 1978, Vol. III; SANTOS & TRINDADE, 2003; FLORÊNCIO, 2008; THOMAZ, 2012).

Gentili considera que, quando as companhias são abolidas e, por consequência, uniformizados os sistemas administrativos coloniais, o Estado assumiu diretamente a legislação do recrutamento e da partilha da força de trabalho em diferentes setores econômicos, minas, plantações, colonos e trabalhos públicos. O objetivo era fazer maior incremento possível de produção de matérias primas, para a metrópole, tal como o exemplo britânico (GENTILI, 1998:272).

A Reforma Administrativa Ultramarina, pelo seu objetivo colonizador-reformador, destaca-se por:

- Alterar os nomes de povoações, tendo em vista a necessidade do seu aportuguesamento” (art. 6.º, alínea d) e

---

<sup>70</sup> República Portuguesa. Ministério das Colónias. Reforma Administrativa Ultramarina, de 15 de Novembro de 1933. I série. Número. 261.

<sup>71</sup> Parte de seus discursos e teses encontra-se numa antologia, aqui (OLIVEIRA SALAZAR, 1955, 368 p.) e, aqui, (OLIVEIRA SALAZAR, 1958).

- As circunscrições estabelecer-se-ão nas regiões habitadas por povos ainda não integralmente adaptadas à civilização ou cultura portuguesas, em harmonia com os limites que lhes forem assinados (Art. 8.º).

Os conselhos, por sua vez, constituíam as áreas cujas:

- Povoações com forte aglomeração de população civilizada, atividade mercantil ou industrial intensa e numerosos edifícios com boas condições de aspecto, duração e higiene (Art. 7.º).

Aliás, em lendo este novo quadro jurídico-legal percebe-se a uniformização do aparato administrativo, onde o sistema é rigidamente hierarquizado. No caso da colônia portuguesa ao leste africano, da competência das autoridades administrativas coloniais e o exercício de atribuições, lê-se:

- “Art. 16.º

- Na colônia a suprema autoridade é o governador. Nas colônias de governo geral, o governador usará o título de governador geral; nas outras, o de governador de colônia.

1.º Nas províncias, a autoridade administrativa superior é o governador de província e nos distritos o intendente de distrito.

2.º No concelho a autoridade é exercida pelo administrador de concelho, na circunscrição, pelo administrador de circunscrição e no posto administrativo pelo chefe de posto (RAU, 1933).

Este aparato administrativo cuja hierarquia começava de governador geral de cada colônia até aos governadores dos distritos, administradores das circunscrições, conselhos e dos postos, atingia os “chefes locais”, os régulos ou regedores, e os chefes de subdivisões administrativas, chefes de grupo de povoações e chefes de povoações e executores das ordens

coloniais (MINISTÉRIO DAS COLÓNIAS - RAU, 1933; BOLÉO, 1961: 50-2; NEWITT, 1995:390 e ss; GENTILI, 1998:273; ZAVALE, 2011:92).

Este documento regulador é promulgado numa época em que Portugal tinha estabelecido a colônia de Moçambique e, na sequência, as zonas limítrofes das regiões político-administrativas. Em cumprimento de seus objetivos, *“intensifica a institucionalização e incumbências das ‘autoridades locais’, sem as quais, estrategicamente, teria dificuldades de, pensando com Nadel, usar da ‘força’ e da ‘coação’ para alguma ‘estabilidade interior’ (‘lei’ e ‘ordem’) e uma atividade exterior (‘ofensiva’ e ‘defensiva’)”* (NADEL, *apud COPANS, 1971:101-2*).

Da RAU, destaco, por ora, a sofisticação jurídico-legal que cria a figura dos “regedores indígenas”<sup>72</sup>, os quais exerciam autoridade sobre as populações em cada grupo de povoações ou povoação, cujas funções manifestam a subordinação vertical, porém indispensáveis, para o alcance de objetivos imperiais. De acordo com Florêncio, esta é a chave para a compreensão do lugar de relevo em que as autoridades bantu-moçambicanas se posicionavam na máquina colonial, pois:

*“A RAU, como ficou conhecida, define a divisão administrativa das colônias portuguesas e as funções de cada categoria de funcionários administrativos e assume igualmente uma importância fulcral, uma vez que integra as autoridades tradicionais no aparelho administrativo e define o modelo de subordinação ao Estado colonial (FLORÊNCIO, 2008).”*

Pode-se reconhecer, pensando com Weber, que os administradores portugueses conseguiam coagir e fazer cumprir as leis do Estado, que colocavam os nativos, em regulados, numa situação de dominados (WEBER, Vol.II 2004:526). Entretanto, tal como exploram Dava, Artur e Enosse, muitas autoridades *bantu*-moçambicanas, em suas circunscrições, permaneciam guardiões do território e de suas populações (DAVA, et al, 2003:12). Tal como supramencionado, há relatos supramencionados em Sabié (1895), Barué (1917) e, agora, em Muhlabje (1954) segundo os quais as autoridades *bantu*-moçambicanas e seus homens comuns, ali e acolá, se opunham à administração portuguesa, ao usar uma vez e outra da “violência”, a qual, na antropologia política de Lewellen, *“é um dos muitos instrumentos*

---

<sup>72</sup> Mais conhecidos por régulos.

*disponíveis para os (...) marginalizados” (LEWELLEN, 2003:111) ou, como diria Leach, “uma relação (...) carregada de grande energia do dominador para o dominado, a ligação entre as duas partes poderá rebentar com violência” (LEACH [1982]1989:151).*

Por assim dizer, uma leitura básica à RAU, sem necessidade de uma hermenêutica jurídica, deixa, às claras, as intenções portuguesas para a efetivação daquilo que Florêncio interpreta como “*duplicidade política e jurídica da sociedade colonial*”<sup>73</sup>, por se criar barreiras à sociabilidade negro-moçambicana para a integração total à cidadania, o que significou que exclusivamente deveriam “*continuar a reproduzir-se segundo os seus modelos tradicionais de organização social*” (FLORÊNCIO, 2008).

### 3.5.3.3 Autoridades de Muhlabje durante a RAU

Começo por recapitular o que escrevi anteriormente sobre o RAU, para melhor enquadrar o lugar em que as autoridades *bantu*-moçambicanas de Muhlabje se encontravam diante das relações políticas e jurídicas da administração portuguesa. No sistema político-administrativo existiam dois tipos de unidades territoriais, designadamente: circunscrições e concelhos e estes, por sua vez, se subdividiam em postos administrativos.

Pois bem, a administração colonial, com vistas a prossecução de seus objetivos imperialistas, apoiou a existência de autoridades *bantu*-moçambicanas. Assim, o regulado de Macia atingia o espaço dos Muhlabje. No organigrama, Muhlabjenão tinha régulo, mas, sim, um chefe de terras. Este tinha como tarefas: fazer conhecidas as políticas de administração colonial; cobrava imposto de palhota; recrutar homens para trabalho forçado, chamado xibalo; combater as bebidas tradicionais (as pessoas bebiam nas matas, por evitar sanções dos cipaiois, que estavam ao serviço da administração colonial); resolvia conflitos de várias ordens (tal como hoje ainda acontece em Muhlabje, crimes de incêndio de moradia, esfaqueamentos, homicídio... são tratados pelas instituições de administração da justiça do Estado, ficando um avultado número de casos para serem julgados e condenados pelo *húvú*). As terras de Macia, sim, tinham régulo que se subordinava diretamente ao administrador colonial, que ficava na

---

<sup>73</sup> Sobre pluralismos jurídicos e pluralidade das ordens jurídicas, ver em Santos, 2003 (In SANTOS & TRINDADE, 2003, Vol. I).



vila, apenas habitada, na época, pelos colonos portugueses. O título de régulo era superior ao de chefe de terras.

O *tiko* de Muhlabje registrou uma sucessão dos *tinghanakana*, nomeadamente<sup>74</sup>:

- “1. Xitalane Muhlabje;
2. Rihano Muhlabje;
3. Júlio Mudiuna Muhlabje;
4. Mateus Chikonwane Muhlabje
5. Adriano Muhlabje (MUHLABJE, 2009).”

Conforme espelho no capítulo um, a partir do documento da família Muhlabje, Xitalane foi a primeira autoridade sobre a qual repousa o modelo de sucessão entre os Muhlabjes, naquele território, depois de o rei Phewane Macia ter concedido aquela terra e o reinado ao seu neto (Xitalane Muhlabje). Este é fruto do casamento entre Samona Muhlabje e filha de Phewane Macia.

Sobre Rihano, o documento não especifica algo. Entretanto, é muito provável que a aldeia Rihano, situada no posto administrativo Mazivila, distrito de Bilene (Cf. anexo 1), tenha alguma relação, com estas genealogias. A observação às datas e a algumas conversas em campo revela que estas duas primeiras autoridades não operaram o seu poder durante a RAU, diferentemente dos três últimos.

Júlio Mudiuna Muhlabje era conhecido por “dezanove”, número que ostentou na tropa colonial. Quando não mais estava em condições físicas e etárias para se deslocar à administração da vila da Macia, coube a Mateus Chikonwane Muhlabje assumir o posto.

---

<sup>74</sup> Em Moçambique, não existe tradição documental. Em Macia, na administração e no Município, procurei documentos do tempo colonial até aos dias atuais e não os achei. O mínimo que encontrei são relatórios dos últimos três meses. Daí uma grande dificuldade para, ao nível local e mesmo nas bibliotecas da capital, Maputo, conseguir documentos. Registro, portanto, estes nomes por uma questão de arquivamento. É preciso que se diga que, mesmo que a informação exista nos órgãos governamentais, muitas vezes, não é acessível ao público e nem a pesquisadores, em virtude de existência, ainda, de alguma cultura de “segredo de Estado” que povoa o pensamento político-governamental e de burocratas. Este secretismo informacional deve ser entendido igualmente à luz do pós-Independência, no qual as liberdades cívicas e políticas e todo o arcabouço de direito à informação pública, naquele sentido encontrado nas constituições modernas de democracia liberal não faziam – e, hoje, fazem? – parte da cultura jurídico-constitucional dos agentes públicos e da sociedade.

“Dezanove”, nos tempos do governante português Carmona, nos anos 1939, estava no poder em Muhlabe.

Mateus Chikonwane Muhlabe é pai da atual autoridade *bantu*-moçambicana de Muhlabe (Manuel Mateus Muhlabe). Governou de 1962 a 1972.

Adriano Muhlabe começou o reinado em 1973 e foi o último *nghanakana* de Muhlabe, no tempo colonial. Mateus e Adriano são irmãos cujo pai era Xihlahla Sozinho Muhlabe.

Diante da RAU, percebe-se claramente o modelo de definição da divisão político-administrativa, funções de cada categoria de funcionários correspondentes aos espaços urbanos e rurais, por cujo sistema se pode compreender o lugar subordinado que as autoridades *bantu*-moçambicanas de Muhlabe ocupariam na administração. Com a introdução das circunscrições, dirigidas por um administrador português<sup>75</sup>, os *tihosi* da região de Gaza são englobados em regedorias (e eram chamados de regedores indígenas – termo que também corresponde ao título régulo). Convém aproveitar este espaço para esclarecer que, entre as comunidades de Gaza, a estrutura política tradicional, no período não colonial era *hosi* (rei), *tinduna* (ministros), *liqulume* ou *tinghanakana* (governadores), *tindota* (conselheiros) e os *tinyanga* (curandeiros/especialistas mágicos). Esta estrutura é igualmente apresentada por Junod (1996 Vol. I); Pe. Cruz (1910) e Lourenço (2005).

Aos regedores coloniais era-lhes encarregado, de acordo com o artigo 99º, de:

- *“Tornar públicas as determinações e avisos que lhes forem transmitidos pelos administradores e chefes dos postos;*
- *Trazer ao conhecimento destes as queixas, pedidos e reclamações dos indígenas sujeitos à sua autoridade;*
- *Manter a ordem na área da sua regedoria; fornecer rapidamente os homens que para a defesa ou polícia do território nacional lhes sejam requisitados legitimamente;*
- *Participar imediatamente às autoridades administrativas quaisquer ocorrências extraordinárias que se dêem na área da regedoria, tais como crimes ou*

---

<sup>75</sup> No dia-a-dia, os *changanas* de Muhlabe chamavam o administrador de *an'mistrador* (administrador) ou *chefu* (chefe, que também pode ser chamado de *hosi*, título para governantes ou pessoas que ocupam posições cimeiras). Conversa pelo telefone com Alfredo Mazivila, de São Paulo a Muhlabe, em 29/09/2015.

*tentativas de crime, falecimentos ou desaparecimentos suspeitos, doenças de caráter epidêmico ou suspeito, quer nas pessoas quer nos gados, a abertura de novos estabelecimentos comerciais ou industriais ou o comércio de quaisquer artigos em palhotas ou vendas ambulantes e as demarcações de terrenos; e,*

- *Isolar os indígenas que tenham doenças suspeitas” (MINISTÉRIO DAS COLÓNIAS, RAU, 1933).*

Estes regedores controlavam um determinado *tiko*, cujos subordinados diretos eram designados de *nghanakana* (chefes de povoação/chefes de terra, que, em algumas ocasiões, pode corresponder a posição de *nduna* (*conselheiro*)). *Tiko* quer dizer território. Pode corresponder a bairro, localidade, distrito, província, país. Dependendo do contexto, se o interlocutor quiser comparar a extensão de uma província e de um distrito, pode dizer *tikokulu* (território grande) e distrito (*tikotsongo*, território pequeno).

Seguindo o artigo 111º, os chefes de grupos de povoações indígenas são de sucessão hereditária ou de escolha dos regedores, com a concordância do administrador, e desempenham os seus lugares enquanto servirem a contento do govêrno.

#### C) Dos chefes de povoação indígena

- Artigo 112º:

- Será escolhido pelo administrador, para exercer o lugar de chefe de povoação, o indígena que, segundo os usos e costumes da terra, dever herdar esse cargo; para chefe de nova povoação deverá, em regra, ser escolhido quem a tiver fundado, construindo as primeiras habitações.

- Artigo 113º:

- Um chefe de povoação pode ter um ou mais povoados sob a sua autoridade, se esse for o uso.

- Artigo 116º:

- Os chefes de povoação são responsáveis pela cobrança dos impostos que couberem aos indígenas residentes na área sujeita à sua jurisdição.

*Os nghanakana*, normalmente, não apenas exerciam um papel político e subordinado ao regedor, mas também assumiam os papéis de sociabilidade africana como, por exemplo, zelar, diante dos antepassados, pela vida, saúde e prosperidade da linhagem principal e de outras agregadas. No caso dos Muhabjes, já antes da RAU, convivem naquelas terras com vários grupos a eles incorporados ou por casamento ou por procura de boas terras, para a agricultura e pastorícia. Os *nghanakana*, para o seu governo, tinham *tindonta ta ku thethissa* (conselho de justiça). Entre os changana, particularmente os Muhlabje, os juizes são de suma importância social em virtude de constituírem a balança da ordem na comunidade. *Tindonta ta ku thethissa*. Este grupo obedecia a regras estritas observância da justiça. Todos os casos que não tivessem uma resolução ao nível de uma família ou na própria comunidade desaguavam, aqui.

Interessa-me, ainda, debruçar sobre *tindonta ta ku thethissa*, pois não só tenho paixão por isso, mais pelos mecanismos processuais e grau de retórica judicial, os quais, ainda, se encontram em Muhlabje, por exemplo, a avaliar pelos *ku thethissa* que acompanhei em meu campo e que desenvolverei no último capítulo, mas também porque preciso aqui, para melhor contextualizar o que entre os *bantu* ou os Muhlabje era justiça e julgamento e como estes se operacionalizavam no meio do público *local*, sem operações européias de Justiça. Os julgamentos eram feitos em *b'ándlá* (assembleia), uma espécie de conselho sem o qual é impossível julgar.

No geral, existia um método ordenado de acusações, testemunhas, defesa e todos os “intervenientes processuais” são bons argumentadores, onde o capricho retórico é misturado com falas proverbiais, ironias e sarcasmos do público participante. A sentença era lida na presença da comunidade, pois um caso determinado não era tido como pertença exclusiva dos contudentes, mas afetava as relações e cosmogonias locais. Aliás, a literatura que estou a ler ao longo de algum tempo a este acrescenta que os *bantu* têm uma capacidade de eloquência e de construir o senso de justiça nos *b'ándlá*, por um lado, e, conseguem fazer argumentos em torno do que seja “justo” e “injusto”, por outro (Pe. CRUZ, 1910; SCHAPER, 1938 e 1956;

BUSIA, 1951; GLUCKMAN, 1955; LIENHARDT, 1965; VANSINA, 1985; JUNOD, 1996<sup>76</sup>; Pe. ALTUNA, 2006; SCHWEITZER, 2010). É a Junod que vale a pena tirar dados sobre como funcionava a justiça e os seus termos judiciários, particularmente aqueles que escapariam dos critérios e sopros da RAU, entre os africanos por ele observados, anteriormente:

*“Os ‘bantu’ têm um sentido muito forte de justiça. Creêm na ordem social e no cumprimento da lei, que, embora não seja escrita, é universalmente conhecida. A lei é o costume, o que sempre se faz. Os velhos, os conselheiros, e, destes, sobretudo da capital, são os que podem falar com autoridade. Cada um é bem vindo ao h́uvú (‘b’ándlá’), onde se debatem as questões em cujas discussões mesmo os estrangeiros podem tomar parte (JUNOD, Vol. I, 1996:387-8).”*

Em ocasiões várias em que os casos não eram julgados em tribunal do Estado colonial, mesmo que ele estivesse já a reinar com o seu RAU, as pessoas, como agentes das relações sociais e políticas, quando *a va thlula nawu* (saltavam por cima da lei), os ofendidos acionavam um processo ao *b’ándlá* contra os ofensores, o qual, se eu pensar com Gluckman (1955), Lienhardt (1965) e Junod (1996), conseguia ser equânime, pois um dos fins últimos do julgamento, mesmo com aplicações de *xikhatisso* (indenizações ou sanções) à volta, o objetivo era encontrar a estrada consensual da *kuvuyelelana*<sup>77</sup> (reconciliação) para dissipar ou dirimir interesses antagônicos. *Nawu* (pl. *milawu*) designa lei ou costume. *Kutlhula nawu* “saltar por cima da lei” designa transgressão... Esta palavra interessante vem do verbo *kulandra*, “seguir”. Aplica-se, em primeiro lugar aos casos que reclamam demanda, mas atribui-se também a toda e qualquer falta... (JUNOD, 1996: 388). Prometo que retomarei a isto quando falar dos dados de meu campo. Aliás, até hoje, *kuvuyelelana*, entre os muhlabje, faz parte do vocabulário judicial<sup>78</sup>, sem, contudo, deixar de revelar que os Muhlabje ou os *bantu*, em suas relações sociais e políticas institucionalizadas, também, às vezes, abdicam das suas responsabilidades de *kuvuyelelana*, ao industrializarem rebeliões da arrogância e guerras fratricidas das quais umas e outras nações surgiram, pela África, tal como o passado sochangânico dos Muhlabjes testemunha.

---

<sup>76</sup>Um belo trabalho de Grajanigo (1996) sobre o missionário e etnólogo Junod, intitulado “O Sul de Moçambique e a História da Antropologia: Os usos e Costumes dos Bantos, de Henri Junod”.

<sup>77</sup> Em Siteo (2011: 134), também, pode ser *kutlhelelana* (reconciliação).

<sup>78</sup> Retomarei, no último capítulo, com estas abordagens de julgamento, lei, justiça, direito, política e, já agora, os textos de Malinowsk (1926) e Radcliffe-Brown (1933a e 1933b), Fortes & Evans-Pritchard (1940), Gluckman (1955), Kurtz (2001) Nader (2000) entre outros, são uma luz bibliográfica a valorizar e a reter.

#### 3.5.3.4 Pluralidade jurídica

De acordo com Lourenço (2008), Martinez (2012) e Thomaz (2012), no tempo colonial, os *b'ándlá* eram desautorizados a julgar casos que competiam, hierarquicamente, aos *milandos*, tais como, crime de sangue e crimes contra o Estado (fuga ao trabalho obrigatório e ao imposto de palhota, fuga ao recrutamento para o serviço obrigatório) e roubos de maior importância. Para estes casos, existia na administração um tribunal de indígenas, liderado pelo administrador, coadjuva o por dois regedores indígenas, chamados de régulos<sup>79</sup>. Porém, à luz da entrevista com Alfredo Mazivila<sup>80</sup>, as autoridades bantu-moçambicanas de Muhlabje manipulavam o sistema de justiça colonial, ao sonegar as informações de *milandos* graves (homicídio, por exemplo) que, vezes incontáveis, eram julgados no *b'ándlá ya ntindonta ta ku thethissa* (*conselho dos juízes*) local. Além destas manipulações daquelas lideranças locais, era manifesta a incapacidade de administração da justiça colonial no que concerne ao pessoal em quantidade para atender às demandas das populações africanas espalhadas pelo território moçambicano, a exemplo de Muhlabje. João Trindade capturou uma fala de Rui Baltazar sobre a situação da justiça colonial portuguesa:

*“Os processos empilhavam-se nos cartórios e a máquina da justiça só muito dificilmente respondia àquilo que dela se esperava ao serviço da classe e dos interesses dominantes. Por outro, os magistrados estrangeiros – a quem estava reservado o monopólio de ocupar os cargos judiciais [...] – também já não abundavam. Cada vez era mais difícil recrutar, entre os cidadãos do país colonizador, as unidades necessárias a assegurar um normal funcionamento das estruturas judiciais. É assim que, em várias províncias do nosso país, já não existiam, muitos anos antes de 1974, juízes ou delegados nomeados. Até ao nível da capital se deparavam dificuldades para preencher todos os lugares criados e que deviam ser ocupados por magistrados de carreira. O aparelho repressivo, em geral, e a máquina judicial, em particular, evidenciavam sinais de rápida decadência e decomposição (BALTAZAR, Apud TRINDADE (SANTOS e TRINDADE [Org.], 2003:100-1, Vol. I).”*

Para entender a pluralidade jurídica é preciso percorrer por dois marcos cronológico-legislativos em que a exclusão dos moçambicanos-africanos ficou mais evidenciada: 1894 quando editado o *Regimento da Administração da Justiça nas Províncias Ultramarinas*, que estabelecia um tratamento diferenciado para os indígenas, ano em que, também, foi criada a

---

<sup>79</sup> Ver mais em Trindade (SANTOS e TRINDADE [Org.], 2003:99, Vol. I) sobre o Regulamento dos Tribunais Privativos dos Indígenas, aprovada pelo Diploma Legislativo n.º 37, de 12 de Novembro de 1927.

<sup>80</sup> Morador de Muhlabje, desde a tenra idade.

condição jurídica de “indígena”; e, quando editado o *Acto Colonial*, carta legal que indica os parâmetros do que deveria ser o Império Colonial Português entre 1930 e 1961 (ROSAS, 1986:92; THOMAZ, *In* FRY [org.], 2001:151), a qual consolidou a exclusão, ao reafirmar o *Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas*, e estabelecendo uma ordem jurídica para eles, que afastava a aplicação das leis comuns portuguesas (NEWITT, 1995:392-3; MARTINEZ, 2012:9).

Deste modo, o pluralismo jurídico assentava na crença da existência do “direito moderno”, regulador das “*relações entre os ‘não indígenas’, bem como a relação entre os ‘não indígenas’ e os ‘indígenas’*”. *Torna-se, pois, evidente, que a desigualdade política emerge em paralelo com a desigualdade civil, estando ambas assentes no pluralismo legal instituído: a lei colonial/estatal e o(s) direito(s) costumeiro(s)*” (MENESES, et al, *In* SANTOS TRINDADE [org.], 2003; CABAÇO, 2009:108 e ss.).

Com aqueles, dois marcos acima, seguidos da implementação da RAU e, posteriormente, da Portaria Provincial n.o 5639, de 29 de Julho de 1944, a qual intensifica a integração das autoridades *bantu*-moçambicanas de Macia e Muhlabe ao aparelho do Estado português<sup>81</sup> sobretudo os *tihosi* (regedores) e *nghanakana* (chefes de povoação), os quais trajavam uniformes e insígnias, percebe-se claramente os desdobramentos do pluralismo jurídico. Uma vez que tinham sido confiados a responsabilidade de colher tributos públicos às populações (imposto de palhota), parte dos ‘lucros estatais’ caíam em seus bolsos, como remuneração. Portugal, politicamente soube usar da estratégia política, desde os tempos pós-ocupacionais por ter industrializado os jogos de legitimidade que os *tihosi* e *nghanakana* detinham em seus territórios alegadamente ancestrais, para o cumprimento de seus objetivos coloniais (Pe. Cruz, 1910:111), mesmo que algumas lideranças africanas tenham resistido a esses serviços cooptativos.

A estrutura política na região de Macia e Muhlabe permitiam que tanto os *tihosi*, bem como os *nghanakana* tivessem *tindonta* (corpo de conselheiros) ou *tinduna* (corpo de ministros), *mapoyissa* (cipaios) e *tinyanga* (curandeiros ou especialistas em magia). Os *mapoyissa* eram polícia negra a serviço da administração colonial. Esta é, certamente, a

---

<sup>81</sup> Meneses, Fumo, Mbilana & Fumo (2003)

categoria cuja atividade se vinculava diretamente à estrutura política portuguesa. Dentre várias incumbências, desempenhavam, segundo artigo 77.º

- Os serviços de polícia geral; polícia florestal e pecuária, onde essa função não esteja confiada a guardas especializados;

Art. 81.º:

- Os administradores de circunscrição ou concelho exercem o comando da força de cipaio, tendo sobre eles ação disciplinar, nos termos legais; os cipaio distribuídos aos postos estão sob as ordens imediatas dos chefes de posto (MINISTÉRIO DAS COLÓNIAS RAU, 1933).

Quanto aos *tinyanga*, a literatura de africanistas clássicos já citados, neste trabalho, num e noutro momento se empenharam em etnografar sobre magia e assuntos derivados, ainda que não tenha sido objeto primário deles. Incluo, ainda, o clássico Evans-Pritchard ([1976]2005) sobre os Azande. O Pe. Adriano Langa escreve que, por detrás do chefe, o *nyanga* é uma figura importante, embora discreta. É o mestre que zela pela observância rigorosa do ritual, pois a complexidade das cerimônias pode induzir ao executante a relaxar. Este *nyanga* é “médico”, o conselheiro e o advinho da casa, o homem ou a mulher com certo sentido... (1992:79).

#### 3.5.3.5 Reforma Administrativa Ultramarina e a sociedade real

Diante da RAU, importa esclarecer algumas oposições à administração colonial para além de dados etnográficos e históricos, pelo menos nalguma antropologia que se faz em Moçambique (DAVA, MACIA & DOVE, 2003; DAVA, ARTUR & ENOSSE, 2003; LUNDIN & MACHAVA, 1998; ARTUR, Domingos do Rosário, CAFUQUIZA, José Chuva & IVALA, Adelino Zacarias, 1999), na qual se pinta, nas (entre)linhas, um quadro heróico e generoso das autoridades *bantu*-moçambicanas, nas suas lutas anti-colonialistas e na maneira como administravam os territórios, antes da reforma e em sua decorrência. Aqueles trabalhos foram realizados por instituições e especialistas em antropologia ou etnografia, afetos ao



Ministério de Administração Estatal e Instituto de Investigação Sócio-Cultural, cujo interesse é, de um lado, salvar as autoridades “tradicionais” ou valorizar o aparato “tradicional” em vias de extinção; e, de outro, fazer arranjos para o projeto de descentralização democrática, abonado pelo espírito do quadro jurídico-constitucional de 1990 e melhor clarificado com o de 2004. O trabalho da antropóloga Iraê Lundin (*In* Magode, 1996), mesmo que constitua um dos mais importantes para a compreensão de integração e cooperação das autoridades bantu-moçambicanas nas veias da administração pública e respeito dos sistemas simbólicos, vai por essa linha.

Posto isto, para uma pessoa como eu, cuja geração dos pais e parte de duas gerações ascendentes (avós e bisavós) sofreram da brutal colonização e talvez com traumas, escondidas em algum lugar de um passado presente, deve ter cuidado, em fazer um tipo de exercício etnográfico no qual se coloca os dominados por Portugal e, principalmente, suas chefaturas apenas como pessoas heróicas e generosas, em virtude de, não raras vezes, os seus interesses políticos e de controle permanente e despótico dos territórios e de súditos terem permeado as suas relações sociais e políticas institucionalizadas. No passado não longínquo e no momento em que a RAU decorria, parte de serviçais ou aqueles que praticavam, por exemplo, o *xibalo*<sup>82</sup> - dentro da época ou fora dele -, para interesses econômicos e financeiros portugueses, foram recomendados ou “abocanhados” pelas autoridades bantu-moçambicanas, em cumprimento da lei portuguesa ou em cumprimento de suas leis sociais<sup>83</sup>. Aliás, é a parte destas autoridades de que os barcos negreiros<sup>84</sup> e toda a exploração de ouro ou de florestas, no passado não muito distante da RAU, dependiam, pois, numa crítica àquilo que chamo de antropologia triunfalista sobre os “dominados”, em Moçambique, Serra, inspirado em perguntas retóricas, não silenciáveis e nem silenciadas pela História, esclarece o seguinte:

*(...) Quem agencia a caça? Na maior parte dos casos, são os aristocratas e os notáveis locais. São os “chefes tradicionais”, para usar a expressão consagrada pelo uso, que detém os cordelinhos últimos dos caminhos ínvios do sertão. Vêm as armas de fora? Sem dúvida. São os negreiros exteriores? Sem dúvida. Mas, são*

---

<sup>82</sup> Trabalho forçado.

<sup>83</sup> Há tanta literatura sobre o direito colonial do trabalho. Dos materiais que tenho, penso que “*O trabalho indígena – estudo de direito colonial*” de Silva Cunha (1954) é dos melhores, pelos detalhes e sistematização histórica e jurídica do trabalho forçado destinado aos africanos.

<sup>84</sup> Ver Capela (1977; 1993; 2002); Capela e Medeiros (1987).

*normalmente os locais e aristocráticas as mãos que ordenam ... (SERRA, 1997:46).<sup>85</sup>*

Diante destas e de outras situações cometidas por algumas autoridades *bantu-moçambicanas*, do período escravocrata, passando pela implantação efetiva do Estado Português, desembocando à RAU, talvez caiba, aqui, lembrar a lição lapidar weberiana de que “*quem pratica política reclama poder: poder como meio ao serviço de outros fins – ideais ou egoístas -, ou poder ‘pelo próprio poder’, para deleitar-se com a sensação de prestígio que proporciona*” (WEBER, Vol.II, 1999: 526). Sem pretensões de ser um arguto hermeneuta do clássico Weber, talvez as palavras abaixo, de 1965, de Chimiete Francisco Macia, ex-regedor de Manzir, bem na circunscrição de meu campo, ajudem a iluminar a minha intenção de ir além da antropologia triunfalista, ao revelar uma engenharia política de que as autoridades africanas foram capazes de industrializar:

*“Nas minhas terras, o Governo sou eu e quem não cumpre as minhas ordens e não pagar os impostos que eu estipular será por mim castigado e até morto se necessário... O governo dos brancos, nas minhas terras, consegue ainda fazer alguma coisa porque eu quero...Os indivíduos que vêm da África do Sul, para onde foram trabalhar, podem não pagar impostos ao Governo dos Portugueses mas terão de me pagar, todos, sem exceção, 100\$00.” (MACIA, 1965)<sup>86</sup>*

Segundo Harris, a emigração de trabalhadores moçambicanos para as minhas da África do Sul tem sido administrado por uma série de acordos internacionais que começaram em 1897 entre Moçambique e a República do Transvaal, seguido por um *modus vivendi* de 1901, a Convenção Moçambique-Transvaal 1909, e a Convenção Portugal-África do Sul em 1928, revisto em 1934, 1936, e 1940... (HARRIS, 1959, *In* WALLERSTEIN [org.], 1966:91-106). Ainda, neste trabalho, pode ler-se trabalhos similares em COLSON, BERG, SKINNER & VERSEN. Em Feliciano, a tendência do movimento migratório que em 1961 era de 100.200 trabalhadores, e em 1975 era de 118.000 (1998:127). A tese de doutorado de

---

<sup>85</sup>Mais em Wolf (2005:26-7 e 488-9). Em Serrano (1983) *Os senhores da terra e os homens do mar: antropologia política de um reino africano* podemos alatar nossa observação sobre os desgastes truculentos em África segundo o qual “*a compreensão do poder político num sistema de dominação – subordinação, e a complexa hierarquia do Bawoyos parece-nos poder conduzir ao porquê ter sido este reino um dos principais intermediários no fornecimento de homens – escravos para o novo mundo, tal como seus vizinhos o Loango e Kongo ou o Dahomey, na Costa da Guiné. Este tipo de economia veio alterar a própria estrutura política no que se refere ao poder, emergindo daí linhagens novas e potenciais na sucessão do futuro Ma-Ngoyo (Rei do Ngoyo) enriquecidas com o comércio de escravos (...)*” (1983:18-9).

<sup>86</sup> Dados levantados por Luis Roque de Vasconcelos Dias, 1º adjunto de Zona de Gaza, Serviços de Ação Psicossocial, documento confidencial dirigido ao chefe do setor de Bilene, aos 17.08.1965. (DAVA, 2007, apud DAVA, MACIA e DOVE, 2003).

Esmeralda Martinez refere que, em 1933, em Moçambique, havia 3.993.146 moçambicanos, dos quais 78.100 estavam na África do Sul; entre 1927 a 1928 foram catalogados 97.652 moçambicanos negros no Transvaal, África do Sul (MARTINEZ, 2012).

Aquelas declarações da autoridade Macia – e outras semelhantes a estas - têm implicações holísticas dentro de uma análise antropológica, em virtude do contexto colonial na qual são proferidas. À moda maussiana, diria que um dos caminhos para tentar explicar a fala de Macia talvez seja enquadrar cada termo (“meu Governo”, ordens, governo dos brancos, minhas terras, trabalhadores...) no conjunto multifuncional da totalidade da vida, naquela situação colonial. Por ora, pode ser entendida à luz disto: é preciso lembrar que as autoridades *bantu*-moçambicanas do Sul e pela África viviam antes da ocupação portuguesa efetiva de impostos e outros sistemas de reciprocidade de que as suas populações circunscritas lhes tributavam, para além de que, mais do que quaisquer pessoas, os chefes eram os que acumulavam maior número de convites e presenças em cerimônias comunitárias (Cf. FELICIANO, 1998:256-7).

Ao mesmo tempo em que o sistema de presentes e contrapresentes circulava nas suas relações sociais, a reação de Macia pode ser entendida dentro desse mecanismo relacional que o ligava com os súditos e não a partir de sua verbalização algo “perversa”; ou seja, os chefes e os súditos viviam imbricados nessa trama de tributos e reciprocidades<sup>87</sup>, dos quais acreditavam que deuses e antepassados lhes aplacaria doenças e lhes daria prosperidade e bênçãos. Nestas sociedades, os campos político, social e econômico estão associados à religião (Pe. LANGA, 1992; Pe. ALTUNA, 2006). Aliás, nas palavras de Castro, com tese de doutorado em Antropologia Social, pela Universidade de Brasília, sobre Namíbia, o poder, em contextos africanos, “*transcende as estruturas físicas do visível e do palpável*” (2013:44).

---

<sup>87</sup> Não faz parte do interesse deste trabalho estender sobre tributos e reciprocidade no contexto colonial de Macia, a não ser pela contextualização das relações políticas e sociais entre lideranças locais, comunidades e a Reforma Administrativa Ultramarina. Mas mesmo assim, fica, aqui, registrados o trabalho de coletânea de W.G.L. RANGLES & CHRÉTIEN (1974). E, ainda, POUILLON (1976). E, obviamente, o clássico MAUSS, [1950] 2003. Africanistas já citados na primeira parte deste capítulo também são úteis na compreensão dos tributos e como eles eram constituídos. Tributos e reciprocidades também poder ser debatidos no âmbito do conceito de fidelidade. Pelo menos Simmel (2004) melhor faz essa abordagem.

Posto isto, retomo a fala de Macia e insiro-a às perguntas gerais, para me manter no debate no qual levanto: Quais condições sociais e históricas permitiram aquele tipo de verbalizações (reações estas que eram comuns em algumas autoridades *bantu-moçambicanas*)? Como a comunidade de Macia (Manzir ou Muhlabje) se organizava e se estruturava e como a partir disso podemos estudar e compreender aquela autoridade – e outras autoridades cujo comportamento seria semelhante - perante seus súditos e administração portuguesa?

Segundo, com a colonização de Europeus em África, o espaço onde o sul de Moçambique se localiza conheceu um significativo processo de monetarização das relações sociais, que provocaram algumas mudanças sociais, por exemplo, nas trocas sociais e políticas do *lobolo*. Feliciano explica que entre o povo changana (...) “o ‘lobolo’ está articulado com outros sistemas de troca inseridos no sistema social. De fato, a circulação do lobolo é precedida, acompanhada e continuada por trocas de presentes de outros produtos, em múltiplas situações cerimoniais ou profanas, cíclicas ou pontuais, que revela que as alianças não são apenas uma questão matrimonial, mas uma questão de reprodução social” (FELICIANO, 1989:35).

Existe muita literatura sobre mudanças sociais em África, pelo cruzamento com a Europa, e particularmente nos anos das euforias pelas independências. Este trabalho, certamente, eximir-se-á de construir posições válidas sobre mudanças sociais, cabendo-lhe apenas situar a RAU e o seu impacto político e social nas autoridades *bantu-moçambicanas* e comunidades por estas dirigidas. Por ora, aponto alguma literatura africanista que versa sobre o apetecível tema das mudanças sociais que ocorriam em e pela África, em virtude da situação colonial: Wilson, M. & G. (1945), Skinner (1960); Mair (1963 e 1965); Beattie (1966); Lloyd (1967); Middleton (1970) e o trabalho organizado por Feldman-Bianco [1987](2010). Também na apresentação de Sigaud 2014:38, *In* Leach ([1964]2014). Sobre mudança Cultural, Herskovits (1944).

No caso africano, e particularmente no país de que sou originário, as mudanças sociais, responsáveis pelas alterações das relações sociais, foram carregadas de reivindicações políticas e sociais empregatícias, nas quais os africanos almejavam empregos e salários iguais

aos dos colonos, entrada de técnicas e máquinas agrícolas que aumentavam a produtividade, migração de jovens para as cidades, onde nalgumas vezes adquiriam hábitos urbano-ocidentais, para além de que alguns conseguiam ter educação colonial, cujas consequências eram notáveis na articulação de *status* e papéis sociais que desempenhariam no conjunto da sociedade colonizada e pós-Independente. Mas mesmo assim, observando e conhecendo Moçambique, posso pensar que tais mudanças sociais, em tempo colonial, foram mínimas na estrutura social, particularmente, no meu campo.

Para este trabalho e por extensão, de que mudanças sociais me refiro? De forma bem breve, refiro-me àquelas que “são coerentes com uma continuidade da ordem formal existente” (LEACH [1964]2014:69), como é o caso do sistema do *lobolo* que não foi substituído por um outro tipo de casamento, mas os mecanismos ou caminhos por quais se materializaria sofreram mudanças, por causa da monetarização e outros bens estrangeiros. A partir do que Vilhena conta sobre o Reino de *Ngungunhana* de que, de um lado, “*cada casamento do soberano era sempre uma oportunidade para alianças, presentes e vassalagens*” e, de outro, as esposas vestiam “panos vistosos” e usavam “sombrinhas coloridas para se protegerem do sol” e que a fase dos bois tinha sido substituída por libras esterlinas, já em plena década de ’70, do século XIX (VILHENA, 1996:55,154-5), talvez seja possível entender a máquina tributária e do sistema de dádivas nos quais as lideranças de Gaza e as posteriores se socorriam para manter a incorporação natural dos ‘bens estrangeiros’. Igualmente, pode-se sustentar que não são os bens estrangeiros ou libras esterlinas que despertaram ou criaram a máquina tributária, mas houve alteração no tipo de bens por tributar ou presentear. Coube, entretanto, às gerações próximas dinamizar as mudanças sociais locais que fossem coerentes com continuidade da ordem formal existente, tal como a geração de Chimiete Francisco Macia soube fazê-lo.

Se eu seguir o rastro Leachiano ([1964]2014), posso acrescentar que as terras de Macia (em Manzir) não conheceram mudanças na estrutura formal, por causa da RAU, uma vez que o poder permaneceu nas mãos de Chimiete Francisco Macia e Mateus Manuel Mahlabje (em Muhlabje) e a lógica de governação era manipulada segundo ditames e matrizes sócio-políticas locais, mesmo que o poder da RAU fosse capaz de instrumentalizá-la, através da administração colonial. O que penso ter ocorrido, ali, foi um tipo de “continuidade da

ordem formal existente”, ou seja, o poder continuava sobre o mesmo sistema político e mudaram apenas os formatos de dádivas e presentes (dinheiro e espécie de produtos manufaturados) com os quais os súditos eram “obrigados a tributar” às autoridades bantu-moçambicanas.

Se essas autoridades num passado não distante recebiam dos súditos impostos em milho e carne de caça, por exemplo, na “nova ordem tributária” passaram a receber a “prostituta universal”, como diria Shakespeare,<sup>88</sup> ao se referir ao dinheiro, e outros artigos vindos da África do Sul, como roupas, incorporando-os nas operações históricas e sociais do seu sistema local.

Incorporar valores de outrem ao longo da História da humanidade não é privilégio de africanos, pois, tal como escreve Wolf, “*a Europa aprendeu a copiar os produtos têxteis indianos e a porcelana chinesa, a beber chocolate proveniente das Américas, a fumar tabaco, igualmente americano, a usar numerais arábicos*” (WOLF, 2005:26). E o que dizer dos bens judaico-cristãos, cujas origens e seus escritores são orientais semitas judaizados, com exceção de São Lucas, porém incorporados no Ocidente, criando “um estado de ser” e se inter-relacionando com outros bens ocidentais ou ocidentalizados, “pilhados” no oriente e em muitas áfricas antigas. A matemática é ocidental? Em alguma lavagem cerebral, ao longo da História, afirmamos, mesmo em meios acadêmicos, que os bens judaico-cristãos, originalmente, são ocidentais.

Vale a pena ouvir novamente a soberania do pensamento de Wolf sobre a incorporação dos “bens capitalistas”, pelos povos não ocidentais, captado por Sahlins:

*“Por um lado, Wolf defende o papel histórico ativo das pessoas, o que só pode significar sua maneira de moldar as circunstâncias materiais que lhes são impostas de acordo com suas próprias concepções; por outro lado, ele advoga uma teoria cultural que presume que as concepções das pessoas são uma função de suas circunstâncias materiais (WOLF, apud SAHLINS, 2004:445).”*

No caso de Muhlabje e toda a região de Gaza, a monetarização e a materialização capitalista deveu-se dentre vários fatores aos empregos que os gazenses obtinham nas minas

---

<sup>88</sup> Cf. em Marx & Engels (1975:119)

da África do Sul, desde o século XIX até aos finais de XX. Os salários e os benefícios daí decorrentes permitiam que os jovens mineiros ou outros que ocupavam outras profissões construíssem algum império material. Deste modo, os jovens, diante de sua comunidade, recriavam uma posição privilegiada, se comparado com outros jovens ou famílias. Uso o verbo recriar (a posição privilegiada) para indicar que, antes, os jovens ou famílias respondiam aos privilégios e *status* locais através de, a título de exemplo, gado, com o qual manipulava as suas interações sociais diante das autoridades ou da comunidade. Mas, tempo depois, os mesmos privilégios eram re(a)presentados por outros bens e dinheiro.

A apropriação cultural que os jovens, famílias e autoridades *bantu*-moçambicanas fizeram com a monetarização e a materialização capitalista as quais não criaram, e das quais não poderiam escapar, constitui o princípio de sua ação histórica, o que não significa que desconhecemos as forças devastadoras modernas, mas que o curso histórico deve ser visto como um processo cultural (SAHLINS, 2004:455).

Parece-me importante deixar Newitt falar sobre o sul de Moçambique devastado socialmente, em consequência de guerras e ataques em Gaza, nos anos anteriores ao RAU,

*“(...) as reservas de Gado dos povos do Sul de Moçambique tinham ficado tão desfalcadas que já não eram possíveis os antigos pagamentos de lobola, efectuados em gado e sem os quais os jovens não conseguiriam arranjar esposas. Inicialmente, as enxadas substituíam o gado, mas com o aumento da mão-de-obra migrante, o lobolo começou a ser pago em bens de consumo ou mesmo em dinheiro. Os pagamentos de lobola e, conseqüentemente, a possibilidade de casamento, já não dependiam agora da entrega de gado pelo chefe de família, e cada vez mais os chefes de linhagem perdiam o controle sobre os filhos que o velho sistema de lobolhes conferira (...) Deste modo, os salários auferidos no Natal e nas minas de Kimberley (África do Sul) desencadearam uma revolução nas relações sociais e principalmente, também, nas políticas do Sul de Moçambique, que foi ganhando ímpeto à medida que o século avançava (NEWITT, 1998:420).”<sup>89</sup>*

Qual seria, então, a relação entre jovens trabalhadores e assalariados, chefes de linhagem, autoridades *bantu*-moçambicanas e a RAU, diante do poder de circulação de dinheiro pelo qual os poderes familiares, chefias de linhagem e os impostos coloniais,

---

<sup>89</sup> Nos tempos terminais do reino de Ngungunhana, Mateus Serrano conta, no seu relatório, o raciocínio de um homem a quem convidou para guia de sua expedição, em 1890. “Convidei desde logo o Bacéle a servir-nos de guia. – Não hei-de deixar os meus sozinhos. - Irás ganhar 3 shillings por dia...– Os meus ficam com medo. – Dou-te 5 shillings por dia. - ... Bem. Vou ganhar para casar com outra mulher.” ( VILHENA, 1996:55). Ver, ainda, mais detalhes em Junod, Op. Cit. Vol. I (1996).

estavam dispostos a disputar e a “desfrutar”? Não sei, ao certo. Mas, posso dizer que é neste ambiente monetarizado no qual a Reforma Administrativa Ultramarina é legislada, onde os valores simbólicos e materiais (gado, por exemplo) de um passado não distante perdiam o seu espaço, como bens de troca e de poder, em nome de novos (dinheiro e bens manufaturados, por exemplo) que conferiam privilégios a quem os possuísse, mas mantendo fundamentalmente um dos objetivos pelos quais tais valores simbólicos almejavam alcançar: o *lobolo*, por exemplo. Tento, então, completar este raciocínio, enriquecendo-o com a engenhosa antropologia de Sahlins, o qual considera que é:

*“(...) precisamente, por serem irresistíveis, relações e bens do sistema mais amplo também passam a ocupar lugares dotados de significado na ordem local das coisas. Em consequência, as mudanças históricas na sociedade local também estão em continuidade com o esquema cultural suplantado, enquanto a nova situação vai adquirindo uma coerência cultural de natureza distinta. Assim, teremos de examinar como os povos indígenas lutam por integrar sua experiência em algo que é mais lógico e ontologicamente inclusivo: seu próprio sistema do mundo (SAHLINS, 2004).”*

Por extensão, vale lembrar o pensamento de Leach quando faz diferença entre uma sociedade pré-industrializada e outra industrializada, quanto às relações sociais monetárias. O que me interessa não é o não-uso de dinheiro, na sociedade pré-industrial e o seu uso na outra industrial, porque essa dicotomia pode ser problemática, na medida em que pode ressuscitar o exacerbado binômio civilizado-primitivo, o qual ainda povoa o pensamento social. Interessante, aqui, o poder social daquilo que ele chama de “dádiva monetária”. Segundo Leach, nas relações sociais, quem faz uma “dádiva monetária” *“está numa posição mais elevada do que quem a recebe, mas, também entre dois receptores, o que mais recebe está num nível superior do que o que recebe menos”* (LEACH, [1982]1989:155).

Numa comunidade em que o *lobolo*, a política e os impostos tornavam as relações sociais interdependentes em que é que as dádivas sociais monetárias dos mineiros provocariam no conjunto multiforme das relações entre as autoridades *bantu*-moçambicanas e a RAU (Portugal)? O que as relações sociais monetárias provocaram nas linhagens e nas chefaturas e que jogos de interesse pelas dádivas monetárias se disputavam? Um dos meus objetivos, aqui, é “desburocratizar” a RAU, porque estava em vigor, tornando-a um instrumento jurídico e político, ora dissociada, ora timidamente associada, ao conjunto daquilo que Firth chama de “processo social”. Ou melhor, “a operação da vida social, a



maneira pela qual as ações e a própria existência de cada ser humano afeta a dos outros com os quais ele se relaciona” (FIRTH [1951] 1971:20).

Por assim dizer, é preciso colocar a RAU em confronto com a sociedade real daqueles a quem Portugal, com políticas “de cima para baixo”, dizia colonizar; a comunidade colonizada de Manzir ou de Muhlabje mantinha os seus processos sociais, escapáveis às políticas e justiça da RAU. A fala acima de Chimiete Francisco Macia, mesmo que, à primeira vista, não a percebamos, parece revelar que a estrutura política e os processos sociais daquela comunidade não poderiam sofrer ruptura por causa de Portugal, pois a política e a sociedade estavam em seu próprio movimento e constituindo os seus próprios mecanismos de vida. Se eu tiver o interesse por dizer que houve mudanças em Manzir ou Muhlabje posso, então, cogitar a mudança na qual predomina o “princípio de continuidade” da identidade, “*de acordo com suas autoconcepções e seus habituais interesses*” (SAUSSURE, 1959; SAHLINS, [1985] 2011:171, 190).

Ademais, longe da administração portuguesa e, conseqüentemente, da RAU, em termos políticos e sociais, aquelas autoridades *bantu*-moçambicanas, os jovens e as famílias mantinham e reproduziam o sistema de *status* social, que, no dizer de Bourdieu, são “*marcas de distinção, graças às quais os sujeitos sociais exprimem e, ao mesmo tempo, constituem para si e para os outros, sua posição (e a relação que eles mantêm com esta posição...*” (BOURDIEU, 2011:14), desenvolvendo dinâmicas e conflitos, decorrentes de papéis sociais, políticos e posições econômicas, que decorriam naquela comunidade. Mais uma vez, são os dados etnográficos dos africanistas Fortes e Evans-Pritchard (1940) e Schapera (1956:205), registros históricos da italiana Gentili (1955:114-14) e o pensamento sociológico do moçambicano Serra (1997:43) que sinalizam o arcabouço manifestamente estruturado de classes sociais (*status* e privilégio) dentro dos “Estados africanos ancestrais” sobre os quais, em algumas vezes, surgem insatisfações e revoltas não para a mudança das instituições, mas pelo poder.

A “revolta” do chefe Macia, no caso, não era para a mudança de regime, mas o poder, por isso fazia tudo que estivesse ao seu alcance para mantê-lo, ainda que a comunidade de que era chefe se desestruturasse. Assim, aconteceu com Tchaka, Ngungunhane e outros.

Aqui, farei, ainda, a preferência ao pensamento de Serra, ao interpretar Jean-François Médard segundo o qual “os políticos africanos não são nem mais nem menos ‘políticos’ do que outros em qualquer parte do mundo. Neles, como nos outros, existe uma clara lógica de acumulação” (SERRA, 1997:54). Talvez, aqui, também, pode-se desafiar alguma literatura segundo a qual, depois de uma rebelião ou conflito num determinado grupo social, a “África Tradicional” manifesta-se comunitário-consensualista, por alegadamente possuir sistemas auto-equilibradas ou auto-integralistas de que mesmo Gluckman (1963) acreditava, no texto sobre “Rituais de Rebelião no Sudoeste de África” (SERRA, 1997:43).

Quando subtitulei “Reforma Administrativa Ultramarina e a sociedade real” meu objetivo se circunscrevia em provocar outro ângulo de pensar Moçambique, particularmente Gaza, da década de 40 e seguintes, na sua relação de dominado por Portugal e submetido a leis de “cima para baixo” (RAU). Portanto, posso chegar a esta fase pensando que o conflito entre a administração portuguesa (e a novata RAU) e algumas autoridades bantu-moçambicanas deve-se às instituições sociais preestabelecidas (DURKHEIM, 2002 e MAUSS, [1968]2013) de Macia e às dinâmicas sociais nas múltiplas vinculações da sociedade, impulsionadas pelos novos comportamentais, a exemplo daquilo que Leach [1982]1989 chamava de “dádiva monetária”. Com as dádivas monetárias e outros bens manufaturados, as autoridades *bantu*-moçambicanas e as populações de Muhlabje ou de Manzir cumpriam, de fato, o seu papel histórico ativo.

### 3.6 FRELIMO e os acontecimentos políticos até 1975<sup>90</sup>

Termino sobre a RAU, para começar a falar sobre a relação da FRELIMO (Frente de libertação de Moçambique) e autoridades *bantu*-moçambicanas. Mas, antes, escrevo o seguinte: nos anos 60, Portugal sofria pressões para deixar as suas colônias, não só dentro de África, mas internacionalmente. Desta maneira, em face às pressões, aboliu o regime de Indigenato e vários moçambicanos negros passaram a pertencer à cidadania portuguesa, mas, mesmo com isso, a estrutura da situação colonial, baseada na cor e na discriminação sobre a

---

<sup>90</sup> Confesso que tenho precariedade intelectual e bibliográfica sobre a chegada e governação da FRELIMO. A inserção disso nesta dissertação enquadra-se na contextualização do debate que se impõem.

qual a indústria racial tinha montado o seu orgulho, continuou a amordaçar uma esmagadora maioria da população negra.

O aparecimento da FRELIMO, mesmo que Portugal insistisse com a sua glória imperial, diga-se de passagem, um império provinciano, começou a cimentar alguma esperança àqueles que em virtude de sua cor tinham sido condenados à colonização. Mas, qual foi a relação política e social entre a criada FRELIMO, enquanto movimento nacional anti-colonialista, e as autoridades *bantu*-moçambicanas? Tento esboçar isso abaixo.

O diálogo da História moçambicana com a antropologia (política) das autoridades locais, desde a criação da FRELIMO, Independência e até aos dias atuais é crucial em virtude do movimento contextualizador que tento empreender nesta jornada. O objetivo é tentar combinar a hipótese de que as escolhas ideológicas em plena Guerra Fria<sup>91</sup> sobre as quais pesaram nos ombros da FRELIMO podem situar o lugar em que as autoridades tradicionais - e todo o seu aparato institucional – ocupariam. O que, em virtude da Guerra Fria acontecia em África e quais comportamentos ideológicos que se tornaram regulares nos partidos pró-independentistas? Que interferências políticas aquelas escolhas tiveram na relação da FRELIMO com as autoridades tradicionais, no período anterior e posterior à Independência?

### 3.6.1 Chegada da FRELIMO e a situação colonial (1962-1975)

Não é pretensão deste trabalho navegar em águas exclusivamente históricas sobre a criação da FRELIMO, embora, pela sua natureza, deva trilhar e chamar a História, para construir este texto em diálogo com a antropologia. Ao trilhar pela História não pretendo, deste modo, ser exaustivo, a não ser para dar tons contextuais às situações políticas e sociais pelos quais Moçambique se depara no período anterior à Independência, por isso a alínea “Chegada da FRELIMO e a situação colonial (1962-1975)”.

Em decorrência do colonialismo português, são vários os acontecimentos dos quais Moçambique pode ter lembranças no período que compreende os anos de 1960 até 1975, a

---

<sup>91</sup> Sobre a guerra fria, me baseio em autores como Kaplan & Katzenbach [1961] 1964; Schneidman [2004] 2005; Gaddis [2005] 2007; Buzan & Hasen (2012) e Hugon (2015).

destacar, por exemplo, a criação da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), em junho de 1962, com o objetivo de lutar pela autodeterminação e Independência Nacional<sup>92</sup>. Aliás, a luta pela Independência Nacional é decorrente do que Balandier (1951) chama de *situação colonial*<sup>93</sup> na qual foram estabelecidas relações de poder na sociedade colonial (os portugueses) e na sociedade colonizada (moçambicanos subjugados). O conceito de situação colonial, conforme é definida por Balandier, se encaixa nos mecanismos de colonização portuguesa a qual subjugava grupos sociais moçambicanos, que se desdobrava em práticas de “dominação imposta por uma minoria estrangeira, racialmente (eticamente) e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior” (BALANDIER, 1951).<sup>94</sup>

Em mesma linha de abordagem, o antropólogo moçambicano e membro da FRELIMO, Eduardo Mondlane, em seu clássico *Lutar por Moçambique*, ao descrever aspectos da *situação colonial*, relata que o objetivo da administração portuguesa em Moçambique se cingia na “*exploração, e não no desenvolvimento, e que não se tomava a sério qualquer provisão para a construção de hospitais ou escolas, ou qualquer iniciativa*

---

<sup>92</sup> A FRELIMO, enquanto ‘único’ movimento de libertação nacional, surge na sequência de estratégias de Eduardo Mondlane em conglomerar os ‘três’ movimentos político-independetistas de Moçambique em um só movimento nacional, cujas investidas criariam uma força política e militar capaz de derrotar o colonialismo Português. Ao mesmo tempo, esta força política e militar uniria as populações, associações (subversivas) e vozes intelectuais, humilhadas e inferiorizadas pela administração portuguesa, em torno de um objetivo comum: a Independência.” (MONDLANE, [1969]1995).

Pelo menos, a Historiografia oficial e muitos historiadores falam exclusivamente de ‘três’ movimentos “abatidos” para se fundar FRELIMO. São eles, designadamente: “UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique), formada em 1960 em Salisbury; MANU (Mozambique African National Union), formada em 1961, a partir de vários pequenos grupos já existentes entre os moçambicanos trabalhando no Tanganhica e Quênia, sendo um dos maiores o Mozambique Makonde Union; e UNAMI (União Africana de Moçambique), fundada por exilados da região de Tete, que viviam no Malawi” (MONDLANE, [1969] 1995:99; Cf., ainda, NGOENHA, 1992: 50; NEWITT [1995] 2012:450; TEMBE, vol. I 2014:89).

<sup>93</sup> Gluckman (1958), diferentemente de Balandier (1951), usa a expressão *situação social* na qual, em Zululândia, mapeia inter-relações que se desdobram em “separação, conflito e cooperação em modos de comportamento socialmente definidos”. Independentemente dos objetivos que cada um teve ao escrever o seu texto em período colonial em África, sempre tive o raciocínio de que Gluckman suavizou a descrição sobre as relações sociais e políticas instituídas na Zululândia, por não ter em conta que, em 1948, o *Apartheid*, desde 1948, já fazia parte dos *modus vivendu* sul-africano. Que cooperação, por exemplo, havia naquela inauguração de ponte? Dez anos antes, a colonização de que a Zululândia tinha sido vítima ‘terminou’ e logo depois a ‘segregação racial’ foi instituída. Pessoalmente, tenho dificuldades de usar este texto de Gluckman para apoio bibliográfico ou enfatizar relações de cooperação para se referir ao período de relação europeu-africano ou relações de dominação colonialista, como Balandier o faz com labor sofisticado.

<sup>94</sup> Texto publicado, aqui, CERU-USP, série 2, v.25, n.1, junho de 2014:55. Ver, ainda, Balandier ([1971] 1976:147-218)

*para o bem estar da população*” (MONDLANE, 1969 [1995:35]). Se em Balandier uso o conceito de situação colonial para me ater à realidade social colonial moçambicana descrita por Mondlane (exploração, e não no desenvolvimento), posso entender, por conseguinte, que as relações<sup>95</sup> Portugal-Moçambique se fundamentavam naquilo que Radcliffe-Brown ([1971]2013:178) conceitua de “relação assimétrica”, na qual o sujeito (Portugal) usava e abusava do valor (recursos naturais...) do seu objeto (Moçambique e moçambicanos), para os seus interesses imperiais.

Embora haja muitas maneiras pelas quais se analisa a fundação e acontecimentos da FRELIMO<sup>96</sup>, pelo menos, não se deixaria de lado o compromisso político e social de expurgar o colonialismo português, que se guiava em colocar os povos espalhados pelo território moçambicano numa situação política e social inferior, e os grupos portugueses e outros euro-americanos em posição superior<sup>97</sup>. Estas relações políticas e sociais, construídas para que os moçambicanos nativos fossem subordinados e dependentes da máquina administrativa colonial, condicionam a criação de descontentamentos episódicos ou sistemáticos, no seio das populações e, paulatinamente, à criação de associações, movimentos políticos<sup>98</sup> e, finalmente, a fundação da FRELIMO, em 1962, na atual Tanzânia (Cf. MONDLANE, 1969 [1995]<sup>99</sup>).

---

<sup>95</sup> Uso aqui o termo relações sociais ou políticas, inspirando-me em Firth ([1951] 1974); Beattie ([1964] 1980); Mauss ([1968 e 1969] 2013) e Radcliffe-Brown ([1971]2013), porém, sem interesses com o desdobramento das relações sociais solidárias ou fraternas, acrescentadas por Radcliffe-Brown.

<sup>96</sup> Relatos de combatentes da FRELIMO, antes e depois do desencadeamento da luta armada, começam a estar em forma escrita, como se pode ler em Ndegue (2009); Mboa (2009); Vieira (2011); Pachinuapa (2011); Langa (2011); Siliya, Zimba & Themba (2012); Tembe Ndelana (2013). Estas narrativas são homólogas à historiografia oficial sobre as quais a ideologia e educação moçambicanas se apropriaram para Moçambique. A questão não é porque não existam nelas alguns “pingos” de verdade sobre a História moçambicana, mas, como se diz, são do vencedor, portanto, existe nelas algum esforço de lavagem cerebral, como aquela que, pelo menos, a minha geração sofreu. Por isso, Ncomo (2003), não participante de luta armada e nem pertencente à FRELIMO, contrapôs a versão da historiografia oficial segundo a qual o pastor Urias Simango teria traído os objectivos revolucionários de Moçambique, por isso assassinado pelo governo marxista-leninista da FRELIMO, nos primeiros anos da Independência. Na mesma linha de “reposição dos fatos”, Zengazenga (2013) e Caliate (2014) se associam a Ncomo para lançar visões diferentes e, às vezes, desiguais se equiparadas com aquelas pavimentadas pela FRELIMO, enquanto partido e, simultaneamente, controlador-mor do Estado moçambicano.

<sup>97</sup> Existem trabalhos de Kennedy, Wirth e Keesing, em Linton (1945) e também Moreira (1961a e 1961b) que melhor esclarecem com mais detalhes a *situação colonial*, na mesma proporção em que é colocado, aqui.

<sup>98</sup> A historiadora moçambicana Tereza Cruz e Silva, numa palestra na Universidade de São Paulo, em 2014, sobre a vida e obra de Zedequias Manganhela – pastor protestante e anti-colonialista – garantiu que não foram apenas aqueles três movimentos com os quais a FRELIMO foi forjada, mas existiam outros movimentos políticos, contrariando, assim, a História oficial. Entrevista que decorreu no âmbito

Fundada a FRELIMO, são encetadas movimentações políticas e vias diplomáticas para o fim do colonialismo; porém, Portugal refuta todas as investidas. A FRELIMO, por consequência, inicia a luta armada<sup>100</sup>. No aparecimento da FRELIMO, a África e suas lideranças tinham sido, pelo contexto da época, obrigados a assumirem posições radicalmente revolucionárias, em decorrência do colonialismo, mas também, porque a maior parte das colônias em África adaptou-se mais aos ventos do leste europeu e sino-asiática. Minha colocação parte do pressuposto de que a FRELIMO, após a sua fundação, pediu apoio euro-americano, particularmente aos Estados Unidos da América e aos países da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), com o objetivo de colocar a colônia portuguesa em Independência Nacional.

Com a Independência Nacional, o Estado teria o objetivo de se circunscrever por autodeterminação, independência e materialização de justiça social – negadas aos moçambicanos, pela administração colonial portuguesa. Porém, tanto os EUA quanto a OTAN, ao se colocarem do lado de Portugal, negaram o apoio a FRELIMO e aos moçambicanos. Em um mundo bipolar, diante destas circunstâncias de negação à independência nacional do jugo provinciano-colonial português, a FRELIMO foi obrigada a aliar-se à União Soviética e a China em busca de apoio (Cf. MONDLANE [1969] 1996:157-161; NGOENHA, 1992:70; HANLON, 1997:11-2; MINTER, 1998:187; JESUS, 2010:165-210; TEMBE, 2014).

Aliás, em lendo os discursos da FRELIMO não há como não considerar que, pelo contexto, as expressões, à semelhança de *“liquidação de todas as relações econômicas... de*

---

da palestra, publicada em revista eletrônica Ponto Urbe (CRUZ e Silva e Fiorotti, 2015:1-19, Ponto urbe (eletrónico) 16/2015.

<sup>99</sup> Ainda em Mesquitela (s/d); Gentili (1998), Neves, Stephan (1975), Mateus (1999); Rocha (2002); Verdasca (2004) e Sousa, Pimenta e Torgal ([coord.] 2008).

<sup>100</sup> O analista em diplomacia, o moçambicano António da Costa Gaspar, diz que, no contexto colonial, “o conceito de *luta armada* por definição é teórico e empiricamente difícil de distinguir com clareza as linhas divisórias que descrevem os “meios pacíficos e violentos”. Na prática, os dois campos interagem entre si e se reforçam mutuamente (...). A combinação de ações políticas, diplomáticas e militares, foi crucial para a sustentação da luta armada, mobilizando as populações para aderirem à causa da luta (GASPAR, *In* TEMBE (Coord.), 2014:140). Os militares da FRELIMO foram treinados em países amigos, como, por exemplo, do leste europeu, Argélia, China e é óbvio que a luta armada tenha tido táticas militares e estratégicas de inspiração “comunismo-socialismo”.

*tipo imperialista*”<sup>101</sup> ou “*ideologia revolucionária*”<sup>102</sup>, tinham um pendor pelo Leste<sup>103</sup>. Em uma interpretação da Guerra Fria e dos movimentos de libertação em África e Ásia, D`Ávila apresenta o argumento que, a meu ver, pode ajudar a hermenêutica que tento encontrar, para explicar os fatores que conduziram a essas “escolhas”, ligadas ao marxismo-leninismo, segundo o qual,

*“(…) aproveitando-se o enfraquecimento das potências europeias (como colonizadores diretos), os movimentos dissidentes começaram a se organizar em torno das teorias marxistas. Não foi difícil encontrar uma legião de descontentes disposta a abraçar os dogmas do comunismo, que sentenciavam, entre outras coisas, a destruição dos imperialistas. (...) o marxismo tornou-se como uma espécie de teoria libertadora capaz de reunir os descontentes em torno de uma causa comum: a expulsão dos estrangeiros e a conquista da soberania. As colônias europeias, na Ásia e na África, transformaram-se em território fértil para a propagação do comunismo (...) (D`ÁVILA, 1996: 30-31)”<sup>104</sup>*

O próprio abate de movimentos moçambicanos, que representavam, de alguma forma, os interesses político-regionais – e não nacionais – pode explicar a unificação forçada, porém, frustrada, das tendências, para o marxismo, em nome de Moçambique, tal como Yves Benot, estudioso das ideologias das independências africanas, assevera:

*“(…) A unificação política em torno da organização mais sólida e mais avançada do ponto de vista da luta nacional impôs, portanto, no decurso da própria luta; e não era a consequência nem a aplicação de uma teoria já feita, mas a conclusão prática de experiências dolorosas. (...) Em toda a parte o partido único exprime, ou supõe-se que exprime, a unidade da nova nação contra as forças de desagregação que resultariam da acção de organizações políticas de base tribal ou regional (BENOT, II vol. 1967:6-7)”*.

Sem este pequeníssimo pano de fundo, sobre por quais contextos foram produzidas as desconfianças naturais e, por consequência, o afastamento de autoridades bantu-

---

<sup>101</sup> Muiuane (2006:20). Notas do 1º Congresso Nacional da FRELIMO, 25/06/1962.

<sup>102</sup> Machel (1977:49). Discurso do dia 25/09/1969. Mesmos tons em Lénine (1978 e 2012).

<sup>103</sup> Machel, no discurso de 1973, asseverou que “como sempre, os nossos aliados naturais, os países socialistas e nomeadamente a China, a URSS, a Roménia, a República Democrática Alemã, a República Popular Democrática da Coreia, a Bulgária, a República Democrática do Vietnam, a Jugoslávia, cumprem de uma maneira exemplar o seu dever internacionalista sobre nós. O apoio político, moral, diplomático e material que nos prestam, aumenta continuamente”(MACHEL, 1977:112). Aliás, Pinto de Andrade (1997) traz um estudo sobre as origens do nacionalismo africano, no qual apoiado por vários documentos e depoimentos faz notar também esse pendor ideológico-lestino. Mais desdobramentos em Bragança & Wallerstein (1978, II Vol.).

<sup>104</sup> Um material de referência obrigatória em língua portuguesa sobre os processos de libertação de países africanos, particularmente Angola, é de Carlos Serrano (2008), intitulado Angola: Nascimento de uma nação... Ater-me-ei ao material, detidamente, no pós-qualificação.

moçambicanas e outros movimentos independentistas, pelas elites da FRELIMO, dificilmente pode-se compreender a história recente de Moçambique, ligada àquelas chefaturas.

### 3.6.2 FRELIMO e autoridades *bantu*-moçambicanas

As autoridades *bantu*-moçambicanas desempenharam um papel fundamental na administração colonial portuguesa. Este desempenho, em algumas vezes, contribuía para os interesses coloniais na medida em que isso favorecesse, em contraparte, às autoridades *bantu*-moçambicanas<sup>105</sup>; além disso, outras vezes, as autoridades *bantu*-moçambicanas manipulavam os interesses coloniais a favor das suas comunidades à medida que a consciência da dominação portuguesa crescia, tal como já comuniquei acima sobre os dados de Muhlabje.

Quando a FRELIMO é criada, as autoridades *bantu*-moçambicanas – ancestralmente legítimas ou criadas pela portugalidade colonial – mantinham, em seus territórios jurisdicionais, a dominação tradicional e a dominação carismática, no sentido em que Max Weber nos fornece ([1972] 1999:139-198, Vol. I.).

O conhecimento de sociedades moçambicanas e a facilidade com que a dominação tradicional das autoridades *bantu*-moçambicanas tinham para captar a atenção dos subjugados, em recônditas e variadíssimas regiões a exemplo de Muhlabje, pela situação colonial, eram amplos e a FRELIMO, com interesses de congregar vários grupos e sensibilidades regionais, em torno do projeto nacional anti-colonial, capitalizou-os, razão pela qual aquelas chefaturas, de acordo com Cabaço, “*facilitam e legitimam os iniciais contactos com o interior de Moçambique*” (2009:292).

A criação e contínua existência de atividades da FRELIMO em Muhlabje é conhecida, através de autoridades *bantu*-moçambicanas e pelas transmissões radiofônicas a partir do estrangeiro, escutadas em segredo da administração portuguesa. No dizer de Armando Muhlabje, logo nos primeiros tempos da FRELIMO e da luta de libertação, as autoridades de Muhlabje reuniam-se, secretamente e nas matas adentro, com o seu povo, para

---

<sup>105</sup> Mais detalhes, em belo trabalho de Zamparoni (2012:162-177).



falar daqueles que estavam a lutar contra Portugal e sobre a necessidade de alguns jovens se alistarem junto às forças da FRELIMO, ao que sucedeu.

Diferentemente de outras regiões de Moçambique cujas autoridades *bantu-moçambicanas*, abertamente, faziam parte da FRELIMO, desde a sua fundação como, por exemplo, ao norte de Moçambique<sup>106</sup>, as chefias de Muhlabje não pertenciam abertamente – apenas secretamente - às forças e política da FRELIMO, durante a luta de libertação. Entretanto, parte daqueles que poderiam pertencer às forças da FRELIMO há muito estavam ao serviço das tropas coloniais, porque pertencentes à linhagem de liderança em Muhlabje.

O objetivo de Portugal, em terras como Muhlabje, se circunscrevia em construir um exército e segurança colonial, capaz de não só combater a FRELIMO, mas também garantir a movimentação imperceptível, no meio dos colonizados e da FRELIMO, de agentes duplos, que armazenassem o maior número possível de informações a favor de Portugal. Será que esta pode ser uma das pistas, então, para entender uma ruptura na coexistência entre as autoridades *bantu-moçambicanas* e a FRELIMO?

Talvez Mondlane dê sinais que podem ajudar a decifrar o futuro que as autoridades locais teriam dentro do pensamento e práticas da FRELIMO, ao adjectivá-los de “dóceis fantoches dos portugueses”, pese, muito embora tenha reconhecido a sua utilidade de resistência secular, ao longo do território que responde pelo nome de Moçambique (MONDLANE, 1969 [1995]:88).

Pelo contexto e me inspirando pela hermenêutica, a literatura<sup>107</sup> da (e sobre a) época do surgimento da FRELIMO, desenvolvimento e Independência Nacional e o período a seguir a este deixa claro que a convivência entre as autoridades *bantu-moçambicanas*, que representavam “sociedades tradicionais”, “fantoches dos portugueses”, “vícios do imperialismo” e os libertadores não coexistiria com o projeto nacional revolucionário, que se imprimiria sob a agenda marxista-leninista. Aliás, é à entrevista de Eduardo Mondlane,

---

<sup>106</sup> Mais detalhes no trabalho sócio-antropológico de Cabaço (2009:293).

<sup>107</sup> Mondlane (1965) e (1969); FRELIMO (1977); Machel (1977); Genro (1982); Saul (1994); Mosca (1999); Macamo (2002); Cohen (2005); Thomaz (2008); Maloa (2011); Nascimento, Rocha e Honwana (2013).

concedida a Aquino de Bragança, em 1968, em Argel, logo a seguir ao II congresso, a que recorro:

*“(…) Há uma evolução de pensamento que se operou durante os últimos 6 anos que me pode autorizar, que eu me autorizo a mim mesmo concluir, que a FRELIMO é agora, realmente, muito mais socialista, revolucionária e progressista, do que nunca, e a tendência agora é mais e mais em direcção ao socialismo do tipo marxista-leninista. (...) (MONDLANE, 1968).”<sup>108</sup>*

Embora o poder local fosse visto e “acusado pela FRELIMO de representar um obstáculo à ação anticolonial unitária e de se ‘opor à ciência, à técnica e ao progresso” (CABAÇO, Op. Cit., 294), em nome do futuro Estado socialista de cunho marxista-leninista, no caso de Muhlabe, não há registros de desilusões assinaláveis e traumáticos contra a FRELIMO pela maneira como conduziu a luta pela Independência, pois os Muhlabeenses tomaram com muita satisfação o objetivo do movimento anti-colonialista. Aliás, em suas reuniões clandestinas havidas no tempo colonial favoreceram a FRELIMO pelo seu objetivo, embora soubessem das informações ligadas ao espectro de (futura) “vingança” às suas tradições.<sup>109</sup>

Aliás, é preciso, ainda, notar que Mondlane, Samora, Chissano e Guebuza são altas figuras de renome nacional da FRELIMO e todos são originários do Sul; os três, seguindo a ordem crescente, são da província de Gaza<sup>110</sup> e todos foram presidentes da FRELIMO; e Samora, Chissano e Guebuza presidentes da República. Guebuza nasceu no norte de Moçambique, onde os pais se encontravam em exercício profissional, mas aos cinco anos, a família regressa a Maputo, região de onde são originários.

Em meu campo, em uma das reuniões e festas locais, na presença de autoridades de Muhlabe e representantes seniores do Município de Macia, acompanhei cânticos cujos nomes citados são das mesmas figuras supramencionadas. Nas danças de festa lembravam-se, em

---

<sup>108</sup> Bragança & Wallerstein (1978:200, II. Vol.).

<sup>109</sup> Diálogos com os anciãos NwaSozinho e Alfredo Mazivila, em Muhlabe, 22/03/2015.

<sup>110</sup> Zengazenga, em seu livro de memórias, denuncia conflitos étnicos, ligados ao poder: “(…) Se realmente Mondlane cooptou Joaquim Chissano, Armando Guebuza e Jorge Rebelo por partilharem a perspectiva marxista de Samora, fez isto porque estava em caso de extrema necessidade. Estava em desespero. Tinha que decidir entre deixar o poder nas mãos de um não marxista, não da sua tribo, ou deixar o mesmo poder nas mãos de um marxista da sua tribo (que é o povo changana). Pois, como vimos anteriormente, ele acusava Gwambe e Marcelino Santos de serem comunistas” (ZENGAZENGA, 2013:379).

cânticos, os préstimos que Machel e Chissano fizeram em prol da luta de libertação e Independência.

*“ I Samora<sup>111</sup> anga nlhongola vamatiko (É Samora quem expulsou estrangeiros)  
a teka tiko (apropriou-se da terra)  
a tirhile (foi útil)  
I Samora anga nlhongola vamatiko (É Samora quem expulsou estrangeiros)  
a teka tiko (apropriou-se da terra)  
a tirhile (foi útil)  
I Chissano<sup>112</sup> anga nlhongola vamatiko (É Chissano quem expulsou estrangeiros)  
a teka tiko (apropriou-se da terra).”*

---

<sup>111</sup> Samora Machel foi um dos mais destacados e destacáveis combatentes da FRELIMO na luta contra o colonialismo e, de 1975 a 1986, primeiro presidente de Moçambique Independente (República Popular de Moçambique, 1975-1990). Veio a morrer em Nbuzini, território sul-africano, vítima de um acidente aéreo, cujas razões até aqui não foram esclarecidas, com transparência, pelas autoridades moçambicanas. Machel, que é herói nacional, goza de carisma e respeito público.

<sup>112</sup> Joaquim Chissano foi um dos mais destacados e destacáveis combatentes da FRELIMO contra o colonialismo. Um ano antes da Independência, foi primeiro-ministro do governo de transição (1974). De 1986 a 2004, presidente de Moçambique. À semelhança de Machel goza de respeito público, neste território de meu trabalho de campo.

## PARTE 3

### CAPÍTULO IV - PERÍODO PÓS-INDEPENDENTE

#### 4.1 Estados africanos

##### 4.1.1 Introdução

Se, neste momento, distribuísse uma folha de papel (ou outro meio), na qual pedisse o que brasileiros e cidadãos de outros quadrantes do mundo pensam sobre políticas e economias de estados e sociedades africanos, as respostas que, por hipótese, receberia, seriam entabuladas por certos cepticismos e negativismos. Tais respostas, cepticistas e negativistas, recorrentes de cidadãos comuns não diferem, em essência e em pressupostos, daquelas que, de igual modo, possam ser emitidas por acadêmicos.

Talvez estes últimos pelas suas abstrações possam emitir respostas, com alguma soberania sistematizada; porém, igualmente negativistas e catastróficas, as quais caracterizam os Estados africanos com adjetivos em cujas descrições se manifestam estas terminologias designadamente “Estados falhados/fracos”<sup>113</sup>, “centralizados”<sup>114</sup>, “neopatrimonistas”<sup>115</sup> e “clientelistas”,<sup>116</sup> em comparação aos Estados chamados desenvolvidos, nos quais as escapatórias de relações de poder pessoalizadas estão “totalmente” substituídas pela

---

<sup>113</sup> Os autores e suas obras, nestes assuntos, são intercambiáveis. Tentei apenas sistematizá-los. Migdal, Joel S. *Strong societies and weak states: State-Society Relations and State Capacibilities in the Third World*. New Jersey: Princeton University Press, 1988; Chabal, Patrick & Daloz, Jean-Pascal. *Disorder as political instrument*. Oxford: James Currey, 1999; Wunsch, James S. & Olowu, Dele. *The Failure of Centralized State – Institutions and Self-Governance in Africa*, Boulder, San Francisco, e Oxford: Westview Press, 1990; Young, Crawford. *The Postcolonial State in Africa*. Visconsin: The University of Wisconsin Press, 2012; Keller, Edmond J. *Identity, Citizenship and Political Conflict in Africa*, Indiana: Indiana University Press, 2014; Cheeseman, Nic. *Democracy in African – Successes, Failures, and the Struggle for Political Reform*. New York: University of Cambridge, 2015

<sup>114</sup> Gonidec, P.-F. *L'état Africain. Evolution – Fédéralisme – Centralisation – et Décentralisation – Panafricanisme*. Paris: Librairie G. de D. et. de Jurisprudence, 1970.

<sup>115</sup> Médard, Jean-François (Dir.). *États d'Afrique Noire: Formations, mé*

*canismes et crise*. Paris: Éditions Karthala, 1991.

<sup>116</sup> Embora o texto de Eisenstadt, S.N. & Roniger, L. *Patrons, clients and friends: Interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge: University of Cambridge, 1984 não exclusivamente de África, mas do mundo todo, é exemplar para os objetivos, aqui propostos. Igualmente, embora seja menos reprodutor dos demasiados tons pejorativos, o livro de Bayart, Jean-François. *The State in Africa – The Politics of the Belly*, Cambridge: Polite Press [1989] 2013.

burocracia impessoal, onde alegadamente se manifesta a separação entre o público e o privado.

Quais os pressupostos destas adjetivações dos africanistas euro-americanos, por um lado, e africanistas-africanos, de outro? Quais são os caminhos hermenêuticos sobre os quais se pode trilhar como antídotos a estes movimentos acadêmicos, reproduzidas em variadíssimos pontos do mundo? Meu objetivo neste capítulo é tentar ventilar o que a literatura dos africanistas imprime para a compreensão das sociedades e Estados africanos, para imediatamente explorar a literatura que versa sobre Moçambique, no tocante ao funcionamento das instituições municipais e comunitárias. Ou seja, por Moçambique ser um país africano, tento, antes de versar sobre ele, lembrar o que se pensa e se escreve sobre África, o que pressupõe que, dificilmente os negativismos sobre África não sejam vinculados a Moçambique.

O que tento explorar, ainda, é como lidar com essa literatura quando ela, não raras vezes, produzida de cima para baixo (por exemplo, ciência política e ciências afins) não encontra ressonância nas amálgamas das relações sociais transinstitucionais, nas pessoas e comunidades em suas interações com a burocracia estatal e municipal, tal como no meu campo (Muhlabje-Macia). Ou seja, o que as interações transinstitucionais de Muhlabje-Macia tem a contrapor como antídoto aos afamados sistemas-sonhos de consumo político-estatal de burocracia impessoal euro-americano (cujas receitas são descentralização e boa governação, só para se citar alguns exemplos)? Como estes municípios, localizados nos tais Estados neopatrimoniais, criam redes e sustentam a vida política e social, dinamizando a burocracia para lhes responder às suas necessidades locais?

Para o efeito, depois de fazer um resumo sobre a literatura que avança sobre a situação política africana, dedicarei um tempo curto para descrever o momento em que o Estado moçambicano se vergou pela centralização do Estado e o impacto que tal política monocefalista teve em Macia-Muhlabje. Assim, poderei avançar com os remédios que são propostos, designadamente a boa governação e descentralização. Estes temas já foram avançados por uma literatura expressiva; porém, terei de retomá-lo, a breve trecho, para

contextualizar histórica e politicamente o ambiente nacional no qual o meu campo se encontra. O fim de tudo será desaguar à minha etnografia sobre Muhlabje-Macia.

#### 4.1.2 O que diz a literatura?

##### 4.1.2.1 Estados falhados/fracos

Devo primeiro dizer que a literatura sobre o aludido falhanço e fraqueza dos Estados e sociedades africanos é vasta. Embora eu tenha tentado reunir em minhas mãos algumas obras, poderei apenas, pelos objetivos breves que quero prosseguir aqui referir que Wunsch e Olowu (1990) e Chabal e Daloz (1999) apontam para a reprodução do que o censo comum mundial tem encapsulado em suas mentes sobre o “penoso” continente africano. Chabal e Daloz, em seu *Disorder as political instrumental*, desenham um quadro das condições precárias sobre África, desdobradas em três questões. A primeira aponta “The informalização da política” (1-44); a segunda, “The ‘re-traditionalization’ of society” (45-91) e a terceira “A productivity of economic ‘failure’” (93-138). A primeira suposição considera, a partir dos afamados tipos ideais de dominação legítima de Weber (a racional, tradicional e carismática), que a informalização da política deve-se ao fato de a burocracia africana estar inseparável dos aparatos das relações interpessoais, onde existe, assim, uma confusão entre a esfera privada com a sua contraparte consequente, a pública.

Ao fim e ao cabo, assumem que os Estados africanos são (neo)patrimoniais, tema a que voltarei a ele. A segunda obviamente recarrega o bifurcado binômio “moderno” e “tradicional”, na qual as elites e sociedades africanas alegadamente moveriam as suas práticas políticas e sociais, ao dar azo “(re)tribal” às esferas étnicas e de feitiçaria nas esferas público-privadas. A terceira, mesmo que eu queira escondê-la, porque circular, resulta dos prismas anteriores, ao concluir que a primazia dos imperativos comunitaristas e clientelistas resvala seguramente à massiva ineficiência econômica e à insanidade dos sistemas políticos africanos.

Como afirmei, Chabal e Daloz não são únicos na apresentação desse quadro. Wunsch e Oluwu (1990) já tinham lembrado, antes, sobre as “anomias”<sup>117</sup> políticas, econômicas e

---

<sup>117</sup> Durkheim  
132

sociais de África, ao apontarem que os serviços públicos têm sido desmoralizados pela instabilidade política e intervenções militares, como golpes de Estado e a devastação econômica e inflacionária. Até aos anos ‘90, tão próximos quanto memoráveis, dos 54 países independentes dos seus ex-colonizadores, desde os anos 60 para 70, apenas 18 tinham evitado golpes militares, provocados por coronéis, capitães, comissários de vôlei e, finalmente, sargentos e cabos. Estes autores acreditam que estas mazelas foram motivadas por décadas de imposição de altos níveis de centralização dos Estados contemporâneos, por isso a sua proposta explora forçosamente para mudanças na estrutura política [através das benditas “bênçãos” de descentralização e desconcentração da administração do Estado] e estratégia econômica [privatização e promoção das iniciativas privadas] (WUNSCH & OLUWU, 1990:1-4; Cf. PITCHER, 2012; YOUNG, 2012).

#### 4.1.2.2 Centralização dos Estados

O estudo clássico (*L'état Africain*), responsável por sistematizar as então recém-administrações políticas dos países africanos é de autoria do francês P.-F. Gonidec (1970). Nessa obra, o autor faz um traçado histórico e político dos Estados africanos que antecederam a longa noite colonial, passando pelos Estados coloniais, até desembocar aos novos Estados independentes, sem deixar de lado as formas de Estado, a exemplo de federalismo, centralização e descentralização. Nisso, avança ainda com o pan-africanismo, as organizações de caráter político e, fechando, com as organizações de caráter técnico. Um dos grandes intuitos de Gonidec foi debater as condições históricas e políticas sobre as quais a política africana se encontrava até ao ano de sua publicação, sem entrar nos moralismos formalistas do Estado euro-americano com os quais alguns africanistas, em nome da compreensão do político africano, nos receitam tanto acadêmica quanto politicamente. Nele, entende-se que o aparato governamental e estatal africano pós-Independente deriva do Estado colonial (1970).

Por assim dizer, as administrações centralizadas consistem na existência de uma sede governamental na capital do país. Elas são uma espécie de cérebro administrativo. Além disso, este cérebro tem filiais político-administrativas em várias partes do país sobre as quais a governação local é sob delegação central. Um elemento ainda a considerar nas administrações centralizadas, na maioria dos Estados africanos pós-Independência, é a consagração de

estatutos governamentais piramidais em que o chefe de Estado é igualmente o chefe de governo, com poderes não raras vezes excessivamente verticais sobre todos os ministérios e atividades administrativas do País, desde a diplomacia, a justiça, passando pelo exército e segurança, até aos ministérios sociais. Grande parte das constituições africanas, no pós-Independência, adotou o sistema do monocefalismo (GONIDEC, 1970:199-200), indicando uma linha vertical de comando de Estado – a centralização do poder do Estado. Gonidec, em um trabalho de comparação das constituições, lembra, países-exemplos cujas amarras ideológico-constitucionais encapsulavam o sistema monocefalista, tais como: Níger<sup>118</sup>, Senegal<sup>119</sup>, Zâmbia<sup>120</sup> e Congo-Kinshasa<sup>121</sup> (:200).<sup>122</sup>

Esta obra de Gonidec recebe meus elogios, por ter preferido a metodologia diacrônica (explicativa). Nesta questão, na qual concordo com o texto de Cardoso, Macamo e Pestana (*Da possibilidade do político na África Lusófona, 2002*), numa análise sobre como se constitui o político na África lusófona, preferem desdobrar a sua análise sob pressupostos diacrônicos, os quais procuram “*explicar por que é que um fenômeno social se apresenta como ele se apresenta*” (2002:7) e menos nas descrições e trivializações de situações sociais e políticas africanas.

O exemplo, a meu ver, de uma descrição sincrônica, revela-se na parte de descrição de Wunsch e Oluwu em *The Failure of Centralized State – Institutions and Self-Governance in Africa* (1990). Neles, os Estados altamente centralizados estabelecem regras e instituições

---

<sup>118</sup>Par exemple, la constitution du Niger du 8 novembre 1960, après avoir dit que «le Président de la République est la détenteur exclusif du pouvoir exécutif» ( art. 12 ), précise qu'il est «le chef de l'administration» ( art. 17 ) et «le chef des armées» ( art. 18 ), c'est-à-dire le chef suprême de l'administration civile et militaire (GONIDEC, 1970 :200).

<sup>119</sup>De même, la constitution sénégalaise de 1963 ( art. 3 ) dispose que «le Président de la République est le chef de l'administration et de l'armée»(1). Même lorsque la constitution n'est pas aussi précise, la qualité de chef de l'administration résulte clairement de l'attribution du pouvoir exécutif au chef de l'Etat. (GONIDEC, 1970 :200).

<sup>120</sup>Ainsi lorsque la constitution de la Zambie ( art. 48 ) dit que «le pouvoir exécutif de la République appartiendra au Président... et sera exercé par lui soit directement, soit par l'intermédiaire d'agents (officers) subordonnés», il est évident que la détention du pouvoir exécutif implique la qualité de chef de l'administration (GONIDEC, 1970 :200)

<sup>121</sup>Dans tous les cas, l'attribution de la qualité «chef de l'Exécutif» (constitution du Congo-Kinshasa de 1967, art 20) emporte celle de chef de l'administration (GONIDEC, 1970 :200).

<sup>122</sup>É preciso lembrar ainda que este sistema monocefalista marcou presença simultânea de imposição de partidos únicos sobre os quais os sistemas centralizados encontravam aparato igualmente ideológico (Cf. mais em Ives Benot, Volumes 1 e 2, [1969] 1981) em meios às truculências da Guerra Fria (Cf. Gleijeses, 2002 e 2013; Schneidman [2004] 2005; Gaddis, [2005] 2007; Buzan & Hansen, 2012 ). Ives Benot



que são propensos a erros políticos e ao baixo reconhecimento da gravidade dos mesmos, aliado ao crescimento de uma classe política parasita, suportado pelo aparato estatal. Acrescesse, ainda, ao poder estatal em sua capacidade para cooptar e comprometer as organizações rurais e urbanas com agendas governamentais (WUNSCH & OLUWU, 1990:18). Em Selznick, num contexto de estabilidade organizacional, o conceito de cooptação é definido como “*um processo de absorção de novos elementos na liderança ou estrutura de decisões políticas de uma organização, como meio de evitar ameaças à sua estabilidade ou existência*” ([1963]1978).<sup>123</sup>

Mas mesmo assim, no mesmo texto de Wunsch e Oluwu (1990:18) e, acrescentando, em Mamdani (1996), observa-se uma perspectiva diacrônica, pois se ultrapassou o caráter das descrições trivialistas à África, para uma demonstração de que, por exemplo, o sistema centralizado em África é o último, e talvez, o maior vestígio do colonialismo ocidental, nas quais se tenta fazer um rastro histórico do poder estatal precedente e no tipo de relações políticas e sociais que sobreviviam e dinamizavam a vida colonial. Assim, os estudiosos dos períodos anteriores e posteriores às Independências africanas (OLOWU & WUNSCH; MAMDANI, 1996; AN NA’IM [2001] 2004; YOUNG, 2012) apontam que as novas soberanias estatais adotaram e reproduziram modelos centralizados de governação semelhantes aos dos antigos colonizadores, desde a depreciação dos sistemas sócio-políticos das comunidades, passando pelos mecanismos centralizados de Poder e hierarquização das relações sociais, desaguando aos aparatos violentos de gestão e distribuição de poder. O *Dual Mandate*, a título de exemplo, moralizou as elites governamentais e simultaneamente justificou um sistema absolutista de governação. As relações governadores-governados sucumbiram a uma forma governador-súdito a funcionário-cidadão.

O sistema tinha sido montado para se bifurcar em metrópole (centro) e em colônia (periferia), no qual as populações locais, porque súditos, exerciam direitos limitadíssimos, no conjunto da “periferia” em comparação aos governadores, oficiais e cidadãos coloniais (WUNSCH, *In* WUNSCH & OLUWU, 1990:23-4; MAMDANI, 1996:62ss). Por assim esboçar, o poder colonial tenha tido o aspeto centralizador, o *Dual Mandate* demonstra tentativas cruciais de descentralizar o poder, ao se montar um aparato estatal bifurcado,

---

<sup>123</sup> In Campos, Edmundo [org.]. *Sociologia da burocracia* (1978:93).

designado *Rule Indirect*. Um gerido por autoridades africanas, prestando contas à administração colonial mais próxima. Outro, sob tutela do governo central da região colonizada ou da metrópole (MANDANI, 1996).

#### 4.1.2.3 Neopatrimonialismo

A terceira categoria sobre a qual se pintam os quadros melancólicos sobre África é o neopatrimonialismo. Este conceito deriva obviamente de um dos tipos ideais de Max Weber ([1972]2003) – o tradicional, vinculado à terminologia-raiz patrimonial(ismo), tido como o grande alçóquio comportamental dos Estados africanos e suas sociedades. Muita tinta e neurônios foram gastos em muita literatura que versa sobre. Terei de reproduzir Weber, aqui, antes de expor sobre neopatrimonialismo, para contextualizar. Weber considera três tipos puros de dominação legítima. A vigência de sua legitimidade pode ser, primordialmente:

1. De caráter racional: baseada na crença na legitimidade das ordens (impessoais) estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação (dominação legal), ou

2. De caráter tradicional: baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade [patrimonial] (dominação tradicional), ou, por fim,

3. De caráter carismático: baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por estas reveladas ou criadas (dominação carismática). ([1972] 2003:141, Vol. 1).

Do conceito weberiano de patrimonialismo adaptado e aplicado à África contemporânea, pensadores como Eisenstadt preferem sistematizar o conceito neopatrimonialismo moderno, para descrever sistemas políticos de países em vias de desenvolvimento, oposto ao patrimonialismo tradicional (MÉDARD, 1991:325; FORQUILHA, 2009:10).

Os autores são variados. Começarei por Nic Cheeseman. Em *Democracy in Africa*, nas páginas em que dedicou a sua análise aos sucessos e falhas sobre a implantação de democracias, alegadamente derivados do neopatrimonialismo, nos países do continente negro, destaca que patrimonialismo refere a sistemas políticos cujos líderes derivam a sua autoridade através da posição familiar ou uma autoridade étnica. Em tais formas de governo ‘tradicional’, aqueles que se encontram no poder foram capazes de tratar os recursos do Estado para a sua grandeza pessoal, e somente foram constrangidos pelas normas e expectativas locais na ausência de instituições formais efetivas.

Quando tais formas de organização política foram fundidos com estruturas estatais modernas, ambos foram radicalmente transformados, os quais incentivaram o desenvolvimento da base teórica, chamada de neopatrimonialismo” (CHEESEMAN, 2015:13-4;). A isto, Forquilha acrescenta que “*o neopatrimonialismo, enquanto conjunto de práticas ligadas ao clientelismo, corrupção, nepotismo, etc., é uma expressão de uma fraca institucionalização do Estado, cristalizada na confusão entre o público e o privado*” (2009:11; Cf. MÉDARD, 1991:323-353; CHABAL & DALOZ, 1999). Tal como a centralização, o neopatrimonialismo igualmente faz parte dos vestígios políticos e rotinas administrativas entre os colonizadores e os chefes africanos, em virtude de laços políticos nos quais aqueles últimos eram submetidos em anuências corruptas, cujos benefícios transcorriam nos mundos designadamente europeus e africanos (MANDANI, 1996).

Assim, o desfecho desta reforma do antigo patrimonialismo e do novo neopatrimonialismo foi o estabelecimento de sistemas políticos, os quais aparentaram a chegada de Estados modernos – legislatura, judiciário e uma extensiva burocracia - mas são dinamizadas pelas relações pessoais do governo (CHEESEMAN, 2015:14). Destas rotinas neopatrimonialistas resulta, conseqüentemente, que a história dos Estados e sociedades africanas pós-Independentes estivesse carregada de presidentes fortes e instituições fracas, nas quais se observava regimes autoritários, particularmente, nos anos ’60 até a metade da década de ’80 (KELLER, 2014: 10-3; CHEESEMAN, 2015:14).

#### 4.1.2.4 Clientelismo

Os ventos de democracia e a distribuição da riqueza são tidos como deficitários em África, em virtude das relações clientelistas que caracterizam as relações de poder, nas quais os políticos e burocratas usam os recursos dos Estados na base de uma distribuição interpessoal, mediante troca de favores, manutenção do *status quo*. Uma das obras mais importantes para o estudo destas relações é de Eisenstadt e Roniger (1984), em *Patrons, clients and Friends – Interpersonal relations and the structure of trust in society* (1984). Este estudo, para além de descrever as relações sociais denominadas por termos como *patronage* e *patron-client relations*, analisa as condições sociais nas quais esses tipos de relações se desenvolveram, temporal e espacialmente, desde as sociedades do Mediterrâneo, passando pela América Latina, Médio e Extremo Oriente, antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), desembocando mesmo aos nilotas, estudados pelo nosso antropólogo Evans-Pritchard (1940). Um exemplo de África vem de Ruanda pré-Independente, no qual “*as relações clientelistas emergiam entre pessoas com padrões desiguais (como nas relações entre os Tutsi, aristocratas, e os Hutu, camponeses) ou em termos de ativos políticos e económicos (como nas relações entre os Tutsi, pobres e outros Tutsi, ricos e poderosos)*” (EISENSTADT & RONIGER, 1984:153).

Em lendo António de Almeida (1964-1965), a expressão “clientes” – derivada do latim *clino*, estar inclinado ou inferiorizado em relação ao seu senhor – se denominava aos escravos (*servi*) distinguidos em virtude do interesse manifestado pelos trabalhos a que se entregavam, e por isso favorecido com a concessão de terras, cujos rendimentos ficavam a pertencer-lhes; no entanto, os senhores retiravam-lhes os terrenos quando os clientes deixassem de merecer a sua consideração. Conquanto escravos com categoria social e económica superior à dos restantes, não era o *jus dominus* que regia as relações entre o senhor e o seu cliente, mas o *jus patronus*, segundo o qual o cliente se obrigava a respeitar o patrono, a trabalhar para ele e a emprestar-lhe dinheiro (:62)<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> In MOÇAMBIQUE. Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina – Curso de Extensão Universitária, 1964-1965.

Deste modo, em Eisenstadt e Roniger o “*clientelismo político é baseado em relações pessoais voluntárias entre um patrão e um cliente, dois parceiros de “status” desigual. Eles trocam bens e serviços de acordo com uma lógica baseada no controle de troca de recursos*” (1984). Esta descrição encontra ressonância na África atual (Cf. MÉDARD, 1991; CHABAL & DALOZ, 1999).

Vale lembrar que o conceito clientelismo foi recuperado, na última metade do século passado, com as idéias desenvolvimentistas os quais descobriram o “atrasado” do terceiro mundo, em decorrência de “*uma carência de formalizações institucionais, as quais um Estado moderno deveria desenvolver*”. Nos anos 60 e 70, desde modo, o conceito forjou esforços de estudos sociológicos na América “avançada” e burocrático-formal sobre a África “atrasada” e “clientelista-informal”. Ou seja, a dicotomia já estava lançada e incriminava as chamadas relações personalistas (Cf. BRITES, *In* Fonseca & Brites [Org.], [2006:188]).

A memória acadêmica nada mais e nada menos compara África às famosas relações clientelistas romanas nas quais as relações sociais e políticas se mantinham através da ostentação nobiliária, dedicação patriótica e busca de glória pessoal (*ambitus*). Na República romana, os membros da classe senatorial procuravam tornar-se populares. Para isso, desempenhavam funções que ultrapassavam as do Estado; ofereciam espetáculos e banquetes públicos, e era mais para agradar a plebe do que para corromper os eleitores; continuaram assim depois da supressão da eleição às dignidades. Mais ainda, os ricos sempre se sentiram figuras públicas; convidavam os concidadãos às bodas de suas filhas; na morte de seus pais, toda a cidade era chamada ao banquete funerário e aos combates fúnebres de gladiadores. Logo se fez disso uma obrigação (ARIÈS & DUBY [1985] 1989:117,119; Cf. EISENSTADT & RONIGER, 1984:52-70).

#### 4.1.2.5 Descentralização democrática

Começo por África. As reformas de descentralização democrática em África estão associadas aos acontecimentos mundiais e africanos ligados aos dois blocos (“leste comunista” e “ocidente capitalista”- [Guerra Fria]) que se digladiavam. À medida que os valores democráticos e de liberalização da economia ganhavam eco e espaço internacional, da

segunda metade da década de 1980 até à década de '90, os debates e implementação de reformas de descentralização democrática ganharam espaço de manobra política e administrativa (COPANS, 1990 [2014]; OLUWU & WUNSCH, 2004; COMAROFF & COMAROFF, 2012).

Olowu e Wunsch destacam a crise econômica e política, a pressão de doadores para a boa governação, o crescimento de urbanização e metropolização, a descentralização como uma estratégia de resolução política e de globalização (OLUWU & WUNSCH, 2004:48-53). Um dos objetivos da advocacia às reformas de descentralização democrática e governo local está associado à participação cidadã e pública na gestão e destinos dos recursos aplicados, o que, igualmente, reduziria as famosas chagas políticas e sociais neopatrimoniais de que os políticos e governos africanos padecem.

Assim, em Faria e Chichava propõe-se, resumidamente, que a descentralização esteja intrinsecamente associada com a organização das atividades da administração central fora do aparelho central, que se desdobram em:

- Medidas administrativas (e fiscais) que permitam a transferência de responsabilidades e recursos para agentes criados pelos órgãos da administração central, ou
- Medidas políticas que permitam a atribuição, pelo governo central, de poderes, responsabilidades e recursos específicos para autoridades locais (FARIA & CHICHAVA, 1999:5; Cf. OLUWU & WUNSCH, 2004:1-80).

Ainda em Faria e Chichava, lê-se que a literatura aponta três tipos de descentralização:

- Descentralização administrativa ou descentralização, nos casos em que a descentralização é feita sem implicar uma transferência definitiva de autoridade, poder de decisão e implementação, da administração central para outros agentes fora dos órgãos centrais;

- Descentralização política ou devolução, quando a descentralização implica uma transferência final do poder de decisão e implementação da administração central para órgãos locais eleitos;

- Conjunto de técnicas de descentralização: delegação, privatização e desregulação, quando a descentralização implica uma transferência limitada de poderes de decisão e implementação da administração central para uma empresa ou agência do Estado, ou uma transferência parcial de tais poderes para uma companhia privada ou comunitária (FARIA & CHICHAVA, 1999:5; Cf. OLUWU & WUNSCH, 2004:1-80).

#### 4.1.2.6 Seis fases da evolução pós-colonial

O quadro abaixo pintado por Young resume o ponto de vista geral que se tem sobre África.

#### Seis fases da evolução pós-colonial

Phase	Mood	Time period	Main attributes
1	Optimism	1956-60s	Decolonization, independence
2	Pessimism	Early 1960s-70s	Authoritarian drift, single parties, Military coups
3	Optimism	1970s	Civil wars end, State expansion, nationalizations, radicalization
4	Pessimism	1980s	Economic decline, political decay, State crisis
5	Optimism	early 1990s	Democratization
6	Mixed	1990s-	Varying itineraries: consolidating democracy, semidemocracy, civil war, state collapse

**Fonte:** Young, Crawford (2012:10).

## 4.2 Relações políticas entre FRELIMO e as autoridades bantu-moçambicanas

### 4.2.1 Independência de Moçambique e política da FRELIMO

#### 4.2.1.1 Introdução

Depois de os sistemas políticos *bantu-moçambicanos* terem estado atrelados à administração portuguesa através do *indirect rule*, eis que Portugal foi obrigado, em 1974, a reconhecer, através dos Acordos de Lusaka, “*o direito do povo de Moçambique à independência*”, o qual culminou com a Independência Nacional, 1975. O Acordo de Lusaka deu origem ao chamado Governo de Transição, era uma das três instituições previstas no Acordo de Lusaka, firmado a 7 de Setembro de 1974, entre a Frente de Libertação de Moçambique e o Estado Português. As outras duas eram o Alto-Comissário de Portugal e a Comissão Militar Mista. A estas três instituições competia garantir a transferência progressiva dos poderes do Estado Português para a Frente de Libertação de Moçambique (MACHEL, 1983:7; documentos sobre o acordo entre o governo de Transição e mais discursos a transferência de poder em MUIUANE, 2006:187-264).

A independência moçambicana foi precedida por uma longa luta armada (1964-1974), travada no território africano entre as forças colonizadoras e os guerrilheiros colonizados (FRELIMO). Dos Acordos de Lusaka, passando pela independência nacional, até aproximadamente 1990, as relações políticas entre a FRELIMO e os antigos mandatários coloniais nas circunscrições rurais e urbanas moçambicanas tinham sido quebradas, em virtude de o sistema que sustentava a presença institucional do regulado ter sido abolido pelo Estado moçambicano.<sup>125</sup>

O objetivo da política do governo da FRELIMO<sup>126</sup>, era escangalhar as relações políticas colonial-imperialistas e as relações sociais da mentalidade e das práticas

---

<sup>125</sup> Gonçalves lembra-nos do Decreto n. 6/78 de 22 de Abril de 1978, Boletim da República, I Série – Número 34 (GONÇALVES, 2006:29, 48).

<sup>126</sup> De muita literatura pública que clama este título “*eu, FRELIMO, fiz isto e aquilo*”, a coleção “*FRELIMO: Datas e Documentos da História da FRELIMO, 2ª Ed. Maputo. Imprensa Nacional de Moçambique, 1975*”, cujos documentos periodizam os feitos da frente, de 1960 a 1975, é das melhores fontes de informação e propaganda da época. Ela já tem a 3ª edição; porém, com Muiuane, 142



tradicionais.<sup>127</sup> O lugar do regulado, então, foi ocupado pelo instituído Grupos Dinamizadores [doravante GD]. Porém, o impacto da FRELIMO e seu governo não foi sentido da mesma forma em qualquer parte do território nacional, embora “em todo lugar” haja lembranças negativas pelo afastamento das autoridades *bantu*-moçambicanas. Assim, depois mapeio o significado que o governo da FRELIMO, através do GD, teve na comunidade de Muhlabje e, em simultâneo, “medir” o impacto da chamada abolição do funcionamento do aparato *cafreal* colonial (vulgo régulos, sipaios...), nesta comunidade, em nome do “centralismo democrático”, o qual se baseava na interpretação do consenso e legitimação dos métodos e técnicas de governação (MACHILI, In Mazula, 1995:382). Em suma, fiz um rastro à memória local, para compreender as relações políticas e sociais entre o então recém-governo da FRELIMO e as autoridades *bantu*-moçambicanas.

No geral, a literatura sobre o pós-Independência e mesmo durante a luta armada, escrita por críticos ao processo político moçambicano, generaliza em demasia a perversidade política da FRELIMO, salvo raras e honrosas exceções. Talvez “falte” uma perspectiva arguta da compreensão dos processos históricos e, ao mesmo tempo, o que torna as relações sociais e políticas tomarem a cor que têm, numa dada ambiência social. Quando coloco “em todo lugar”, entre parênteses, é uma provocação. Pelo que sei, não temos pelo menos até quinze e vinte trabalhos etnográficos sobre Moçambique, realizados por antropólogos entre o ano de 1974 e os primeiros anos de Independência, para melhor conferir a “violência total e completa” da política da FRELIMO ‘em todo lugar’. Parto do pressuposto de que o país que me viu a nascer – qual cordão umbilical *cemiterizado* algures, em Maputo – é potencialmente extenso e heterogêneo. A maioria de nós somos reconstrutores de narrativas, na base de literatura ali e acolá, ladeada de entrevistas; mesmo aqueles que fizeram parte do processo político, mudaram, ao trazer caldos mais ideológicos e águas de frustrações pessoais do momento e menos científicas. As ciências sócio-antropológicas, como vocação, precisam de ética humana, rigor científico e sensatez dos seus fazedores – esta é apenas uma provocação de um futuro antropólogo.

---

A.P. (2006), como compilador e autor. *Tem, ainda, Machel [1967/1974](1983); no pós-Independência, são vários documentos públicos e Machel ganha destaque nos discursos (1979; 1979; 1979; 1979; 1980; 1980; 1980;1980; 1981;1983; 1983;1984) e FRELIMO....: Relatório do Comitê Central ao 3º Congresso (1977).*

<sup>127</sup> Artigo 4.º da Constituição. *República Popular de Moçambique. Constituição da República Popular de Moçambique. Lei da Nacionalidade e Constituição do Primeiro Governo. 2ª edição, Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 1975.*

#### 4.2.1.2 Entrada da FRELIMO

A ligação imperial portuguesa com Moçambique - e outras colônias em África - sofreu uma ruptura entre 1974 e 1975, cujos traumas nos setores políticos, sociais e econômico-empresariais lusitanos foram notáveis, não só pela derrubada colonialista, mas também pela expulsão de portugueses, os quais foram obrigados a deixar propriedades e grandes e pequenos investimentos econômicos, a favor dos até a bem pouco tempo colonizados.

Ao desalojar o colonialismo português e obrigar um número expressivo de descendentes de colonos para deixar o território moçambicano, o Governo expropriou investimentos e patrimônio público e privado português. Os bens privados de cidadãos portugueses e o patrimônio público que pertenciam à administração portuguesa passaram imediatamente ao ativo do recém Estado moçambicano e os prédios e outras habitações portuguesas foram ocupados pelos até então rotulados de “indígenas”.

Os revolucionários da FRELIMO entraram em rebelião contra o poder da injustiça (colonialismo) e pilharam os detentores do poder econômico e financeiro português, com a crença de distribuir os bens à maioria injustiçada<sup>128</sup>.

#### 4.2.1.3 Centralização em Moçambique

A futura proclamação da tão esperada quanto desejada independência nacional, para dar início ao processo de administração de Moçambique, em 1975, culminou com a tomada de medidas políticas ligadas à centralização governamental da FRELIMO, as quais respondiam a algum tipo de radicalismo político<sup>129</sup> (CABRITA, 2000:80 ss; FLORÊNCIO, 2008:377, LOURENÇO, 2010:174), em virtude do que Macamo chama de “puritanismo moral e ideológico da FRELIMO” (2002:3).

---

<sup>128</sup> Moçambicanos passaram a ter direito à propriedade habitacional de alvenaria.

<sup>129</sup> Por seu turno, Cahen explica que a radicalização, causada pelo fato de se recorrer a conceitos soviéticos e chineses, veio reforçar, portanto, o paradigma do ‘nacionismo’ [de que Luís de Brito aborda] (CAHEN, 2006. *Revue Historique* [Paris, Presses Universitaires de France], CCCXV/1[637] Janvier:113-138).

Assim, a organização administrativa era organizada em províncias, distritos e localidades (art. 55.º da Constituição de 1975), e as decisões da administração central (Maputo) eram obrigatoriamente executadas pelos governos provinciais, distritais e locais.

A centralização em Moçambique, de 1975 a 1990, seguiu a duas etapas, de acordo com Machili (MACHILI, *In* Mazula, 1995): a primeira etapa corresponde de 1975-1983. A segunda, 1983-1990. Na primeira, a centralização era um método de trabalho da governação consagrada na constituição de 1975, segundo o qual, no artigo 56.º, “*os princípios orientadores da administração regional são a unidade, o centralismo e a iniciativa local*”<sup>130</sup>, e confirmado pelo partido FRELIMO a partir de 1977 que refletem todos os governos até Dezembro de 1994. As sessões do Comitê Central da FRELIMO, junho 1975 e de fevereiro 1977<sup>131</sup>, são fundamentais para compreender a importância atribuída à centralização como método, e, técnica de governação.

O conhecimento das principais questões discutidas nessas sessões é essencial. Infelizmente, os documentos que existem ainda não são disponíveis ao público. Isto torna a qualquer pesquisa sobre o assunto incompleta e teórica. Na etapa 1983-1990, a centralização mantém-se na mesma. Os estatutos do partido não sofreram relevantes alterações no 4º Congresso. A constituição foi revista em 1985 com a criação do lugar de Primeiro-Ministro mas não se alterou a centralização antes se reforçou a visão unitária de poder que desaparece literalmente na Constituição de 1990, mas subentendida no conceito de Estado unitário da mesma constituição (MACHILI, *In* Mazula, 1995:393-4).

#### 4.2.1.4 Os Grupos dinamizadores

Em pleno ano de 1974, duas semanas depois do acordo de Lusaka, a literatura propagandística da FRELIMO continuava exemplar na criação dos discursos puritanos ou radicais contra tudo que se igualava ou se assemelhava ao colonialismo português, cujas vítimas das palavras inflamatórias foram, dentre muitas instituições políticas e sociais,

---

<sup>130</sup> Constituição da República Popular de Moçambique (1975:16).

<sup>131</sup> Detalhes em Machel, Samora Moisés. FRELIMO: *O Partido e as classes trabalhadoras moçambicanas na edificação popular – Relatório do Comité Central ao 3º Congresso*. Maputo: Departamento do Trabalho Ideológico da FRELIMO, s./d.

obviamente, as autoridades *bantu*-moçambicanas. Tomo, de imediato, o discurso de Samora Machel, em pleno 20 de setembro de 1974:

*“Descolonizar o Estado significa essencialmente dismantelar o sistema político administrativo, cultural, financeiro, económico, educacional, jurídico e outros, que como parte integrante do Estado colonial se destinavam exclusivamente a impor às massas a dominação estrangeira e a vontade dos exploradores. (Significava ainda) eliminar ... os aspectos negativos da mentalidade tradicional (MACHEL, 1983:14, 17)”.*

O processo de descolonização para dismantelar o sistema político administrativo de que Machel se referia pode ser estendido às estruturas políticas *bantu*-moçambicanas que integravam a hierarquia portuguesa e outras “formas de opressão, como a religião” (CABRITA, 2000; GONÇALVES, 2005; LOURENÇO, 2010). Nos primeiros anos da independência, para a implantação do centralismo democrático, tem-se que:

*“do total de 1536 pessoas excluídas das primeiras eleições gerais nacionais, 700 faziam parte das autoridades do poder tradicional. A democracia popular seria construída sem a participação de muitas das pessoas que gozavam de larga legitimidade social, tendo esta sido suplantada por afinidades político-partidárias e ideológicas” (JOSÉ, Op.Cit., 75).”*

Em Samora Machel entende-se que o centralismo democrático foi adotado como princípio fundamental da organização e de trabalho no seio da FRELIMO, o que significava que o centralismo e a democracia do partido representavam os interesses do conjunto das classes trabalhadoras e não os interesses privados de indivíduos ou grupos isolados, razão pela qual as forças existentes e as massas seriam orientadas para “um único objectivo, dando unidade às acções dispersas”.

Ainda, o governo da FRELIMO cria que a centralização seria necessária para que a estrutura de direcção fosse “capaz de dirigir todas as suas organizações, um centro que exprima a vontade de todos, a consciência e os interesses de classe” (MACHEL, s./d.:95).<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Aqui, faço um exercício mais descritivo do que crítico dos processos políticos que se sucederam no pós-Independência. Precisaré de madurecer e fazer mais leituras, em meio à calma que se requer para este tipo de situações moçambicanas. Neste momento indico dois textos. O primeiro é de autoria de Bragança, Aquino de. & Depelchin, Jacques. *Da idealização da FRELIMO à compreensão da história de Moçambique*. Estudos Moçambicanos. (5/6), 1986:29-52. O segundo é de Saul, John. *O Estado da FRELIMO: Da revolução a recolonização*. Arquivo. Maputo (Moçambique), No.15, Abril de 1994:5-41.

Com o objetivo de exterminar as autoridades bantu-moçambicanas da atuação política nas comunidades e impulsionar a sua administração, o governo da FRELIMO, formalmente, criou, segundo Chichava, o Grupo Dinamizador (GD), em 1974, logo depois da tomada de posse do Governo de transição, o qual “*como instrumento de ligação da FRELIMO com as populações inicialmente funcionou muito bem intervindo com grande dinamismo no debate político e comunitário e na resolução de problemas sociais*” (CHICHAVA, *apud* PITEIRA, 1999:134; MOSCA, 1999: 70, 79; BOWEN, 2000:41-2; MACAGNO, 2009:19; CORREÂ & HOMEM, 1977).

Historicamente, os grupos dinamizadores são “*oriundos dos comitês do partido FRELIMO das zonas libertadas durante a luta de libertação nacional*” (FUMO, *In* BUUR, KYED e SIVA [org.] 2007:116 e CHICHAVA, *apud* José, *In* KEYD, BUUR, SILVA, 2007:75), onde eram doutrinados sobre o papel que a FRELIMO tinha de tomar na sua relação com o colonizador, bem como sobre o que ideologizar em Moçambique e como socializar os moçambicanos, depois de alcançada a Independência.

Os métodos de formação e trabalho estratégico dos GDs foram estudados na primeira Reunião Nacional dos Comitês Distritais, realizada em Moçambique, de 16 a 21 de fevereiro de 1975, com a participação de 401 delegados, representando 110 distritos da nova divisão administrativa de Moçambique. Discutiram, ainda, como dirigir politicamente o país e, especialmente, como enraizar o poder democrático popular (SERRA, 1997:98. Ver, ainda, em MUIUANE, 2006:265-314).

É preciso colocar um, porém nisso! Embora Chichava considere que o GD “funcionou muito bem”, durante 1974 e, digamos, 1975, vale salientar que o governo da FRELIMO estava em vista à criação de um tipo de “autoritarismo”, em decorrência dos fatores históricos, políticos e ideológicos que forjaram a sua radicalização. Cabrita prefere afirmar que os primeiros anos da Independência foram caracterizados por totalitarismos do Governo da FRELIMO (2000:80-123).

Disto, posso dizer que as radicalizações e as supressões da divisão de interesses na sociedade moçambicana estavam vinculadas àquilo que Giddens, inspirando-se em Carl

Friedrich, chama de “*equação do socialismo marxista com autoritarismo, produzindo um estado invasivo, subordinando as necessidades ou desejos da população às políticas arbitrarias das autoritárias do Estado*” (GIDDENS [1985]2008:309-10; BOURDIEU [1989] 2002).

O aparato jurídico-constitucional e todo um conjunto de legislação infraconstitucional e as instituições políticas não conviviam com o aparecimento de partidos políticos de oposição; os sindicatos e as organizações de massa foram gerados, por e dentro da FRELIMO, e o parlamento monopartidário estavam ao serviço primário do partido-Estado (CABRITA, 2000; BOWEN, 2000).<sup>133</sup>

Esta é uma maneira de lembrar o aparato de Estado centralizador, sob administração única e exclusiva da FRELIMO, numa altura em que o partido se autodenomina formalmente de Marxista leninista, em 1977 (MACHEL, 1977:91-2; MOSCA, 1999:82).

Nisso, Macamo e Neubert (*When the post-revolutionary state decentralizes...*[2004:60]) sublinham que o Estado moçambicano no pós-Independência se socorreu do modelo burocrático tipo weberiano, sem, portanto, a participação política. Deste modo, com este modelo burocrático tipo weberiano, o Estado autoritário cria mecanismos práticos de assassinatos aos “reacionários” e “infiltrados”, através da criação da pena de morte e outros tipos de abusos às liberdades cívicas e políticas (SERRA, 1997; CABRITA, 2000; LOURENÇO, 2000:43).

Com efeito, no pós-Independência, temos o seguinte:

*“os GDs envolveram-se em tarefas de mobilização e organização da população para a vigilância popular, produção coletiva e comércio através de cooperativas, alfabetização e educação de adultos, campanhas de vacinação, limpeza e saneamento do meio, resolução de problemas sociais, incluindo a administração da justiça em cada bairro residencial” (ARTUR, DAVA & ENOSSE, 2003).*

---

<sup>133</sup> Fried (1966) lembra-nos casos de partidos comunistas, como o chinês, que adotaram o radicalismo, por terem expulsado outras formações político-partidárias. Para ele, a teoria política leninista é da maior importância para a presente compreensão, pois a conquista e fortalecimento do poder se fazem através do grupo oligárquico, dado como representante do proletariado (In PANORAMA DA ANTROPOLOGIA, 1966:158).

Abaixo, o organograma do GD, a nível provincial<sup>134</sup>:



Design: David Bisseto.

A seguir, organograma do GD, a nível de círculos (bairros), localidades e distritos<sup>135</sup>:



Design: David Bisseto.

Descritivamente, o grupo dinamizador para o seu funcionamento e cumprimento de suas “atividades revolucionárias” fazia reuniões, quinzenalmente, para controlar e impulsionar as principais áreas de trabalho do bairro. Aliado a isso, deveriam reunir-se, de três em três

<sup>134</sup> Organigrama esboçado a partir da documentação da FRELIMO e Muiwane (2016).

<sup>135</sup> Idem.

meses, com os chefes de comissões de quarteirões, para controlar o seu trabalho e definir orientações para a sua organização e funcionamento. Igualmente, reuniam-se com as populações do bairro, duas vezes por ano, para prestar contas do trabalho, apresentar perspectivas de ações seguintes e auscultar as populações sobre os principais problemas do bairro. Podiam, igualmente, convocar reuniões extraordinárias (ARTUR, DAVA & ENOSSE, 2003:14).

Mas, por qual razão Moçambique adota o marxismo-leninismo e as radicalizações, os quais fundamentaram a centralização do Estado pós-Independente?

Existem muitas respostas a esta pergunta. Tentarei colocar alguns pontos só para constrarem desta dissertação, sem necessariamente ser exaustivo neste momento em virtude de as minhas leituras sobre o período pós-Independência serem rasas e muito fragmentadas. Macamo (2002), para colocar-se a responder esta questão, inspira-se em quatro intelectuais da comunidade académica africana, nomeadamente Joseph Ki-Zerbo, Ali A. Mazrui, Christophe Wondji e A. Adu Boahen. Estes, num artigo intitulado “*Nation-Building and changing political values*”, estabelecem a relação entre as diversas políticas coloniais e as consequências político-ideológicas pós-Independências (:5). Nestes termos, os africanistas afirmam:

*“Praticamente nenhum país do continente africano anteriormente colonizado pelo Reino Unido se declarou um estado Marxista-Leninista. Por outro lado, todos os países anteriormente colonizados por Portugal passaram pelo menos por uma experiência com o Marxismo-Leninismo ou chegaram ao ponto de adoptá-lo como ideologia oficial. Os países colonizados pela França encontram-se algures entre o paradigma anglófono (ausência de Marxismo-Leninismo) e o paradigma lusófono (abundância de Marxismo-Leninismo). (...). Até que ponto as diferentes políticas coloniais das três potências imperiais foram responsáveis pelas diferenças ideológicas pós-coloniais entre as suas antigas colónias? Por exemplo, terá sido a maior opressão do regime colonial português responsável pela maior radicalização ideológica das suas vítimas? Alguns quebra-cabeças históricos em África não são de resposta fácil mas uma repressão comparativa pode ser parte integrante do pano de fundo (Joseph Ki-Zerbo, Ali A. Mazrui, Christophe Wondji e A. Adu Boahen, apud MACAMO, 2002:5-6)”.*

Na tentativa de responder o enigma da opção marxista-leninista, Macamo submetenos à compreensão das condições históricas e políticas de radicalização da FRELIMO no quadro geral, ao explicitar que “*a questão mais premente não seja realmente de saber porque*



*é que os países lusófonos se radicalizaram ideologicamente, mas sim de notar que todos quantos tiveram de levar a cabo uma luta armada mais prolongada acabaram vendo-se forçados a tirar as devidas ilações da experiência pós-colonial do resto da África” (2002:9).* Mais do que isso, essa interpretação marxista da condição africana não se circunscreveu apenas nas antigas colônias portuguesas, mas também incidiu sobre movimentos nacionalistas na África do Sul, no Zimbabwe, na Namíbia e Saara Ocidental etc, onde o prolongamento da luta permitiu a radicalização dos seus discursos e práticas (2002:9).

Embora o tempo em que a FRELIMO declara *louvor circunstancial* ao Marxismo-Leninismo (1977, pós-Independência) se distancie da fala de Mondlane (1968, pré-Independência), indicando o lado ideológico sobre o qual o movimento de libertação nacional resvala, vale a pena resgatá-lo, como um mecanismo de se estudar as condições políticas e coloniais da tomada de direção revolucionário-radicalista da FRELIMO. Mondlane, à pergunta “*Quer dizer, se se pode afirmar que a FRELIMO, que começou por ser uma frente, se tinha transformado num partido como formação política*” de Aquino de Bragança (1968), responde:

*“Certo, certo, certo ... Eu estou convencido pela experiência dos dez dias do Congresso que a FRELIMO tem uma linha política mais clara do que antigamente. Em primeiro lugar porque essa linha foi imposta pelas circunstâncias da nossa luta, em parte também porque foi contribuição de alguns elementos militantes da FRELIMO que já tinham idéias antes de vir à luta. Uma base comum que todos tínhamos quando formamos a FRELIMO era o ódio ao colonialismo, a necessidade de destruir a estrutura colonial e impor uma nova estrutura social... mas que tipo de estrutura social ninguém sabia. Alguns sabiam, tinham idéias teóricas, mas mesmo esses foram transformados pela luta. Há uma evolução de pensamento que se operou durante os últimos 6 anos que me pode autorizar, que eu me autorizo a mim mesmo concluir, que a FRELIMO é agora, realmente, muito mais socialista, revolucionária e progressista, do que nunca, e a tendência agora é mais e mais em direcção ao socialismo do tipo marxista-leninista. Porque as condições de vida em Moçambique, o tipo de inimigo que nós temos não admite qualquer outra alternativa. É impossível criar-se um Moçambique capitalista, seria ridículo o povo lutar para destruir a estrutura econômica do inimigo e reconstruí-la a favor do inimigo (...) Eu acho que a FRELIMO, sem comprometer o partido porque ainda não fez uma declaração oficial declarando que era marxista-leninista, se está inclinando mais e mais nessa direcção porque as condições em que nós lutamos e trabalhamos assim o exigem (MONDLANE [1968], In WALLERSTEIN & BRAGANÇA, 1978:200-1)”.*

Com esta colocação de Mondlane, meu objetivo não se circunscreve em defender as radicalizações e autoritarismos que se sucederam no pós-Independência, mas seguir uma lógica Weberiana compreensiva, ainda que seja parcial, para captar as *conexões de sentido*

*racionais* daquela fala do primeiro presidente da FRELIMO, as quais se apresentam nos processos históricos. Como moçambicano, esta atividade compreensiva cujos objetivos se circunscrevem em mais entender e menos em construir juízos de valor as condições em que as coisas ideológicas e políticas se desenvolvem, numa ambiência dada, pode reduzir os traumas e rancores políticos e sociais sobre os quais as reações a um passado presente são deflagradas contra o Estado e suas elites da FRELIMO, em Moçambique atual.

As ciências sócio-antropológicas, em países como o meu, para além de descrição social e política, entabuladas em etnografias, parece-me que podem igualmente desenvolver um figurino intelectual no qual capta o sentido das coisas a partir das condições históricas que condicionam os dados de campo. Por que o Estado moçambicano é, depois de 41 anos de Independência, frelimizado e centralizado?

Esta pergunta mais do que política, com implicações republicanas às escolhas jurídico-constitucionais da elite local, pode refletir que as relações sociais e políticas em Moçambique dão cobro ao comportamento radicalista e centralista, mesmo que os agentes sociais – políticos, acadêmicos e (já agora) alguns profetas no jornalismo e nas organizações não-governamentais - não se dêem conta de que o comportamento político e ideológico da FRELIMO é compreendido e partilhado local e nacionalmente, por fazer parte das práticas sociais e políticas totais.

Embora minha tentativa de compreender a centralização e radicalizações da FRELIMO no tempo e espaço colonial e pós-Independência, vale perguntar hoje: é possível observar radicalizações e centralização de poder nos partidos políticos opositoristas? A mesma pergunta se estende às organizações não-governamentais (...) e mais instituições que não respondem diretamente ao Estado, mas prestam contas diretamente às embaixadas ou aos doadores de seus financiadores.

Daí que penso, ainda que seja por hipótese, de que talvez estas instituições não estatais compartilham – no sentido de que o comportamento do governo da FRELIMO faz parte de suas referências decisórias e de suas práticas sociais - das radicalizações da FRELIMO e centralização do Estado. Para observar isso talvez precisei de colocar-me menos

como vítima das truculências exacerbadas do *partido dos camaradas*, mas mais como observador nacional das relações sociais e políticas totais nas quais tais práticas se dinamizam e a partir dessa observação objetiva tentar fazer as ciências sócio-antropológicas.

#### 4.2.1.5 Aldeias comunais e o homem novo

A política da FRELIMO, ao incentivar a criação de GDs consistia, dentre várias investidas, em implantar as aldeias comunais - um modelo de socialização política e modernização rural, para o desenvolvimento do socialismo<sup>136</sup> moçambicano, no qual se acreditava no combate da exploração do homem pelo homem (MENDES DE ARAÚJO, 1983<sup>137</sup>, GEFFRAY, 1991; CASAL, 1996; CABRITA, 2000)<sup>138</sup>; outro objetivo clamava por expurgar, do seio da sociedade, a superstição, o obscurantismo, os ritos de iniciação, as práticas de medicina tradicional e o recurso aos curandeiros, com vista à criação do homem novo (Cf. FRELIMO, 1977; CORREIA & HOMEM, 1977; MAZULA, 1995; BOWEN, 2000; CABRITA, 2000; CABAÇO, 2009).

Segundo o *Dictionary of political thought*, elaborado por Roger Scruton, a expressão “homem novo”, “novo homem comunista” ou “novo homem socialista” foi usado desde a década de 1920 tanto por seguidores como por críticos do comunismo soviético, com o intuito de descrever certa transformação não só na ordem econômica, mas também no nível da personalidade individual. Essa transformação ocorreria, ou deveria ocorrer, tanto sob o socialismo como sob a “plenitude do comunismo” para onde o socialismo supostamente caminharia. Conforme essa lógica, ao possuir uma *essência histórica*, o homem passa a ser, em algum sentido, uma criatura diferente sob uma nova ordem econômica, de modo que os valores e as aspirações que o motivaram previamente já não podem ser nem compreendidas, nem reconhecidas (SCRUPTON, apud MACAGNO, 2009:20).

---

<sup>136</sup> Textos antropológicos de Newman, Chapple, Kennard & Macgregor, Forde, Métraux, que constam em Kroeber [Eds.] (1953) podem lançar luzes sobre como a antropologia aplicada pode melhor investigar políticas em vários campos, independentemente de ideologias. Por exemplo, o trabalho de Bastide ([1971]2009) oferece, dentre várias perspectivas, mecanismos para a compreensão do contexto socialista. Assim, no contexto do socialismo moçambicano, o trabalho de Casal (1996) é uma luz bibliográfica para quem pesquisar áreas ligadas à antropologia e desenvolvimento do pós Independência, particularmente sobre as Aldeias Comunais.

<sup>137</sup> *In* Finisterra.- vol. 18 nº 36.- (1983), p. 365-377, il.

<sup>138</sup> Ver mais na Revista *TEMPO*, 12 de outubro de 1975, n.262, p.36-40

Por seu turno Cabaço traz, ainda, dados muito raros na compreensão da História moçambicana sobre o *homem novo* sobre os quais recai a nossa responsabilidade de eternizá-los:

*“A proposta do homem novo que a FRELIMO perseguia teve no centro de treinamento principal em Nashingwea, na Tanzânia, o seu laboratório experimental. Nele se ensaiou a experiência alternativa que deveria, por um lado, corresponder às condições socioeconômicas e culturais das populações que apoiavam os guerrilheiros (e cujas vidas eles tinham de proteger e organizar) e, por outro lado, criar valores e comportamentos que demarcassem. É de forma clara, ‘a nossa zona’ da ‘zona do inimigo’. O programa da FRELIMO adotado pelo II Congresso falava de ‘substituir a cultura colonialista [. . .] por uma cultura popular e revolucionária, baseada nas tradições do povo’” (CABAÇO, 2009:306).”*

Em Cabaço, a FRELIMO, para projetar e conseguir criar o *homem novo*, partia do pressuposto da visão iluminista do poder transformador da ciência e do progresso, ao lado da convicção determinista na dinâmica revolucionária (CABAÇO, 2009:308), razão pela qual as estruturas políticas e sociais africanas ou moçambicanas não foram tidas como científicas e progressistas. Foram tidas como tribais e primitivas e, na sequência, consideradas contrárias aos objetivos do progresso socialista da FRELIMO, razão pela qual foram expurgadas, nos processos políticos e sociais de Moçambique (MAZULA, 1995: 134).

#### 4.3. Muhlabje no pós-Independência

Moçambique fica independente de Portugal em 1975. Este território dos Muhlabje, em virtude de contínua criação de bairros e aldeias comunais, no âmbito de orientação marxista-leninista, é cunhado de “Aldeia Comunal de Muhlabje”, em 1980, o que obrigou ao seu parcelamento em terrenos de 30/40, para cada família. Contextualizei na introdução que o governo da FRELIMO instituiu as aldeias comunais com o objetivo de modernizar e socializar os moçambicanos, dentro da perspectiva ideológica marxista-leninista, que se impunha para Moçambique.

Conforme exposto, o governo moçambicano, quando é criado em 1975, manifesta-se contra as autoridades *bantu*-moçambicanas. Acusou-as, primeiro, de terem apoiado as políticas de colonização; segundo, acusou estas chefias de inspirarem a superstição e de promoverem os cultos aos antepassados, hábitos estes contra a ideologia marxista-leninista da

FRELIMO. Assim, em Muhlabje, no lugar de autoridades *bantu*-moçambicanas, são incorporados secretários de grupos dinamizadores, nos anos 1974 a 1975. De 1975 a 2003, são, portanto, os secretários dos grupos dinamizadores que assumem o poder, em desprezo das lideranças tidas como obscurantistas. Quando o reinado dos Muhlabje é exterminado em nome da política marxista-leninista, foi administrado por seguintes secretários:

- Ernesto Fundzamo (administrou Muhlabje, de 1975 a 1981; não faz parte da linhagem dos Muhlabje, mas, sim da política do governo da FRELIMO).
- Domo Paulo Machava (administrou Muhlabje, de 1981 a 1987; não faz parte da linhagem dos Muhlabje, mas, sim da política do governo da FRELIMO).
- Manuel Mateus Muhlabje (administrou Muhlabje, em 1989; embora faça parte de linhagem dos Muhlabjes, não administrou o bairro Muhlabje necessariamente por essa via, mas pela nomeação político-partidária da FRELIMO).
- Francisco Xitalane Muhlabje (administrou Muhlabje, de 1990 a 1999; embora faça parte de linhagem dos Muhlabjes, não administrou o bairro Muhlabje, por essa via, mas pela nomeação político-partidária da FRELIMO). Este por falecimento foi substituído por:
- Francisco Sumo Siteo (administrou Muhlabje, de 1999 a 2003; não faz parte da linhagem dos Muhlabje, mas, sim da política do governo da FRELIMO).

#### 4.3.1 Grupo dinamizador (GD) e vida social em Muhlabje

Quando os Grupos Dinamizadores se espalham pelo território nacional, de acordo com as prescrições das elites de Maputo, é imediatamente implantado, em Muhlabje, de 1974 a 1975, sem necessariamente assumir todo o conglomerado discursista macheliano ou da FRELIMO ou, melhor, sem incorporar as destituições vexatórias pelas quais algumas autoridades entre os *vaNdau*, no centro do país (FLORENÇO, 2008) ou entre as de Mandlakazi-Gaza (LOURENÇO, 2010) passaram. De que forma? As conversas que, separadamente, tive com Manuel Muhlabje e Alfredo Mazivila - e em outros círculos de

diálogo - afirmam que a implantação do GD em Muhlabe, diferentemente de outras partes de Gaza ou Moçambique, “correu com uma relativa tranquilidade”, embora saibam e reconheçam que, com a destituição do sistema colonial, algumas autoridades tenham sofrido social e emocionalmente, pela perda do espaço político privilegiado de que gozavam. Mas, mesmo assim, Mazivila, ancião e natural da circunscrição de Muhlabe, lembra:

*“Aqui, em Muhlabe, não houve tihányi (crueldade; confusão). Os nghanakana (chefes de povoação), em Muhlabe, sempre pautaram por mais estar do lado da comunidade, ajudando-a, sempre que fosse possível, contra as investidas coloniais. Veja que, mesmo com a proibição das bebidas, chamadas de cafreais, nós, aqui, bebíamos, mesmo que às escondidas. (...) Nós já esperávamos pela chegada da FRELIMO e emocionalmente estávamos receptivos às políticas dela. Em 1974, os Grupos Dinamizadores foram criados e, simultaneamente, destituídas as autoridades bantu-moçambicanas, porque administrativamente faziam parte do governo colonial. Aqui, em Muhlabe, parte dos nghanakana do governo colonial foram incorporados ao GD (Alfredo Mazivila, 2015).<sup>139</sup>”*

Esta declaração de Alfredo Mazivila a qual é confirmada em outra conversa que tive com Manuel Muhlabe parece ter um caráter distinto e singular, se comparada com alguns acontecimentos de violência que ocorriam em Moçambique por ocasião da criação dos Grupos Dinamizadores, como entre os *vaNdau* e em Mandhlakazi. Mesmo que meu objetivo não seja fazer comparações de trabalho de campo de antropólogos e estudiosos das ciências sociais sobre a implantação de grupos dinamizadores em várias regiões de Moçambique, penso, a bem da contextualização da política moçambicana nos anos a seguir a 1974-1975, que seja melhor resgatar dados de campo de Florêncio entre os *vaNdau*:

*“A destruição das autoridades vaNdau em praça pública produziu um enorme sentimento de humilhação não só para as próprias autoridades envolvidas, como também para as suas famílias e certos estratos da população, nomeadamente os matombo. As reacções das autoridades tradicionais variaram bastante, mas, de um modo geral, pode dizer-se que não houve uma contestação aberta, até porque a FRELIMO não permitia tais veleidades. Em muitos casos, os GDs (grupos dinamizadores) utilizaram a força física para as humilharem e para sublinharem o seu desprezo pelas tradições locais, chegando a torturar régulos e chefes de povoação e a violentar os locais de culto dos varungu a mambo (espíritos de falecidos mambo). Neste âmbito é bem dramático o exemplo do régulo de Grudja, que se suicidou após ter sido destituído numa destas banjas (FLORÊNCIO, 2008:379)”.*

Quando coloquei acima que as elites políticas de Muhlabe não assumiram cabalmente o conglomerado discursista macheliano ou da FRELIMO, ou melhor, não

---

<sup>139</sup> Diálogos em 22/04/2015.

incorporaram as destituições vexatórias pelas quais algumas autoridades entre os *vaNdau* e em Mandhlakazi, meu objetivo é tentar considerar que os discursos propagandísticos das autoridades de Maputo foram, em alguns momentos, localmente desobedecidos, sem negar, entretanto, que a destituição dos antigos servidores africanos da administração colonial, pelos mandatários da FRELIMO, gerou um conjunto de violências e autoritarismos internos nas comunidades. Em momentos em que não eram desobedecidos, a comunidade e as autoridades locais construíam jogos de cintura consensuais, para que os níveis de violência dos antigos servidores da administração colonial contra a comunidade não aconteçam ou que fosse a comunidade e o novo GD que aguilhotinasse aqueles.

Assim, diferentemente do autoritarismo sobre os *vaNdau*, a desobediência parcial do GD de Muhlabje às diretivas centrais da FRELIMO pode significar que os serventuários de algum tipo de regimes autoritários podem ser capazes de compreender a desumanidade ideológica das atuações excêntricas e políticas radicais, razão pela qual, a seu modo, manipulam e adaptam, parcial e inteligentemente, o mesmo poder que o servem, ainda que usem mecanismos informais e secretos – é o que entendo, particularmente em Muhlabje. As novas autoridades, de raiz colonial e do Grupo Dinamizador, pelo que narram, travaram cooperações, para a dinâmica política local. Observemos esta narrativa de “tokosa” Matilde Siteo, *n’yanga*<sup>140</sup> local,

*“Na chegada da FRELIMO, a vigilância popular veio, aqui, e queria vandalizar os locais de ku hlahluva<sup>141</sup> e, ao mesmo tempo, impediam-me de realizar o meu trabalho. Mas, parte do Grupo Dinamizador conversou inteligentemente com a vigilância popular. Da conversa, permitiram que realizasse minhas atividades. E, para a minha sorte, na mesma época, regressou um mineiro da África do Sul doente e quase à morte e o trouxeram, para o tratar. Sabes, de quem se tratava? Um dos irmãos de um membro da vigilância popular (Siteo, 2015).”<sup>142</sup>*

As circunstâncias de escangalhamento das autoridades *bantu*-moçambicanas mobilizaram ao GD e a comunidade local. Estas circunstâncias não se destacam na receptividade ideológica e linear das ordens dos revolucionários de Gaza e de Maputo, mas o GD e a comunidade aproveitaram o momento para a reconstituição de novas relações sociais e políticas, no qual os *tinyanga* e os antigos representantes da administração colonial

---

<sup>140</sup> Profissional de adivinhação. Conhecedor de plantas úteis para a cura de doenças e de objetos protetores.

<sup>141</sup> Advinhar.

<sup>142</sup> Conversa em 4 de Abril de 2015.

continuassem a ocupar espaço de legitimidade social e reconhecidos no espaço da nova administração local. Por um lado, mesmo que reconheça alguns sinais de violência vertical do poder instituído, a partir do trabalho de campo (*vaNdau* e *Mandhlakazi*) e alguma literatura, por outro, posso considerar que nem todos os burocratas e serventuários policiais da FRELIMO, a partir dos interlocutores, foram radicais, autoritários e violentos.

A violência vertical, como aquela instituída “de cima para baixo” por diretivas governamentais e leis aprovadas pelo poder legislativo, pode, mesmo que imperceptivelmente, ser reduzida pela moral daqueles que trabalham nos regimes autoritários. Os serventuários de qualquer regime totalitário são pessoas que anteriormente foram socializadas em várias interações sociais e, nalgumas vezes, a sua moral lhes impulsiona a ‘fazer justiça piedosa’ na sua relação social horizontal com os semelhantes, brutalizados.

Talvez essa é uma maneira de expressar que os serventuários de regimes antes de socializações nacionalistas-estatais são forjados em famílias-comunidades, onde a socialização primária lhes vincula impregnadamente com a moral comunitária e crenças locais de sobrevivência, as quais em outras interações políticas marcam as transinstitucionalidades.<sup>143</sup>

Vale considerar que as atitudes não totalmente pró-revolucionárias de violência das autoridades locais e comunidades, como a de Muhlabje, pode ser uma adaptação moçambicana de discursos e práticas autoritárias, ao atravessá-los com lógicas de *ku tirissana* (cooperação) com os antigos membros do aparato colonial. Minha proposição defende que a própria sobrevivência das comunidades no mundo ou em Muhlabje, diante dos autoritarismos das elites, revela que os comunitários em suas relações políticas e sociais criam mecanismos muitas vezes silenciosas e muito inteligentes de reduzir as violências do Estado.

Em outro ângulo, não porque seja movido por delírios etnográficos, penso, sem medo de errar, ser necessário que os estudiosos do período em torno da independência

---

<sup>143</sup> Posto isto, e deslocando-me de um país para o outro: nem todos os policiais e burocratas da Alemanha de Hitler ou do *Apartheid* sul africano praticaram violências e racismos e nem todos os burocratas e servidores federais nos EUA são racistas e violentos, ao longo da História. As atitudes reacionárias no silêncio têm impacto na vida das comunidades ou burocracias nas quais trabalham.



moçambicana façam distinção entre humilhações e violências protagonizadas pelos mandatários da FRELIMO nas comunidades, como exposições públicas (por exemplo, entre os *vaNdau*), e as reações pessoais de autoridades *bantu*-moçambicanas que estavam a perder o “poder colonial”, o qual lhes conferia a ocupação de um espaço elitizado e todo um conjunto de benefícios daí decorrentes (violência colateral em Muhlabje). Escrevi nas páginas anteriores sobre Chamiete Francisco Macia, o qual negava perder o poder por causa dos benefícios daí também decorrentes, como dinheiro dos mineiros e outros bens, impostos e outras reciprocidades dentro das relações políticas (e relações de poder) da ambiência colonial.

Aliás, o *nghanakana* Mateus Muhlabje (pai da atual autoridade *bantu*-moçambicana de Muhlabje), pelo que registrei, é um dos únicos, naquela povoação, cujos filhos foram escolarizados, no tempo colonial; este *nghanakana* igualmente era casado oficialmente pela igreja católica, e tudo isso, no contexto colonial, lhe conferia algum *status* nas articulações de poder. Contextualizando: A partir do trabalho de Mazula (1995:78-9), lê-se em Belchior (1965) que o Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas da África e Timor<sup>144</sup>, que extingue as missões laicas ou missões civilizadoras, revigorou a intervenção das missões católicas, na qual se constrói a estreita colaboração entre o Estado e a Igreja<sup>145</sup>. O Estado Novo salazarista adubou sobremodo a filosofia da educação na qual existia diferença entre a educação escolar para europeus e educação escolar para aqueles que eram considerados “primitivos” ou “indígenas”.

Embora o acesso e qualidade de educação para “indígenas” fosse diferente da educação oferecida aos europeus, os africanos dentre o conjunto geral dos africanos eram pessoas privilegiadas, razão pela qual constituíam uma elite africana que, embora não europeia, se sobrepunham aos demais pares. Aliás, esta educação, segundo Mazula, “*fornecia aos missionários uma vasta panóplia de preconceitos racistas e etnocentristas e às diversas organizações coloniais do governo (...) assegurar a hegemonia política e a direção cultural da classe dominante (e, ainda, para a construção da grandeza da portugalidade*<sup>146</sup>) *sobre as sociedades ditas tradicionais*” (1995:79).

---

<sup>144</sup> Decreto de 13 de Outubro de 1926.

<sup>145</sup> A obra *Portugal na África contemporânea* de Richard Pattee (1961) tem muitos dados a respeito.

<sup>146</sup> Enxerto e parênteses meus.

Posto isto, volto ao pulsar da FRELIMO pós-Independência: insisto que as humilhações e violências da FRELIMO em várias comunidades, como exposições públicas (por exemplo, entre os *vaNdau*), e as reações pessoais de autoridades bantu-moçambicanas que estavam a perder o “poder colonial” são processos diferentes, embora sejam, política e ideologicamente, considerados interligados, dentro da esfera nacional. Esta interligação consiste, entretanto, no fato de a violência vertical ser diferente, porém interligada, da violência consequente e colateral sobre aqueles que tinham servido à administração colonial. O filho de *nghanakana* Mateus Muhlabje dá um relato revelador sobre a “violência colateral”, o qual, repito, nalgumas vezes, pode ser confundida com a violência vertical:

*“Meu pai, depois que o grupo dinamizador tomou o poder, foi acometido por algum tipo de esquizofrenia. Para quem fosse chefe, à semelhança dele, o impacto foi grande. Ele não foi humilhado diretamente, pelas pessoas, nem por GD e nem tão pouco por comunidade. Não foi violentado. Ele apenas não aguentou, com a informação segundo a qual o poder lhe cairia/sairia pelas mãos. E foi uma perda violenta não só porque entrava a FRELIMO para governar Moçambique em substituição da administração colonial, mas porque os discursos da FRELIMO eram intimidatórios e violentos, recheados de ironias e gozações a exemplo de ‘aqueles que tem cabeça de Caetano eram fantoches do colono’”. Hoje, compreendo: esta terra é, ancestralmente, dos Muhlabje e, de um momento para o outro, nós perdíamos o poder. O mesmo tipo de doença acometeu ao régulo Afonso Mbulo Macia, de Macia. E este foi pior, porque começou a fazer brincadeiras de crianças, como, por exemplo, a fambissa a swiguereguere (andar de janta) (MANUEL MUHLABJE).”<sup>147</sup>*

Muhlabje e Macia, por exemplo, não foram violentados pelas suas comunidades e nem tão pouco pelas novas lideranças do Grupo Dinamizador, mas a violência que sofreram era de nível vertical – uma lei ou diretiva a partir de Maputo demoveu o seu poder, ao que as novas elites do GD souberam, pelo menos, em Muhlabje, incluí-lo na nova direção pós-Independência. Parte dos *tinduna* (conselheiros) da administração portuguesa assumiu postos no novo GD, à semelhança de Alfredo Mazivila, em resposta ao estabelecimento de alianças locais possíveis ao novo contexto político-ideológico, que exigia qualidades sincréticas dos integrantes, ora políticos da administração do governo, ora representantes e defensores das instituições sociais africanas.

Pelo que sigo as declarações locais em Muhlabje, no pós-independência, as suas elites internamente, souberam fazer gestão de transição política, mesmo que reconheça o poder dos efeitos negativos da violência colateral por quais Mateus Muhlabje e Afonso Mbulo

---

<sup>147</sup> Diálogos em 25/03/2015.

Macia passaram os seus últimos dias de vida em “terror de esquizofrenia”. Talvez este terror e violência política, decorrente de uma diretiva central da FRELIMO, por quais os *nghanakana* Muhlabje e *hosi* Macia foram vítimas, colabore, se pensarmos na violência colateral, com o dizer de Arendt segundo a qual, os países que abraçam algum tipo de arbitrariedade pautam pela “propaganda” e “terror”. Este tipo de Estado usa a propaganda para a doutrinação “*e emprega a violência não mais para assustar o povo (...), mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias*” (ARENDR, [1973] 2012:474), das quais Mateus Muhlabje e Afonso Mbulo Macia foram vítimas.

#### 4.3.2 Grupos Dinamizadores, *homem novo* e a educação

Quando a independência é proclamada, em 1975, as bases de propaganda do governo da FRELIMO sobre a criação, por exemplo, do *homem novo* estavam a ganhar espaço, cuja socialização seria possível, no meio rural e na cidade, com o envolvimento dos Grupos Dinamizadores. Com o objetivo de criar o *homem novo* chamou-se “todas as camadas patrióticas” para que se engajem “*na luta pela destruição das sequelas do colonialismo e da dependência imperialista, pelo aniquilamento do sistema de exploração do homem pelo homem, pela edificação das bases material, ideológica, político-cultural, social e administrativa da nova sociedade*” (MACHEL, 1975)<sup>148</sup>. De que *homem novo* a FRELIMO se referia, para que as novas autoridades de Muhlabje, por exemplo, se socializassem? Que problemas foram originados nas relações sociais e políticas institucionalizadas, naquela comunidade até há bem pouco tempo colonizada, porém com suas tradições, na tentativa de forjar o propagandeado *homem novo*, em Muhlabje?

Mesmo que tenha respeito catedral às ‘abstrações macrossociológicas’ dos pensadores das capitais acadêmicas, como Geffray (1991), Thomaz (2008) e Macagno (2009) tenho a obrigação de conferir os seus diagnósticos e projeções nas “capitais das relações sociais e políticas institucionalizadas”, onde as dinâmicas específicas, por algumas vezes, contrariam o “poder generalizador” das afirmações professorais e das falas de políticos. Por assim dizer, por qual rastro podemos decifrar os pressupostos da FRELIMO pelos quais caminhará para a regeneração do homem moçambicano, da posição “velha” para o “nova”,

---

<sup>148</sup> Discurso da proclamação da Independência, 25 de junho de 1975 (MUIUANE, op. cit., p.460-9)

em Muhlabje? Qual é o lugar de Muhlabje e qual foi o papel do GD, no mapa da criação do homem novo, na educação, uma das áreas fundamentais no regime da FRELIMO? Amélia Mundhlovo e Manuel Muhabje, professores de carreira, nas escolas da região de Macia, são do pensamento segundo o qual as diretrizes do GD sobre a socialização do *homem novo*, na educação escolar, não tiveram espaço, em Muhlabje, pois:

*“Tinha, a nível central, provincial e distrital, programas pedagógicos que, tecnicamente, seriam responsáveis pela formação do homem novo, através da educação escolar e alfabetização de adultos. Aqui, em Muhlabje, nós não tínhamos escolas e centros de educação, para o GD forjar o tal homem novo. Os nossos meninos e meninas faziam atividades agrícolas e, ao regressarem, tinham suas brincadeiras ou ajudavam os pais nas tarefas domésticas. Poucos que frequentaram a escola tinham de percorrer uns cinco quilômetros, não passaram, em média, da 5ª Classe. Os rapazes, aqui, sabiam e sabem mais ir à mata buscar estacas e caniço, para construir suas palhotas<sup>149</sup> ou marivata<sup>150</sup> do que executar alguma tarefa semelhante à do homem novo. Os rapazes, que de acordo com os postulados locais já fossem considerados adultos, começavam a deslocar-se para a África do Sul, onde mantinham empregos, que lhes facultaria o lobolo e construção de suas famílias. As meninas eram educadas para o lar, daí que quando nascesse uma criança-menina proferissem o seguinte provérbio popular: hoyo-hoyo mati<sup>151</sup>. Ao rapaz, quanto mais crescia: (...) dhlana, ukula utaya djoni<sup>152</sup> (MUDHLOVO & MUHLABJE, 2015)”.*

A fala destes professores parece revelar que as intenções ideológicas sobre o *homem novo*, em Muhlabje, não tinham mercado nas relações políticas e sociais locais. O homem novo da FRELIMO só deveria ser construído em esmagamento da cabeça do velho homem (tradicional-supersticioso-regressista e, conseqüentemente, averso à modernidade marxista-leninista-progressista). Pessoalmente, tive oportunidade de muitas conversas, diversões e amizades com jovens e pessoas com idade média, em Muhlabje. As conversas, no dia-a-dia, nada refletem que tenham sido “aguilhotinados” pela máquina educacional do *homem novo*, pelas razões que aqueles professores, de forma lúcida, declaram. Meu objetivo, claramente, não se circunscreve em falar sobre a educação, em si. O que pretendo é localizar as responsabilidades políticas e sociais do GD, enquanto autoridade local e mostrar que tais

---

<sup>149</sup> Casa circular, construída a caniço e estacas e coberta de palha. Geralmente, é maticada com barro.

<sup>150</sup> Casa retangular, construída a caniço e estacas, coberta por chapas de zinco. Chamam-na *marivatana* porque serve de pré-projeto para alcançar o objetivo de construir uma de alvenaria – informação prestada por nwa massingue (Irmã de nwa xibalo).

<sup>151</sup> Este provérbio, literalmente, “água, bem-vindo” reverbera a naturalização de que a mulher será casada e o espaço doméstico é de sua pertença.

<sup>152</sup> Coma e cresça, para migrar à África do Sul.

tarefas ideológicas do progressismo da FRELIMO não correspondiam às transinstitucionalidades sociais e políticas locais.

O social de Muhlabje não operava as suas ações institucionais, em conformidade aos ditames da modernização do partido-Estado, mas em correspondência aos aparatos locais dinamizadores das lógicas comunitárias, como fazer atividades agrícolas, casas com material local ou migrar à África do Sul, onde trabalhariam para o conjunto de inserções e interações sociais, a exemplo de *lobolo*. Os jovens de Macia e Muhlabje, no tempo da tentativa frustrada de formação do homem novo, não eram e mesmo hoje não são legitimados pelo quão sabem escrever, ler e reproduzir discursos frelimistas-governamentais, mas porque nalgum momento e hoje transitam pela África do Sul.

Foi, para mim, mais fácil observar os impactos da “lavagem cerebral” dos GDs ou da política da FRELIMO, até hoje, nos burocratas do Município de Macia e do Distrito de Bilene<sup>153</sup>, pois tiveram acesso direto aos serviços do partido-Estado moçambicano, como, por exemplo, a educação e outros símbolos e rituais político-revolucionários, nesta região administrativa ou nos distritos do interior de onde são oriundos. Mesmo jovens que nasceram em 1990 ou depois de 1990, num e noutra momento cheiram aos vícios do *homem novo*.

Um dos elementos essenciais para se constatar a lavagem cerebral em muitos jovens é saber entoar o antigo hino nacional da primeira República (1975-1975), o qual é recheado de louvores endeusados à FRELIMO. Nestes locais, como Muhlabje, os jovens de minha geração (depois dos 30 e quase a beirar os 40’), por exemplo, embora saibam identificá-lo, não sabem cantá-lo, em virtude de não terem tido acesso à escola, a qual servia para cultivar o frelimismo revolucionário (viva, viva FRELIMO, guia do povo moçambicano...). Estes jovens, na época crianças, enfrentavam outros tipos de tarefas socializadoras na vida doméstica e na agricultura e, aqui, não era o hino nacional e nem tão pouco os discursos do auto-intitulado “guia do povo moçambicano” que correspondia aos sonhos da esperança social à comunidade e famílias, mas a chuva, as boas colheitas, os antepassados, os *lobolos*, as festas, a solidariedade e as reciprocidades que dinamizava a vida social e tornava as pessoas fadoras do seu destino.

---

<sup>153</sup> De Muhlabje à vila sede de Macia, distam cinco quilômetros.

Aqueles que foram alcançados pelas esperanças do “guia do povo moçambicano” encontram-se lá na burocracia: a sua linguagem, carregada de secretismo e as dificuldades que me criaram para que consiga obter informações públicas, via oficial, já revelam um tipo de “lavagem cerebral” dos GDs e da FRELIMO, na primeira República, com implicações para os dias atuais. Aliás, aqueles postos de trabalho em que a maior parte de burocratas ocupa, revela a sua pertença à FRELIMO, salvo raras exceções. Caso o concorrente à vaga pública fique aprovado sem que tenha o cartão de membro do “partido-mor”, a probabilidade de ser constrangido a exibí-lo, nalguma circunstância, é maior.<sup>154</sup>

Se a informação pública for requerida por alguém que é camarada ou amigo do camarada, facilmente é concedida. Se a informação for requerida por um pesquisador dificilmente é concedida, pois se desconfia que este possa ser “reacionário”, “inimigo” e “espião”. Mesmo que os adjetivos usados não sejam esses, o que move os burocratas nalgumas vezes é isso. Para que não fique nas descrições comuns, faz-se necessário colocar o seguinte: Como a sociedade e o Estado moçambicanos se organiza(ra)m e se estrutura(ra)m? Como é comumente sabido, quem desrespeita as regras do Estado, hoje, certamente não está somente na FRELIMO e seu governo, mas pode ser encontrada em cada metro quadrado das nossas relações sociais e políticas institucionalizadas. Por que a burocracia do Estado se transformou em lugar no qual “o cabrito come onde está amarrado”, mesmo para o funcionário de baixo escalão? Por que o cobrador do transporte público (chapa) separa um lugar privilegiado para as suas amantes, por exemplo, e agride o passageiro que queira assentar “no privilégio”? Qual é o valor social que oposicionistas, indústria intelectual da sociedade civil e Imprensa atribuem às regras republicanas? O que a corrupção tem a ver com o momento atual do trabalho pelo estômago? Moçambique tem quantos anos de Estado?

Em todas estas coisas, é preciso esclarecer que pelas condições políticas, nas quais estes comportamentos se transinstitucionalizam, tenho a hipótese de que elas façam parte da nossa estrutura inter-relacional na qual as relações sociais e políticas se dinamizam, razão pela qual mesmo outro partido que governará Moçambique depois da “paternidade vitalícia

---

<sup>154</sup> Diálogos com variadíssimos funcionários do Município e também pela observação que pude empreender todas as vezes que me deslocava à vila de Bilene- Macia. Mazula (2000), ao esgrimir argumentos em torno da nossa democracia, trata disso com mais propriedade.

frelimista” poderá cometer os mesmos cenários, pois eles não são particulares do partido X ou Y, mas fazem parte das redes de articulações sociais e políticas. Dilapidar o Estado ou confundí-lo com o copo que está em nosso armário não é coisa-comportamento de um determinado partido, mas reflete o pensamento social construído paulatinamente até ao ponto de mesmo os provérbios comunitários-locais serem exorcizados por qualquer um que queira aproveitar-se das vantagens dentro das instituições sejam do Estado, sejam das organizações não-governamentais.

O provérbio *changana a xingombela va nyikana hiwu xaka* (os bens, os favores são circularmente distribuídos entre os membros da família, clã, grupo político, amigos, família...) merece ser destacado nas relações transinstitucionais, onde perceber-se-á que para a sua atuação prática diária na política geral e nas instituições não depende necessariamente de se ser do partido X ou Y; ou da elite do Município ou do Estado.

Uma tradução literal do provérbio destaca que a dança chamada *xingobela* distribui-se reciprocamente pelos familiares. Para não cair nas malhas do parentesco, clã e etnicidade (vícios etnográfico-antropológicos, a partir dos quais pensadores sobre África resvalam nas análises colonial-circulares), prefiro superá-la atribuindo-lhe conexões de distribuição de poder entre geo-tramitações sociais, nas quais determinada comunidade/sociedade interage. Refletir sobre esta *observação microssociológica*<sup>155</sup>, dentro do contexto das ciências sócio-antropológicas, parece-me ser um caminho pertencente à honestidade intelectual a qual possibilita as *hipóteses-abstrações macrossociológicas* do que reproduzir a idéia de que, uma vez a FRELIMO expurgada do poder, Moçambique será um Estado no qual uma maioria esmagadora de moçambicanos conhecerão os seus direitos cumpridos, onde a cidadania pública será correspondida pelo aparato dos serviços do Estado. Este pensamento que faz muito sucesso em minha terra natal pertence às organizações cívico-proféticas, partidos de oposição, intelectuais da cartilha contra o governo e alguns jornalistas-editorialistas, cuja razão total e completa lhes impossibilita de observar outras possibilidades pós-estomacais de pensar Moçambique. Precisamos estudar o aparato das ambiências transinstitucionais (relações sociais) nas quais os atores políticos e comunidades se encontram.

---

<sup>155</sup> As expressões *observação microssociológica* e *abstrações macrossociológicas* pertencem ao antropólogo social neozelandês Raymond Firth (1901-2002), em *Elementos de organização social* [1951]. O capítulo I, o qual recomendo neste livro, é o *significado da antropologia social*.

Volto à base. Além da inexistência de escolas, os jovens, por “tradição laboral”, migravam à África do Sul para trabalhar, onde passavam parte significativa de suas vidas. “*O homem novo destes jovens foi o rand (moeda sul-africana) e o Apartheid*”, di-lo Muhlabje, ironizando. O relato dos professores e conversas ocasionais com pessoas de Muhlabje sobre a política, ligada à criação do *homem novo*, parece pôr em dúvida a generalização das teorias e conceitos sobre o *homem novo* em Moçambique, os quais “nunca” ou dificilmente relatam exceções das realidades sociais, onde, por exemplo, o projeto do *homem novo*, sob execução do GD, não tenha tido cobaias ideológicas, especificamente, no meu campo.

Mesmo que fosse igualmente tarefa do GD, a discussão e aprovação para a abertura de uma escola, Muhlabje permaneceu *isolado* na fabricação ideológica do *homem novo*, através da educação. Enquanto alguns estudos dão a entender que houve política de criação “total e completa” do *homem novo*, em Moçambique, talvez vários agrupamentos sociais neguem essa “realidade total” consagrada, razão pela qual existe um clamor para mais trabalhos de campo. Não é sem razão que DaMatta, ao privilegiar trabalhos de campo, considera que a “*antropologia social é certamente a disciplina social que mais tem posto em dúvida e risco alguns dos conceitos e teorias básicas*” (2010:169) consagradas.

Se as mulheres, anteriormente tinham responsabilidades domésticas e agrícolas acrescidas, como a alfabetização de adultos poderia cumprir a criação do *homem novo* sem professores? Como o GD exercia as suas diversas atividades em Muhlabje, sem homens localmente, porque trabalhadores na terra do *rand*, numa sociedade potencialmente patrilinear? Aliás, a guerra de desestabilização, movida pelo movimento guerrilheiro, apoiado por setores de Salisbury, Pretória Lisboa, Londres, Washington e por bases sociais e frustrações anti-comunistas, atravessava Gaza e Moçambique e desestruturava as relações políticas não só do Governo central, mas, de igual modo, locais.

Ao pensar com o clássico Malinowski (1978), no trabalho de campo, tive de aprender a ser capaz de desconfiar, e, a mudar constantemente, parte dos meus pontos de vista ou minhas teorias sobre os GDs e a criação do *homem novo*, diante da evidência de, por exemplo,



homens que, no momento do pós-Independência, permaneciam na África do Sul e pelo fato de naquele tempo do monopartidário nunca ter existido sequer escola primária.

Enquanto o presidente Samora Machel discursava que a escola seria um lugar de criação do homem novo, onde a “cultura nacional”, o “conhecimento político, técnico e científico” seriam divulgados (MACHEL, 1983:17), o GD de Muhlabje, por motivos simbólicos, se viu imobilizado e sem mecanismos sociais para a dinamização da política.

A comunidade local estava em dinâmica, continuando com os seus mecanismos sociais de vida que melhor respondiam às suas instituições sociais, políticas e cosmológicas, anteriores à FRELIMO e suas ideologias. O discurso da FRELIMO e, por tabela, do GD, fechou-se em si mesmo, negando-se ao diálogo cultural com a comunidade. Diante do radicalismo do partido, as populações reagiram no silêncio e provaram ser capazes de solucionar os desafios de vida, sem o GD ou diretiva da FRELIMO.

Os jovens e homens de Muhlabje misturavam a língua local com o inglês não burocrático sul africano e nas conversas, mais falam de suas experiências laborais e pessoais naquele país vizinho. Quando os visitava ou bebíamos *vukanyi*<sup>156</sup> ou *ximovana*<sup>157</sup> traziam mais roupas, ainda que já antigas, que compraram na África do Sul, nas décadas de ‘70 a ‘90, ou, ainda, no começo do século presente, e exibiam um modelo de vida fora do alcance do *homem novo*, forjado nas escolas moçambicanas, fora da intervenção do GD.

Tal como supramencionei, o impacto da lavagem cerebral dos GDs é muito mais visível nos burocratas do Município da Macia e do distrito de Bilene, nas suas relações políticas institucionalizadas, do que nas relações sociais e políticas do “condomínio rural de Muhlabje”. Para as pessoas de Muhlabje pertencer à FRELIMO não significa segredar as informações públicas e desconfiar que um pesquisador seja um “espião” de algum serviço

---

<sup>156</sup> Bebida feita através de uma fruta chamada canhú. Servida, ainda, para as cerimônias locais, dirigidas aos antepassados. Por ser bebida comunitária e ligada à relação espiritual vertical (antepassados e descendentes vivos) não é vendida, mas bebida em meio à alegria familiar ou comunitária.

<sup>157</sup> Bebida feita na base de cana-de-açúcar. Geralmente, é comercializável, pelo menos, no meu campo.

secreto ou alguém da oposição, enquanto que para os burocratas do Estado e do Município, pensar assim pode ser comum.

#### 4.3.3 Grupo dinamizador e o *lobolo*

Uma das instituições de reprodução social que sofreu algum abalo em Muhlabje foi a de *lobolo*.<sup>158</sup> Uma vez que esta instituição faz parte do aparato social combatido pela lei e pela doutrina política da FRELIMO, os mandatários do governo pressionavam e constrangiam as famílias a não realizá-lo publicamente, mas secretamente. Deste modo, o GD, porque compreensível sobre o desrespeito da política da formação do *homem novo*, que trazia equívocos, deixava que as pessoas realizassem esta cerimônia, conquanto houvesse informação anuída, dentro de *ku tirissana*, pela vigilância popular local – um tipo de serviços secretos domésticos e guardiões da ideologia do dia. Parece que estamos diante do “mesmo” comportamento colonial dos chefes nativos que jogavam com a figura de agente duplo ou ficavam na posição equívoca, reconciliadora de papéis contraditórios, ora funcionários do governo colonial, ora autoridades de suas comunidades às quais deveriam protegê-las, diante da violência e terror colonial.

Embora houvesse *ku tirissana*, em algumas situações a vigilância popular para lançar relatórios de atividades tentava amordaçar as pessoas da comunidade, com as suas truculências policiais. Assim, outro dilema do GD prende-se com o fato de que os seus parentes faziam parte daquela comunidade e de todo o sistema de reprodução social, na medida em que o *lobolo* dos filhos ou às filhas – que, em última instância, compete à família e a comunidade - deveria passar por aquela cerimônia, cujos rituais conferiam aos casados a entrada a um novo *status* social dentro das relações sociais locais e não dentro das “relações políticas marxistas”. Vejamos o que nos narra A. Muianga:

*“Lembro como se fosse hoje, homens do Grupo Dinamizador me constrangeram, ‘hi lembe la nkhumluleku’ (no ano da Independência), quando estávamos nas vésperas de lobolar minha filha, cujo marido era mineiro, na África do Sul. Diziam que o presidente Machel disse ‘abaixo o lobolo’. Fiquei assustada. Parecia massinguita (abominação, neste contexto, trazida pelos antepassados ou algum feiticeiro). O que*

---

<sup>158</sup> Diálogos com a Domingos Chambale (14/02/2015); Domingos Mundhlovo (7/03/2015); Macondzo (9/04/2005); Marquele (10/03/2015. Este, igualmente, nesta época do meu campo era, ainda, secretário do Bairro Muhlabje).

*eu tinha a ver com o 'abaixo lobolo'?. Se eu não lobolasse minha filha, que mãe eu seria ou que mulher ela seria!!!? – Indaga, enfática. Uma mãe a hloniphiwa (é honrada) quando educa uma menina e esta é apreciada e 'lobolada'".*

A segunda pergunta e o período seguinte desta anciã parece lembrar Berger e Luckmann segundo os quais “os significados institucionais são impressos poderosa e inesquecivelmente na consciência do indivíduo” e que “a transmissão de uma instituição (tal como o lobolo, no nosso caso) “baseia-se no reconhecimento social da mesma como solução ‘permanente’ da coletividade dada” (BERGER & LUCKMANN, [1966] 2012:95; cf., ainda, NADEL [1951]1955:133-5). Mesmo que se reconheça que o país estivesse independente e com a implantação de um modelo marxista-leninista na burocracia estatal, as relações sociais, em suas comunidades, se entrecruzavam, dentro de lógicas de integração e interação sociais que transcendiam com o “furação FRELIMO”.

A comunidade de Muhlabje não definia os seus *status* e papéis sociais a partir de legitimações político-marxistas (por isso, a pergunta da anciã, que a categorizo de inteligente: “O que eu tinha a ver com o ‘abaixo lobolo’?”), mas sob ângulos sociais locais que lhes conferiam direitos, obrigações e privilégios. Ou seja, tal como Leirner pondera, num contexto de cadeia de comando: “os deveres e obrigações de cada um são mediados pela posição que ocupa” (LEIRNER, 1997:36).<sup>159</sup>

As cerimônias, sobretudo de *lobolo*, destinavam-se a incorporar a pessoa em seu novo *status* e formalizar o reconhecimento, por parte de todos, dos privilégios e obrigações inerentes ao status previamente instituído na comunidade. Com efeito, o *lobolo*, enquanto um dos símbolos de reprodução social precedente à ideologia política da FRELIMO, tinha maior possibilidade e privilégio social de se impor, por responder fundamentalmente aos aparatos sociais, no conjunto das relações sociais e políticas transinstitucionalizadas. Posto isto, a política da FRELIMO em organizar estratégias para exterminar o *lobolo*, através do GD, pode ser uma das indicações pelas quais se pode explicar o seu rápido desprestígio social e sua perda de legitimidade política parcial em Muhlabje, nos primeiros anos da independência, pois mesmo os guardiões das chaves do *humor marxista local* (GD) viviam algo socialmente

---

<sup>159</sup> Ver ainda em Weber (1999: 199-206, Vol. II) e Bourdieu (2011:3-25).

dúbios e politicamente desorientados, diante da realidade das reproduções sociais comunitárias, em sua contraposição à utopia da criação do *homem novo*.

Esses comportamentos ideológicos da FRELIMO ocorreram também em virtude do desprezo às realidades sociais e políticas em cujos caldos étno-linguísticos repousa a diversidade do extenso Moçambique. Evidentemente, não se trata de afirmar que a FRELIMO era constituído por um conjunto de equivocados, mas talvez ressaltar nesse momento o abismo interpretativo que se teve em relação ao plano local em Moçambique.

O argumento é: quando o Estado – seja colonial e pós-independente – mobiliza a sua *violência legítima* contra o *lobolo*, por exemplo, a comunidade de Muhlabje lutou e mobilizou todas as suas forças vivas, em nome da manutenção de sua instituição. Avanço que mais do que ver a política da FRELIMO contra as autoridades *bantu*-moçambicanas, observo que o governo tentou expurgar aparatos simbólicos<sup>160</sup> de Muhlabje – os quais lutaram contra a FRELIMO e o governo colonial, em uma batalha na qual Muhlabje ficou vencedor. Contemporaneamente falando, o *lobolo* é um movimento social.

#### 4.3.4 Grupo dinamizador e os *obscurantistas*

Outro golpe que o tecido simbólico de Muhlabje ou outros grupos *changanas*<sup>161</sup> sofreu está ligado à tentativa de banimento da dos sacerdotes locais, a exemplo de *n'anga/nyanga* e *nyamusoro*. Vou alongar-me, aqui, citando o belo trabalho do Pe. Adriano Langa sobre esta figura religiosa, pois em muita literatura confunde-se varias especialidades religiosas de matriz africana, particularmente, entre *chopes* e *changanas*. Langa considera que “no sentido ordinário do termo, *n'anga/nyanga* designa toda a pessoa capaz de curar um mal biológico.”

É o conceito que Junod nos dá: “*Há os que tratam um só género de doenças ou uma só categoria de pacientes, pois são os únicos a conhecer os remédios "que convêm aos seus casos"*”. Claro que não é suficiente que um indivíduo se autoproclame *n'anga/nyanga*, nem o é

---

<sup>160</sup> Ver mais em Geffray (1991); Lourenço (2000); Santos *In* Santos e Trindade [org.] (2003).

<sup>161</sup> *Changanas* de Mandhlakazi (LOURENÇO, op. Cit., 2010) e ou os *vaNdau* do centro do país (FLORÊNCIO, op. Cit., 2008).

pelo simples fato de conhecer um determinado remédio. Há condições, além destas, para que a sociedade considere alguém como real e verdadeiramente *n'anga/nyanga*.

A possessão dos remédios e a sua eficácia são, sem dúvida, decisivas para a ascensão de alguém à categoria ou estatuto dos *tin'anga/tinyanga*. Por exemplo, não basta possuir o remédio para curar feridas ou outras doenças ligeiras e muito vulgares. Mas, só ele é capaz de curar casos graves e sérios. Além disso, é preciso ser iniciado *kuparura*, e isto subentende que o indivíduo seja portador de um *xikwembu/tchikwembu*. Portanto, nós diríamos que são duas as condições para se ser *n'anga/nyanga*, ao menos: possuir um medicamento ou vários medicamentos quanto mais, melhor e ser iniciado à *kuparura* porque portador de um *xikwembu/tchikwembu*. Mas o termo *n'anga/nyanga* pode designar especialistas diversos. *Mulhalhuvi* é o adivinho no sentido puro do termo. Não entraremos em pormenores, pois a adivinhação é um domínio vasto e complexo. Existem muitos métodos de adivinhação, uns mais complexos que outros.

O mais vulgar destes métodos, na região que é a nossa, é o método dos ossículos ou coleção de pequenos ossos e conchas marinhas. Esta coleção tem o nome de *tilholo* e o ato de consulta que um sujeito pode fazer diz-se *kulhalhuva tilholo*. O especialista deste método de adivinhação chama-se *mulhalhuvi wa tilholo*, ou simplesmente *mulhalhuvi*. Já encontramos este termo sob a forma de *mulhalhuvi* ao falarmos do rito de *kufemba*, no qual há um *xikwembu/tchikwembu* especializado. Pois bem, um *mulhalhuvi* deve possuir um *xikw/tchikw*, pelo qual ele trabalha. (...) O método consiste, essencialmente, em juntar a coleção dos ossículos nas duas mãos e lançá-la sobre uma pele de cabrito, ou de um outro animal ou sobre uma esteira. Os ossículos caem ao acaso, mas a posição de cada ossículo tem um significado e a tarefa principal do *mulhalhuvi* consiste na leitura e interpretação da posição de cada ossículo e esta interpretação tem o valor de resposta à preocupação ou questão do consulente.

O lançamento é repetido várias vezes conforme o pedido do consulente o da necessidade do *mulhalhuvi*. O que se procura através dos *tilholo* é o porquê deste ou daquele acontecimento (doença, acidente, etc.); é para saber o que se deve fazer ou como proceder numa dada situação concreta e existencial. Portanto, a consulta aos *tilholo* pode ser no sentido prospectivo (como fazer = futuro) ou no sentido retrospectivo (porque é que aconteceu isto ou

aquilo = passado). Sem dúvida, quando falamos no “futuro” está também incluído o presente. Como se vê, um *mulhaluvi* é um orientador e conselheiro, é a primeira instância à qual se recorre e daqui surgirá toda a ação decisiva e específica visando a solução de um problema bem concreto... (Pe. LANGA, 1992:111-2).

O *nyamusoro* acumula as funções da adivinhação e da medicina. Esta adivinhação é exercida de uma maneira diferente da adivinhação de *mulhaluvi* ordinário e simples. A adivinhação do *nyamusoro* é mais desenvolvida. Com efeito, um *nyamusoro* não só “diz” aquilo que o outro “diz”, o *nloyi*, o *xikwembu/tchikwebu*, mas “capta-o”, “aprisiona-o” ou “agarra-o” e põe-nos em contacto, em diálogo com esse *nloyi*, *xikwembu/tchikwebu*. Por outras palavras, o *nyamusoro* não interpreta o que se passa à distância ou no invisível, mas torna o distante próximo, torna o invisível visível e concreto ...” (Pe. LANGA, 1992:112). Na literatura africanista, o clássico Evans-Pritchard ([1976] 2005) e o trabalho de Junod (1996) podem ser chamados para cruzamento bibliográfico, o que não é minha intenção, aqui.

A lista de tentativa de boicotar ou eliminar aspectos religiosos atingiu igualmente as igrejas cristãs.<sup>162</sup> O marxismo-leninismo da FRELIMO adjetivava estes grupos de “obscurantistas” e “supersticiosos” e, imediatamente, o GD, através do pessoal da vigilância popular, aprisionou alguns *ti nyanga*, violentando um lugar privilegiado de consulta religiosa e espiritual da comunidade.

A possível eficácia da agenda política da FRELIMO, entre 1974-1976, em Muhlabje deveu-se, dentre muitos fatores, à escolha estratégica de pouquíssimos jovens escolarizados, no tempo colonial, nas instituições portuguesas ou em missões protestantes, para ocuparem tarefas de propaganda e coordenação dos GDs nos bairros. Por exemplo, Mazivila conta que

---

<sup>162</sup> Este comportamento da FRELIMO em relação às igrejas é dos mais curiosos, pois parte da nomenclatura da FRELIMO teve socialização cristã (Eduardo Mondlane) ou foi beneficiada com a formação teológico-eclesiástica (no caso de, por exemplo, Eduardo Mondlane, Urias Simango e Zedequias Manhanyela, entre outros). Por isso, vale a pena insistir no aprofundamento dos estudos com o objetivo de sabermos, com mais detalhes, as condições que permitiram a esse curto-circuito político, com a religião cristã e mesmo outras religiões de matriz africana. Olhar a truculência da FRELIMO contra as igrejas a partir dos vendavais marxista-leninistas não me parece satisfatório. Sobre a socialização das elites e influência das igrejas cristãs evangélicas quem, certamente, é autoridade, em Moçambique, para refletir e escrever, com propriedade, é Teresa Cruz e Silva (1991; 1993a; 1993b; 1996; 1999).

ele e outro membro do GD, educados na Missão Suíça de Moçambique, professavam a fé cristã da mesma da missão (hoje, Igreja Presbiteriana de Moçambique).

Sobre a tentativa de fechar as congregações religiosas, o que sei do meu campo é que as igrejas, pensadas como edifícios, foram fechadas; porém, a igreja, como corpo de pessoas que professam a fé pessoal e coletiva, continuou com as suas reuniões em casas<sup>163</sup> - tal acontecimento é semelhante à igreja dos primeiros séculos que não se reunia somente em suas casas, porque o modelo edifício não existia, mas porque o império romano perseguia os seguidores de Cristo.

Mais ainda, parte das pessoas que compunham o GD pertencia, em sua maioria, às igrejas, designadamente católica e presbiteriana.

De acordo com Mazula, a FRELIMO, na sua atuação, não soube distinguir, por exemplo, a convivência entre a hierarquia católica com o governo português e o movimento cristão de repúdio e de revolta contra o colonialismo português, nos anos setenta, razão pela qual *“marginaliza as Igrejas da participação no processo de reconstrução nacional”* (MAZULA, 1995:128).

De 1974 a 1976, o desgaste da comunidade de Muhlubje, por ter sido restringido a consultar-se diante dos mágicos locais e abertamente congregar em igrejas, concorreu para o descrédito do regime. O erro da FRELIMO foi não ter percebido que um poder que se instala e se declara antirreligioso dificilmente é durável, particularmente em comunidades onde a fé em deidades ocupa a argamassa das esperanças sociais.

A comunidade de Muhlubje acredita que um simples levar o copo de bebida local à boca, é sempre iniciado por um rito cerimonial em invocação dos antepassados que lhes deram os produtos agrícolas dos quais se faz a bebida. Numa roda de bebida local e não comercializável, por exemplo, o mestre que serve a bebida nunca passa o primeiro copo à sua boca ou à aos convivas, sem antes agradecer, por exemplo, ao antepassado clânico próximo ou distante da família na qual a bebida é consumida.

---

<sup>163</sup> Diálogos com Alfredo Mazivila e Manuel Muhlubje.

O governo da FRELIMO confundiu estas lógicas das comunidades, ao criar estratégias de rasgar o seu livro social como se rasgaria um tomo comunista *saramacov*. Diante de a FRELIMO perceber o seu desgaste, de acordo com Mazula, realizou, em dezembro de 1982, a auto-avaliação partidária, numa reunião com representantes de confissões religiosas, sob o lema “Consolidemos aquilo que Nos une” (MAZULA, 1995:1978). Em virtude da auto-avaliação nacional e local, o GD de Muhlabje, mais uma vez, soube gerir a questão política localmente até ao ponto de permitir que as cerimônias de *kuphahla* (invocação dos antepassados), para a paz comunitária e providência de chuva fossem realizadas, sem constrangimentos revolucionários.

Esta dinâmica entre as instituições tradicionais e a FRELIMO produziu algumas alianças políticas e sociais, uma vez que enquanto o poder do GD se preocupava por atividades políticos e administrativos do partido-Estado, a linhagem Muhlabje e outros grupos incorporados, ao longo do tempo social, se preocupavam por se comunicar com os seus *swikwembu* e *ntinguluve* (deuses e antepassados), ao mesmo tempo em que realizavam festas comunitárias, com ritualizações que, aos olhos da FRELIMO, seriam “obscurantistas”. As comunidades, mesmo hoje, não raras vezes se recorriam das antigas autoridades *bantu-moçambicanas*, para a realização de cerimônias de pedido de chuva e outras demandas cosmológicas. A intervenção neste tipo de mundo espiritual estava ao alcance daqueles chefes cujo poder lhes tinha escapado pelas mãos e não do novato GD.



## CAPÍTULO V - DESCENTRALIZAÇÃO EM MOÇAMBIQUE

### 5.1 Contextualização

Em meio à Guerra Fria, o Terceiro Congresso da FRELIMO, em 1977, ratificou o modelo marxista-leninista, para a administração política, econômica e social de Moçambique. Neste ano, a FRELIMO criou uma Comissão Nacional do Planejamento, através da qual a economia moçambicana seria centralmente planejada (NEWITTI, 1995:474; MAZULA, 1995:153).

Nesta época, os parceiros da FRELIMO, aliados socialistas, estavam em crise (MOSCA, 2011:105) e já não mais respondiam aos novos desafios, pois “*o sistema de planejamento central, de cima para baixo, revelou-se economicamente ineficiente e insustentável*” (FRANCISCO, In SANTOS & TRINDADE, 2003:162). Diante da dependência aos fundos externos socialistas e em crise, a FRELIMO reconheceu a necessidade de mudança de estratégia de desenvolvimento que passava necessariamente por pedir empréstimos internacionais em novos aliados, pertencentes ao sistema econômico capitalista (HANLON, 1997; HANLON & SMART, 2008; PITCHER, 2012).

Consequentemente, Moçambique aderiu, em 1984, às instituições de Bretton Woods (IBWs), nomeadamente o Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional, mas as discussões, para a sua entrada, já decorriam há um ano (HANLON, 1997:24; FRANCISCO, In SANTOS & TRINDADE, 2003:162). Ora, esse processo foi antecedido por sessão do Comité Central da FRELIMO, em agosto de 1982, onde se toma a decisão de adotar uma nova política, baseada no princípio de “fazer mais amigos e menos inimigos”. Esta alteração ocorreu depois da recusa da União Soviética em providenciar maior apoio econômico e militar a Moçambique e dos sinais evidentes de uma viragem profunda na própria política exterior de Moscovo (ABRAHAMSSON & NILSSON, 1995, apud TRINDADE, In SANTOS & TRINDADE, *Op. Cit.*:113). Numa época em que a administração Ronald Reagan usava as IBWs para impor a agenda neoliberal, em Moçambique, por consequência, preconiza-se o comércio livre e a desregulamentação, a eliminação dos preços controlados e dos subsídios, a

desvalorização da moeda, a privatização e cortes drásticas nas despesas do governo (HANLON, 1997: 25; MOSCA, 2008: 107).

Após estes solavancos políticos e econômicos, finalmente, em 1987, Moçambique adota o Programa de Reabilitação Econômica (PRE) cuja sobrevivência e correspondência estava imputada às imposições de doadores e aos desafios neoliberais das privatizações, os quais não poderiam avançar, pelo menos no contexto moçambicano e na África Subsaariana, sem as pautas democráticas euro-americanas, configuradas, finalmente, na Constituição de 1990, que inaugura o Estado de direito democrático. É neste âmbito em que dá para lembrar que, depois de 1990, a descentralização galvaniza os processos de reforma do Estado moçambicano, para responder aos objetivos da descentralização política e administrativa e aos requisitos do Estado de direito democrático.

Pessoalmente, sou céptico à crença de políticos e alguns intelectuais moçambicanos segundo os quais o Estado moçambicano é governado, em conformidade aos postulados da Constituição, ao observar a eclosão recente do conflito político-militar, uma paulatina generalização da arbitrariedade nas relações de Poder, bem como à influência da política governamental e de poderosos ao poder judiciário. Parto do pressuposto de que o Estado de Direito, em seu sentido clássico liberal, funda-se em absoluta supremacia do Direito comum em contraposição à influência do poder arbitrário de autoridade ou ao privilégio discricionário daqueles que manipulam o poder do Estado (DICEY, 1885 [1915]; Cf. HAYEK, 1944 [2013]; MIRANDA & SILVA, 2009; BILA, 2013). Mais ainda, o acréscimo do adjetivo “democrático” ([Estado de direito] democrático) pressupõe, de acordo com um dos grandes hermenutas do Direito Contemporâneo, Miguel Reale, que o Estado deve ter origem e finalidade em consonância com o Direito manifestado livre e originariamente pelo próprio povo, o qual almeja a justiça social e o pluralismo político, sob a proteção do princípio de legalidade (REALE, 2005; Cf. PIOVESAN, 2006).

O Estado e a sociedade moçambicanos andam distanciados dos ditames do Estado de Direito Democrático (EDD). Estou ciente de que as elites políticas moçambicanas não são infalíveis, razão pela qual não espero que em menos de 30 anos de estabelecimento do regime democrático constitucional tenhamos uma desenvoltura em democracia liberal, ancorada na

justiça (Cf. RAWLS, 2011 [1993]), na qual o Estado seja suportado pelos paradigmas republicanos que correspondam a um Estado forte e capaz, dotado de legitimidade democrática e de eficiência administrativa e apto a se defender contra indivíduos e grupos poderosos que buscam capturá-lo e privatizá-lo<sup>164</sup> (BRESSER-PEREIRA, 2009)]. Uma vez que o assunto que carcome o espaço desta dissertação não é sobre o EDD, recomponho-me novamente antes que me perca no Direito Constitucional e alguma ciência política, onde poderia ridicularizar-me, diante das “mentes togais e gravatais”, pela minha tamanha ignorância. Aliás, os pressupostos de construção deste texto marcam uma nítida discriminação disciplinar aos postulados da Ciência Política e seus correlatos diretos. Sempre que evocá-los, fá-lo-ei por razões contextuais e decorativas, para suprir a falta de brilho e rigor antropológico e etnográfico aos meus escritos, aqui.

## 5.2 Estado e integração de autoridades *bantu*-moçambicanas

Com a reforma dos órgãos locais iniciados na década de 1990, em 1997, a Assembleia da República aprovou o quadro legal que institui as autarquias locais, através da Lei nº 2/97, de 18 de Fevereiro de 1997, com o intuito de aprofundar e aperfeiçoar a gestão urbana num quadro democrático assente na constituição de 1990, que abriu o sistema político para o multipartidarismo. Assim, as 23 cidades (10 cidades capitais provinciais e mais 13 cidades) e dez sedes distritais (uma de cada 10 províncias) passam a categoria de municípios, cuja eleição de seus titulares teve lugar em 1998.

No domínio da governação, com o fim do conflito armado (1977-1992), o Governo de Moçambique aprovou o Decreto nº 15/2000, de 20 de Junho de 2000, com objectivo de definir o relacionamento e articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias, auscultando opiniões sobre a melhor maneira de mobilizar e organizar a participação das comunidades locais, na concepção e implementação de programas e planos económicos, sociais e culturais, em prol do desenvolvimento local. Para os efeitos do Decreto nº 15/2000, Artigo 1º, as “autoridades comunitárias” são “os chefes tradicionais, os

---

<sup>164</sup> O *Apartheid* na África do Sul (Cf. BIKO, 1978[2004]; CORNEVIN, 1979; SAMPSON, 1988[1988] PEREIRA, 2012), a divisão racial nos EUA e as lutas sangrentas pelos direitos civis (KEYSSAR, 2014 [2000]) e as ditaduras na América Latina (RONIGER & SZNAJDER, 1999 [2004]) revelam como o Estado pode ser capturado e usado, em consonância aos apetites pessoais de determinados interesses, tal como cintilam em meu país de minha única e exclusiva nacionalidade.

secretários de bairro ou aldeia e outros líderes legitimados como tais pelas respectivas comunidades locais”.

Antes de 2003, ano em que, no caso de Muhlabje, o Estado integra as autoridades *bantu*-moçambicanas na gestão rural das comunidades, em conversas, o atual secretário do bairro Muhlabje, José Mariquele, lembrou que o então presidente de Moçambique, Joaquim Chissano, nos anos 1987 a 1990, teria afirmado que os *régulos*, sob a permissão do governo, poderiam, abertamente, retomar as cerimônias de *kupahla* aos *ntinguluve* (invocação aos antepassados).

“*O Estado tinha decidido kutirissana (no caso, relações de cooperação política) com os régulos...*”. Por assim dizer, as palavras de Joaquim Chissano – memorizadas pelo secretário de Muhlabje –, segundo as quais o governo quer *ku tirissana* com as autoridades *bantu*-moçambicanas precisam ser interpretadas à luz desses movimentos mundiais e nacionais que impulsionam, internamente, um conjunto de reformas político-ideológicas (idéias e práticas democrático-liberal em contraposição à constituição de centralismo) dentre as quais a descentralização e desconcentração na administração pública.

Aquele pronunciamento suscitou rasgadas surpresas no seio daqueles que até ao tempo anterior àquelas palavras eram adjetivados de “obscurantistas” e “fantoques da administração colonial”, sem alistar o conjunto de humilhações e autoritarismos de que foram vítimas, ali e acolá, pela ideologia centralista do Partido-Estado da qual o presidente Chissano seria – por que não dizer é – um dos artífices e cúmplices. Das perguntas que negam calar, feitas por “régulos” e outros agentes que tinham sido expurgados na administração pública local, consta aquela que, para quem conhece o contexto moçambicano e se deixa navegar pelo mundo dinâmico da política, qual camaleão que muda de cor, não pode deixar de ser retórica: “*Por qual motivo o governo quer kutirissana conosco?*”, acrescentou Mariquele. Ao que a administração local de Bilene, respondeu: “*O novo governo de Chissano quer que todos os moçambicanos se congreguem em prol do desenvolvimento do país*”.

Com esta introdução, quero lembrar que 1986 é o ano em que Samora Machel, então primeiro presidente de Moçambique independente, morreu, em terras sul africanas, vítima de

um acidente de aviação até aqui não esclarecido pelas autoridades moçambicanas. Machel, predecessor de Joaquim Chissano, representa o período radical e autoritário da FRELIMO, no qual as autoridades *bantu*-moçambicanas tinham sido formalmente expurgadas do exercício de suas atividades políticas, sociais e religiosas, embora no caso de Muhlabe tenham resistido, conforme esclarecido na primeira parte deste capítulo. Joaquim Chissano foi, então, o sucessor possível encontrado pela FRELIMO para ocupar o órgão mais alto da República (Popular) de Moçambique, no mesmo ano. “Chissano”, como disse um dos principais ideólogos da FRELIMO, Sérgio Vieira, “reunia um conjunto de requisitos para o novo momento” – cito de memória. Que novo momento? Que acontecimentos ocorreram em Moçambique que o diferenciam do tempo Macheliano?

A FRELIMO já, neste momento, através de pronunciamentos do Presidente Chissano, estava a discursar abertamente sobre a nova vaga jurídico-constitucional, a qual poderia estabelecer novas relações entre o Estado e os “obscurantistas de ontem”. Deste modo, com a aprovação da Constituição de Estado de Direito Democrático, em Novembro de 1990, as autoridades *bantu*-moçambicanas, retomam o estatuto de autoridades comunitárias e se tornam automaticamente braços direitos – e quiça esquerdos - das políticas governamentais nas comunidades. O governo do Estado moçambicano, com o aprovado decreto 15/2000<sup>165</sup> e, consecutivamente, a lei n.8/2003<sup>166</sup>, criou uma relação de trabalho entre as autoridades comunitárias e as administrações municipais, distritais, provinciais e centrais.

Aliás, as autoridades *bantu*-moçambicanas clamavam, desde que foram oficialmente expurgadas pela FRELIMO em 1974-1975, pela integração no espaço de administração pública, através da recolocação e continuação da autoridade e legitimidade que mantinham no tempo precedente à administração colonial e durante a vigência daquela, razão pela qual se mobilizaram e negociaram, em Muhlabe e pelo território nacional, relações políticas com o Estado.

---

<sup>165</sup> República de Moçambique. Regulamento do Decreto n. 15/2000, de 20 de Junho que estabelece as formas de articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias. Boletim da República, I Série: Número 34, 2000.

<sup>166</sup> República de Moçambique. Legislação sobre órgãos locais do Estado (Lei n. 8/2003 e Decreto n. 11/2005). Maputo, Imprensa Nacional de Moçambique, 2005.

### 5.3 Funcionamento do sistema político

Depois do Decreto n. 15/2000 e tempo depois a Lei nr. 8/2003 entrarem em vigor, em todo o território nacional, o governo moçambicano ressuscitou a existência de autoridades bantu-moçambicanas, cunhadas, na lei, de autoridades comunitárias. É neste âmbito que, depois de consulta pública em conselho familiar, o *mukhulu* Manuel Mateus Muhlabje é escolhido para assumir o posto de autoridade bantu-moçambicana. Aqui, neste território municipal, à semelhança do bairro 4, pertencente historicamente aos Macia, os representantes devem necessariamente provir de linhagens correspondentes (Cf. Capítulos I e III [3.5 e seguintes], para melhor compreensão).

Em representação do Estado moçambicano, quem investiu mukhulu (Manuel Mateus Muhlabje) é o administrador distrital de Bilene (na altura, Zacarias Arone Sonto), no dia 11 de Abril de 2003. A cerimônia de hastear a bandeira em sua residência decorreu em 15 de Julho de 2003. Ao ser investido, passa naturalmente a ostentar os símbolos da República, usar fardamento para cerimônias especiais e ou oficiais da comunidade e do Estado, para além de que recebe subsídio em razão de sua participação na cobrança de impostos. Recebe ainda uma indumentária oficial: calças e jaqueta, tipo balalaica de mangas compridas, de tecido grosso escorregadio, cor castanha e uma gravata com emblema de Moçambique. Estes direitos constam da relação política que a administração portuguesa tinha criado quando da integração das autoridades *bantu*-moçambicanas no sistema colonial. Mais adiante, coloco as previsões da Lei nr. 8/2003 sobre os seus deveres e o que observei na prática.

As residências “privadas” destas autoridades funcionam “como se fossem” gabinetes oficiais, nos quais uma parte considerável de atividades políticas, burocráticas e rituais são pensadas e implementadas. A minha colocação de “privadas” e “como se fossem” é proposital. Por que uma residência é ao mesmo tempo “particular” e “gabinete/instituição de Estado”? Que dinâmicas políticas e que interações sociais são deflagradas ou dinamizadas, nestes processos moçambicanos? Como refletir sobre estes casos em que o Estado delega poderes às autoridades bantu-moçambicanas, cujo exercício nos meios comunitários não se efetiva em um escritório para atendimento burocrático? Que comportamentos sociais e políticos são criados e mobilizados nestas circunstâncias? O que esses comportamentos de

intervenientes vários podem suscitar nas pesquisas das ciências sócio-antropológicas e ciências sociais, no geral?

Residi em casa de Mukhulu Mateus Muhlabje por três meses e meio, em meu trabalho de campo, e, ainda, visitei, sempre que fosse possível, *va mukhulu*<sup>167</sup> e secretários de bairros nos quais o mesmo fenômeno acontece, com regularidade. Quando estes *va mukhulu* realizam atividades político-partidárias da FRELIMO o mesmo fenômeno se repete, embora, no caso, tenham opção de usarem o espaço do comitê partidário local.

Lembro-me que a primeira reclamação de uma mulher cuja água, paga mensalmente, não saía de sua torneira, terá sido à noite e à hora do jantar, na casa do *mukhulu* de Muhlabje. Mesmo em horários como madrugada, em casos de roubo de gado ou de morte de algum membro da comunidade, o *mukhuku* ou *va mukhulu* tramitam casos, ordenam atividades e coordenam soluções locais e usam as suas casas como gabinetes de trabalho. Estes *va mukhulu* não funcionam na base de horários pendurados às paredes de salas das burocracias, legitimadas por alguns decretos governamentais, mas em coadunância às variadíssimas dinâmicas de *quenturas sócio-comunitárias*, razão pela qual insisto que a sua relação com o Estado não deva ser analisada a partir do que seria um Estado a partir de literatura do Direito, Filosofia política ou Ciência Política ou áreas similares e nem tão pouco do alegado superpoder da FRELIMO sobre estas autoridades e comunidades.

Quando em 2008, a Vila de Macia passa a ser Município, o território de Muhlabje, que administrativamente corresponde aos bairros de Muhlabje, de Pessane-Bairro 1 e de Joaquim Chissano, é mantido tal como o era na antiga divisão político-administrativa do distrito de Bilene. Em termos territoriais, o Município de Macia está dentro do espaço do distrito de Bilene; porém, goza de autonomia administrativa e exerce, ao mesmo tempo, influência política e econômica ao conjunto de outras circunscrições, a exemplo de Município da Praia de Bilene, postos administrativos do distrito de Bilene e demais povoações de Mazivila, Macuane, Manzir, Mangol, Mamonhe, Tuane, Messano, entre outras. A maior parte dos pequenos agricultores abastece os seus produtos frescos ao Município, o qual, dada à sua localização ao longo da estrada nacional número 1, dinamiza a sua economia. Além disso, os

---

<sup>167</sup> Va mukhulu, plural de mukhulu.

melhores serviços policiais e as infra-estruturas sociais, tais como unidades sanitárias e escolas (do primário até ao superior), se localizam no diâmetro da região central municipal.



Sede do Conselho Municipal da Vila da Macia

O território de Muhlabje tem o *mukhulu* como representante máximo dos três bairros. Cada bairro possui um secretário de bairro que é eleito pela comunidade local. Todos estes três secretários dos bairros (Muhlabje, Pessane-Bairro 1 e Joaquim Chissano), pertencem à FRELIMO, algo regular pelas terras de Macia. Pelo que pesquisei, a disputa eleitoral em bairros do Município de Macia, para a escolha de secretário, não é entre partidos, mas entre pessoas que gozam de legitimidade e respeitabilidade públicas. Porém, uma vez que a distribuição de poder político em Macia ocorre frequentemente entre simpatizantes da FRELIMO, quem geralmente se candidata são pessoas ligadas ao partido FRELIMO, obviamente, com algumas exceções. Por exemplo, o último secretário, já falecido, do bairro Muhlabje pertencia ao partido RENAMO. É comumente sabido, em Moçambique e pelos estudiosos de Moçambique, que, em decorrência de truculência que a FRELIMO



sobrecarregou às autoridades *bantu*-moçambicanas logo a seguir à Independência, algumas delas se associaram à RENAMO, pois o discurso deste se posicionou a favor de sua integração no aparato administrativo moçambicano. Isso, porém, não refere que aquelas autoridades exclusivamente se associaram à RENAMO pelo poder de que este lhes prometia no caso de sua administração, mas por múltiplos processos políticos e sociais e econômicos, para além de que elas são fadoras de seu destino de auto-cidadania, mesmo em meio a ambientes majoritária e *religiosamente frelimizados*, como Gaza. A FRELIMO só nas últimas eleições, no Município de Macia, ganhou com 92% e o seu candidato com 86,37%.<sup>168</sup>

No desempenho de suas atividades, observei que os três secretários, que se subordinam ao *mukhulu*, funcionam na condição de burocratas e políticos do Município em suas circunscrições, embora vez uma e vez outra revelem que igualmente são serventuários locais e fiéis do partido no poder. *Mukhulu*, por sua vez, observei que funciona com vários papéis, designadamente:

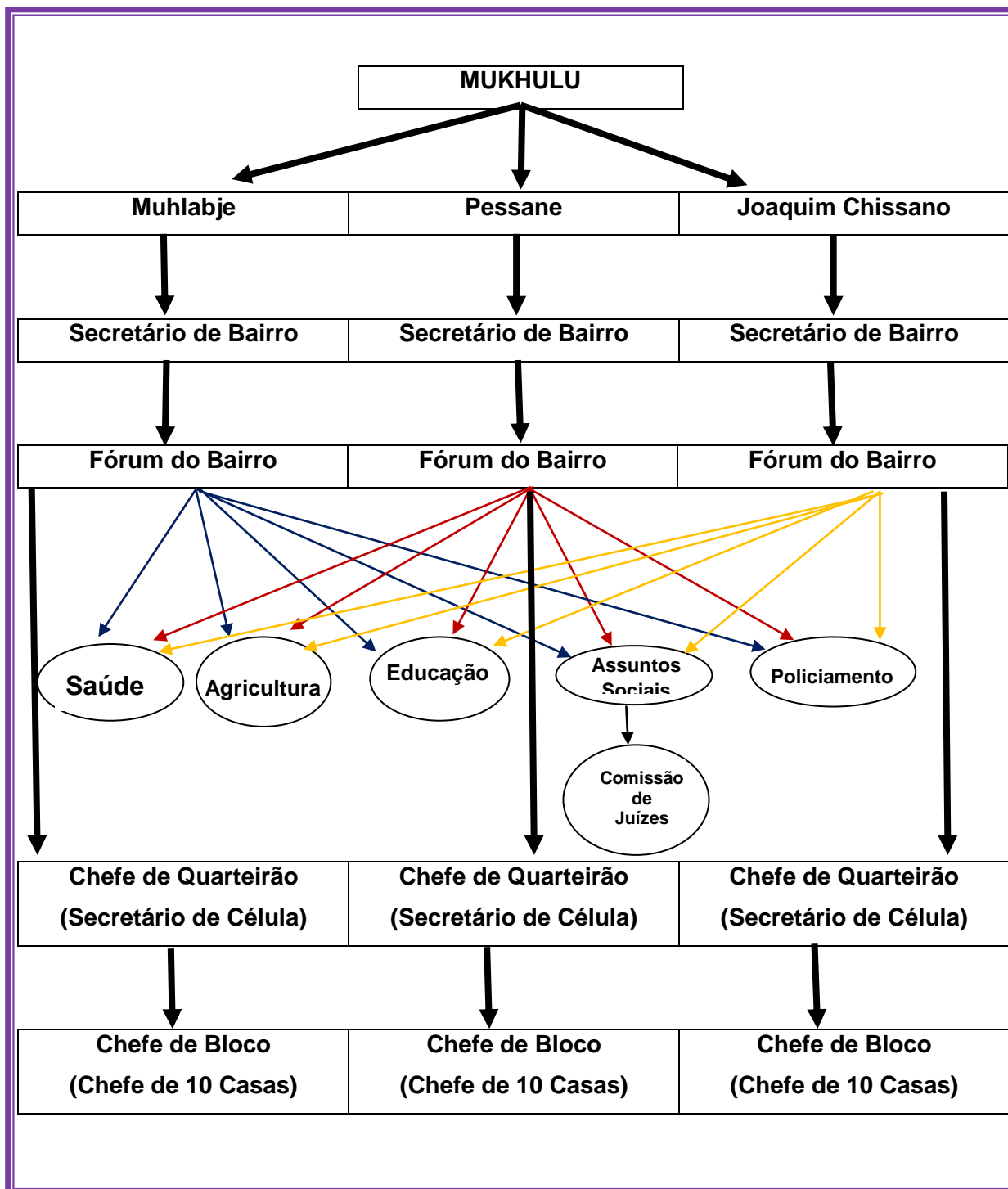
- Vela pela comunicação entre os deuses locais (antepassados);
- É o elo primário e incontornável entre a burocracia do Estado, do Município e da comunidade, bem como de associações empresariais ou filantrópicas que desejam operar dentro de seu território;
- É um pacificador; aquele sobre quem se espera comportamentos que correspondam à ética política local;
- Coordenador dos secretários dos três bairros; e
- Conselheiro político de secretários (ao mesmo tempo em que eles podem desempenhar tal função).

---

<sup>168</sup> In *Mozambique Political Process Bulletin* (CIP and AWEPA). Bulletin 54, - parte 2, 23 de dezembro em 2013.

Uma vez que a residência do *mukhulu* Muhlabje se encontra localizada no bairro Muhlabje, o secretário deste bairro desempenha, grosso modo, um papel de coadjuvante imediato, não só porque em termos estatutários assim seja precedente, mas porque o secretário aqui está em todo tempo, direta ou indiretamente, sob supervisão daquele. O espaço de manobra política e autonomia do secretário deste bairro é pouquíssimo, se comparado com outros dois secretários de Pessane-Bairro 1 e Joaquim Chissano. Isso acontece porque, em termos de atribuições, algumas atividades político-administrativas de Mukhulu colidem com as de secretário de bairro ou, se não colidem, cada um ao desempenhar as suas atividades pode interpor o espaço do outro. Transcrevi longamente, nas páginas 207 a 209, a lei 8/2003, justamente para aclarar essa interposição e colisão de funções entre Mukhulu e secretário de bairro. Esta colisão ou interposição não é verificada somente na lei, mas igualmente nas relações de trabalho entre ambos. No caso do meu campo, nunca observei que isso criasse disputas de espaços de poder.

## ESTRUTURA ORGÂNICA DE MUHLABJE



*Concepção:* Manuel Muhlabje. *Esboço:* Josué Bila. *Design:* Thatyana Paula Souza Malavasi.

No bairro de Muhlabje, quem oficialmente convoca e preside as reuniões locais, para se debater, decretar ou dirimir casos é o Mukhulu. O secretário desempenha sempre uma função, no processo, secundária e decorativa. Diferentemente dos bairros Pessane-Bairro 1 e

Joaquim Chissano, quem convoca e preside as reuniões são os respectivos secretários de bairro, cabendo-lhes apenas informarem ao Mukhulu sobre a sua agenda – e geralmente Mukhulu não tem marcado presença, a não ser que seja por imperativos administrativos e políticos que assim o obriguem. Um exemplo de campo, para aclarar isto, indica que quando os comunitários de Pessane-Bairro 1 e Joaquim Chissano querem tratar um documento pessoal para preencher alguns requisitos às suas necessidades civis na burocracia do Estado ou do Município, por exemplo, se dirigem diretamente ao seu secretário de bairro e este é que mobiliza o expediente para que seja assinado por Mukhulu, ao passo que os comunitários de Muhlabje dirigem-se diretamente ao Mukhulu, deixando o secretário ao largo. Não o deixam ao largo, porque razões carismáticas ou não. É por razões técnicas e de responsabilidade de tramitações de casos.

Igualmente, a responsabilidade de convocação e direção do *b'ándlá (hívú)* está vinculada ao *mukhulu*, cabendo ao secretário de Muhlabje e outros membros de gabinete coajuvá-lo, enquanto que em Pessane-Bairro 1 e Joaquim Chissano são os respectivos secretários, coajuvados pelos membros de seu gabinete.



Parte dos membros do Gabinete de *Mukhulu*.

Naqueles dois bairros (Pessane-Bairro 1 e Joaquim Chissano), os comunitários têm menos relação social e política com Mukhulu, enquanto que os de Muhlabje se socializam com ele, através de várias formas. O espaço, localizado na baixa arável, onde praticam a agricultura, embora dividido em propriedades familiares, encontra-se num diâmetro próximo um do outro. Durante as atividades agrícolas entre conversas e intervalos, para se beber água ou consumir alguma fruta ou comida, avolumam as relações; e a intimidade daí resultante é visível pela maneira amistosa, porém respeitosa, com que o tratam. Este Mukhulu conhece profundamente as pessoas e redes sociais, amizades interpessoais e grupos de famílias. Ele nasceu e sempre viveu ali. Os seus pais e tetravós (ver Cap. I e III [3.5.3.3]). Não só cumpre tarefas sagradas e políticas. Convidam-no com maior frequência às suas festas familiares e sempre, porque *hosi* tem direito a tratamento de honra. Pessoalmente, porque vivia em sua casa e porque sempre me colocava em sua agenda sagrada, política e social, pude presenciar muitos atos dessa natureza. No dia-a-dia, ainda, desaguam-no maior parte dos seus problemas, para *ku tethissa* (julgar), aconselhar e fazer decisões políticas que afetem as pessoas, como indivíduos e como comunidade.

Com a minha exposição sobre os outros dois secretários (de Pessane-Bairro 1 e de Joaquim Chissano) não quero afirmar que aqueles gozem de autonomia “total e completa” em suas circunscrições. Têm vários expedientes e resolução de problemas que estão claramente fora de sua alçada, razão pela qual sempre marcavam presença em casa de Mukhulu para prestarem contas e, ainda, para que o seu superintendente assinasse documentos dos comunitários.

A relação entre *mukhulu* e secretários, embora decorra em ambiente de amizade, é envolto de relações reverenciais. Todos chamam-no por *mukhulu* e este, por sua vez, chama-os por *bava* secretário. O termo “secretário” (de grupo dinamizador) do bairro indica autoridade máxima de um determinado bairro e é um título político-partidário da FRELIMO e lembra as designações dos primeiros quinze anos de Independência de Moçambique (1975-1990), nos bairros ou aldeias comunais. O termo *bava* quer dizer pai ou senhor. *Bava*, neste caso, denota um título secular.

O título de *mukhulu*, por sua vez, confere atribuições ligadas, primeiro, ao sagrado e, segundo, ao secular. Porém, o título *bava*, ainda, é extensivo ao *mukhulu*. Em algumas vezes, qualquer um que assim o quiser pode chamá-lo, pois é título de senhorio e confere-lhe atributos políticos e reverenciais que ostenta. A comunidade aceita pacificamente a existência, permanência e atuação política de Mukhulu. Embora mukhulu goze desta legitimidade de exercer suas atividades em paz e segurança, tem consciência de que as suas atribuições e atuações são possíveis e validadas pela existência em “seu gabinete” de conselheiros em quaisquer que sejam os assuntos, justamente para se reduzir às tentações de exercício despótico de poder, capaz de agregar insatisfações da comunidade e possível destituição dele. A sacralidade do título e desempenho espiritual e social de suas atividades não podem necessariamente corresponderem às demagogias despóticas.

Os secretários de bairro, no desempenho de suas funções, são coadjuvados por representantes do partido FRELIMO, chefes de quarteirão e estes por chefes de dez casas. Enquanto nos tempos do poder político-parental, sem a presença da burocracia do Estado da FRELIMO, o poder geralmente era distribuído ou herdado entre familiares da linhagem patrilinear, hoje a figura de Mukhulu convive com a nova realidade política e histórica, na qual os secretários, chefes de quarteirão e chefes de dez casas são figuras que apóiam o seu poder, dentro das novas configurações históricas e político-administrativas e outras influências e legitimidades locais, embora reconheçam e aceitam que sua autoridade sacro-ancestral deva permanecer.

Por ora, apenas a linhagem patrilinear dos Muhlabjes é responsável por escolher, dentre seus filhos adultos, quem melhor estiver preparado para o exercício da função de Mukhulu. Ainda hoje, a estrutura patrilinear é forte, porém a sua (não) sobrevivência dependerá de muitos fatores. O olhar rápido, porém, atento, aos jovens, seus comportamentos diários, em festas, em suas casas, parece-me que rapidamente o sistema político por linhagem poderá desabar. Atribuir essas mudanças sociais apenas a fatores neoliberais capitalistas ou a entrada de valores ditos ocidentais parece-me minimizar dinâmicas locais das comunidades como fautoras críticas de seus aparatos sociais e políticos, no curso de sua história. Meu objetivo é sempre marcar presença ali para conhecer e estudar melhor aquele sistema social e político. Mesmo com isso, a definição de descendência, herança e posição social segue a linha

dos “machos”. Porém, em alguns momentos e dependendo das especificidades, as mulheres da linhagem patrilinear podem assumir a liderança, desde que aquela (linhagem patrilinear) não tenha em seu baú os homens. O bairro contíguo a Muhlabje, Manzir, quem é Mukhulu, por linhagem patrilinear, é uma mulher da família Macia. Aliás, um dos argumentos desta dissertação em um e outro ponto é tentar sustentar que as condições históricas e sociais das comunidades criam constrangimentos pelos quais os comunitários mobilizam agendas que, por consequência, são capazes de criarem outras formas de relações políticas e sociais.

Geralmente estas comunidades são conhecidas como “virilocais completos” e “patrilocais totais”, sem que se marquem outras pistas de sucessão. Os antropólogos ou outros cientistas sociais geralmente atribuem a estas comunidades a virilocalidade, patrilocalidade ou patrilinearidade demasiada, reduzindo as várias dinâmicas sociais e situações do lado parental feminino (matrilinearidade, matrilocidade) com a qual as pessoas em famílias e comunidades impulsionam a vida.

Veja certa, pelo começo do século XX, os anciãos locais contam que certo homem dos Mimbires, de Incolwane, na região fronteira entre Maputo e Gaza, casado, virilocal e *patrilocalmente*, com uma mulher dos Muhlabjes, foi obrigado a abandonar as suas terras entre os Mimbires, em decorrência das cheias e fixou a residência nas terras da linhagem da esposa. Este homem dos Mimbires, segundo as narrativas, não foi o único que abandonou as suas terras, mas muitos outros, pelo instinto de sobrevivência que ultrapassa as lógicas de virilocalidade, exogamia e patrilocalidade. O etnógrafo da Escola de Manchester J. Van Velsen, crítico do modelo estruturalista o qual mais enfatiza os papéis desempenhados e status ocupados (nos sistemas de parentesco e políticos) e menos variações e dinâmicas comportamentais tidos como socialmente extraordinários e irregulares. Assim, Van Velsen inspira-me a pensar que o modelo dos antropólogos, quando descrevem essas sociedades, é estruturalista, pois,

Não nos forneçam uma série de eventos inter-relacionados que mostram como, em uma estrutura específica, indivíduos lidam com escolhas com as quais são confrontados. (...) Não se pode falar significativamente em exceções quando os agentes do sistema não são grupos duradouros claramente estruturados, mas sim indivíduos interligados, por meio de alianças continuamente em mudanças, em grupos pequenos e muitas vezes efêmeros (VAN VELSEN, 2010:455).

Por esta via, tento pensar que, mesmo que as ciências sociais adjetivem estas comunidades de virilocais ou patrilocais, ou mesmo que as comunidades se reconheçam

assim, as circunstâncias sociais locais – e aqui juntamos acontecimentos naturais, como as cheias – constroem as pessoas e, por conseguinte, os grupos à rendição histórica, ao criar novas regras de jogo, as quais negociam com as antigas lógicas, sem as desbaratar. Um fato de que tenho vindo a repetir, prende-se com o fato de, desde o século XIX, registros e relatos indicarem a migração de homens para a África do Sul, permanecendo um a dois anos. Enquanto os maridos trabalham no país vizinho, por 20 anos ou mais, quem coordenam as famílias por longos anos de vida são as mulheres. Embora mantenham a comunicação e “prestem uma e outra conta” à família do marido (patrilinear), porém a dinâmica da vida daquelas mulheres mostra que elas têm mais habilidade para manter a sua família (matrilinear) mais próximo delas e dos seus filhos, deixando, não raras vezes, ao largo o lado paternal do marido. As descrições estruturalistas de virilocalidade ou patrilinearidade dificilmente observam essas dinâmicas e responsabilidades destas mulheres sobre seus filhos. Em quase duas centenas de anos as mudanças no seio das famílias e de grupos foram mobilizadas igualmente por mulheres, enquanto os seus maridos trabalham 11 meses por ano, na vizinha África do Sul. Até que ponto o sul de Moçambique pode ainda hoje ser chamado de patrilinear?

Aliás, aquela terra dos Muhlabjes pertencia aos Macia. Os Mulhabjes, naquele sentido patrilinear, foram enxertados. Ora, vejamos: conforme deixei a descrição no capítulo 1, o chefe Macia, no século XIX, permitiu que a sua filha casasse com o filho dos Muhlabjes. Do neto do casal, os Muhlabjes ganharam a chefia hereditária da “terra matrilinear”. Ou seja, aquela terra foi-lhes concedida por meio do casamento entre filha de Macia e filho de Muhlabje, daí que pode entender-se que houve um mínimo de “herança matrilinear” ou “herança matrilinear”, nesta transação. Porém, quando os Muhlabjes “tomam” a terra, a herança ao reinado e à terra passa para o lado patrilinear. É como se o filho do genro (família X) herdasse a riqueza do pai da mãe (família Y). Do filho do genro até aos tetranetos a riqueza se reproduziu em nome da família X. A família X e a comunidade/sociedade e até estudiosos incorpora, com naturalidade, que aquela riqueza é originalmente da família X, pois não mais lembra a linhagem matrilinear (família Y) [Cap. 1].

As comunidades ressignificam as coisas novas e antigas. Lembro que há uns treze anos, meu pai, socializado em meios patrilocais e virilocais, fez troça contra um grandíssimo e



memorável amigo meu, Sebastião Ndombole, já falecido, o qual, ao casar, foi residir em uma casa que pertencia à sua esposa, o que na cabeça patrilocal e virilocal não fazia sentido. Só que o meu pai – e muitos outros, até antropólogos – não fez foi perguntar àquele meu amigo “*quais condições históricas e sociais determinaram aquela tomada de posição ‘não-tradicional’?*” E, hoje, no sul do país particularmente nas cidades esta tendência está a aumentar. Mesmo em Muhlabje, esse comportamento social está à espreita. Conheci em Muhlabje e na Macia homens casados cujas terras que ocupam para residência ou para a prática da agricultura pertencem “tradicionalmente” à família da esposa. Onde está a virilocalidade ou patrilocalidade nisso?

As mulheres, os homens e as redes de comunidades percebem que, nas relações sociais, os constrangimentos de sobrevivência e as condições sociais e históricas reais são muito mais essenciais e práticas do que atitudes virilicais ou patrilicais/patrilineares. As impressões digitais de história da humanidade registram mudanças-acumulações e inclusões-exclusões, num processo pacífico e violento, e, às vezes, de escolha autônoma.

Volto à escolha de Mukhulu. Pelo que entendi, as pessoas da comunidade pode fazer corredores e lançar palpites diante da *família patrilinear* dos Muhlabjes sobre um determinado candidato, com qualificações de liderança. Sobre o papel das pessoas da comunidade no processo, não estou a afirmar o que ela faz; apenas estou a diagnosticar isso a partir das relações sociais e políticas que as observei no conjunto da redes locais. Esta tem relações sociais muito mais interdependentes e parentais, de tal maneira que a *família real* recebe, com naturalidade, propostas sábias dos outros comunitários.

Algo semelhante aconteceu no bairro 4. Este bairro, juntamente, com a de Muhlabje são os únicos em todo o Município cujas lideranças máximas são de proveniência de linhagem patrilinear. Até à minha saída de Muhlabje, o espaço do Mukhulu António Macia do bairro 4 estava vago em decorrência de sua morte. A família estava, ainda, à procura de um membro de linhagem para substituir o lugar vago, algo que estava difícil, pois todos filhos homens de Macia tinham fixado residência em Maputo – excepto um – e não desejavam “regressar às raízes” apenas pela ocupação de um trono que, para eles é pouco relevante se comparado com os ganhos da capital. Em conversas com o secretário de bairro e com o 1º

secretário da FRELIMO, do bairro 4 captei que um dos potenciais filhos, candidatos ao título de mukhulu (autoridade comunitária), almeja que os três bairros sob reinado dos Macia, neste momento, devam ser excluídos da tutela municipal. Em reuniões e concertações com o *b'ándlá* e comunidade, a família Macia e os *ntinduna* (conselheiros, assessores...) negam a proposta que a consideram extemporânea. As autoridades municipais, igualmente, estão em consonância com a família e a comunidade da região de administração dos Macia. O subordinado (secretário Silvano Cossa) do falecido António Macia diz que, em conformidade com as informações que está a colher, na *família real* sobre o caso, é provável que seja uma filha ou, no caso de esta não aceitar, será um neto patrilinear.

#### 5.4 Investidura *sacro-ancestral* e comunitária

Conforme relatei, a autoridade de *mukhulu* está investida de legitimidade sacro-ancestral, com implicações políticas e administrativas seculares. Geralmente, Mukhulu, para atos de investidura, tem duas cerimônias. A primeira é mobilizada pela linhagem dos Muhlabje, junto à comunidade com a qual mantêm relações sociais, para um ritual no qual o novo timoneiro é apresentado à comunidade, aos antepassados patrilineares *ngunes* e aos matrilineares *changanas*<sup>169</sup>. A segunda cerimônia de investidura é mobilizada pelo Estado. Sobre estas misturas de povos, em algum lugar, escrevi que os invasores *ngunes* e os povos do sul, “colonizados” por aqueles, ao longo do tempo se misturaram, criando um novo povo que se reconhece, no dia-a-dia, por changana. Repito este exemplo: No começo do Sec. XX, uma mulher *Muhlabje* casou com um homem *Mimbire*. *Mimbire*, além de ser um apelido *changanas*, é nome de local ancestral dos *Mimbire*, no Incolwane, na fronteira político-administrativa entre as províncias de Maputo e Gaza, a sul de Moçambique. Primeiramente, *Mimbire* e a mulher da família *Muhlabje* (*nwa Muhlabje*, quando é mulher; *Muhlabje*, quando é homem) residiram entre os *Mimbire*. A terra dos *Mimbire*, por sua vez, sofria de cheias ciclicamente e, assim, apreciou as terras dos *Muhlabje*, onde se instalou definitivamente a sua

---

<sup>169</sup> A mãe do atual mukhulu de Muhlabje é irmão da autoridade Jonas Francisco Langane. Langane, cujos ancestrais são do grande grupo Langa, contou que acabaram migrando da região dos chopos (Langas, Muyangas) até entre changanas de Bilene (região de Macia) por perseguição ngungunhânica. E durante o trajeto de migração tiveram que adotar outro nome “clânico” (Langane), para que não caíssem no encaço dos seus algozes. Portanto, durante todo este tempo *machanganizaram-se*.

residência. De lá até hoje, os seus descendentes estão significativamente distribuídos e conhecidos entre a comunidade de Muhlabje.

Na investidura, uma das lembranças ao *Mukhulu* feita por algum sacerdote ou *nduna* local no memorial dos antepassados Muhlabje, segundo a anciã Nwa Sozinho, é:

*“Kulaveka kuva ufuma hi dlondo (É necessário governar com juízo).  
Unga honi a mimuti hiku woswa (não estragues famílias por adultério).  
Ndjodzissa a mugaga hi wu tivi (Ensine à comunidade com conhecimento/sabedoria).  
Hlonipha a vafi va hina (Reverencie os nossos antepassados).  
Fambissa mugaga hi nawu wa ku fuma kahle (Dirija a comunidade com a lei da boa governação).”* - Conversas com a anciã Nwa Sozinho, em 12/04/2015.

Em cerimônias de investidura, os rituais e rezas se desdobram em pedir aos deuses *ngunes* e *changanas* bênçãos divinas, para que o *mukhulu* dirija o seu *muganga* com sabedoria, paz e, ao mesmo tempo, que se espera que haja prosperidade na totalidade da vida da comunidade. Como a comunidade de Muhlabje é potencialmente agrícola, uma das maneiras de medir o termômetro das bênçãos dos antepassados sobre ela é através das boas colheitas na agricultura, as quais servem para a natural alimentação e para o comércio ao longo da estrada nacional número 1 e em Maputo. Outra percepção local de que os antepassados protegem a comunidade é a bonança de uma fruta anual chamada canhú, com a qual se fabrica *ukanyu*, a qual mobiliza pessoas da comunidade, burocratas, políticos e arredores, para o seu consumo, em meio à festa e alegria. Falarei desta bebida mais abaixo.



Mukhulu Manuel Muhlabe e parte da comunidade em invocação dos antepassados.



Ancião Armando Muhlabe, um dos intelocutores da “dinastia” Muhlabe.

Nestas cerimônias não faltam purificações à comunidade através do sangue de animais, como galinhas e cabritos. Estas purificações não significam que a comunidade é untada ou esfregada com sangue, mas que o ritual de aspergir sangue ou colocar sangue a uma árvore ou arbusto sagrado, no qual são feitas as devidas rezas e invocações de heroicidades locais, a comunidade é purificada e preparada para entrar na nova etapa pós-purificação. Em tempos memoráveis, quando ainda o gado era abundante, matava-se uma ou duas cabeças para o ritual e, com a carne, seguia a festa em meio às danças, nos quais os dramaturgos locais e poetas declamavam suas histórias e heroicidades. A importância destas cerimônias e rituais é elevar ao investido a uma categoria governamental, para cujo objetivo repousa a necessidade de ser fonte de toda autoridade política local. Não há outro Mukhulu que é reconhecido na comunidade até que aquele venha a morrer acometido por alguma doença; ou ele em vida, porque incapacitado a governar por idade, ceda o espaço, para outro da mesma linhagem.

Aquele que atenta ao poder de Mukhulu sem que seja por sua má governação pode ver-se reduzido a piores momentos de sua vida social, como, por exemplo, o primeiro secretário do partido FRELIMO, o qual em muitos momentos não se subordinava ao Mukhulu. A comunidade e os conselheiros daquele foram responsáveis pela proteção da posição de autoridade máxima de Muhlabje, diante as “manobras” daquele. Houve sessão de *húvú* para se debater por que não havia relação de trabalho entre aquele líder da FRELIMO em Muhlabje e Mukhulu e seus ntinduna. Em Muhlabje existia, até quando saí de lá, um ambiente de conflito de poder, diferentemente de outros bairros do Município de Macia onde existe “bom relacionamento” entre o partido FRELIMO e lideranças político-governamentais. Nesta sessão e como em outras sessões em que o 1º Secretário da FRELIMO de Muhlabje foi convidado por ser peça chave para se debater o porquê de sua “manifesta superioridade”, diante de Mukhulu, até ao ponto de infringir às diretrizes governamentais em Muhlabje, e não compareceu. É certo que, em Moçambique, existe, no geral, uma cultura de os servidores públicos se subordinarem ao partido no poder (FRELIMO), desde o ano da Independência, 1975. Para quem é moçambicano atento ou estudioso de Moçambique a atitude do 1º Secretário da Frelimo aqui em Muhlabje não constitui estranheza ou novidade alguma, no conjunto das relações políticas nacionais.

Este problema de falta de cooperação entre estrutura de *mukhulu* e primeiro secretário já é sobejamente conhecido no Município por outras lideranças partidárias e autoridades comunitárias. Pelo que fui percebendo ao longo destes dois meses, todas as autoridades comunitárias têm o primeiro secretário como “indisciplinado” e “ávido pelo poder”, razão pela qual é vítima de ironias e desdém. Aliás, em pelo menos três conversas que tive com o 1º secretário, teria sublinhado que ele é superior hierárquico de *mukhulu*; e, cumulativamente, o cargo de 1º Secretário é comparativamente, em termos de atribuições, superior ao de *mukhulu*. Por este e outros comportamentos, o primeiro secretário foi destituído – informação recebida, depois da minha chegada ao Brasil –, pelos ntinduna e por redes políticas, por estar a trair aquele cujas atribuições não só representam o governo distrital e municipal, mas a sacralidade do governo ancestral.

Veza certa, enquanto eu andava pelo campo, presenciei uma sessão em que o primeiro Secretário da FRELIMO mandou distribuir ou conceder terreno a alguém, para construção de uma casa de alvenaria, sem que tal diretiva tenha passado pela hierarquia competente: o *Mukhulu*. Outra ilegalidade que cometeu se desdobra em ter permitido que uma família determinada construísse uma casa de alvenaria sem que tal empreendimento tenha passado pela autorização de *Mukhulu*. Nestas comunidades, depois que o terreno ter sido concedido ou comprado, é preciso autorização expressa de *Mukhulu* para construção de casa de alvenaria, pois este visita o terreno e instrui aos donos, mediante o poder administrativo e sacro-ancestral... No meu pré-campo em janeiro de 2014, quem caiu nas malhas da lei, pela desobediência dessa norma, foi a mulher que foi ofertada terreno por Amélia Mabasso (detalhes, no último capítulo). Igualmente, não informou ao mukhulu que construiria uma casa de alvenaria. No dia em que o caso foi julgado, como *xikhatisso* (sanção, pena), determinou-se que limpasse a enxada o terreno do partido FRELIMO. Este tipo de sanção é muito comum, para aqueles que confrontam as leis locais e pessoalmente fiquei pasmado. “Por qual razão decretam que os transgressores da lei limpem o terreno do partido FRELIMO e não da escola, por exemplo?”, perguntei ao secretário e coadjuvante do *Mukhulu*: Esta pergunta só a fiz naquele momento. Quando estava a organizar estes dados, percebi que as respostas do interlocutor espevitaram outra pergunta, depois do campo, que acho mais da antropologia: qual é/seria o significado da FRELIMO?

*“A FRELIMO é nosso ‘bava’ (pai). É ‘nfumu’ (governo). É ele que trouxe a independência”*. As relações políticas que a comunidade estabelece com a FRELIMO não se desdobram em identificar a FRELIMO como partido político. São relações políticas em que a FRELIMO é o Estado/governo e está acima do que a filosofia política, ciências jurídicas ou outra ciência convencionou como Estado. A comunidade não separa Estado e partido FRELIMO. Mas, sabe muito bem distinguir o Estado da RENAMO ou outro partido. Quanto à RENAMO, que não goza de boa reputação, a comunidade, sempre que me atrevi, porque assunto sensível e traumático, a perguntá-los sobre, respondiam, nos seguintes termos: *“A RENAMO levou nossos bois. Abandonamos as nossas terras e casas para viver escondidos nas matas, para além de mortes e pessoas cujos membros (boca, nariz, orelha) eram decepados...”*

## 5.5 FRELIMO e comunidade

Não se pode dizer que alguma injeção especial a FRELIMO aplicou à maioria esmagadora da comunidade para assim pensar, como ousam escrever alguns jornalistas em seus editoriais e alguns analistas da praça moçambicana. As comunidades também têm o seu jeito de construir seus aparatos ideológicos sobre os quais sustentam a política, diametralmente opostos ao pensamento de cientistas do social. Talvez o que cabe às ciências sócio-antropológicas seja tentar estudar as relações políticas e sociais, através da História recente moçambicana, para entender essa relação umbilical entre a comunidade e aquele que é apelidado por “bava”. Cabe ainda perguntar se a relação que a comunidade quer ter com o seu “bava” se assemelha à daqueles urbanos que esperam que o Estado cumpra os seus deveres constitucionais, dentro dos requisitos de democracia republicana. O que esta as redes sociais deseja do seu “bava”?

Lembro-me que vez certa fui contado que, meses antes de minha chegada a Muhlabje, a comunidade tinha negado “doar” ao Estado parte de suas terras onde praticam a agricultura. Coloquei doar entres aspas, porque em Moçambique, pela lei de terra, esta pertence ao Estado, e este a qualquer momento pode reavê-la, caso queira implantar infra-estruturas de interesse público. O Estado quer construir escola técnica na comunidade de Muhlabje.

Em dias de bebida *ukanyi*, os burocratas do Município contaram-me que a parte significativa de comunidade rural de Muhlabe nega *nhlukuko* (desenvolvimento), que seria trazido pela escola. Hoje, a partir da antropologia social, perguntaria o que significa *nhlukuko* na cabeça social da comunidade? Outra: que ações esta comunidade espera do seu *bava* que lhes libertou da longa noite provinciano-colonial? Talvez escola não, pela reação dela. Esta comunidade e outras sofreram a terrível “noite colonial” e o aparecimento de jovens com coragem para libertar “a terra e os homens”, nos anos 60’, veio como o começo da madrugada social de esperança. Conquistada a independência em 1975, a comunidade, eufórica, reveste a FRELIMO com essa designação senhorial (*bava*), carregada de uma hierarquia que somente está abaixo dos deuses e de seus aparatos locais. A resposta que aponta que a FRELIMO é *bava* tem caráter reverencial e confere legitimidade àquele a quem se dirige com esse título. *Bava*, não se trata do indivíduo genitor, no sentido biológico; mas fundamentalmente alguém com título de paternidade social, responsável pela sorte social da comunidade.

A resposta corriqueira da comunidade, que melhor a captei do coadjuvante de Mukhulu, parece-me que merece nossa atenção, a partir da terminologia de parentesco que ressignificam para o partido FRELIMO: “É nosso *bava*”. A FRELIMO, nos seus comportamentos centralistas, foi um partido paternalista, na primeira República (1975-1987[1990?]). As diretivas das pessoas e comunidades deveriam vir de um deus paternal terreno e os filhos, porque reverentes, esperariam bênçãos decorrentes dessa obediência – estávamos na economia centralmente planificada. Casos desobedecer, poderiam ver a sua sorte esmagada pela truculência autoritária daquele.

Seja como for, pessoalmente, prefiro cingir-me no lado positivo da resposta “É nosso *bava*”, em consonância com o que já avancei da relação que a comunidade tem com a FRELIMO deste os tempos de luta armada. O lado positivo pode ser contrabalançada com a realidade segundo a qual estas populações não são filhos amorfos diante do seu *bava*. Resistiram nas longas noites adentro contra rancores da FRELIMO quando decretou despedaçar os seus aparatos institucionais, a exemplo de *lobolo* e cerimônias de *ku phahla*, à semelhança de hoje que resiste diante do mesmo *bava* que decreta tirar-lhes as terras, em nome de *nhlukuko*, das quais produzem artigos agrícolas para a sua sobrevivência e para a venda na estrada nacional número 1.



Aliás, tempo depois, burocratas do Município e lideranças locais, à revelia da comunidade, concederam as terras para a construção da escola que supostamente traria *nhluvuku*. Em silêncio e nalguma noite adentro, parte da comunidade foi destruir as primeiras fundações daquela infra-estrutura. A pergunta permanece: o que significa *nhluvuku*, para esta comunidade? O que significa “escola”, para o “processo social” desta comunidade?

O trabalho de campo abriu-me os olhos, para olhar o potencial de resistências políticas ou sociais que as comunidades de Macia têm quando os seus *va bava* (os pais) ou autoridades forçam-nas a deixar os seus bens de sobrevivência ou suas instituições. Por isso, não se pode dizer que estas comunidades são endeusadoras da FRELIMO, apenas porque têm-no como seu *bava*. Parece-me que a sobrevivência “paternal” da FRELIMO, aqui, pode não estar ligada à construção de escolas, por exemplo, mas na manutenção das terras para fins agrícolas e por não desestruturar as suas religiões ou seus *lobolos*. Esta é apenas uma hipótese. Nos anos a seguir à Independência, a escola era lugar em que, em Moçambique, os alunos eram obrigados por algum decreto progressista da FRELIMO a usar apenas a língua portuguesa. No caso da Macia, a imposição vertical não teve sucesso. Até hoje, os alunos de todas as classes, pelo menos até o ensino médio, usam o *xichangana* para se comunicar em sala de aula, não só porque já existe uma lei que assim permite, mas porque estas comunidades resistem à quebra forçada de suas instituições, em nome de qualquer vanguardismo progressista do Estado frelimizado.

Mais ainda, em tramitações de processos em que devem devolver a terra, a qual usam por tempo determinado, que pertence ao Estado/Município, caso acreditem que não tenha havido transparência no processo de indenizações manifestam-se contra o seu *bava* da comunidade, com resistência, até que as instâncias municipais aclaram o problema. Nas minhas andanças e minhas conversas, soube de uma terra pertencente ao Município de Macia, que sofreria a construção de uma infra-estrutura social. Quem usava esta terra são mulheres da comunidade de Muhlabje para a agricultura. Como mandam as regras locais, o Município indeniza as mulheres pelo tempo de uso; porém, achavam que o dinheiro é pouquíssimo. Desconfiavam que *Mukhulu* tenha desviado parte do dinheiro a seu favor. Nisso, veio o vereador Tsanwane para abrandar a desconfiança daquelas mulheres, garantindo-as de que *Mukhulu* procedeu em conformidade às prescrições do Município.

O que coloca estas comunidades a resistirem? Estas comunidades, se observarmos o seu curso histórico, resistem quando o poder do Estado, seja colonial ou pós-Independência, agride as suas dinâmicas/instituições económicas, sociais e políticas (*lobolo*, língua, terra) e não se manifestam publicamente e visivelmente contra a corrupção no Estado e nem se manifestam porque “*a qualidade de educação ou de transporte está a piorar*”, talvez porque isso aparentemente não lhes afete. Ainda, como hipótese, talvez devamos em países como Moçambique mapear as resistências, as quais podem apontar as necessidades de cada região, e não tornar os problemas das capitais, cujas relações de trabalho e aparatos institucionais urbanos sejam diferentes daqueles. Não defendo que o Estado moçambicano não deva investir no melhor transporte e educação em Muhlabe ou Macia, mas tento argumentar que as necessidades e a procura vital pela satisfação das necessidades dependem dos contextos sociais e das exigências que os próprios contextos constroem à vida diária das pessoas. O tento apresentar é um argumento no qual pontuo a heterogeneidade comportamental nas terras de Gaza, onde supostamente pode-se pensar que as pessoas das comunidades, com vários interesses, jamais se manifestariam contra a FRELIMO apenas porque aquela província é celeiro político-eleitoral do partido governamental. As pessoas de Muhlabe e Macia resistem contra o governo do seu *bava*, num e noutro momento, e esse comportamento revela variações à suposta homogeneidade cívica, geralmente reportada pela análise estrutural, defensora do consenso e do equilíbrio sociais. Estou a operar o conceito de “análise situacional” (“tentativa de colocar o conflito como ‘normal’ em lugar de parte ‘anormal’ do processo”, segundo Van Velsen, 2010:438 [1967]), da Escola de Manchester, na minha observação num Município em que a FRELIMO obteve 92% e o seu candidato 87%, nas últimas eleições autárquicas. Para mim, esta homogeneidade de voto à FRELIMO e seu candidato não significa que não haja reclamações ao governo da FRELIMO (Município); não significa que as pessoas não tenham objetivos que estejam além da FRELIMO; pelo contrário, a dinâmica da vida impulsiona as pessoas a criarem estratégias de vida e a costurarem coalizações cujas demandas são colocadas à mesa do Município e seus dirigentes, com os quais nalgumas vezes surgem desentendimentos ou conflitos em decorrência de alguma injustiça ou desrespeito na tramitação de casos comunitários. O meu exemplo anterior sobre as mulheres que reclamavam os mecanismos indenizatórios sobre o uso da terra do Estado pode muito bem aclarar o quão a coesão e o consenso da análise estrutural não passam de um castelo de cartas, diante de dinâmicas complexas das relações burocrático-transinstitucionais.

Os discursos dos políticos e burocratas da FRELIMO em Macia e em Moçambique, e, mesmo as crenças de intelectuais *apartidários*, no geral, revelam que *nhlukuku* é, ainda, a aquisição de bens materiais da industrialização. Em 3 de fevereiro (de 2015), dia dos heróis moçambicanos, o representante do Município (Vereador Elcídio Macane ; detalhes sobre o 3 de fevereiro, neste capítulo, ponto 5.3), tomou a palavra e expôs a importância da data, ao declarar que uma das lutas dos heróis, particularmente Eduardo Mondlane<sup>170</sup>, foi a unidade nacional. “*A independência de Moçambique significa nhlukuku (desenvolvimento). Em algum momento, milhares de moçambicanos não tinham chinelo; hoje, os moçambicanos têm vários pares de chinelo. Isso é ‘nhlukuku’*”. Ato contínuo, descreveu que o *nhlukuku* pode ser compreendido pelo “maior número de viaturas particulares”. “*Hoje, já temos famílias, cujo marido e esposa têm viaturas, individualmente*”. “*Isso é nhlukuku pelo qual os heróis moçambicanos lutaram...*”. A pergunta continua: para a comunidade de Muhlabe, *nhlukuku* significa possuir carros ou chinelos? Pelo contexto de Muhlabe *nhlukuku* não seria trazido pela parceria comunidade-Estado, para a área agro-pecuária? Mesmo que, no campo tenha observado que tais bens do *nhlukuku* sejam apetecíveis à comunidade e apreciáveis por ela, ao se prestar atenção à sua reação segundo a qual conferem relevância social à terra para a prática da agricultura e criação de animais ou para a pastagem do escasso gado em detrimento de infra-estrutura escolar, faz sentido lembrar os provérbios locais, os quais expressam ligações destas comunidades com a agricultura e os animais – óbvio, não estou a falar de animais da indústria *petty*, que respondem à nossa carência humana em nome dos direitos animais e respeito à ecologia – e a natureza, com múltiplas implicações sociais.

Um belo dia, nas minhas andanças, encontrei o *bava* Domingos Chabal em sua casa a talhar o cabo de sua enxada, o qual falou-me que um homem se quer *ku hlúvúka* (desenvolver) tem de ter enxada. Aliás, num provérbio local “*A xikomo i xi thlamelu xá donta...*” (a enxada é travesseiro do homem). A sua fala revela o potencial de desenvolvimento material que estas comunidades expressam em suas relações sociais, o que implica que o desenvolvimento naquelas circunstâncias locais pode significar que a relação que o Município ou o Estado poderia sintonizar-se com as dinâmicas locais de produção e distribuição da riqueza local, que

---

<sup>170</sup> Um dos fundadores da unidade nacional de Moçambique, cuja influência galvanizou a Independência, conquistada em 1975, a 25 de junho. Morreu a 3 de fevereiro de 1969.

proviria da agricultura ou da pecuária. Ao invés da maldição reivindicativa e radical das organizações não-governamentais que tentam dar cursos para que as pessoas saibam reivindicar os alegados maus atendimentos (e direitos humanos) nos postos de saúde, o potencial de desenvolvimento local, a partir de seus mecanismos de sobrevivência, encontra-se na história de suas comunidades.

Muitos homens desta comunidade, em circunstâncias várias, pediam-me que procurasse, no Brasil ou outros países, parceiros que doassem *charruas* e insumos agrícolas, para o incremento da produção agro-pecuária e menos aqueles bens do desenvolvimento dos políticos do Estado ou do Município. Existe claramente diferença entre o que é *nhluvuku* nos dois lados, o que pressupõe que o Município e o Estado mantêm soluções de cima para baixo, ao desprezar o potencial de conhecimentos e dinâmicas locais, para a criação da riqueza nas comunidades, a qual reverteria, por tabela, na riqueza do Município/Estado, através das receitas fiscais.

*Nhluvuku*, nesse sentido, não está associado aos batons e gravatas dos urbanóides, mas ao poder associativo comunitário, o qual, uma vez que a burocracia do Estado/Município esteja instalada nas comunidades, precisaria de correspondência através de instituições políticas de responsabilidade republicana, cujas atividades tenham responsabilidade de captar o rumo histórico da mentalidade de *nhluvuku* e daí cooperar com soluções enriquecedoras, social e materialmente.





Assim, faz sentido pensar o *nhlukuku* a partir da lógica das redes sociais e interações. Quando penso que *nhlukuku* não está associado aos batons, gravatas e viaturas – e outros bens coloridos da nossa azáfama mundial – quero expressar e lembrar que as condutas sociais são compartilhadas e previsíveis nos contextos sociais. O agente social de Muhlabe que talhe o cabo de enxada, a partir de uma vara que o tirou na mata pública, e liga esse instrumento (enxada) de trabalho ao *nhlukuku* nada mais e nada menos está a corresponder a muitas e variáveis expectativas correspondentes, naquela ambiência social, com as quais as reciprocidades de vida local dão referência ao que significa *nhlukuku*.

Deixo abaixo um número expressivo e extenso dos provérbios changana, capturados por Padre Armando Ribeiro (1989:9-97):

40  
A u tshoveli laha u nga byalangiki.  
Não podes colher onde não semeaste.  
Quem não semeia não colhe.

*Se queres colher, não te esqueças de semear.  
Ninguém colhe onde não semeou.*

51

*Tchuri handle ka musu a ri na ntirho.  
O almofariz sem o pau não tem utilidade.  
De nada vale um sapato sem o outro.*

55

*Djana mavele ya mufi na u rima.  
Como o milho dum defunto, cultivando (o teu campo).  
Não estejas à espera por sapatos de defunto.  
Quem espera por sapatos de defunto toda a vida anda descalço.*

88

*I nhlata wo yala mubyali, wu lava mucheli.  
Batata doce que não gosta de quem a semeou e ama quem arranca.  
Filho que liga mais aos estranhos que às pessoas de família.*

89

*I nhongana ni xilondza.  
É como a mosca e a ferida.  
Ser como a unha e a carne.*

91

*I rhanga ro wupfa, ho banana ha rona.  
É uma abóbora madura, batemo-nos uns aos outros com ela.  
Sofrer do mesmo mal.  
Contar as mesmas desgraças.*

93

*I xidzedze xo kala mpfula.  
É uma tempestade sem chuva.  
Só faz barulho.  
Só tem garganta.*

245

*Mbita yo sweka yi tlula hi yo chululela ka yona.  
A panela onde se deita a comida é maior do que aquela onde se cozinhou.  
Quem conta um conto sempre lhe acrescenta um ponto.*

278

*Mufambeli wa mpfula yi nela ye ñwinyi.  
Quem vai buscar chuva é esse mesmo que se molha.  
Ir buscar lâ e ficar tosquiado.*

365

*Ni yo djiwa hi nkwiwibiri ni pfumala vahlakuleli.  
O meu campo foi comido pelo incuimbiri<sup>171</sup> e não tive quem me ajudasse a apanhá-lo.  
Estar sozinho na desgraça.  
Tive uma desgraça e não tive quem se compadecesse de mim.*

383

*Nsimu loko yi ri kule yitiviwa hi varimi va yona.  
Quando um campo fica longe é conhecido (só) pelos seus cultivadores.  
Ninguém diga o que não viu.*

---

<sup>171</sup> Bicho comestível, mas que também destrói as sementes.

*Ninguém se meta a discutir do que não sabe.  
Ninguém fale do que não entende.  
Uma coisa é ver, outra é ouvir.*

385

*Nlhamu wu phase xihari.  
A armadilha apanhou um animal.  
Caiu na esparrela.*

405

*O khome nyarhi hi timhondzo.  
Agarrou um búfalo pelos chifres.  
Estar metido numa camisa de sete varas.  
Meter-se em sarilhos.*

406

*O ni mahiri ya lompfani.  
Tem as manchas do camaleão.  
Mudar de cor como o camaleão.*

410

*Phiri a yi fambi yi voniwa hi munhu.  
A víbora não caminha à vista de gente.  
Fazê-las pela calada.  
Pregá-las à socapa.*

411

*Rhanga ro pswalela wo pfumala mbita.  
Abóbora que frutifica para quem não tem panela.  
Dar Deus as nozes a quem não tem dentes.*

412

*Rhole ri nga khohlwi mamana wa rona.  
O bezerro não esquece a sua mãe.  
O que se aprende no berço sempre fica.*

435

*Swihloka swimbirhi swi hantlisa swi wi sansinya.  
Duas machadas deitam mais depressa uma árvore abaixo (que uma só machadada).  
Dois vêem mais que um.*

436

*Swipene swimbirhi hi mpingu<sup>172</sup> wuñwe a swi yencheki.  
Dois cabritos num só pau não pode ser.  
Swipene swimbirhi a swi yencheki.  
Dois cabritos não pode ser.  
U nga phatsi swipene swimbirhi.  
Não juntes dois cabritos.  
U nga rhwali swipene swimbirhi.  
Não carregues dois cabritos.  
Não se pode matar dois coelhos duma só cajadada.  
Não cabem dois proveitos num só saco.*

438

---

<sup>172</sup> O impingu é um pau bastante comprido em que se transporta qualquer coisa ao dependuro, ao ombro de dois homens, um à frente, outro atrás.



Tihomu ta nkosi ta rilana.  
*Os bois da festa do luto choram uns pelos outros*<sup>173</sup>.  
*Dádiva exige dádiva.*  
*Amor com amor se paga.*  
*Se recebeste não te esqueças de retribuir.*

439  
Tihomu ti na mpswana hi ku tivana.  
*Os bois cheiram-se porque se conhecem.*  
*Os homens vivem juntos por amizade ou parentesco.*

444  
Tinfenhe ti hlekelana minchila.  
*Os macacos riem-se das caudas uns dos outros.*  
*Não te rias dos outros sem olhares para ti primeiro.*  
*O macaco não olha para o rabo.*  
*Ninguém aponte os outros com o dedo sujo.*

446  
Tinghonyama timbirhi ta chavana.  
*Dois leões teme-se um ao outro.*  
*Cães grandes nunca se mordem.*  
*Os grandes temem-se.*

450  
Tinyanga a ti xavelani nxavo.  
*Os curandeiros não vendem remédios uns aos outros.*  
*Homem do teu ofício teu inimigo é.*  
*O segredo é a alma do negócio.*

451  
Tinyoxi to rhula a ti na wulombe.  
*Abelhas mansas não têm mel.*  
*Não é a dormir que se alcançam vitórias.*

O fato de a comunidade expressar falas proverbiais de agricultura ou sua relação com animais já aponta que a organização social sobre a qual dinamiza a sua vida se encontra interconectado às várias malhas do *ecossocial* africano, naquele contexto moçambicano, mesmo que tenham sido político-administrativamente engolfados dentro de um Município e sejam tidas em algumas estatísticas locais como zona urbana em expansão<sup>174</sup>. Essa percepção encontra reação quando a comunidade expressar que “*a doropa la thlassa*” (literalmente, a cidade está a chegar), em decorrência da expansão de energia elétrica e paulatinamente as casas construídas a bloco, cobertas a chapa de zinco marcarem a característica de poucas, mas novas habitações, por exemplo.

---

<sup>173</sup> Não estranhemos a expressão “festa do luto”, pois a morte de um adulto é sempre seguida de um banquete onde predomina a carne e a bebida, trazidas por quem vem apresentar pêsames. Quem uma vez recebe destas dádivas tem obrigação de retribuir em circunstâncias semelhantes.

<sup>174</sup> Vide Plano de Estrutura Urbana do Município da Vila da Macia (2016).

Pode adiantar-se, provisoriamente, que a comunidade negou doar as suas terras para a construção da “escola que traria *nhluvuku*”, porque, nas relações sociais e políticas, a escola tem uma influência social menor se comparada com a terra, cujos resultados é a produção agrícola para a subsistência. A experiência mostrou-me, ainda, que parte de mulheres que nasceu no tempo colonial tem filhos que lhes presenteiam com chinelos; porém, porque não é hábito calçarem, deixam-nos empoeirados em suas casas. Muitas destas mulheres não usavam chinelos em sua infância, mas conhecem *ntintangu* (sandálias) que eram feitas de peles de bois. Quem os calçava eram os caçadores, para se defenderem dos espinhos nas matas adentro. Pessoalmente, não sabia que este capítulo *nhluvuku* seria digno de nota, aqui. Nalgum momento, poderei novamente ir a campo, para tentar pesquisar as relações sobre as quais a comunidade pode chamar um determinado movimento/acontecimento de *nhluvuku*.

Ainda sobre o que é FRELIMO, nas relações políticas: Uma delegação de autoridades municipais e outros *va mukhulu* de bairros de Macia deslocaram-se para a fronteira entre o Município e o distrito de Bilene. As circunscrições fronteiriças são, designadamente Nelson Mandela e Dzimbene. Nelson Mandela é bairro do Município de Macia. Dzimbene encontra-se na localidade do posto administrativo de Mazivila (distrito de Bilene).

O objetivo se circunscrevia em dirimir um conflito fronteiriço instigado por um idoso, nativo de Dzimbene, com o mesmo apelido (sobrenome). Segundo suas palavras, os limites de Macia e Bilene, não estão devidamente delimitados. E a parte de Dzimbene está carcomida pelo Município de Macia. A delegação, por sua vez, lembrou que a fronteira foi estabelecida no momento da escolha de Macia, para fazer parte das administrações municipais do país, cuja lei data de 1997. Vejo que esta atitude da administração estatal de demarcação de fronteiras sem consultar as comunidades não difere do comportamento colonial que, após a Conferência de Berlim (1884-1885), dividiu povos e reinados africanos em função dos seus interesses político-administrativos e econômico-civilizacionais. Por isso que a experiência dos governos africanos mostra que perpetuam, de tempo em tempos, as mazelas coloniais.

Mas mesmo assim uma comissão está instituída, para “resolver em definitivo o problema”. Enquanto líderes e residentes de áreas fronteiriças argumentavam, naquele “*húvú* móvel e intersectorial”, sobre o seu conhecimento da área delimitada, o secretário do bairro Pessane e coadjuvante de Mukhulu Muhlabe, Fernando Tovela, fez perguntas que, naquele contexto político e geográfico, são retóricas: “*Afinal, Dzimbene e Macia não são da FRELIMO? Afinal, nós todos não somos da FRELIMO? Por que lutamos uns contra outros (Ku lwissana)? Afinal, Dzimbene é do partido MDM (Movimento Democrático de Moçambique) e Macia é da FRELIMO e vice-versa?*”.

## 5.6 Investidura de Estado

Primeiro falei da cerimônia de investidura protagonizada pela família e comunidade. A segunda cerimônia é realizada pelo Estado, que o reconhece diante da comunidade e diante de seus rituais governamentais. Pelas circunstanciais de investidura, o administrador do distrito enquanto representante do Estado lembra a “autoridade bantu-moçambicana” sobre os seus deveres, inscritas na legislação sobre órgãos locais do Estado<sup>175</sup>, segundo a qual:

República de Moçambique – Legislação sobre os órgãos locais do Estado:

*“Artigo 105*

*(Autoridades comunitárias)*

*1. As autoridades comunitárias são as pessoas que exercem uma certa forma de autoridade sobre determinada comunidade ou grupo social, tais como chefes tradicionais, secretários de bairro ou aldeia e outros líderes legitimados como tais pelas respectivas comunidades ou grupo social.*

*2. O reconhecimento das autoridades comunitárias é feito pelo competente representante do Estado.”*

*“Artigo 106*

*(Deveres em geral)*

*São deveres das autoridades comunitárias, em geral:*

- a) Divulgar as leis, deliberações dos órgãos do Estado e outras informações úteis à Comunidade;*
- b) Colaborar com os tribunais comunitários;*
- c) Colaborar na manutenção da paz e harmonia social;*
- d) Participar às autoridades administrativas e policiais as infracções cometidas e a localização de malfeitores, esconderijos de armas e áreas minadas;*
- e) Participar às autoridades administrativas a exploração, circulação ou comercialização não licenciada dos recursos naturais tais como, madeiras, lenha, carvão, minérios e areias;*

---

<sup>175</sup> República de Moçambique. Legislação sobre órgãos locais do Estado (Lei n. 8/2003 e Decreto n. 11/2005). Maputo, Imprensa Nacional de Moçambique, 2005.

- f) *Mobilizar e organizar as populações para a construção e manutenção, de poços, diques, aterros, valas de drenagem e irrigação;*
- g) *Mobilizar e organizar as comunidades locais para a construção e manutenção, nomeadamente de salas de aulas e casas para professores, enfermeiros, casas de espera para mulheres grávidas e para parteiras, centros de reabilitação nutricional para crianças mal nutridas, entre outras;*
- h) *Mobilizar e organizar as comunidades locais para a construção e manutenção de cemitérios;*
- i) *Mobilizar as comunidades locais para a construção e manutenção de vias de comunicação e sua sinalização;*
- j) *Educar a população para a construção de latrinas melhoradas;*
- k) *Participar na educação das comunidades sobre as formas de uso sustentável e gestão dos recursos naturais, incluindo a prevenção de queimadas não controladas, caça, corte de madeiras, lenha e carvão para fins comerciais sem autorização;*
- l) *Desenvolver medidas educativas preventivas de casamentos prematuros;*
- m) *Sensibilizar as populações para se integrarem em parcelamentos de terrenos para a produção agrícola;*
- n) *Mobilizar as comunidades para a utilização de tracção animal como meio de transporte, assim como a construção e utilização de canoas pela população residente na costa ou em lugares próximos dos rios;*
- o) *Mobilizar e organizar as comunidades para participarem nas acções de prevenção de epidemias tais como cólera, meningite, diarreias, malária, doenças contagiosas, nomeadamente DTS, SIDA e tuberculose, e ainda nas campanhas de vacinação e saneamento do meio ambiente;*
- p) *Mobilizar as populações para o recenseamento anual;*
- q) *Mobilizar e organizar as populações para o pagamento dos impostos;*
- r) *Mobilizar e organizar as comunidades para a construção de mercados e feiras agro-pecuárias;*
- s) *Mobilizar os pais ou encarregados de educação para mandar os seus filhos à escola;*
- t) *Promover jogos e outras atividades recreativas de carácter formativo e educativo das crianças;*
- u) *Incentivar o desenvolvimento do desporto recreativo escolar.*”

“Artigo 107

*(Deveres especiais)*

*São deveres dos chefes tradicionais e secretários de bairro ou aldeias os seguintes:*

- a) *Transmitir às comunidades as orientações das autoridades administrativas sobre lavouras e outras formas de reparação dos terrenos para a agricultura, sementeiras, sachas, colheita e outras operações necessárias para aumentar os rendimentos das culturas;*
- b) *Mobilizar as comunidades para as acções de apoio à extensão rural, visando a melhoria dos métodos de produção, o fomento agrícola e pecuário e a introdução de variedades de sementes e espécies de alta produtividade e resistência à seca e às doenças;*
- c) *Instruir as populações sobre o uso da tracção animal na produção agrícola e afins;*
- d) *Colaborar nas investigações sobre a história, cultura e tradições das comunidades locais, incluindo a culinária, música, canto e dança e outras formas culturais de recreação;*
- e) *Educar as comunidades a participar condignamente nas cerimónias de celebração das datas históricas e nas festas tradicionais;*
- f) *Assegurar a preservação e desenvolvimento dos valores culturais das comunidades;*
- g) *Informar as comunidades sobre a previsão de ocorrência de calamidades naturais, formas de prevenção e reparação de prejuízos e comunicar às autoridades administrativas do Estado sobre os efeitos provocados por essas calamidades;*

- h) *Informar as autoridades administrativas sobre a existência de epidemias, secas, cheias e pragas;*
- i) *Ajudar a identificar situações de falta de emprego e promover as formas de auto-emprego, individual ou associativo;*
- j) *Apoiar as iniciativas locais de formação profissional e promoção de iniciativas de criação de emprego;*
- k) *Educar os cidadãos a promover o registro dos seus casamentos tradicionais, nascimentos e óbitos;*
- l) *Mobilizar a população para realizar atividades de limpeza e saneamento do meio e educá-la sobre as melhores formas de preservação do ambiente;*
- m) *Orientar as comunidades para a criação de animais de pequena espécie, visando a melhoria de sua dieta alimentar e rendimento.”*

## 5.7 Relações políticas entre autoridades *bantu*-moçambicanas de Muhlabje e do Município de Macia

### 5.7.1 Introdução

Quando marquei presença em Muhlabje, em janeiro de 2014, em exercício de meu pré-campo, participei de um julgamento de “usurpação” de terra, cujos litigantes são irmãos. O irmão acusava a irmã de vender terrenos, sem o consentimento dos demais irmãos que viviam fora de Muhlabje. O ofendido encaminhou o caso até às autoridades *bantu*-moçambicanas de Muhlabje, os quais, em deliberação, aconselharam o queixoso a não acusar a irmã de vender terras. Ela, segundo a *b’ándlá*<sup>176</sup> local e testemunhas, não vendeu terreno algum. Entretanto, por insuficiência financeira, ofereceu o terreno a uma determinada pessoa interessada, sob acordo de esta reabilitar a palhota da acusada.

O acusador não ficou satisfeito com a decisão da *b’ándlá*. Pensou que a *b’ándlá* e alguns funcionários do Município tinham vendido o terreno. De Fevereiro a Maio de 2015, já em meu campo, soube que o acusador teria se deslocado até às instâncias municipais de Macia, para recorrer da decisão. Desloquei-me ao Município para saber como, de fato, um caso daqueles no qual um determinado litigante fica insatisfeito com a decisão é tratado pelos burocratas municipais. Conversei com o vereador de assuntos sociais, o qual me relatou:

*“Olha, uma das primeiras coisas que queremos saber do queixoso, qualquer que seja, é saber se o caso já foi tratado ao nível das autoridades da comunidade ou*

---

<sup>176</sup> Corte ou assembléia.

*não. Se a resposta do queixoso for 'não' desconfiamos de sua idoneidade, pois nós temos confiança que as autoridades da comunidade possuem capacidade para dirimir esse tipo de casos, em virtude de sua proximidade com as pessoas e conhecimento detalhado sobre os problemas locais. Diante disso, nós aconselhamo-lo para que, em primeiro lugar, o litígio (seja qual for) passe pelas estruturas da comunidade. Infelizmente, tem havido acusações de jornalistas e pessoas intelectualizadas de que as autoridades das comunidades têm vendido ilegalmente as terras sob anuência da FRELIMO, para troca de votos e outros favores entre a administração pública e aquelas autoridades.*"<sup>177</sup>

Ainda em meu campo, fui contado que, há poucos meses:

*"Um empresário deu 'swihiwa'<sup>178</sup> em vinho e quantias irrisórias de dinheiro, em agradecimento às autoridades bantu-moçambicanas de Muhlabje, em virtude de estas terem ajudado, sob anuência da burocracia municipal, a tramitar a compra de terreno que pertencia a um residente daquela comunidade. Dias depois, as autoridades municipais e a comunidade foram convidadas por mukhulu de Muhlabje, para festivamente consumirem o vinho, ao que apareceram, sem tosqueñar. Para nós, esse procedimento é 'ku tirissana' (cooperação)".*

Mais do que ter sido contado, estas situações são regulares nestas comunidades de Macia (e de Moçambique) e participam não só autoridades *bantu-moçambicanas*, mas também os burocratas dos Municípios. Como descrever e analisar este tipo de casos em que uma autoridade política local é oferecida bens e dinheiro, por ter aproximado as partes (vendendor/comprador de terreno) e ter facilitado a tramitação do processo de obtenção de documentação no Município?

Estes pequenos relatos de campo, se forem bem analisados, podem constituir chaves potenciais para, primeiro, exercícios de compreensão da posição política das autoridades *bantu-moçambicanas* em suas relações políticas e sociais com a comunidade e esta com as autoridades e instituições municipais; segundo, relações políticas das autoridades e instituições municipais com a comunidade, cujas figuras intermediárias são as autoridades *bantu-moçambicanas*; e terceiro, e em forma de pergunta, por que alguns jornalistas e pessoas intelectualizadas desconfiam de algumas tramitações de terrenos *engendradas* por autoridades *bantu-moçambicanas* e administração pública? Quais são os procedimentos analíticos para este tipo de complexidades de relações sociais e políticas, os quais, no caso moçambicano, se multiplicam depois da Constituição de 1990 e com a abertura do Estado em agregar as

---

<sup>177</sup> Entrevista cedida por Sr. Macane (vereador de assuntos sociais).

<sup>178</sup> Oferta(s), presente(s).

autoridades *bantu*-moçambicanas como serventuários satélites do governo, este que pouco (ou quase não) marca presença em muitas regiões recônditas do país?

#### 5.7.1.1 O que se debate sobre África e o que se propõe

Na introdução deste trabalho, esclareci que tentaria seguir os instrumentos da antropologia política e áreas interdisciplinares, sem recorrer, entretanto, ao prisma analítico sobre o qual a filosofia política palmilha. Essa compreensão decorre da leitura de Radcliffe-Brown, no prefácio ao clássico *African Political Systems* de Fortes & Evans-Pritchard (1940), segundo o qual a filosofia política presta desserviço à antropologia, pela sua matriz generalizadora que parte de lentes formalistas ocidentais. Por sua vez, Mamdani (1996), em seu clássico *Citizen and Subject*, aponta que o debate sobre África tem como primazia a supervalorização de interpretações européias cujo resultado é aquilo que ele chama de “História por analogia”. Ou seja, a África constitui espaço de análise quando pensado a partir das categorias pertencentes à história européia ou forjadas no seu processo histórico, político e econômico. Considera, ainda, que as lentes ocidentais consagram suas experiências como universais e as trajetórias africanas como patológicas.<sup>179</sup>

As análises sobre África pós-Independente têm ganhado destaque bibliográfico, cada vez mais, nos centros de estudos africanos ou em africanistas – ora africanistas-africanos, ora africanistas-estrangeiros. Os temas que circulam ganham (ba)tons variados, independentemente dos objetos de estudo. Em respeito aos instrumentos de tecelagem deste texto, posso destacar parte dos africanistas e suas produções: Jean-François Bayart ([1989]2003), Jean-François Médard (1991), Mamdani (1996), Patrick Chabal & Jean-Pascal Daloz (1999), Herbst (2000), Macamo (2002), Forquilha (2007) e Young (2012), nos estudos sobre clientelismo e neopatrimonialismo e análises sobre a situação (de transição) democrática ou de economia política em África.

---

<sup>179</sup> Contrariamente, Jean e John Comaroff (2012), no *Theory From the South*, lançam debate segundo o qual a África oferece pistas para grandes teorias de vanguarda, no futuro. Mais outros questionamentos à uniperspectiva euroamericana têm sido lançados por Panikkar (1984), Na-na'im (1992 e mais africanistas.

Posto isto, e inspirando-me em Radcliffe-Brown (1940), Mamdani (1996) e Macamo (2002) como, então, analisar as instituições sociais e políticas, sem reproduzir as mesmices analíticas da filosofia política e da sociologia política, segundo os quais a política e sociedades africanas são construídas na base dos ângulos neopatrimonialistas, clientelismo e tudo de nefasto que lhe circunda? Se pela literatura africanista, a tramitação daqueles terrenos seriam adjetivadas como neopatrimonistas ou informalização do Estado, qual pode ser a contribuição da antropologia social/política? Não são, fundamentalmente, o neopatrimonialismo e o clientelismo que me interessam. São as relações sociais e políticas entre as autoridades *bantu*-moçambicanas, comunidade e o Município que fervilham Macia. Interessam, ainda, os grandes debates locais que atravessam África, no momento. Aqui, em virtude de o conceito neopatrimonialismo e clientelismo ter sido excessivamente analisado, apresentarei uma definição mais pragmática, para melhor situar e inserir exemplos de meu campo.

A partir dos conceitos ligados ao neopatrimonialismo e ao clientelismo, se fosse necessário resumi-los, mesmo com implicações injustas que lhes causasse, diria que os conceitos, já previamente explorados, expõem práticas multifuncionais nos quais as relações entre o público e o privado são simultaneamente de difícil distinção, onde a possível pilhagem dos recursos que pertenceriam ao Estado são distribuídos (privadamente) àqueles que manipulam os sistemas políticos. Ora, a inserção dos conceitos “patrimonial” e “prebendalismo”, em análises que procuram provar a existência de Estados (autocráticos) e sociedades patrimoniais, os quais alegadamente produzem *assombrações* políticas e econômicas em África, deriva do fato de o mesmo (patrimonialismo) ter ocorrido nos processos históricos, políticos e econômicos da Europa (MAMDANI, 1996) e China, por exemplo, (GIDDENS, 2008 [1985]).

### 5.7.2 Qual caminho para compreender as relações políticas

Pensadores como Macamo (2002), em suas críticas ao aclamado modelo (neo)patrimonialista de Jean-François Bayart, Jean-François Médard e Patrick Chabal & Jean-Pascal Daloz, propõem que os estudos sobre África precisam de antropologia do político, sem a qual se incorre ao risco de se tirar conclusões normativistas, responsáveis por detectar



anorexias políticas no Estado e na sociedade moçambicana ou africana<sup>180</sup> (Cf. MANDANI, 1996). Deste modo, Kurtz (2001) inspira a explicar o fenômeno político, em consonância a um corpo de teorias, conceitos e estratégias compatíveis com a antropologia política, esta que deve ser conjugada com a gramática social do “*ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, sua visão de seu mundo*” (MALINOWSKI, 1978).

O meu campo localiza-se em países africanos, bastante heterogêneos, com Histórias africanas, coloniais e pós-Independentes, no qual o colonizador dominou através de imposição das leis portuguesas, ao legitimar lavagens cerebrais através da burocracia e procedimentos coloniais sobre e, principalmente, contra as comunidades (MAMDANI, 1996; BOWEN, 2000; MACAMO & NEUBERT, 2004), tal como aponto no capítulo 3; e o governo da FRELIMO dominou através da burocracia socialista e do arcabouço jurídico-constitucional lestinio-europeu, acompanhado de escangalhamento autoritário das realidades bantu-comunitário-locais, Capítulo 4 (CABRITA, 2000; BOWEN, 2000; MACAMO & NEUBERT, 2004). Os acontecimentos do pós-1990 podem ser compreendidos através da História da construção de Moçambique, através de períodos vários, por isso que, à luz da Escola de Manchester, saliento que a importância do uso dos dados documentais e da perspectiva histórica na antropologia social, tornou-se uma obrigação acadêmica na nossa disciplina.

Como africano e, pelas lógicas de naturalidade, moçambicano, testemunho, com frequência, o quão pedregoso é o caminho de construção de análises sócio-antropológicas sofisticadas e apuradas sobre África ou Moçambique, cujo movimento hermenêutico tenha o intento de compreender o fenômeno das relações políticas e sociais, naqueles contextos.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> O *Disorder as Political Instrumental* de Chabal e Daloz (1999) explora e reproduziram, mesmo em meio às condições científicas sofisticadas, o mais trivial do senso comum sobre África. Ao certo, não sei qual é a diferença entre estas colocações com aquelas que o jornalismo (inter)nacional e os filmes sobre África divulgam.

<sup>181</sup> Os estudos sobre países africanos, realizados pelo “mundo civilizado”, congregam maior número de estudiosos que acreditam ter encontrado as chaves da percepção das “essências africanas”. O social e o político africanos são muito mais complexos do que se lê e se imagina. Um dos piores momentos destes estudos, particularmente realizados em meu país por estrangeiros, é o bibliográfico. (...). Parece-me que os pesquisadores estão a dizer que as relações de poder entre “civilizados” e ‘não civilizados’ continuam e pesam mais do que o conhecimento científico aprofundado. É óbvio que há vários fatores para análise disso. Continuo a pensar que um treino científico aprofundado aos nacionais (e africanos), apoiado por instituições de pesquisa local e internacional, com intercâmbios entre aqueles que ontem a História lhes colocou como colonizadores-colonizados, cujas relações de poder e de discriminação continuam à espreita, poderiam contribuir para o desenvolvimento científico ou, no caso em apreço, das ciências sócio-antropológicas, cujos dividendos seriam ganhos por todos.

Mas mesmo diante das dificuldades, tento navegar pela compreensão das relações sociais e políticas entre vários atores, tais sejam dominadores, dominados e o aparelho burocrático, à semelhança das propostas de africanistas, nomeadamente Cardoso, Macamo e Pestana (2002). O objetivo, ao seguir as pistas de Beattie ([1966]1980), se circunscreve em captar comportamentos sociais regulares quando pessoas ou instituições são objeto de uma determinada relação política e social, mantida entre, a título de exemplo, autoridades e pessoas da comunidade (Cf. SCHUTZ [1970] 2012; WEBER, Vol. I, [1972]1999; LEACH, 1982).

Convém, antes, lembrar que os textos de quem muitos cientistas sociais, como Jean-François Bayart e Jean-François Médard, se inspiram são de Max Weber<sup>182</sup>, através do seu conceito de patrimonialismo, sem que se faça a devida hermenêutica ao sociólogo alemão (Cf. CARDOSO, MACAMO & PESTANA, 2002). Existe um exercício interpretativo-intelectual cuja chave está mais interessada em colocar na boca de Weber a análise sobre o poder, enquanto que ele estava interessado em estudar a dominação – e qualquer análise de autoridade, no sociólogo alemão, tinha de clarificar as relações sociais que permeavam os dominadores, dominados e aparelho burocrático (CARDOSO, MACAMO & PESTANA, 2002; Cf. WEBER, *In* CAMPOS, 1963<sup>183</sup>). Em Weber, as relações sociais são comportamentos recíprocos, acionados dentro de expectativas, orientados por uma pluralidade de agentes (dominadores, dominados e aparelho burocrático); ou consistem exclusivamente, mesmo no caso das chamadas formações sociais como Estado, Igreja, cooperativa, matrimônio, na probabilidade de haver, no passado, no presente e no futuro e de forma indicável, ações reciprocamente referidas (WEBER, Vol. I, [1972]1999; Cf. LEACH, 1982).

O conceito de “relações sociais” é operacional também em autoridade. A autoridade em Weber (1972, Vol. I), em Beattie ([1966] 1980) e em Kurtz (2001) pressupõe

---

Não há pior coisa que o cientista ocidental ou seus subgrupos, enclausurado em sua arrogância, achar que aqueles que têm a cor do colonizado são desnecessários na/para a cooperação científica, mas apenas como informantes que darão dados para acomodar as suas teorias: o caso dos estudos das ciências sociais e humanas cheira a essa arrogância das chaves do cientista.

<sup>182</sup> A obra de referência primária é *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. A tradução da livreria da livreria da UNB é *Economia e Sociedade*, 1999, dividido em dois volumes.

<sup>183</sup> Os fundamentos da organização burocrática: uma construção do tipo ideal, *In* Sociologia da burocracia. Campos (org).

incumbências e reconhecimento a determinados agentes políticos, para tomarem decisões, numa determinada comunidade política, que lhe afetem, como, por exemplo, reconhecer que, dentro das relações sociais e políticas locais, é possível que, mediante negociações e intermediação das partes, tramitações de terrenos possam ser tratadas na comunidade, pelas autoridades *bantu*-moçambicanas e comunidade, antes dos procedimentos burocráticos no Município, sob anuência dos políticos. E a estas autoridades burocráticas ou políticos do Município, nestas tramitações, são precedentes vários mecanismos, negociações e legitimações comunitárias, sem os quais a argamassa das relações políticas e sociais (autoridades, comunidades e recém-chegados) não seriam previsíveis as referências recíprocas. O aparato institucional existente, o qual move a tramitação documental e a inserção do comprador àquela ambiência social, exigirá das partes outros movimentos negociais – não negociação, no sentido de barganhas vantagistas, neopatrimoniais ou clientelistas – as quais corresponderiam à argamassa das relações políticas totais da comunidade, autoridades *bantu*-moçambicanas e burocratas/políticos.

Posto isto, se o argumento primário não se trava com o neopatrimonialismo ou clientelismo que fermenta o processo social de Muhlabje, então, os conceitos de dominação<sup>184</sup> ou *legitimidade da dominação*<sup>185</sup> em relação às multiformes relações políticas e sociais que se imbricam no sistema social de Muhlabje e na administração de Município de Macia devem igualmente ter prioridade analítica.

Uma vez que a literatura ressuscita e exorciza Weber, para interpretar as realidades africanas, onde se destaca a confusão entre o público e o privado ([neo]patrimonialismo e clientelismo), lembrarei os três tipos puros de dominação legítima: a racional, tradicional e carismática. Destes três tipos de dominação aquela que é de “caráter tradicional” inspira analistas para a banalização do político e do social africano. Weber destaca que, nestes três tipos puros de dominação legítima, o caráter tradicional da legitimidade pressupõe “a crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade [dominação tradicional] (WEBER, I,

---

<sup>184</sup> Mais em Weber, Vol. II (1999); Kurtz (2001).

<sup>185</sup> Ver ainda em Lourenço (2006 e 2010): expressão weberiana que usou em seu trabalho de campo em Mandhlakazi, para analisar o sistema político local e como o jogo de dominação e legitimidade da dominação se mapeava naquele campo político.

1999). A questão é: que pressupostos analíticos os doutos africanistas movimentam para reproduzir Weber?

O meu segundo exemplo de campo no qual a autoridade política de Muhlabje intermedeia a venda-compra de terreno do empresário, com um envolvimento implícito e explícito dos políticos e burocratas, para uma loja comercial, pode ser um dos exemplos sobre os quais os argumentos (neo)patrimonialistas ou clientelismo se constroem, segundo os quais o vinho e o dinheiro são canalizados não às instituições municipais, para o benefício dos contribuintes, em nome da transparência, mas às autoridades *bantu*-moçambicanas. Como o vinho e o dinheiro não caíram no “impostômetro”, reconhecido e legitimado pelo Direito ou pelas ciências políticas, o argumento construído à luz dos matrizes da literatura pretensiosamente universalista pressupõe a existência da “confusão entre o público e o privado”. Quem disse que nestas sociedades os pressupostos da argamassa das relações políticas e sociais se trilham como se de sistema político “sueco” se tratasse.

Esta ironia vem, igualmente, a propósito do livro *Um país sem excelências e mordomias* de Claudia Walin (2014), no qual a autora compara Suécia e Brasil, onde o primeiro país – e primeiro mundo -, os políticos ganham pouco, andam de ônibus e bicicleta, cozinham sua comida, lavam e passam suas roupas e são tratados como “você”. Entretanto, no Brasil, segundo a autora, as relações de poder assemelham-se a sobrevivência na selva, onde para ministros “viajar em aviões da FAB – Força Aérea Brasileira – é normal e legal...”. Embora o livro seja relevante para lembrar as chagas dos comportamentos diários no Brasil, porém lembra o *complexo de vira-lata* pintado pelo jornalista e escritor brasileiro Nelson Rodrigues, no qual se destaca a propensão que os seus conterrâneos têm para valorizar o que é estrangeiro (e, acrescento pelo meu contexto, estrangeiro euro-americano), desprezando-se o que é latino-tupiniquim. O que tento pensar é: o que o Brasil tem de potencial nas suas relações políticas e sociais para melhorar mecanismos de transparência e distribuição da bendita renda, sem trivializá-lo, com perspectivas suecas. Em que é que os intelectuais de países que ritmizam as batidas coloniais (Brasil, Moçambique, Nigéria...e já agora outras sucursais euro-espanhóis, como a Argentina) podem propor às amálgamas das relações

sociais, para que estas sejam menos brutais e mais ligadas à justiça pública, sem que isso signifique a incorporação do *complexo de vira-lata*?<sup>186</sup>

Se não contorcer Mauss ([1950]2003), interpretaria que o comportamento de *swihiwa* não se enquadra nas delimitações político-ideológicas da distinção binominal *público-privado* do “Estado Republicano Transparente” naquele sentido dos civilizadores do nosso tempo, mas nos fenômenos sociais totais nos quais o político e o social, as danças e o político, o vinho e o político-social se entrecruzam indissociavelmente, nos atores sociais (pessoa a pessoa e pessoas e redes sociais) e políticos locais e burocratas de Macia. O debate que tento esboçar, à luz da inspiração do antropólogo social J. A. Barnes, tende a pensar as relações sociais em Muhlabje e Macia como “reciprocidades burocrático-transinstitucionais” e, conceptualmente, descrevo e explico isso no ponto 5.4. Aqui, já marco didaticamente os traços desse debate, como mecanismo de preparar o leitor. Desta colocação, posso atrelar e lembrar o título desta dissertação cujo movimento é associar comportamentos transinstitucionais e burocráticos da ambiência local de Macia – e isto não significa pensar as experiências locais sob *pressupostos binominais privado-público*, mas *abstrair dinâmicas sociais transnominais*.

Aliás, muita tinta já foi gasta para informar o porquê das guerras movidas pelos EUA e parte da União Européia contra países “ditatoriais”: está em jogo a mistura do público e o privado no Ocidente. As companhias transnacionais privadas comandam os Estados euro-americanos, para tirar lucros naqueles países em nome do “público”. Trabalhos antropológicos em antropologia jurídica de Laura Nader (2002) e Laura Nader & Ugo Mattei ([2008]2013) assim o atestam, quando explicam sobre a montagem colonial e pós-Independente de pilhagem pelos grupos governamentais e privados nos países euro-americanos, para abocanharem recursos naturais em meio à exploração privada das ex-colônias. Em outras áreas de pesquisas, o trabalho de Osvaldo de Rivero (2001) sobre a

---

<sup>186</sup> Existe muita leitura brasileira escrita sobre conceitos como neopatrimonialismo, clientelismo, coronelismo (Leal, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o Município e o regime representativo no Brasil*, 7ª edição - São Paulo: Companhia das Letras, 2012; Lanna, Marcos P.D. *A Dívida divina. Troca e patronagem no Nordeste Brasileiro*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995; Carvalho, José Murilo. *Mandonismo, coronelismo, clientelismo: Uma discussão conceitual*. Dados, Vol. 40 no. 2, Rio de Janeiro, 1997; Kuschnir, Karina. *O cotidiano da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000...). Na América Latina, a obra Rodríguez, Ricardo Vélez. *A análise do patrimonialismo através da literatura latino-americana*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica – Instituto Liberal, 2008.

produção do mito do desenvolvimento nos países do hemisfério sul igualmente assim o confirma.

Em conversas separadas com o vereador Salomão Tsanwane<sup>187</sup> e técnico Silva Siteo<sup>188</sup> relatam-explicam o seguinte:

*“Este tipo de convívios em que parte da comunidade e autoridades locais e do Município ‘hi hoyozela’<sup>189</sup> ao ‘muhlampswa’<sup>190</sup> são muito importantes, porque cremos que ele não é somente bem-recebido pelos homens, mas também pelos antepassados. O ‘muhlampswa’ sente-se bem recebido. Sempre que ele puder, nos convívios da comunidade, pode dar swihiwa com outro vinho, para ‘muphahlo’<sup>191</sup> ou para autoridades locais e é normal que autoridades municipais participem. Nós, como autoridades do Município, lidamos com esses comportamentos, com ‘kurhula’.<sup>192</sup> Aliás, na nossa ‘ntumbunuko’<sup>193</sup>, isso é procedente e nós como autoridades de Macia fazemos parte da tradição e reconhecemos a necessidade disso, nas comunidades. As autoridades locais são os intermediários dos Município/Estado e a comunidade. No passado não muito distante, sempre que os mineiros regressassem da África do Sul, doavam alguns ‘swihiwa’ ao Mukhulu. Infelizmente, isso vai desaparecendo. Mas, nas localidades rurais do interior, isso ainda é praticado, com frequência (...)”.*

O que está em causa, em meu campo, são comportamentos regulares entre autoridades *bantu*-moçambicanas, comunidade (ou relações pessoa a pessoa, no dizer redcliffebrowniano) e burocratas que tornam o processo político e social possível, sem que isso signifique necessariamente alguma anomalia política ou informalização da burocracia [neopatrimonialismo/clientelismo], para os intervenientes locais. Olhar aquele vinho e dinheiro oferecido à autoridade de Muhlabje e os produtos de agricultura doados aos burocratas e políticos e o convívio de todos aqueles intervenientes como comportamentos sociais e políticos anômalos e desviantes (neopatrimonialismo/clientelismo), porque não correspondem ao “Estado burocrático transparente” é negar observar as relações políticas e sociais interdependentes, correspondentes ao conjunto de expectativas e intenções entre as autoridades locais, comunidade e Município, dentro das práticas das trans-sociabilidades recíprocas, e não separação estrita entre o “público” e o “privado”, como alegadamente acontece nas burocracias euro-americanas.

---

<sup>187</sup> Vereador dos Assuntos Econômicos do Município de Macia (entrevista em 14/03/2014).

<sup>188</sup> Técnico de serviços de agro-pecuária do Município de Macia (conversa em 17/2/2014).

<sup>189</sup> Dão boas-vindas.

<sup>190</sup> Recém-chegado.

<sup>191</sup> Invocação de antepassados.

<sup>192</sup> Paz.

<sup>193</sup> Tradição/costume.

Por sua vez, o antropólogo Geertz ([1980] 1991), em suas experiências etnográficas e abstrações sócio-antropológicas, aconselha o uso do círculo hermenêutico pelo qual se pode interpretar estas possibilidades e realidades políticas: a indissociabilidade das partes e do todo num simultâneo movimento. Deste modo, o vinho, o *muhlampswa*, os *swihiwa*, as comunidades, as autoridades locais e políticos/burocratas do Município, as danças, os rituais, as poesias, as glorificações de políticos que trouxeram a Independência, a legitimação das autoridades pela comunidade com os quais bebe, dança e come, em um movimento de troca de presentes (autoridades do Município trazem um tipo de bebida e a comunidade oferece um pouco dos seus produtos agrícolas) desmorona os africanistas weberianos: a chave hermenêutica pelo qual os africanistas palmilham parece conduzir-se pelo areal, razão pela qual a possibilidade de se soterrar é previsível. Talvez, exista, naquelas relações sociais, tal como aponto abaixo, um potencial de “comer junto” o que o “Estado local” produz. O que está a acontecer nesta comunidade é neopatrimonialismo/clientelismo ou é transparência? Ou talvez nem uma e nem outra coisa, mas neopatrimonialismo/clientelismo parece que não.

As análises apressadas das ciências sociais e políticas, como as de Bayart e Chabal & Daloz, reproduzidas por algum jornalismo e elites intelectualizadas e acadêmicas, poderiam adiantar a existência de neopatrimonialismo na tramitação daquele terreno, cujos desdobramentos das adjetivações seriam, por exemplo, o clientelismo, a corrupção e a informalização, no sistema político de Macia, no qual, na primeira narrativa, o queixoso-perdedor e, no segundo caso, o empresário-comprador terão sido vítimas de relações neopatrimoniais/clientelistas das autoridades *bantu*-moçambicanas e dos burocratas/autoridades do Município. O que interessa, nestes casos, como referi acima, é estudar o fenômeno social e político de oferta de vinho e dinheiro à luz das relações sociais e políticas dentro da comunidade (sistema político das autoridades locais) e a relação desta com o Município (autoridades burocráticas). Observar somente o afamado neopatrimonialismo ou representações culturais, naquela transação de terreno, nas instituições transpolíticas africanas é, como escreveram Firth (1951) e Balandier (1969), descobrir aparências e não dinâmicas e processos que interconectam pessoas e pessoas e a vida social de uma determinada

comunidade. Aliás, o professor Wolf<sup>194</sup>, em seus desdobramentos para tentar explicar as relações não burocráticas das comunidades rurais e camponesas da América Latina, sublinha que “*o modo do gênero humano constitui uma multiplicidade, uma totalidade de processos*”, os quais não poderão ser interpretados a partir das hermenêuticas frias das contabilidades e responsabilidades públicas.

Dentro deste contexto no qual assumo a crítica à visão apressada dos estudiosos do político em África e, já agora, Moçambique, Copans (et tal, 1971) ajuda a refletir este tipo de realidades sociais, ao propor que a antropologia política valer-se-á do seu objeto para compreender as expressões institucionais da totalidade da vida e das relações particulares que ligam os diferentes grupos ao nível da totalidade. Naquela comunidade, como diz Manuel Muhlabje, “o mukhulu é oferecido *swihiwa*” (presentes, ofertas, dádivas), em muitas transações, e o doador, a comunidade e os burocratas do Município não observam esses comportamentos como suborno<sup>195</sup>, mas correspondem às expectativas do funcionamento do sistema político local. Se isso for considerado “suborno neopatrimonial”, no mínimo, faz-se necessário estudar as condições históricas e sociais que permitiram aqueles comportamentos. A carne e o osso da comunidade, ressuscitando Malinowski (1978), oferecerão, por hipótese, outras respostas.

Dou um exemplo de amplitude nacional: Depois de a Lei da Probidade Pública<sup>196</sup> ter sido aprovada, a Confederação das Associações Econômicas (CTA) ofereceu em *xihwiwa*<sup>197</sup>, no quarto trimestre do ano passado, uma viatura de marca Mercedes Bens, modelo S350, ao antigo inquilino da presidência moçambicana, Armando Guebuza (2005-2014), o qual posteriormente, depois das pressões da “sociedade civilizada da capital” foi devolvido, porque violava a moralidade pública. O fato suscitou as mais “requintadas” teses sobre a probidade pública e transparência entre os meios políticos, jornalistas e sociedade civil (estes grupos

---

<sup>194</sup> In Feldman-Bianco, Bela & Ribeiro, Gustavo Lins (Org.). Antropologia e Poder - Contribuições de Eric R. Wolf. Trad. Pedro Maia Soares. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003.

<sup>195</sup> Diálogos em torno da Lei de probidade pública, que legisla sobre a moralidade pública dos agentes (Boletim da República. Lei n. 16/2012. Imprensa Nacional de Moçambique. 14 de agosto de 2012).

<sup>196</sup> Boletim da República. Lei n. 16/2012. Imprensa Nacional de Moçambique. 14 de agosto de 2012.

<sup>197</sup> Xihwiwa (presente); swihiwa (presentes).



recebem financiamentos dos EUA e da União Europeia e a gestão financeira e políticas de suas organizações até que provem o contrário é intransparente).

A maioria esmagadora das teses condenava a CTA e o presidente Guebuza, por estarem a descumprir a lei (da probidade pública) que obriga os servidores públicos a respeitarem o patrimônio público e de evitarem vínculos com terceiros que possam ligá-lo a benefícios pessoais. Nestas discussões mais acusatórias e menos debates sócio-antropológicos não se aprofundaram a necessidade de se relembrar que o Estado moçambicano tem servidores cuja socialização não lhes proviu recursos de transparência republicana – nem a máquina colonial e nem mesmo a máquina revolucionário-governamental da FRELIMO criou esses espaços de transparência. O Estado moçambicano tem a cara da sociedade que lhe viu a nascer, se se acompanhar o argumento sobre as relações sociais e as condições históricas que permitem que o mesmo Estado esteja do jeito como está. Difícil é reconhecer isso, razão pela qual facilmente pode acusar-se à FRELIMO ou a Guebuza ou, ainda, à CTA.

Os empresários e elites do CTA pelo que abstraio, a partir da experiência moçambicana, sabem melhor, pela socialização rural, distinguir os cheiros de excrementos de gado bovino, caprino ou ovino do que o entendimento do alcance da lei de probidade pública. Parece que os jornalistas, organizações não-governamentais e intelectuais não conseguem observar o antigo presidente da República, elites políticas, governantes, empresários, dentro das interconexões da totalidade das relações sociais e no conjunto dos comportamentos previsíveis e recíprocos, nos quais dificilmente, neste momento, ver-se-à atitudes republicanas. Aliás, nem nesses grupos proféticos e moralistas (jornalistas, organizações não-governamentais e intelectuais) existem as argamassas inter-relacionais de atitudes republicanas. A fome e a busca pela satisfação estomacal não combina com os republicanismos transparentes.

A experiência com ONGs em Moçambique revela que os EUA e a UE não são transparentes na doação desses fundos. Doam, não raras vezes, àquelas ONGs publicamente conhecidas como “corruptas e não transparentes” não só na gestão de fundos, mas igualmente na inalternância de poder, salvo raras exceções. O que move embaixadas euro-americanas a financiarem ONGs nacionais? Não haverá subornos e comissões nesses financiamentos entre

os que tramitam as doações e os receptores? Uma embaixada, como se sabe, não só representa o seu país. Ele é aquele país no Estado em que se faz representar. Portanto, só espero que as embaixadas euro-americanas não sejam neopatrimoniais e clientelistas em meu País. Qual é a qualidade de informação e transparência pública que os cidadãos euro-americanos têm dessa argamassa da cooperação internacional? O que diriam os cidadãos suecos, americanos, ingleses, dinamarqueses, se soubessem das trifulhices das organizações não-governamentais moçambicanas em relação aos seus impostos? Se tudo isso for confirmado, o [neo]patrimonialismo/clientelismo euro-americano poderá auto-confirmar ou auto-denunciar a si mesmo? Os euro-americanos, nessa hora, aceitarão que não são feitos de outro barro, diferente daquele que criou os africanos?

A atitude do CTA de oferecer aquela viatura ao presidente da República faz parte das previsibilidades e reciprocidades no conjunto da nossa sociedade, razão pela qual essa atitude não me permite aqui condená-lo moralmente, mas incentivar-me sempre a perguntar o que faz com que tais comportamentos suportem as nossas relações sociais e como tais fenômenos sociais se apresentam tal como se apresentam. O que percebi daquele debate moralista é o compromisso das elites intelectuais e o movimento social moçambicano, dependendo dos seus interesses, com a *História por analogia* da qual, didaticamente, Mamdani se refere. Como na Suécia ou outro país similar, a sociedade reclama quando os servidores públicos usam as suas vantagens para benefícios pessoais, então, também, em Moçambique, devemos igualmente ser cães-de-guarda contra trifulhices daqueles que governam, mesmo que tais trifulhices igualmente façam parte dos nossos comportamentos. Repito, para melhor constar, que o que não foi levantado naquele debate é: que condições históricas e sociais permitiram aquele tipo de comportamento social e político (uma instituição de empresários a *swihwar* um *hosi*)? O que condiciona aquelas relações sociais e políticas regulares, em forma de ofertas de presentes? O que germinou a sociedade política em Moçambique? Quais sementes foram lançadas e quais hoje continuam a ser lançadas para que Moçambique seja Moçambique? O que significa poder para as pessoas, sejam da alta sociedade ou de baixa sociedade, passando pela média sociedade? O que faz com que o significado que se apresenta seja um e não outro? Nas nossas relações políticas e sociais, o poder serve para explorar, humilhar ou para através dele se servir à maioria? Seja qual for a resposta, a pergunta continua: que condições

permitem, por exemplo, que o poder, em todos os níveis, sirva para explorar e humilhar as pessoas?

Vou à base da questão: é muito comum que qualquer *hosi[kulu]* (presidente, governador, administrador, presidente de município, autoridades *bantu*-moçambicanas, diretor) receba *swihiwa* (presentes) em suas jurisdições ou quando viajam para o interior a dentro das circunscrições. Quando um presidente (governador ou outro servidor público, inclusive presidentes ou burocratas de Municípios), viaja para alguma comunidade o comum é a comunidade *swihiwar-lhe* (oferecer-lhe), dependendo das produções locais, com um cabrito, patos, galinhas, milho, escultura... Esse comportamento político e social não é do período pós-Independente. Faz parte das nossas relações sociais e políticas e a História e a realidade moçambicana ou africana está farta de registrar este tipo de instituições e realidades. A resposta que africanistas ou intelectuais moçambicanos dão a essas relações políticas e sociais corresponde à matriz de cidadania e ao arcabouço político e acadêmico das escolas das ciências políticas de lá e de cá, responsáveis passiva ou ativamente na “lavagem cerebral” à África, razão pela qual se trivializa e se inferioriza esse modo de vida. Porém, em provérbio do sul moçambicano, dizemos: *a hosi ya nyikiwa swihiwa* (o rei é digno de receber presentes). Este recebimento de *swihiwa*, ao pensar as coisas sociais e políticas não como um “sueco” ou “dinamarquês”, mas como um nativo moçambicano, faz muito sentido, dentro dos jogos das relações sociais e políticas comunitárias.



Convívios típicos em que os políticos e burocratas recebem swiwiwa da comunidade. Nesta figura, primeiro, está o vereador Elcídio Macane, seguido do vereador Salomão Tsanwane e pessoas da comunidade.

Por que não pensar que a liderança do CTA agiu em conformidade à ética comunitário-local? Se a resposta for sim, não direi que é a correta, mas se afigura outro modo de ver Moçambique. Exigir que um presidente de Moçambique ou outro servidor público desempenhe as funções político-governamentais como um “político sueco” faria, é castrar as relações sociais e políticas sobre as quais as comunidades se reconhecem. Não se trata de defender desvios públicos e relações clientelistas, aqui. Trata-se de compreender o que faz com que dominadores, dominados e burocracia local se comportem politicamente de uma determinada forma. Em nossas realidades, guindar-se pelos pressupostos [neo]patrimonialistas, é, o mais provável, incorrer a adjetivações pejorativas em nome de alguma ciência. A questão é: qual é o substrato daquelas relações políticas e sociais? Trata-se, ainda, de perguntar o que significa ser *hosi* para as comunidades ou para as instituições urbanas, como a CTA, e a partir disso, encontrar mecanismos de entender o que é transparência e boa governação, para os locais. Quais são as expectativas de um *hosi* e como os “súbditos” se reconhecem como tal diante de suas autoridades *bantu*-moçambicanas?

Na terceira semana de meu campo, logo cedo apareceram dois policiais de trânsito em casa de *mukhulu* requerendo terrenos para construção de habitações. “*Estamos cansados de pagar aluguel lá na cidade (de Macia)*”, sublinhou um deles. Antes de apresentarem o pedido em meio às saudações, a policial entregou ao *mukhulu* uma nota de 100,00 meticais, ao afirmar que “*não se pode entrar em casa de hosi sem algo ou swihiwa na mão*”. Entre uma e outra fala, o *mukhulu* respondeu que existem terrenos, porém “mais para dentro” de Muhlabje. Ela disse que desejam terrenos que estejam bem próximos à Estrada Nacional nr. 1, que é entrada direta à parte cimento da cidade, onde trabalham. Nisso, *mukhulu* disse que se reunirá com os seus *conselheiros e com a comunidade*, para o efeito, e só depois disso lhes daria a resposta. Numa comunidade ou sociedade sem aparatos burocráticos e corpo assalariado de funcionários, essa nota de 100,00, se me permitem, posso pensar que possa ser comparada ao pagamento de uma determinada inscrição que qualquer pessoa “é vítima” nas burocracias. Só que nestas burocracias, os Estados organizaram, através de sua História (não História de independência de Moçambique, com apenas 40 anos), celeiros fiscais, nos quais tais contribuições dos cidadãos caíam e posteriormente redistribuídas pelos serviços públicos, o que não é o caso de Muhlabje.

Beattie ([1966] 1980), em momentos de mudanças sociais e de independências africanas, observou que políticos da parte do continente negro que mantinham laços permanentes com as suas comunidades, ao se tornarem burocratas – ou funções similares - continuam com idéias “inalteradas” ou “mudam lentamente” sobre o que é ser autoridade em sua relação social e política com a comunidade ou com os novos padrões (Estado). Talvez esta colocação de Beattie seja um caminho para a compreensão das condições históricas e políticas que permitem determinados comportamentos sociais (*a hosi ya nyikiwa swihiwa*) e o modo como esses *swihiwa* são usados entre os dominadores, dominados e a burocracia municipal ou autoridades presidenciais.

Como refleti, parece-me que o caminho que exalta a metodologia dos africanistas segundo os quais esses comportamentos seriam [neo]patrimoniais/clientelistas] – e apenas isso – pode ser pernicioso para a compreensão dos fenômenos africanos, cuja História por analogia parece ser incapaz de examinar, com isenção e competência científica das ciências

sócio-antropológicas. Ou seja, pensar as relações políticas e sociais nestas comunidades não deve resvalar naquilo que Bayart qualifica de representações culturais do continente negro, porque a probabilidade de se recompor as desqualificações sociais e trivializações históricas sobre o mesmo continente é maior – a política e a sociedade africanas, para a memória pública internacional, trazem à tona arcabouços sócio-políticos que, para a maioria, são tidos como “naturalmente genéticos”.

O desafio das ciências sócio-antropológicas é, então, em Moçambique ou África, deslocar-se do mundo da, usando a expressão do filósofo Karel Kosik, pseudo-concreticidade<sup>198</sup>, o qual se satisfaz com resultados das análises euro-americanas que encaixam a sua realidade histórica passada (patrimonialismo, por exemplo), nos atuais sistemas políticos africanos. A pergunta de Macamo persiste: como se constitui o político, em realidades moçambicanas ou africanas? Mukhulu de Muhlabje convidou parte do pessoal do seu gabinete e vereadores do Município e comunidade local para, em meio a festanças e danças, beberem o vinho, o qual, no entendimento dos urbanos de Maputo e outras capitais de Moçambique, constituem atos ligados a desvios públicos, como a corrupção e falta de transparência (neopatrimonialismo). A comunidade e parte das autoridades de Muhlabje trouxeram em oferta aos burocratas do Município produtos da agricultura, em forma de *ku hoyozela tihosi* (dar boas-vindas ao *muhlapswa*, políticos e vereadores, professores e burocratas). Se a comunidade de Muhlabje e o aparato burocrático – e os políticos – não tivessem este tipo de relações sociais e políticas nas suas interações, poderiam ser incapazes de se reconhecer, nos jogos sociais e políticos de expectativas. É no auto-reconhecimento social e político que, parece-me, está uma das chaves para interpretar o círculo da comunidade e do Município – e quiçá outra em Moçambique. O auto-reconhecimento social e político de uma comunidade não valida, em si, as representações culturais de que se fala de África, mas como as pessoas interrelacionadas e transdinâmicas, nas ambiências locais, criam, processam e reciprocizam os seus *ntifanelo* (direitos e obrigações).

A recepção costumeira do vinho, sem constrangimentos anti-neopatrimonialistas ou anti-clientelismo, e o que motivou o comportamento social do donatário do mesmo, bem

---

<sup>198</sup> Pertencem ao mundo da *pseudoconcreticidade* os “fenômenos externos, que se desenvolvem à superfície dos processos realmente essenciais” (KOSIK, 1963).

como o convite das autoridades de Muhlabje e dos burocratas, para a festa comunitária para se beber e se dançar não é política local? Não é transparência local? Não é cidadania local? Não é democracia local? Que lógicas de uso de “bens públicos” existe neste tipo de comunidades e nestas autoridades que podem ser potenciais para o Estado e a sociedade? Talvez a lógica esteja justamente no modo como a comunidade, burocratas/políticos e autoridades locais usam, em festanças sociais, o que lhes é dado como “impostos comunitários” (vinho). Não há em meu esforço de compreensão destes fenômenos tentativa de negar que o curso da descentralização democrática possa vincar, na medida em que poderia criar outros potenciais de responsabilidade pública. A questão é: até que ponto a linguagem social daquelas comunidades ou de pessoas em suas interações expressam mecanismos locais transparência?

A este respeito, Copans diz que estudar a antropologia política é valorização da história, dos dinamismos, no seio da totalidade social, sem forçar a validade da universalidade dos conceitos e realidades ocidentais (COPANS, et al, 1971). Valorizar a história não é reconhecer um tipo de particularismo das representações culturais de Bayart; é compreender que, na história de uma comunidade, existem sociabilidades políticas potenciais capazes de dinamizar o auto-reconhecimento social e o bem-estar da mesma comunidade.

Os comportamentos destas autoridades e das comunidades respondem aos seus “jeitos sociais” de fazer política, os quais correspondem a questões de probidade pública. Ora, lembrarei que Junod [1863-1934] registra, em seu tempo, que os povos “tsongas” atribuem o título de *hosi ya timpsalu* (rei/chefe magnânimo) àquele que, ao comprar cabeças de gado com dinheiro de impostos, “*é conveniente matar um de tempos a tempos para os conselheiros e para o conjunto do clã*” (JUNOD, Vol. I, 1996). Ao vivenciar os tempos atuais, o meu exemplo, no qual participam os burocratas, autoridades locais e comunidade, não observo necessariamente espécies políticas e sociais de [neo]patrimonialismo. Observo relações políticas e sociais que revelam um potencial de uso transparente dos bens públicos, em prol da “justiça social” comunitária. A comunidade de Macia (do comunitário mais simples até ao presidente do Conselho Municipal) assim procede até hoje, mesmo que tenha mudanças políticas e sociais, por causa da interposição da burocracia do Estado e outras mudanças decorrentes das novas dinâmicas sociais. De forma alguma, tento defender que não haja, em tudo e em todos, atitudes que sejam tidas como “neopatrimonialistas” e “clientelistas”.

Defendo - e esta é uma tentativa – que não se pode menosprezar os arranjos políticos locais, para a construção de aparatos de transparência, na comunidade e no Município. Se as relações políticas que se fervilham pelas ondas de democracia e transparência pública, naquele sentido euroamericano, quiserem vingar, deverão, pela lógica das circunstâncias da vida local, se associar às instituições políticas e sociais locais, a não ser que queiramos que as comunidades se manifestem contrariamente, à semelhança das rebeldias sobre e contra os provincianismos dominadores da administração colonial portuguesa e do governo da FRELIMO, tal como supraexpresso. Um dos graves problemas pela África é que o potencial das mobilizações políticas e sociais locais contra a arrogância governamental foi sufocado nos pós-Independências.

Sobrou no lugar desse potencial as banalizações aos comportamentos políticos e sociais das comunidades, industrializadas pelas elites políticas e intelectuais, com apoio da União Europeia e Estados Unidos. Salienta-se, por esta via, que as populações e mesmo os políticos e burocratas locais, por intermédio de seus arcabouços políticos, saberão incorporar valores de democracia e transparência pública, ao adaptá-las nas suas relações sociais e políticas. Enquanto os legisladores provincianos de Maputo aprovam um quadro jurídico-legal sobre a probidade pública e os cães-de-guarda (jornalistas, sociedade civil), caçam a quem a viola, as comunidades em localidades, municípios e províncias *swihiwam*<sup>199</sup> os seus produtos agropecuários às autoridades presidenciais, ministeriais, municipais, entre outros. As comunidades municipais e provinciais mais do que se rebelarem contra os provincianos urbanizados de Maputo estão a seguir o seu curso de vida correspondente ao aparato das relações políticas e sociais, anterior às burocracias do colonialismo e da FRELIMO.

Ao evocar Junod e Beattie não pretendo, na esteira de Leach ([1964]2014), acompanhar Radcliffe-Brown ([1940]1971/2013) com o seu conceito de estrutura social que pressupõe a existência “o tempo todo” de “equilíbrio estável” de uma sociedade/comunidade, até porque reis déspotas como *Ngungunhane* (1884-1895) atravessaram o território de meu trabalho de campo. Pretendo é observar o lado “positivo” das relações sociais e políticas que possam corresponder ao arcabouço do potencial de transparência política, na atualidade. A

---

<sup>199</sup> Ofertam.



título de exemplo, o chefe cujo procedimento estiver na sua capacidade de “*devolver os impostos de vinhos*” para as comunidades é tido como *hosi ya dhlondo* (chefe [que é] sábio). Por aquilo que conheço da realidade moçambicana, duvido, por assim dizer, que a famosa e “transparente” sociedade civil tenha questionado a oferta do presidente Guebuza, em nome do neopatrimonialismo ou clientelismo, em si. O presidente e a CTA foram contrariados, porque, no julgamento da sociedade civil, Guebuza fez uma administração alegadamente fora dos requisitos de *hosi ya dhlondo*, como se os jornalistas e a sociedade civil tivessem *dhlondo*. É nesta provável motivação da sociedade em que se pode perguntar: como se constituem os espaços de “probidade pública” e quais são os pressupostos de “probidade pública” nas comunidades de Macia e na sociedade (civil) moçambicana. O que as comunidades de Macia têm como antídoto ao afamado neopatrimonialismo?

Vejamos este outro registro de campo do dia 10 de fevereiro que revela o quão as comunidades têm potenciais de administração que entre ela constitui coisa pública: Neste dia, os representantes do Município trouxeram vinho, provavelmente comprado com fundos públicos, para Muhlabje, em comemoração de festas de *ukanyi*. Uma vez que tinham outras bebidas e o dia se esgotava, o *mukhulu* de Muhlabje, políticos e burocratas propuseram que o “vinho público” fosse consumido em outro (dia). Os convivas, ao ouvirem a proposta, entreolharam-se. Imediatamente, soltaram olhares e murmúrios. Mambirre, um homem com quem tive alguma amizade e que estava sentado bem ao meu lado, resmungou: “*não sabemos, ao certo, onde irá parar aquela bebida, se não a bebermos, agora*”. As pessoas presentes se manifestaram a favor de a bebida ser consumida, naquele dia e hora. Quem foi protagonista em apresentar a *xikhalu* (reivindicação, reclamação) foi a irmã (Crisalda Muhlabje) de *mukhulu*: “*Queremos beber, aqui e agora*”... Diante de tudo isso, *mukhulu* colocou o garrafão de vinho, no meio da comunidade, políticos e burocratas do Município, e estes a consumiram.

O argumento que, igualmente, está a acompanhar este texto segue o raciocínio de que as comunidades e as autoridades tidas como neopatrimoniais ou clientelistas têm elementos de percepção aguçada sobre transparência, em suas relações políticas, os quais não são ressignificados pela burguesia intelectual e pelos acadêmicos do [neo]patrimonialismo. Este comportamento é semelhante ao do colonizador que, em nome da civilidade, diabolizou

práticas locais. As elites do pós-Independência, com toda a lavagem cerebral e dividendos políticos e sociais que recebem do Ocidente, desde financeiros a alguns jornalistas e organizações não-governamentais, para criticarem ou pensarem o Estado, até aos conhecimentos científicos sobre o [neo]patrimonialismo, continuam a diabolizar as autoridades *bantu*-moçambicanas, Estados e as comunidades e os seus saberes e práticas.



Garraão de vinho, trazido pelos burocratas e políticos do Município da Macia. *Mukhulu* Munuel Muhlabje apresenta-o publicamente à comunidade.

O pecado hermenêutico dos intérpretes de Weber é justamente por forçarem os quadros analíticos sobre o Estado e transparência pública euromodernos, como padrões únicos e exclusivos de análise das comunidades ou Estados africanos. Analisar estas relações somente a partir das chaves neopatrimonialistas ou clientelistas é fechar-se para não observar o outro fervilhar da política e da comunidade/sociedade, sem a qual, na atualidade, teríamos dificuldades para a compreensão daquela comunidade, cujos valores e referências políticas são “diametralmente opostas” às categorias dos atores do sistema político internacional e reproduzidos nas capitais subalternas. Por isso que considero que a postura etnográfica e

232

antropológica é desafiar a retórica homogeneizadora do Estado de direito democrático, da descentralização democrática e da iniciativa privada, ao se permitir valorizar as comunidades marginalizadas e usar o potencial dessa “marginalidade rural e africana” para questionar aos “centros de poder”. Não se trata de conferir valor superestimado a tais comunidades municipais marginalizadas como “paraísos políticos”, onde não existam espaços para violências e má prestação de contas, mas tentar conjugar a sua gramática pública de transparência, a partir das suas relações sociais e políticas.

Insisti, no Capítulo 2, que um dos caminhos para a compreensão de Estados e das sociedades ou comunidades africanas coloniais requer um mínimo de sensibilidade em observar as relações políticas e sociais precedentes às burocracias (coloniais e pós-Independentes) ou em inter cruzamento a estas. Ao observar essas relações, sem adjetivá-las de público e privado ou patrimoniais e neopatrimoniais, pode ser um caminho etnográfico ou sócio-antropológico para entender, usando a expressão de Firth, os “processos sociais” locais. As chaves de compreensão do político e do social não se encontram somente nas burocracias euro-americanas modernas implantadas, mas nas possibilidades comunitárias e realidades sociais e políticas que tornam a política local possível. A política não está somente no Estado e nas esferas consagradas e os contextos heterogêneos (FORTES & EVANS-PRITCHARD, 1940; SWARTZ, 1968), como Moçambique assim o denunciam.

Outrossim, retomarei Turner ([1963]2013), o qual, em seu trabalho de campo entre os *Ndembu*, na atual Zâmbia, vê momentos de um ritual intitulado *Kumukindiyika* (“falar palavras más ou insultantes contra ele) ou o rito “Insulto ao chefe eleito”, no qual a cerimônia lembra à autoridade sobre as suas obrigações político-morais e éticas, diante de súbditos, para renunciar à mesquinhez e à cólera. Uma das obrigações da autoridade Dembu era o de “comer junto” à comunidade, razão pela qual caso o chefe não alcançasse essa meta política seria adjetivado de mesquinho. Se pensar com Turner o que seria mesquinhez entre os *ndembu* não é diferente do que no sistema político de Macia-Muhlabje é, como coloco na investidura da autoridade *bantu*-moçambicana, Manuel Muhlabje. O que causaria estranheza, aqui, seria se as autoridades *bantu*-moçambicanas de Muhlabje e os burocratas de Macia bebessem vinho e comessem outras iguarias decorrentes de tramitações de terreno e outras transações, sem a presença da comunidade. O “comer junto”, em Muhlabje e na Macia, faz parte dos postulados

das relações políticas e sociais da comunidade, nas quais se vincula a generosidade e o bom governante às autoridades que assim procedem, por isso o título *hosi ya dhlondo*. O convite à comunidade e às autoridades para o consumo de vinho e o “comer junto” os *swihiwa* público corresponde a esse reconhecimento ou legitimidade conferida aos dominadores (autoridades municipais e *bantu*-moçambicanas). A legitimidade das autoridades não é correspondida necessariamente sob pressupostos segundo os quais a autoridade legítima é aquele que distingue as lógicas públicas e privadas, mas a legitimidade das autoridades é compreendida quando o *hosi*, em sua relação política e social com a comunidade, é capaz de construir relações para “comer junto” com os seus companheiros do Município.

“Comer junto” pode reportar à “distribuição da renda”, nas relações políticas, daquela comunidade e Município? Por que não olhar as políticas de transparência ou probidade pública, nas relações políticas locais, a partir da distribuição do “vinho público”, cujo envolvimento é uma verdadeira “tríplice aliança” (autoridades comunitárias, burocratas e comunidade)? Tento “concluir” com o óbvio: Estas perguntas mais do que retóricas podem corresponder ao argumento deste texto segundo o qual existe um possível potencial de transparência e de democracia, nas relações políticas e sociais, daquela comunidade e Município – e talvez menos neopatrimonialismo e clientelismo. Que tal este caminho hermenêutico?

## 5.8 Relações sociais: o caso 3 de fevereiro

Dia dos heróis moçambicanos (3 de fevereiro). Cedo, um pouco depois das 7h00, o *hosi ya muganga* (Manuel Muhlabje) e eu saímos, de sua moto, para a praça pública do Município de Macia, onde se realizaria a cerimônia de exaltação dos feitos dos heróis moçambicanos, cuja data se comemora, anualmente, a 3 de Fevereiro. *Hosi ya muganga* estava de seu uniforme oficial. Saí do quarto, com calças jeans, sapaténis e camiseta creme, polo. Perguntei-lhe se a minha indumentária correspondia àquela cerimônia. Respondeu-me: “*Tu és estudante. Essa é roupa de estudante*”.

A praça fica no centro do Município. Tem algumas árvores semi-frondosas e outras para ornamentação da vila; uma tribuna para, em cerimônias públicas, albergar autoridades

governamentais, comunitárias, partidárias e religiosas. Tem, ainda, um palco, para que músicos, poetas e ativistas sociais expressem os seus talentos. Do lado direito, a praça dos heróis, onde houve deposição de flores, em memória dos heróis, os quais tombaram em diferentes frentes em defesa de Moçambique do colonialismo português.

Logo que chegamos, aproximamos a um grupo de homens. Um deles era igualmente um *hosi ya muganga* de um bairro, de nome Jonas Langane, juntamente com outros líderes religiosos e chefes de pequeníssimas jurisdições. Olhei ao redor, percebi, ainda, dezenas de homens profissionais do Município de Macia e talvez mais umas duas centenas de munícipes. Muhlabje saiu, imediatamente, da roda de homens em que eu estava; mas, antes, eu tinha sido apresentado aos descritos acima. O meu *hosi ya muganga* contou-lhes sobre os meus objetivos. “*Hoyo-hoyo! (bem-vindo!). Swalavela ku djondza a nxinto (É necessário que se estude a tradição...) ...*”, assim responderam, intercaladamente.

Em outro desenvolvimento de conversa e desabafos, o pastor Pelembe reclamou, pelo atraso de início das comemorações, naquele dia 3. Já passavam das 9h00 e ainda não tinham começado. A conversa começou a girar em torno do atraso e pouca presença de muitas lideranças e populares, em dezenas de comemorações ou atividades políticas e sociais. O pastor Pelembe é que mais se queixava: “*as pessoas, quando não vêem bons exemplos de lideranças, va thlula a nawu (desobedecem a lei)*”.

Enquanto isso, vejo ao longe, Muhlabje, na companhia de Dambuza Cossa, que me facilitou o meu primeiro encontro com Muhlabje, em Janeiro de 2014. Eu e Silva, em virtude de amizade que começamos a cimentar em Janeiro de 2014, saudamo-nos com abraço caloroso e ficamos aí num papo.

Instantes depois, Silva sai, e eu permaneço com as mesmas pessoas, embora uma e outra pessoa se acrescentasse.

Quanto mais os *tihosi ta maganga* (autoridades comunitárias), com os quais mantinha a minha presença, percebiam que a cerimónia de deposição de flores começaria, aproximavam, a passos bem lentos, da praça dos heróis, pintada a cor branca. Neste instante,

começam uma conversa no qual os *tihosi ta maganga*<sup>200</sup> têm uma frustração pelo fato de as autoridades distritais terem transferido a construção de hospital nos bairros do Município, para regiões do distrito (o Município da Macia está dentro do distrito de Bilene). “*Mina ni kwati gopfu swinene*” (eu estou sobejamente aborrecido), di-lo um *hosi ya muganga*. Está frustrado com as autoridades distritais, pois sabotaram a construção de hospital em seu *muganga*, que fica na jurisdição do Município. “*Que direi à minha comunidade, depois de ter entrado em conversações para cederem o espaço ao Município para Hospital?*”, acrescentou. Nisso, outras autoridades comunitárias e chefes de bairro, secundavam-no, ao lamentarem as “divergências e conflitos” os quais, às vezes, ocorrem entre as autoridades distritais e municipais. Um secundou-o: “*Wena swiku nyenyentsili*”, traduzindo: “tu foste irritado”.

Concentramo-nos em torno da praça dos heróis. A cerimônia de deposição de flores começou com a presença de representantes do Município (vereador dos serviços sociais) e do governo distrital (diretor de saúde) e de policiais, destacados para as formalidades de marchas. O mestre-de-cerimônias notificou que representantes do Município e do distrito seguissem, primeiro, para deposição de flores, seguidos de várias outras lideranças comunitárias e religiosas e, por fim, o público em geral.

Terminada a parte de deposição de flores, representantes do Município e do governo distrital deslocaram-se diretamente à tribuna, local de discursos públicos. O mestre-de-cerimônias e, igualmente, chefe do gabinete da presidência do Município, de nome Joshua, tomou a palavra e chamou, para a tribuna, os *tihosi ta maganga* (autoridades comunitárias), secretários de bairros, representante do Conselho Cristão de Moçambique. Os representantes do governo e do Município ocuparam os primeiros espaços, seguidos, distributivamente, de chefes de bairro e líderes religiosos. O público em geral estava no pátio. Entre a tribuna e onde o público estava, havia ainda alguns assentos, para pessoas pertencentes a posições inferiores na administração pública distrital e municipal, mobilizadores do partido FRELIMO. As mulheres, que se fizeram em número expressivo, tinham sentado ao chão, tendo estendido as suas capulanas (um tecido que as mulheres amarram e que sempre o trazem em suas bolsas). Os homens permaneciam em pé.

---

<sup>200</sup> Tihosi ta maganga (autoridades comunitárias/bairros/vilarejos) é plural de hosi ya muganga

Antes dos discursos públicos, o mestre-de-cerimônias pediu ao Pastor Pelembe, para orar, “de modo que Deus abençoasse a cerimônia, Macia e Moçambique”. A oração, em *xichangana*, foi dirigida a Deus-cristão, apoiada por conceitos e expressões bíblicas de força, vitória e providência.

O representante do governo distrital foi dado a palavra e lembrou a importância de sempre se invocar os antepassados, pelos seus feitos. Aliás, para ele, “*os heróis moçambicanos são antepassados de Moçambique, razão pela qual anualmente, em data de 3 de fevereiro, em todo o território nacional, não só se comemora a data, mas também a deposição de flores em todas as praças dos heróis*”. Este governante acrescentou, ainda, que quem invoca antepassados deseja ter “sorte e prosperidade”, por isso, “os moçambicanos devem invocar àqueles que cimentaram o país, na independente em 1975”. Os *tihosi ta muganga* não foram chamados para falar algo nesta data.

Enquanto prestava atenção aos discursos, algo me salta à vista: a quantidade de pessoas que trajavam indumentárias do partido governamental FRELIMO, geralmente, distribuídas em campanhas eleitorais. São camisetas, capulanas, lenços.

Terminados os discursos, o mestre-de-cerimônias encerrou a cerimônia pública. O meu *hosi ya muganga* desceu da tribuna, ficando ao lado do representante do Presidente do Município e outras autoridades. À distância chamou-me e cheguei perto dele e assim apresentou-me o representante do presidente do Município, a quem pude recorrer em poucos casos de meu trabalho de campo.

Depois desta cerimônia, dispersamo-nos. Eu e o meu *hosi ya muganga* dirigimo-nos a casa, por volta das 12h00.

Minutos depois, a esposa e a filha de *hosi ya muganga* começaram a colocar a refeição na mesinha de centro de casa. Almoçamos, com arroz e peixe, feito com molho. Serviram-nos em louças. A comida estava em tigelas e nós, pessoalmente, servimo-nos nos pratos; comemos a garfo; serviram-nos água em jarras e cada um servia em seu próprio copo. O uso de garfo e faca não é comum nesta comunidade.

Ele já me tinha falado de que à tarde, a partir das 15h, haveria um *xikuwa xa vukanyi* (uma concentração de residentes para beber *vukanyi*, ao sabor da conversa e risos), em casa de *hosi*. As primeiras que chegaram para o *xikuwa xa vukanyi* são umas três mulheres, que tomam lugares em esteiras. Estavam vestidas de capulanas, amarradas em cinturas, cujos tecidos chegam até aos pés ou quase aos pés. Nas cabeças, amarram lenços. Vestem-se de camisetas e camisas. Ao máximo, naquele dia estavam, por aqui, umas 9 mulheres, que vinham intercaladamente. Enquanto as mulheres chegavam, os homens igualmente chegaram tomando cadeiras. Formam uma linha curvilínea e conversam cada um encarando o outro. As mulheres ficaram em posição em que possam conversar com os homens. Mas, conversaram mais entre elas. Cada grupo tinha suas conversas, embora os dois grupos tenham falado um com outro grupo.

Nestes instantes, *hosi ya muganga* com os seus convidados reclamavam porque o *vukanyi* estava doce, não representando a bebida fermentada que é costume para se beber nestas épocas de Janeiro e Fevereiro. Pelos murmúrios, percebi que os convivas não tinham maior prazer em estar a bebê-lo. Aliás, o *hosi ya muganga* soltou as seguintes palavras em língua portuguesa: “*Na falta do melhor, o pior serve*”. Seja como for, “*estamos, aqui, para confraternização*”.

Quem servia a *vukanyi* é Domingos Chambali, um homem bem experimentado, nestas bebidas. A primeira vez em que me serviu, recebi o *dzeku* (cabaça), com a mão esquerda, porque eu tinha uma criança ao colo (a mãe é a primeira filha de *hosi ya muganga*). Ao mesmo tempo em que recebia com a mão esquerda, sustentei o *dzeku* pela sua base, ao que fui prontamente corrigido: “*olha, Bila, recebe-se com a voko la xinene (mão direita) e ainda pela sua pega*”. Explicaram-me, ainda, que sustentar o *dzeku* pela sua base é indicação de que eu venho do banheiro (eu não tinha ido ao banheiro).

-----

À tarde para a noite, em casa de *mukhulu* houve mais uma sessão de *vukanyi* na presença de representantes do Município, lideranças de *muganga* de Muhlabje e a própria



comunidade. Um dos representantes do Município vergava uma camisa do partido governamental, FRELIMO. Aliás, é bem comum ver autoridades/funcionários e munícipes de Macia vestidos de camisetas, chapéus, capulanas, aventais do partido...

Para além de bebida consumida, todos entoavam canções de exaltação a políticos nacionais de renome, que já galgaram o posto mais alto da República: A Presidência.

*“ I Samora<sup>201</sup> anga nhongola vamatiko (É Samora quem expulsou estrangeiros)  
a teka tiko (apropriou-se da terra)  
a tirhile (foi útil)*

*I Samora anga nhlongola vamatiko (É Samora quem expulsou estrangeiros)  
a teka tiko (apropriou-se da terra)  
a tirhile (foi útil)*

*I Chissano<sup>202</sup> anga nhongola vamatiko (É Chissano quem expulsou estrangeiros)  
a teka tiko (apropriou-se da terra)  
a tirhile (foi útil)”*

#### 5.8.1 Acesso descritivo de relações sociais e políticas

A observação e a participação nos eventos-cerimônias em Macia teve como corolário estes dados de pesquisa de campo supramencionados. Embora tenham acontecido em dois espaços diferentes do Município (Vila [urbana] da Macia e bairro [rural] de Muhlabje), envolvem grupos diferentes e por que não desiguais em seus ganhos financeiros e em patrimônios, porém simultaneamente interdependentes no conjunto de relações sociais e políticas, na estrutura social de Macia. Vez uma e vez outra, tentarei fazer uma análise mais ampla destes eventos sociais, a partir de lógicas políticas e sociais de âmbito nacional.

Na introdução desta dissertação fiz uma exumação do conceito de relações sociais e políticas, sob o prisma de Firth (1951), Beattie (1966), Weber (1999, Vol. 1.), com a qual

---

<sup>201</sup> Samora Machel foi um dos mais destacados e destacáveis combatentes da FRELIMO contra o colonialismo e, de 1975 a 1986, primeiro presidente de Moçambique Independente (República Popular de Moçambique, 1975-1990). Veio a morrer em Nbuzini, território sul-africano, vítima de um acidente aéreo, cujas razões até aqui não foram esclarecidas, com transparência, pelas autoridades moçambicanas. Machel, que é herói nacional, goza de carisma e respeito público.

<sup>202</sup> Joaquim Chissano foi um dos mais destacados e destacáveis combatentes da FRELIMO \*O contra o colonialismo. Um ano antes da Independência, 1974, foi primeiro-ministro do governo de transição. De 1986 a 2004, presidente de Moçambique. À semelhança de Machel goza de respeito público.

tento entender as relações tecidas ou construídas em Muhlabe e Macia, entre pessoas da comunidade e as autoridades *bantu*-moçambicanas locais e estes níveis com a burocracia e autoridades municipais. Esta tríade interdependente e transdinâmica entre pessoas associadas em interesses comuns e diversos indica que o fato de as comunidades e suas autoridades locais e municipais participarem de eventos como designadamente o 3 de Fevereiro e na festa de *ukanyi* revela que as suas relações sociais e políticas redimensionam alguma convivência entre vários atores. Quando logo à prior reporto-me à tríade interdependente e transdinâmica é uma tentativa de olhar as relações sociais (talvez de cooperação) além do binômio ou àquilo que Leach (1982) chama de relações de bivalência (pai/filho; patrão/empregado; credor/devedor), para olhar atores multifacetados em espaços vários, cujos comportamentos se encontram nas redes de relações sociais transvalentes.

Primeiro, temos a cerimônia de 3 de fevereiro, cujo aparato organizacional é de responsabilidade do Estado, Município e FRELIMO, na qual as autoridades *bantu*-moçambicanas, associações não governamentais, igrejas e pessoas de comunidades, igualmente interligadas em redes àqueles três poderes (Estado, Município e FRELIMO) são convidadas a participar através de várias atividades, dentro de um ambiente festivo. Segundo, temos as festas de *ukanyi* que acontecem em várias comunidades, cujo aparato organizacional é acionado pela comunidade e pelas autoridades *bantu*-moçambicanas, na qual os convidados de honra, igualmente transinstitucionais, são os políticos, burocratas, professores, os quais trazem vinho, açúcar e outros bens industrializados.

Nas duas cerimônias, existe a predominância de vestimentas e glorificações à FRELIMO e sua história que se confunde, vez uma e vez outra, à História de construção de Moçambique, tornando os eventos aparentemente mais ligados ao Partido no Poder. Escrevo “aparentemente mais ligados” e não ligados, para não assumir uma postura imediata de lançar alguma “verdade” sobre uma observação que ainda não tomou as zonas de abstrações macro-antropológicas. Isto tudo é um movimento estratégico de industrializar as minhas observações em campo, de um lado. De outro, é uma maneira de não me associar sincronicamente a alguma massa intelectual moçambicana que tem pautado por afirmar que os presentes, particularmente nas cerimônias/atividades organizadas pelo Estado ou Município, são coagidos a participar destes eventos, como forma de manter seus empregos e outros

benefícios que são consequência de sua ligação com o partido governamental. Pessoalmente, não desprezo esta maneira de pensar. Porém, ficar apenas com esse posicionamento seria manter-me dentro de uma conclusão duplamente correta e quadrada. Por assim espelhar, prefiro “desequadrar-me do quadro quadrado”, semelhante, entretanto, àquele de alguma massa intelectual que, dentro dos seus quadros analíticos, acreditam ter encontrado as luzes para perceber melhor as assombrações sociais e políticas moçambicanas.

As coisas moçambicanas e africanas são tão complexas quanto ensombradas, razão pela qual o dever intelectual e acadêmico clama por ponderação trans, multi e interdisciplinar, para melhor se aceder às diversas manifestações dos fenômenos sociais, ao que se respeitará uma disciplina de suma importância nas ciências do Homem – a História -, pois as coisas sociais diversificadas não ocorrem em outras ambiências senão na História. No caso africano, vejo que as próprias ciências sócio-antropológicas poderiam melhor fazer suas abstrações apoiadas pela ponderação trans, multi e interdisciplinar.

A meu ver, as ciências sócio-antropológicas em África e, já agora puxando a sardinha, em Moçambique, podem também seguir uma linha weberiana, em *Ensaio sobre a teoria das ciências sociais*, segundo o qual a procura de compreensão das peculiaridades da realidade da vida que nos rodeia e na qual estamos situados segue, por um lado, a percepção das relações em suas manifestações diversas e, por outro, o estudo das causas pelas quais, historicamente, se desenvolveu precisamente de uma determinada maneira e não de qualquer modo (WEBER, 2003:29).

Meu interesse é olhar, a partir de minha observação em campo, que a presença de várias pessoas inter-relacionadas e transinstitucionais como pessoas da comunidade, burocratas, políticos, crentes, artistas e outras redes sociais pode ser igualmente relacionada aos seus múltiplos interesses sociais, profissionais, políticos e comunitários. Os interesses sobre os quais as pessoas da vila e comunidades se deslocam para um evento determinado são multifacetados e não se deve reduzir a presença física das pessoas num ato público à coerção do partido FRELIMO ou às relações clientelistas.

Primeiro, quero pensar, ainda que seja imbuído de hipóteses, que burocratas, políticos, crentes, comunitários e artistas ativam suas ações em relação a comunidades ou

Município em resposta às suas interações, sem as quais a vida das redes sociais se torna apática e sem dinâmica. É a consciência de pertença nessas redes nas quais cada um, a seu modo, cumpre os deveres em retribuição aos direitos que os outros tem para com ele que a vida se torna um lugar privilegiado para as recargas de esperanças e de convivência interpessoais. Mais ainda, a consciência de pertença à comunidade em “bairros semi-rurais e periféricos” pode pressupor que as pessoas resistem às categorizações partidárias, ainda que isso não seja aparente, por isso que as relações que estabelecem manifestam objetivos que ultrapassam ao partido FRELIMO. Ou seja, existem interesses sociais e individuais que são compartilhados, naquelas ambiências, que transpassam os estatutos de partidos políticos e chantagens dos detentores Poder.

Políticos tanto do Município quanto das comunidades aproveitam estes momentos para fazerem o que melhor sabem operacionalizar – manter a relação de conversa, troca de propostas e cativarem os seus eleitores sobre muitos aspectos, dentro dos aparatos de persuasão. Aliás, é nestes eventos em que a comunidade é anunciada pelos representantes do Estado ou Município que o posto de saúde X ou a escola Y “ficaram concluídos dentro de uma semana” e a cerimônia de sua inauguração será no próximo dia tal.

Segundo, os pastores podem, por sua vez, marcar presença não só para orarem na tribuna, quando convidados para isso, como foi o caso do pastor Pelembe, mas por exercício pastoral e de cidadania. Os pastores aproveitam o momento para incentivarem suas atividades religiosas e evangélicas nas comunidades. Aproveitam ainda o ambiente para moralizar os crentes e comunitários sobre como se portar como cidadãos nas várias áreas de vida. Fora isso, o pastor, chamado à tribuna para abençoar a cerimônia, estava em representação do Conselho Cristão de Moçambique (CCM), organização esta ligada, na época colonial, à missão suíça (e outras missões protestantes) e no pós-Independência, veio a ser conhecida por Igreja Presbiteriana de Moçambique. A missão suíça e outras igrejas como a Metodista, Congregacional e outras foram igualmente responsáveis pela criação da elite negra moçambicana para a independência.

Mais uma razão para que eu desconfie que as pessoas marquem presença naquele tipo de cerimônias porque apenas coagidas pela FRELIMO, como se aqueles comunitários,

em suas redes sociais, fossem ovelhas ingênuas, guiadas por um pastor ditador. Conforme aludido acima, eu mesmo fui apresentado aos representantes de igrejas, de partidos, do Município, de burocratas, de autoridades *bantu*-moçambicanas e de pessoas das comunidades várias, os quais foram importantes no meu trabalho de campo, embora num e noutra momento existam informações de difícil acesso, para obtê-las. Daí que dá para pensar que as relações sociais que podem ser abstraídas nestas comunidades sejam expressamente multifuncionais e, às vezes, diametralmente opostas ao que os políticos projetam.

Estou a imaginar se o *mukhulu* Manuel Muhlabe esperasse que emitíssemos um documento formal para que eu fosse apresentado às autoridades municipais e burocratas, pedindo para ser recebido em um dia em que o protocolo municipal achasse que o presidente do Município ou vereadores tivessem vaga de tempo, para que eu apresentasse os meus objetivos de pesquisa em Muhlabe e Macia. Se eu tivesse esperado esse dia talvez eu teria gasto metade do meu tempo de campo com esses protocolos, mas fui apresentado a dezenas de quadros do município neste dia e já aproveitei trocar os números de celulares e outros contatos, para o meu trabalho e para comer e beber, ali e acolá. Talvez pensar nas margens de manobra das pessoas, como dinamizadoras de relações, as quais tornam a vida em redes sociais como espaços de convivência, retribuições, coalizões, conflitos e ganhos transinstitucionais seja um caminho, para se aceder aos motivos pelos quais os comunitários participam às cerimônias, e a partir disso pensar a burocracia, o social e o político local.

Terceiro, minha colocação se desdobra no fato de eu ter visto que em muitos momentos e dada à agenda das autoridades e políticos do Município, muitos expedientes dos municípios não são satisfeitos regularmente e as pessoas, além de participar no evento porque apresentam alguma fala ou dança, aproveitam e expõem os seus casos àqueles, de forma particular e face-a-face. Mais do que isso, aquele é um evento “único” no qual as autoridades municipais e *bantu*-moçambicanas podem articular certo tipo de propostas para o Município e para as comunidades. Talvez aqui a figura de intermediários, incorporada pelas autoridades *bantu*-moçambicanas, faz sentido lembrar. Autoridades *bantu*-moçambicanas, por exemplo, se desdobram em criar pontes entre empresários e políticos/burocratas, para a instalação de bombas de águas nas comunidades. Ainda, entre as autoridades *bantu*-moçambicanas é momento para concertarem certo tipo de cooperação política, para as suas comunidades. A

vida política e social na Macia é, como em qualquer lugar, uma trama de negociações e as panelinhas de conversas ali e acolá nos pátios destas cerimônias assim o declaram. Lembrome que a primeira vez que ouvi um pedido do líder Muhlabje ao técnico agro-pecuário do Município de Macia, Silva Siteo, para fertilizar o campo agrícola de seu bairro, foi justamente nesta cerimônia e não necessariamente por mecanismos burocrático-protocolares, nos quais Muhlabje poderia apresentar um documento formal no Município.

Caso o documento seguisse as cartilhas burocráticas, assim, seria protocolado pela recepção até que a solicitação de fertilização fosse aceite, em despacho de algum vereador, por exemplo. Isso não significa que os burocratas, políticos e técnicos saiam de seus gabinetes, para as atividades destinadas às comunidades, sem seguir um ritual protocolar. E nem tão pouco pode significar necessariamente que o Município e técnicos possam privilegiar determinadas demandas de comunidades em detrimento de outras, por relações clientelistas perversas. O que quero espelhar é: as relações sociais e políticas nestes meios sociais seguem modelos locais, os quais muito escapam, mas, simultaneamente, se interconectam às formatações burocráticas. Esta minha colocação “muito escapam, mas, simultaneamente, se interconectam” parece contraditória, mas não é, se seguirmos a lógica de perceber as relações sociais transdinâmicas dentro da História e dos ambientes sociais e políticos, nos quais os autores se localizam. Ora, vejamos: As burocracias, como apontei em algum lugar, encontraram relações sociais nas comunidades ou sociedades. Porém, as mesmas burocracias se misturaram no meio das relações sociais transdinâmicas. Que relações sociais surgem pela interposição dos aparatos administrativos da burocracia colonial e do pós-Independente?

Nisso, tem sido ultrajante e mesquinho o burocrata/técnico/político/professor que recusar produtos de agricultura que um membro da comunidade lhe ofereça. Do lado Municipal, podem ser arrolados aqueles tipos de serviços municipais em que as autoridades municipais implantam nas comunidades, como, por exemplo, a oferta de *charruas* ou a venda abonada de insumos agrícolas.

A delegação municipal que se desloca à comunidade encontra a mesma já preparada para a recepção dos serviços, em meios aos cânticos de alegria, porque o “pai municipal”, dando corda aos pensadores do clientelismo, traz “swipfunu” (ajuda). É mesmo essa

expressão que se usa: “swipfunu”. Talvez é por isso que a mesma delegação municipal pode socorrer-se da comunidade para renovar os seus mandatos, em períodos eleitorais, para persuasivamente pedir retribuição da comunidade, por meio do voto. Aqui, estou em um problema. Como enfrentar àqueles pensadores que observam este tipo de relações entre grupos transinstitucionais, a partir do clientelismo assimétrico, como perverso para estas comunidades? Mas, de que sociedades ou materiais históricos os cientistas sociais se inspiravam, para ver tais anomalias estatais e comunitárias, ao gerar relações clientelistas?

Um dia ouvi ou li nalgum lugar que as pessoas ou comunidades/sociedades comparam-nos com elas e com tudo que tem de pior nelas. Como as sociedades euro-americanas observam o seu passado distante e não muito distante, nalgumas vezes e como nesse caso, com *“arrepentimentos de que fomos nalgum dia primitivos”*, mas recompensados, neste momento, com a auto-estima do “avanço normativista” olham-se no espelho e exclamam: “estamos em progresso e modernos mais do que nunca; porém, existem povos cujas práticas lembram o nosso passado pritrimonialista-clientelista-primitivista”, por isso as receitas de descentralização democrática e burocractização do municípios e Estados.

As perspectivas clientelistas partem do diapasão de que os políticos usam o Estado para submeter às pessoas e as comunidades num sistema de dominação perverso através das relações clientelistas, sem, no entanto, estudar as reações da comunidade (“cliente”) em relação aos políticos do Estado (“patrão”). Por que tornar as pessoas das comunidades como vítimas da perversidade dos “patrões”? Parece-me que esta visão sugere que as comunidades em suas relações e redes sociais transinstitucionais não são promotoras e projetistas de sua própria História, mas sempre manipulados por um “deus invisível e soberano”, em nome de seus interesses de perpetuar o poder.

Talvez haja de se perguntar: E as comunidades e suas autoridades não manipulam o “patrão perverso”, nas circunstâncias em que as comunidades, de acordo com o seu programa social de desenvolvimento local saem a ganhar numa relação com os políticos? Olhar estas relações como assimétricas nas quais uns acumulam maiores vantagens sobre os outros parte do pressuposto de que os ganhos do homem da cidade, o iluminado, o manipulador, o persuasivo, são maiores se comparados com os lucros das autoridades e suas comunidades.

Penso ser desnecessário medir os ganhos a partir do ponto de vista quantitativo, mas sim da qualidade e do valor que cada ganho significa para cada parte e contraparte. Se para uma comunidade certa um furo de água comunitário que diminuirá a distância das mulheres e crianças para a busca de água e o aludido patrão “ganha lealdade de voto e com o mandato será capaz de tráfegar o Estado em benefício próprio e acrescentar o seu patrimônio” é coisa que nem sempre é quantificável, pois cada uma das partes envolvidas procura as coisas ou processos que lhe dão vantagem.

O velho adágio popular universalizado segundo o qual uma gota de água no deserto faz milagre é útil para percebermos por qual motivo a mesma comunidade que vive no deserto é capaz de oferecer ouro que enriquecerá ao político. O problema de alguns pensadores é não pensar que a gota de água para a comunidade é igualmente *ouro* ou *super-ouro*. Por isso, a questão é: o que um determinado bem significa para um determinado grupo de pessoas interligadas em movimentos e processos transinstitucionais da vila e da comunidade? Esta pergunta é mais “de baixo para cima” e menos “de cima para baixo”, como, por exemplo, os serviços do poder público ou municipais são transparentes? Talvez esta seja uma estratégia sócio-antropológica para se observar relações transinstitucionais amalgamadas em redes de interesses, as quais não se esgotam nos quadros patrão-cliente, no qual o primeiro é caracterizado como explorador dos incautos comunitários que nada entendem dos artifícios persuasivos e mecanismos sagazes do “patrão”; e o segundo como um grande ingênuo das relações políticas.

O meu problema, ainda, com os estudos sobre clientelismo e neopatrimonialismo é a sua capacidade de produzir cenários analíticos nos quais as comunidades são tidas como “pecadores em estado inconsciente e atacados sempre por algum diabo”, razão pela qual os missionários do clientelismo ou neopatrimonialismo respondem, analiticamente, às suas mazelas burocráticas com uma mensagem messiânica (descentralização, desconcentração e transparência pública), para exterminar a confusão entre público e privado no Estado/Município, para que o fluxo de políticas públicas e poder público eficiente escorram pela comunidade. Resumidamente, o meu uso de *rede social*, compartilhada pelos agentes em várias ambiências, não se coaduna necessariamente com a matriz funcionalista estrutural de comportamento social que dominou a antropologia social, segundo o qual o estudo das



comunidades ou sociedades assumia que os grupos humanos seriam estruturas permanentes nos quais os *status* e o cumprimento de papéis conecta operações sociais para a manutenção do sistema em equilíbrio. Minha tentativa de pensar a realidade de Macia e Muhlabje se fundamenta igualmente nos modos de observar os comportamentos das pessoas da comunidade e dos políticos/burocratas como processos, cujas motivações diversas entre atores e agências transinstitucionais são ativadas sem necessariamente incorporar as demarcações do padrão e do cliente e nem tão pouco se atribui maiores ganhos aos políticos ou burocracia municipal. Por isso, a proposta: reciprocidades burocrático-transinstitucionais.

### 5.9 Reciprocidades burocrático-transinstitucionais

Uma vez que estes processos de reciprocidades acontecem em espaços burocráticos e em campos comunitários, tentarei suplantar a perspectiva de Wolf (1976; 2003), titulada por “reciprocidades interpessoais”, cuja análise decorre de seu trabalho de campo em sistemas de plantação sobre campesinato e relações políticas nos países da América Hispânica e na Europa, onde, tal como alguns autores, percebeu relações clientelistas. Outro trabalho conceitual (*Anthropological approaches to political behavior*) marca uma tendência de percepção dos vários atores, nas múltiplas e complexas esferas de poder, por um lado, e, compreensão das relações patronagem-clientelismo na nossa disciplina, por outro, o qual recomendo é de edição de Frank Mcglynn e Arthur Tuden (1991).

Por não ter tendência de olhar prontamente relações de clientelismo e neopatrimonialismo e em função da minha observação em campo, talvez valha a pena lembrar que as situações sociais na Macia e Muhlabje são complexos e transdinâmicas de tal maneira que observar, por exemplo, “pessoas da FRELIMO” que mais se envolvem nas atividades e influências locais, para ganhos políticos e econômicos, não seja suficiente referirmos que aquelas relações sejam clientelistas e neopatrimonialistas. O caso de, por exemplo, pessoas da comunidade num dia dos heróis moçambicanos (questão política, mítico-ideológica e administrativa) trazerem maçarroca, batata doce ou couve, laranja ou tanjerina, resultado de suas colheitas agrícolas, porque os técnicos fumegaram os seus campos agrícolas não pode primariamente ser vinculado a clientelismo.

Ora, na introdução, já adiantei que, inspirando-me em Barnes, no mundo africano, particularmente no condomínio rural-vilarejo de Macia e Muhlabje, as relações são transinstitucionais em decorrência de, por exemplo, o técnico não ser visto pelas pessoas da comunidade, apenas como, um burocrata com obrigações de satisfazer comunidades com serviços municipais, mas igualmente visto como pessoa que tem outros papéis e funções que ultrapassam o trâmite municipal. Os *swihiwa* que são oferecidos pela comunidade lembram que ele é um urbano sem campo agrícola onde tirar aqueles produtos e uma vez caros, as pessoas agricultoras, oferecem-no.

Aliás, lembro-me que uma das questões de que os técnicos ou burocratas são condições de trabalho e salários. As pessoas das comunidades sabem disso. Por que não pensar que as pessoas da comunidade estejam a seu modo a tentar suprir algo que está em “falta” nos técnicos, porque igualmente são supridas com atividades municipais de fumeção? Atividades técnicas neste contexto não significam a pureza das lógicas burocráticas, mas se acasalam com processos transversais e institucionais das comunidades e das burocracias. O que é isso, então? Barnes (1968) ajudou-me bastante nisso ao chamar a estas amálgamas de relações com o conceito “manifestações tipo transinstitucionais”. Uma vez que J. A. Barnes, em seu texto *Networks and political Process*, e já agora Fallers (1963) em *Political sociological and the study of African politics*, estivessem apenas a olhar o mundo africano sem interposição burocrática tipo euro-americano, vejo, por assim esboçar, a necessidade de acoplar à minha análise de situação social Macia-Muhlabje a perspectiva burocrática, no intuito de olhar o sistema social local como conjunto de interações globais, sem que se distingam entre o sistema político-burocrático e o sistema sócio-comunitário.

Talvez valha a pena que faça uma tentativa de desbravar o caminho o qual atribuirá a estes processos e comportamentos transzonais como de Macia e Muhlabje de “reciprocidades burocrático-transinstitucionais. Por qual razão “reciprocidades burocrático-transinstitucionais? Minha tentativa é sair das zonas escorregadias sobre os quais se constrói as adjetivações pejorativas (clientelismo, neo-patrimonialismo, Estados falhados) contra processos africanos, sem que se estude as dinâmicas históricas e sociais locais, para abstrações macro-antropológicas as quais não comparariam sistemas euro-americanas e africanas, num padrão de História comum dos nossos séculos – um tipo de universalismo que

impercebe realidades que não sejam de sua realidade-mãe. Desde modo, vale pensar que, ao valorizar o que tento apelidar de *reciprocidades burocrático-transinstitucionais*, estou a reconhecer processos comportamentais de pessoas, redes sociais, burocratas, políticos e professores, frutos das condições históricas, político-administrativas e sociais nas quais as pessoas se encontram conectadas, social e politicamente, numa trama de regras de jogo e de desafios que se impõem a estes atores, ao produzirem respostas e movimentos diários e sistemáticos, para solucionarem suas vidas particulares e ou coletivas, nas ambiências sócio-comunitárias e burocráticas. Destas condições germinam estratégias sociais e políticas, cujas manifestações transinstitucionais de vida e sobrevivência social operam estratégias que tornam os atores transdinâmicos e multifuncionais.

Minha tentativa se desdobra em reduzir os mundos de adjetivações pejorativas contra África, sem, entretanto, esvaziar “processos falhos” de gestão da burocracia, para o bem de todos. Ontem fomos chamados de sociedades/comunidades sem Estado, hoje, temos Estado, mas se acrescenta adjetivos pejorativos (neopatrimonialistas/clientelistas/bestas feras que se matam entre tribos rancorosos), justamente porque se negligencia que as organizações burocráticas sejam em África ou outro lugar não tem vida própria caso não se deixem influenciar pelas relações sociais instituídas no conjunto das comunidades/sociedades. O exemplo disso são os formatos racistas como se acolhe ou se administra estrangeiros/refugiados em variadíssimos países. A burocracia de Estado não trata de forma semelhante ou igual às pessoas, pois a burocracia está inserida em ambiências de relações sociais. Um americano não é recebido da mesma forma no Iraque e nem no Brasil. O Brasil não recebe da mesma forma um espanhol e um nigeriano. Para um bom entendedor meia palavra basta.

O que estou a dizer é que as pessoas que trabalham nas burocracias mais do que observarem a lei dos Estados referentes ou direito internacional dos direitos humanos sobre estrangeiros/refugiados..., ativam comportamentos sociais e políticos, situados na História e nas relações sociais, sobre como se respeita ou desrespeita certos povos. Qual é a diferença da ignorância/desumanidade ou sabedoria/humanidade dos burocratas se comparada àquela encontrada na sociedade? Qual é o lugar do espanhol ou do haitiano, no conjunto das relações sociais ou no conjunto do tratamento ritualístico burocrático, no Brasil? Ou em outros lugares,

de um dinamarquês e um boliviano? Já agora, qual é o lugar dos africanos, muito bem academizados, nos centros de estudos africanos, se comparado com os seus homólogos euroamericanos? Não faço estas perguntas para necessariamente serem respondidas, porque colocam as burocracias transparentes nervosas. Retomo ao meu objeto.

A burocracia municipal está inserida em meio rural, onde a maior parte das autoridades *bantu*-moçambicanas, nascidas no tempo colonial, não tiveram acesso ao “aparato civilizatório-educacional”, para corresponderem às interconexões do modelo burocrático português de Estado, que havia sido instalado, naquele meio. Mas, mesmo a burocracia portuguesa carregava elementos de autoritarismos e rancores de racismos, o que reduz a sua eficiência educativa sobre os colonizados. A burocracia portuguesa estava construída para integrar o homem branco, em resposta ao parentesco e ao sangue portugueses, daí que se pode dizer que as relações sociais e políticas carregavam a brutalidade do sistema no meio africano. As ideologias dos Estados que nos receituam a sua civilidade tem História e realidades de primeiro “fazer o bem” aos parecidos por sangue e parentesco e só depois se joga os ossos àqueles Outros. A falha não raras vezes dos pensamentos e propostas de burocracia reside justamente quando se pensa que ela por si só carrega a racionalização e modernização, onde os funcionários são escolhidos ou selecionados, mediante competências técnicas e inversamente o patrimonialismo, como domínio do senhor ou monarca sobre as relações de poder.

A máxima segundo a qual a maior parte dos colonizadores eram criminosos que cumpriam a pena; social e politicamente desgarrados; sarrafaçais improdutivos que foram lançados em Moçambique e outras colônias; proliferadores de doenças e desdentados; camponeses e rurais que cheiravam a todo um conjunto de pauperidade mediterrânea pode ser um caminho indicador do quanto a burocracia moçambicana já nasceu, desde os tempos coloniais, com doenças político-congênicas, as quais obviamente contribuíram em quase nada para a pedagogia do tal bajulado critério para a felicidade burocrática - separação entre o público e o privado. A experiência nos campos como Macia/Muhlabje mostram claramente que onde existem relações das pessoas nas comunidades existe burocracia que sobrevive com interações locais, para a busca de soluções que dinamizam o social e o político em todo o sistema social de Macia.

A construção do Estado moçambicano, nos anos que se sucederam à Independência, mesmo que tivesse propósitos de modernização da burocracia e dos “*bantu-rurais*”, ainda não conseguiu esse objetivo a contento, por fatores vários, encontrados nos processos políticos, econômicos e sociais. O que sobra, então? Sobra, deste modo, além do aparato burocrático em uso, o modelo de “reciprocidades transinstitucionais”, decorrentes dos processos históricos e das redes sociais locais, que tornam a burocracia municipal possível, ao proporcionar respostas políticas e administrativas flexíveis às comunidades rurais e agrícolas distribuídas pelo perímetro municipal/estatal. Aqui está a inteligência dos atores transinstitucionais: constroem os exercícios de descentralização democrática e confundem os cientistas do social e do político.

Poder-se-ia pensar, ainda, que estes modelos de burocracia podem ser compreendidas se formos capazes de encarar a realidade de que as comunidades e autoridades *bantu-moçambicanas* não têm gabinetes em que as solicitações para o possível e futuro cumprimento de uma necessidade poderiam ser processadas em um computador e, finalmente, enviadas à sede municipal, por correio, *fax* ou *e-mail* ou, ainda, por um estafeta. As comunidades e as suas autoridades fazem uso, então, do que mais dominam e está nas veias históricas e sociais: o convencimento através da oralidade e da linguagem de filiação local, onde o uso dos artifícios premeditados e das provisões proverbiais, para a satisfação de suas necessidades e interesses. Por exemplo, se um burocrata for Cossa e uma autoridade ou um comunitário que estiver a solicitar serviços tiver um *mukonwana* (genro) chamado Cossa, automaticamente, nas articulações sociais e políticas, o burocrata passa a ser adjetivado de *muconwana* daquele que solicita serviços municipais.

Estas são lógicas locais, no conjunto das transdinâmicas possíveis de tornar a política como um espaço de negociações e distribuição de poder e de recursos para os grupos de interesses nas comunidades. Há que destacar que o *mukonwana* não executa os serviços municipais, a exemplo de vacinar os bois ou assessorar as técnicas de produtividade agrícola, em virtude de ser *mukonwana*, mas este título corresponde às articulações verbais e adjetivais da auto-estima transfiliar, no conjunto daquelas redes sociais e burocracias. Isso me leva a abstrair as manifestações transinstitucionais dos fenômenos sociais em Macia, Moçambique e

África, onde o social, o político, o *mukonwana*, a burocracia, o Município e o Estado são categorias intercambiáveis, razão pela qual é dever das ciências sócio-antropológicas empreenderem esforços, repito, para estudar as condições históricas e sociais pelas quais os comportamentos sociais e políticos se apresentam da maneira como são apresentados.

Não quero, aqui, esconder que, nestas relações políticas e sociais possíveis, não possam ocorrer aquilo que a literatura de ciência política ou similar chamaria de relações clientelistas ou neopatrimonialistas<sup>203</sup> nas quais os burocratas, pelos serviços municipais prestados nas comunidades possam receber alguns produtos agrícolas, decorrentes de uma fertilização técnica ou os políticos possam “sequestrar” o Município, por isso a proposta pela transparência impessoal municipal ou estatal. Embora não tenha em nenhum momento ouvido, visto, registrado ou observado “apadrinhamentos” de algumas autoridades municipais e *bantu*-moçambicanas em detrimento de outros, permito-me dizer que as relações não possam ser exclusivamente explicadas através dos conceitos clientelistas. Conforme já apontado na introdução, sigo as linhas das ciências sócio-antropológicas e não os pressupostos de filosofia política, os quais entenderiam as ofertas que burocratas possam receber nas comunidades como clientelistas ou que as autoridades municipais e *bantu*-moçambicanas se beneficiariam da riqueza pública.

Quero dar amplitude internacional às minhas colocações: as cerimônias e conferências mundiais, mesmo que (aparentemente) organizadas por intermédio dos aparatos institucionais burocráticos, antecedidas por articulações *informais* e clientelistas, são momentos em que chefes de Estado ou de governo e outras lideranças das instituições multilaterais articulam conversas interpessoais, nos corredores por lobistas experientes de países várias, pelos interesses político-diplomáticos e empresário-multinacionais. Em muitos momentos, a partir destas conversas informais, os diplomatas e governantes e lideranças de organizações não governamentais de países passam a operar interesses comuns que beneficiem ambos os países. As lições disso é que as conversas fora de gabinete não são uma vacina africana para uso exclusivo em África, mas faz parte do jogo de relações sociais e políticas internacionais ou locais – e quando este texto argumenta a favor de reciprocidades

---

<sup>203</sup> Os leitores podem ler trabalhos do cientista político moçambicano Salvador Cadete Forquilha, (2007a e 2007b; 2009; s./d.) em que levanta debates sobre o neopatrimonialismo e clientelismo, no centro do País.

burocrático-transinstitucionais tenta, assim, engolfar igualmente a vida em outros quadrantes, cujo mito da burocracia republicana e transparente congela outras percepções nas zonas euro-americanas. A vida em Muhlabe, em Macia e em qualquer parte do mundo, faz-se com esses artifícios políticos e sociais, sem os quais os mundos, sejam africanos ou euro-americanos, definhariam, caso não se quedassem pelos corredores e pontes de concertação longe de azáfama da retórica burocrática e formalismos ritualísticos.

Estou a imaginar se, no dia das cerimônias fúnebres (5 de dezembro de 2013) de Nelson Mandela, as elites mundiais estivessem, na África do Sul, somente para chorar burocraticamente, cujas lágrimas verteriam, com transparência euro-americana. Acredito que muitas elites africanas, asiáticas e euro-americanas desdobraram conversas informais úteis para os seus governos e países. Aproveitaram, ainda, para fazer turismo burocrático-protocolar em nome dos Estados de que são representantes. Seria ingenuidade, no entanto, pensar que aqueles chefes de Estado e de governo se fizeram àquele lugar apenas em nome de Mandela, como se aquelas elites fossem robôs governamentais – é preciso pensá-los nas transdinâmicas sociais, na medida em que são pessoas como quaisquer umas. Aliás, se lembrarmos, na mesma cerimônia, Barack Obama foi “flagrado” pela sua primeira dama estadunidense, Micheli Obama, a conversar coisas animadas e entrosadas, em meio aos autorretratos, com a primeira-ministra dinamarquesa Helle Thorning-Schmidt. Tudo isto indica que a vida das pessoas, mesmo em meios fúnebres ou meios burocráticos se trava com outras sociabilidades. O comportamento do presidente americano, chefe do governo dinamarquês e do homólogo David Cameron, que estava na cena, é uma prova de que o conceito de transinstitucionalidade de Barnes para pensar redes sociais e processos políticos faz-se necessário. Tudo isto, a partir de observação de campo, é uma tentativa de negar, ainda que não totalmente, que as comunidades ou elites locais, para a sua presença em cerimônias ou eventos, sejam coagidas pelo Partido FRELIMO ou mesmo que apareçam voluntariamente naqueles lugares seja apenas por ânsia pública para glorificar o partido governamental. As pessoas têm interesses diversos e cada momento podem apresentar um e outro ou mais comportamentos simultaneamente, tal como as pessoas das comunidades, burocratas, políticos e autoridades *bantu*-moçambicanas apresentam.

Mais ainda, este tipo de cerimônias marca presença músicos, dramaturgos e outros artistas locais, os quais, animam o evento para que a vida rural e provinciana não fique mais monótona, com discursos dos políticos e mestres de cerimônias que reproduzem “palavras revolucionárias” da FRELIMO. Os músicos precisam publicitar o seu talento, para que o próximo espetáculo cobrado afluja muitos macienses e distritanos próximos. Estou, aqui, a pensar, por exemplo, no famoso útil ao agradável, que muito foje do convite partidário. Estou a pensar nas relações sociais que atravessam e ultrapassam o partido FRELIMO. Quero, mais uma vez, ultrapassar Leach (1982) em sua conjugação ambivalente (pai-filho; esposo-esposa) das relações sociais, para, deste modo, tomar conjugações transvalentes ou multivalentes, em que os atores não mais pertencem ao binômio patrão-empregado, professor-aluno, colono-colonizador, mas são relações encadeadas nas quais a titularidade antecedente ou poscedente dos atores políticos e sociais não revela o funcionamento da ambiência social em si. As ambiências sociais são dinâmicas por múltiplas agências multirelacionados e agentes humanos que agem em conformidade com as reciprocidades que acontecem nos círculos interconectados, ao se sobreporem às manipulações de grupos políticos poderosos e estatais. O artista e o pastor que aproveitam o palanque, para vender seu “peixe musical” e “peixe evangélico” são demonstrações claras da minha pressuposição de abstrair aquelas relações sociais que prefiro chamá-las de relações burocrático-transinstitucionais.

#### 5.10 Diferenças sociais

A distribuição dos grupos de pessoas nestes eventos reflete primariamente às suas atividades políticas, burocráticas ou sociais que desempenham em diferentes setores inter-relacionais. Porém, esta distribuição por atividades em eventos nalgumas vezes denuncia igualmente as diferenças sociais dinamizadas pelo tipo de emprego ou afetação dentro da administração pública e no sistema social, no conjunto de gestão de poder na vida de Macia. Por exemplo, quando quem ocupa a tribuna são apenas pessoas representantes do Estado e Município, autoridades *bantu*-moçambicanas e líderes religiosos, e pessoas com destaque público local, ficando burocratas médios e de baixo escalão e operários, comunidades distribuídas pelo pátio pode revelar uma separação de classes por classe profissional ou classe de influência na vida municipal, visíveis até na localização residencial.



Os representantes do Município e do Estado, para além de que são os protagonistas do evento, residem na sede distrital; as autoridades *bantu*-moçambicanas em bairros distantes ou próximos à sede municipal, porém gozam de uma vida de privilégios no conjunto da comunidade e em todo o Município, alcançando, pela lógica das circunstâncias, certos tipos de benefícios políticos e sociais que a média das pessoas podem não alcançar. Esta distribuição de pessoas (onde se encontra posicionado o assento X ou Y; quem assenta no espaço X e Y) segue a mesma linha, nas festas de *wukanyi*, em comunidades. Porém, se houver algum *ku phahla*, no evento, os lugares de protagonismo espiritual pertencem ao *mukhulu*, seus *ntindota*, curandeiro ou curandeira local. Tal como na Macia, as autoridades *bantu*-moçambicanas em todo o país, juntamente com os sacerdotes locais, são os operadores de acesso aos antepassados, para as bênçãos em uma inauguração de estrada ou outra infraestrutura social ou econômica. E os políticos e governantes são tidos como protagonistas e operadores do *nhluvuku*. Porém, vezes há em que os políticos e burocratas transitam nestes espaços, por ligação comunitária e social com as pessoas da comunidade.

Esse aparato de classes sociais e sua consequente distribuição residencial no conjunto de Macia revela uma continuação caprichosa de estrutura social existente no tempo colonial, no qual os colonos portugueses residiam nos concelhos – áreas em cujas povoações, de acordo com a RAU de 1933, era encontrada a população (portuguesa) que se via como civilizada, existindo ainda atividade mercantil ou industrial intensa e numerosos edifícios públicos e privados de alvenaria, onde o Estado de direito da metrópole imperava e sob a direção de um governo civil (art. 7.º). Quem hoje vive e trabalha nos atuais “concelhos” são moçambicanos que foram alcançados por alguma “civilidade”, com funções burocráticas, políticas e judiciais, dentro de um Estado moderno. A segunda dimensão da estrutura social “colonial” está redimensionada, no que a administração colonial chamava de circunscrições, cujas regiões predominantemente eram habitadas por povos ainda não integralmente adaptados à civilização portuguesa... (art. 8.º). Tal como no tempo colonial, as autoridades *bantu*-moçambicanas ocupam o escalão inferior na administração e hierarquia municipal e se encontram fora do perímetro urbano da vila.

As comunidades rurais de Muhlabe, por exemplo, continuam em seus afazeres camponeses, com padrões de vida e códigos culturais que marcam algumas diferenças de

atividades de burocratas e políticos da vila, porém, travam redes de cooperação através de serviços municipais que beneficiam às pessoas locais. Realizam-se feiras agrícolas em que camponeses expõem e vendem seus produtos e, ainda, o Município promove a existência de feiras diárias ao longo da estrada nacional, cujas receitas dinamizam a vida financeira tanto dos camponeses quanto do Município. As relações de cooperação não revelam em si que vez uma e vez outra as comunidades não entrem em conflito com as autoridades. Falo em todas as partes da dissertação que as relações sociais entre as partes do conjunto da estrutura de Macia e, particularmente, Muhlabje, revelam momentos de tensões, como foi o caso de o Município querer tirar a terra, para a construção de escola que traria *nhluvuko*, no exemplo descrito acima.

A disposição hierárquica continuada faz parte do conjunto das relações políticas e sociais, nos reconhecimentos e respostas que as pessoas e os grupos dão às perguntas locais, em cada situação: quem é *hosi*? Quem é quem? Os representantes do Município e do Estado e, ainda, as autoridades *bantu*-moçambicanas ao afluírem a uma festa de *wukanyi*, mesmo que os códigos festivos e a direção de cerimônia não estejam a eles vinculados, a posição de que são *ti hosi* e por isso merecedores de espaço de destaque, no momento de consumo de iguarias (quem usa a louça de maior qualidade, naquele contexto) segue uma lógica de fácil observação. Mas mesmo com a disposição hierárquica, a comunidade, mantém obviamente a sua presença no mesmo espaço e segue suas conversas interpessoais e mantém ainda conversas e jogos de danças com as autoridades tanto *bantu*-moçambicanas quanto municipais ou estatais.

Nestes ambientes sociais entre aqueles que ocuparam o espaço político e administrativo municipal e todas as ramificações de comunidades têm relações de amizade que se resumem em auto-reconhecimento das pessoas, embora afetada, obviamente, pelo muro “urbano-civilizado”, habitado pelos políticos e burocratas, e rural, habitado pelas camponeses. Posso, mais uma vez, interconectar *ku tirissana* (cooperação) como mecanismos que igualmente facilitam e flexibilizam acordos e atividades, no conjunto das relações entre diferentes grupos de autoridades político-administrativas e *bantu*-moçambicanas e variadas comunidades, dentro dos processos transinstitucionais.

Embora algumas diferenças de posição social façam parte do arcabouço de relações locais e reconhecidas pelas comunidades e por autoridades, todos celebram suas festas heroínas e evento de bebida de wukanyi, movidos por *ku nthlanguela* (ovacionar) aqueles que tombaram pela Independência pelo período que antecede o surgimento da FRELIMO e o pós-Independência. As canções entoadas, ali, revelam muito bem a relação que estas comunidades têm com as suas autoridades nacionais e locais, e como isso evidentemente está imbricado com a relação histórica que a região do Município da Macia e distrito de Bilene tem com as confissões cristãs. Nestes territórios é comum a mistura dos códigos locais com os símbolos ritualísticos do cristianismo, como as canções abaixo demonstram, em meio ao consumo de iguarias locais, entre autoridades locais e comunidade.

“*Hoyo-Hoho Hosi*”<sup>204</sup> (Bem-vindo, governante)

(<sup>205</sup>)

*Ni kombela kuya vona Nyusi*”<sup>206</sup> (Peço deslocar-me pra ver Nyusi)

(<sup>207</sup>)”

#### Outra canção

“*Ka Muhlabje* (Em Muhlabje)

*Hina hi tsakile* (Estamos felizes)

*Tihosi ta hina* (...) (nossos governantes)

*Hina hi tsakile* (estamos felizes)

*Ka Muhlabje*(Em Muhlabje)

*Hina hi tsakile* (estamos felizes)

*Ka Muhlabje*(em Muhlabje)

---

<sup>204</sup> Rei, monarca, governador, chefe tradicional... Neste contexto, os coristas se referiam àqueles *tihosi* da administração municipal (dois vereadores), que acorreram à casa de *mukhulu* (autoridade comunitária), para *wukanyi*

<sup>205</sup> Tem um verso por aqui, mas não o lembro.

<sup>206</sup> Filipe Nyusi é novo presidente moçambicano, pertencente ao partido FRELIMO, eleito nas últimas eleições gerais de 2014, e investido neste janeiro último.

<sup>207</sup> Tem um verso por aqui, mas não o lembro.

*A hiyeni hiya vona hosi yi fikile* (chegou o governante. Vamos vê-lo)”

Outra canção

“*A hina ntchumu* (Nada temos)

*Hovani kutsaka timbilwini ta hina* (apenas júbilo em nossos corações)”

Outra canção

“*Swilo swakutsakissa* (coisas alegres)

*Swiyedhliwili ha Yesu* (é Jesus quem as fez)”

## CAPÍTULO VI - O JULGAMENTO – O B'ÁNDLÁ<sup>208</sup>

*“Hubyeni a va pshwiteli”*

Na reunião dos velhos não se cospe

*“1. No juízo (julgamento) trazem-se coisas sérias.*

*2. Com coisas sérias, não se brinca.*

*3. Acima de tudo, respeito.*

*- Pe. Armando Ribeiro, 601 provérbios chaganas, 1989: 17”*

### 6.1 Das questões da *nawu* e do *b'ándlá*

#### 6.1.1. Introdução

O objetivo deste capítulo é descrever o sistema de controle judicial de Muhlabje. Descreverei, entretanto, como a *nawu* é entendida e interpretada e mais ainda como o *b'ándlá* local se reuni para dirimir casos, ao mesmo tempo em que ater-me-ei à maneira como a *xikhatisso* (*sansão*) é aplicada. Para o efeito, em primeiro lugar, descreverei pelo menos uns três casos de campo. Em segundo, sob a *umbrella* bibliográfica, reconstituirei o que os clássicos e outros antropólogos contemporâneos escreveram sobre a antropologia legal e sua história, justamente para enquadrar os meus dados de campo e o pensamento legal local.

#### 6.1.2 Dados de campo. 21 de fevereiro - Caso 1.

Pela manhã, a convite daquele que até à época do término do meu campo (7 de Maio) era autoridade máxima do Partido FRELIMO em Muhlabje, Mapswanganhe, desloquei-me a uma região fora, porém na circunvizinhança, do Município, chamada Xithlango (faz parte da localidade de Macuane, distrito de Bilene). Fomos a pé, e levamos uns 70 minutos,

---

<sup>208</sup> Devo confessar que este capítulo está mal costurado, porém, coloquei os dados de campo e algumas teorias como forma de arquivá-los, pois revisitá-los-ei em momento oportuno, para correções.

juntamente com mais cinco homens e jovens. Objectivo: Beber *vukanyi*<sup>209</sup> e *ku hunghata*.<sup>210</sup> Não raras vezes, tenho visto que as pessoas, diante das lideranças locais (sejam linhageiro-ancestrais ou governamentais/partidárias), aproveitam a sessão de *vukanyi* para, além de dançarem e manterem conversas corriqueiras em meio aos (sor)risos, fofocarem e extravasarem ressentimentos e fúrias uns contra os outros. Neste dia, por exemplo, uma anciã denunciou um jovem presente neste *ku hunghata* de a ter adjectivada de *ngungumesi* (feiticeira-mor). Uma vez que parte significativa dos presentes testemunhou contra o jovem acusador, o ancião e, igualmente, autoridade *bantu*-moçambicana local de Xithlango, aplicou-lhe a *xikhatisso*<sup>211</sup> para não beber *vukanyi*, naquele lugar e dia. “Ele não pode abusar da *nawu*<sup>212</sup>”, exclamou enfático. Imediatamente, o jovem, isolado e cabisbaixo, com o seu cigarito, ficou encostado a uma árvore frondosa. Parte dos residentes de Xithlango e, simultaneamente, convivas do *ku hunghateni* foram testemunhas das acusações do jovem contra a anciã e endossaram a *xikhatisso* da autoridade *bantu*-moçambicana.

### 6.1.3 Dados de campo. Três de Março - Caso 2.

Neste dia, soube de que um homem *muhlampswa*, o qual conheci e, não raras vezes, entabulamos conversas corriqueiras, torturava e soltava palavrões contra sua esposa e o chefe de quarteirão<sup>213</sup> fê-lo saber sobre *nawu* de Muhlabje. No caso em apreço, “a *nawu* se desdobra em, nas relações sociais esposa e esposo, este nunca agredir àquela, seja em nome do que for”. Aconselhou-o para não mais “bater” nela. Infelizmente, não obedeceu à *nawu*. O caso chegou até *mukhulu*, por não acatar à *nawu*. Aqui, igualmente, não mudou de carácter agressor. O *b’ándlá* de Muhlabje aplicou a *nawu*, em forma de castigo físico, ao “fazer descer nele” doses de cassetete. Dizem que o homem mudou e já cumpri a *nawu* em muitos sentidos e

---

<sup>209</sup> A esta altura, as frutas com as quais se manuseia e se fabrica aquela bebida começavam a escassear.

<sup>210</sup> Divertirmo-nos.

<sup>211</sup> Pena, sanção.

<sup>212</sup> Lei.

<sup>213</sup> Em todos os bairros do território nacional existe esta figura político-partidário. Talvez nos poucos municípios ganhos pela RENAMO e MDM tenha sido abandonado temporariamente; caso a FRELIMO tome esses municípios, a estrutura da primeira República será ressuscitada. O chefe de quarteirão responde simultaneamente pelo Estado e pelo partido FRELIMO. Chefe de quarteirão foi introduzido nos tempos de orientação marxista-leninista e de partido único – FRELIMO (1977-1990), para melhor servir aos interesses de vigilância popular, e até aos dias atuais esta figura permanece sob essa estrutura, embora dependendo de sua localização pode usar a lei nacional e a lei consuetudinária. Pelo que percebo, onde estou a fazer campo usa mais a lei consuetudinária e obedece aos princípios partidários que, vez uma e vez outra, se confundem com os do Estado.

manifesta-se amigável com as autoridades de Muhlabje. Pessoalmente, até à minha saída do campo, não tinha mais ouvido notícias ou rumores segundo os quais aquele homem continua com a atitude agressiva contra a sua esposa.

Casos de adultério, pequenos furtos/roubos, desobediência de filhos contra os pais, desrespeito de jovens à *nawu* são resolvidos ao nível local. Casos de crimes de roubo de gado, homicídios, por exemplo, são resolvidos nas instâncias municipais/distritais na justiça, embora as autoridades comunitárias devam tomar conhecimento, com antecedência.

#### 6.1.4 Dados de campo. Cinco de Maio - Caso três.

Em Muhlabje, é, pela *nawu*, proibido o consumo de drogas. Uma minoria de jovens, porém, consome. Os *ntinduna* do *b'ándlá*, por muitos momentos, aconselharam os jovens para não mais consumirem. Eles se mantiveram desobedientes. Numa reunião comunitária, bastante concorrida, na qual debateram sobre a desobediência à *nawu*, o *mukhulu* pronunciou, em forma de decreto: “a *ximbomani* (cassetete) voltou a funcionar. Temos muita gente que desobedece *nawu*...”<sup>214</sup> Dias antes, o policiamento comunitário local capturou os jovens que são acusados e “comprovados” como usuários de droga e foram trazidos diante dos *ntinduna* e foram dados umas boas doses de cassetete. No dia da reunião, quando o *mukhulu* descrevia que parte desses jovens consumidores de droga poderia pertencer aos grupos de assaltantes a gado bovino, aparelhos televisores, a comunidade ovacionou-o, ao expurgar as suas frustrações. Repetiu: “a *ximbomani* (cassetete) voltou a funcionar...”, seguido de umas salvas de palmas.

Na mesma fala, descreveu, com ironias e respostas de manifestação de contentamento da comunidade, como aqueles jovens, ao receberem doses de *ximbomani*, “manifestavam arrependimento (em xi-changana), em meio a dores no traseiro”. Continua, em meio a ironias: “a *xikhatisso* foi capaz de até rasgar as calças”, ao que os presentes

---

<sup>214</sup> Nestes dias conversei com *mukhulu* de três bairros, ao todo, e disse-me que, em bairros sob sua administração, a tortura ou justiça pelas próprias mãos está abolida, pois a procuradora do distrito explicou-lhe que Moçambique é Estado de Direito Democrático, e nesse caso existem instituições do Estado que aplicam a justiça. “O nosso *huvu* já não aplica a *nawu* descarregando doses de cassetete, como uma forma de sentenciar... bater é proibido pela lei. Quem bate infringe a lei do Estado moçambicano”.

continuavam a ovacioná-lo. Nesse meio termo, apresentou à comunidade dois jovens os quais são acusados de usuários e que receberam *ximbomani*. Mukhulu disse aos presentes que aqueles jovens manifestam o interesse de um dos objetivos da lei: *kuvuyeleland*<sup>215</sup>.

Em Muhlabe, tal como em Xitlango, conforme contam e observo em dezenas de ocasiões, os casos passam primeiro pelo chefe de dez casas; e quando não forem resolvidos naquela instituição ou quando o problema requerer para outras instâncias, prosseguem para, em segundo lugar, o chefe de quarteirão; em terceiro, secretário do bairro; em quarto, mukhulu/hosi ya muganga (este deveria ser um cargo político de linhagem, em conformidade com a lei), em quinto, instâncias municipais ou judiciais do distritais/Estado

## 6.2 Antropologia legal – um ponto de partida

O rastreamento das origens de uma disciplina ou de suas especialidades talvez seja uma tarefa difícil, pois a literatura da qual se deve socorrer traz ponto de vista da escola onde os autores são pertencentes. No caso de estudos da antropologia do período clássico, parte da literatura aponta Maine (*Ancient Law*, 1861) e Malinowski (*Crime and custom in savage society*, 1926) como parturientes da antropologia legal, em seu *Crime and custom in savage society*, seguido de Schapera (*Handbook of Tswana Law na Custom*, 1938), Hoebel (1958), Gluckman (1955), Bohannan ([1967] 1990). O período pós-clássico é legatário de Nader e O'Barr (COMAROFF & ROBERTS, 1981; DONAVAN, 2008:)<sup>216</sup>. Em Comaroff & Roberts (1981:5) e Snyder (1992), pode-se entender que, depois do trabalho de Malinowski (1926), seguem os dois trabalhos de Radcliffe-Brown (1933), nomeadamente *Sanções sociais* e *Direito primitivo*.<sup>217</sup>

Donavan (2008), a meu ver, foi mais sistemático que Fuller (1994), em seu texto *Legal anthropology, legal pluralism and legal thought*, pois diferencia trabalhos de sociologia da lei da antropologia da lei. Os autores colocados acima, todos eles, pertencem à antropologia legal. Trabalhos pertencentes à sociologia da lei são de Karl Marx,

---

<sup>215</sup> Reconciliação.

<sup>216</sup> Donavan, mesmo que seu trabalho analítico seja mais exaustivo sobre a antropologia da lei evita Radcliffe-Brown, na lista que detalhadamente apresenta.

<sup>217</sup> Radcliffe-Brown ([1971]2013).



nomeadamente: “Das Kapital [1867-1895]”, “Communist Manifesto”[1848], “The German Ideology”[1845-1946]. Na mesma linha, seguem ainda os trabalhos *Division of labor in Society* (1893) de Durkheim e *Economy and society* [1922] de Weber (Donavan, 2008).

Porém, Fuller (1994), mesmo reconhecendo que o *Economy and society* correspondem à sociologia da lei colocou-o na lista de pensadores que os intitula de originadores da antropologia da lei, como, por exemplo, Maine, Malinowski e Schapera. Em Roberto de Oliveira [1992], Maine, Weber e Durkheim representam a escola de predecessores da antropologia jurídica.

### 6.3 A Antropologia legal – de que se preocupa

O domínio da antropologia legal, à semelhança de outras linhas de pesquisa de nossa disciplina, é legatário dos primeiros trabalhos etnográficos e análises antropológicas. Estes são o espelho etnográfico e a base teórica sobre os quais quaisquer estudos sobre a “comunidade e sua lei” deve *ambrelar-se* e inspirar-se, para a conjugação da gramática da antropologia legal e, conseqüentemente, do controle social (Cf. ROBERTS, [1979], 2013; FULLER, 1994; NADER, 2002).

Um dos pressupostos primários pelos quais se pode começar a debater a antropologia legal é dissociá-la da compreensão que o arcabouço jurídico-constitucional – conjunto de padrões de normas e sanções mobilizadas para a manutenção da ordem social, a qual uma esmagadora maioria de juristas, advogados ou estudantes de direito, cientistas políticos ou filósofos políticos – tem das instituições legais, decorrentes do Estado, naquele sentido do desenvolvimento histórico das instituições burocrático-jurídico-estatais euro-americanas<sup>218</sup> (SHIRLEY, 1987:9<sup>219</sup>; Cf., ainda, em MAIR, 1962).

Em virtude dessa compreensão, decorrente, ainda, da *História por analogia*, Malinowski reconhece que os seus contemporâneos europeus ou americanos, a exemplo de Lowie [*Primitive Society*, 1920], não creditavam grande sacrifício de pessoas ou comunidades

---

<sup>218</sup> Como, por exemplo, em: Miranda, Jorge. Teoria do Estado e da Constituição. – 4ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

<sup>219</sup>Hobhouse, L.T. 1913, *Morals in Evolution*, apud Malinowki [1926]2015:18

tidas como selvagens, para a obediência da lei, cabendo-lhes alegadamente o cumprimento voluntário e arbitrário das normas ou costumes (MALINOWSKI, [1926] 2015:19). A contemporânea “comunidade civilizada” da qual Malinowski se refere justificava o seu pensar mediante analogias de obediência à “*maquinaria definida da sanção, da administração e da aplicação da lei*” do Estado. Porém, os trabalhos de campo e as análises antropológicas têm provado a existência de maquinaria de controle social sofisticado e coerente, nas variadas comunidades não euro-americanas, para o cumprimento da lei (MALINOWSKI, [1926] 2015:19; Cf. DONAVAN, 2008).

Posto isso, a antropologia legal – e parte das ciências sociais – sustenta o seu caminho na argamassa segundo a qual o conjunto de padrões de normas e sanções sociais são decorrentes de relações sociais e políticas, mobilizadas no campo social local para um tipo de ordem social, sem que isso acarrete necessariamente a existência do Estado. A pergunta algo retórica direcionada àqueles que supervalorizam o Estado para a existência da maquinaria das instituições de controle social seria: onde estava o Estado moderno entre os tsonga, bushman, *tswana* ou trobriandeses? A lei e os costumes locais independem da existência do “Estado impessoal”.

Assim, dependem da existência de um grupo social cujas relações sociais acionam o “certo” e o “errado”, dentro do ordenamento dos princípios legais e costumeiros, os quais, para o seu cumprimento, exigirão sacrifício, individual e ou coletivo – e muito menos voluntarismo - daqueles que são objeto de sua obediência. Os primeiros trabalhos de missionários-etnógrafos, como Henri Junod (1863-1934), no sul de Moçambique, e etnógrafos-antropólogos de renome internacional, a exemplo de Malinowski ou Schapera, representam alguma literatura sobre a qual se pode conferir que motivações existem para o cumprimento da lei e dos costumes e que condições históricas condicionavam ou condicionam os atuais modelos de sanções sociais, para aquelas comunidades/sociedades (Cf. JUNOD, [1913] 1995; MALINOWSKI, [1926] 2015:12, 44, 46, 59; SCHAPERA, 1938; ROBERTS, [1979]2013; COMAROFF & ROBERTS, 1981; SHIRLEY, 1987:9; FULLER, 1994).

Em resumo, a antropologia legal examina a lei, entre culturas, numa perspectiva comparativa. O objetivo do empreendimento se circunscreve em identificar e caracterizar os princípios gerais e entender como os aspectos da vida social se mobilizam por meio do controle social na comunidade/sociedade. Portanto, questões específicas incluiriam a lei e outros sistemas normativos de controle e identificariam como a comunidade e seus representantes usam a lei para diminuir divisões e resolver disputas, ou negociar entre escolhas disponíveis, para a obtenção da justiça. (ROBERTS, [1979] 2013; DONAVAN, 2008:vii).

#### 6.4 Teorias ou paradigmas conceituais

Nesta seção descrevo, brevemente, pensamentos sobre sistemas legais nos quais antropólogos e etnógrafos refletiram. Assim, tenciono colocar, com a ajuda principalmente de, primeiro, Comaroff e Roberts (1981) e, segundo, Donovan (2008) sistematizar teorias e paradigmas conceituais que comandam a antropologia legal desde o *Ancient Law* de Maine (1861) até ao período clássico<sup>220</sup>, sem perder de vista o período pós-clássico<sup>221</sup>. A antropologia legal convive com dois paradigmas sobre os quais não se pode debater a subdisciplina sem eles: *The rule-centered paradigm* e *the processual paradigm*. O primeiro comporta a abordagem “normativa” e o segundo a abordagem “interpretativa (processualista)” (COMAROFF & ROBERTS, [1981] 1986:5)<sup>222</sup>.

Resumidamente, *the rule-centered paradigm* seria aquele baseado na concepção segundo a qual a autoridade centrada nas regras se desdobra em princípios dinamizadores da vida social, cujos comportamentos normais da comunidade/sociedade são resultado do cumprimento dos preceitos normativos estabelecidos. Consequentemente, as disputas sinalizam, neste paradigma, desvio e mau funcionamento social, razão pela qual as instituições de controle de uma sociedade são acionadas para repor a ordem. Este ponto de vista está associado às teorias da filosofia política (HOBBS), as quais sustentam que as

---

<sup>220</sup> Os antropólogos do período clássico são Malinowski, Shapera, Hobel, Gluckman, Bohannan e Pospisil (DONOVAN, 2008).

<sup>221</sup> Ainda, de acordo com Donovan, o período pós-clássico é representado por Nader, O'Barr e Conley.

<sup>222</sup> Cardoso de Oliveira (1992) atribui este debate primeiro a Laura Nader.

sociedades apenas podem efetivamente obter coerência na existência de autoridades centralizadas, de tipo estatal (COMAROFF & ROBERTS [1981] 1986:5).

Contrariamente, no *The processual paradigm*, Comaroff e Roberts consideram que a comunidade compreende-se como um conjunto de associados que procuram por si mesmos os caminhos de cooperação, para interesses comuns. O que conta, aqui, são redes de relações e reciprocidades, o que implica que os comportamentos individuais são consequência dos constrangimentos da comunidade.

O corolário analítico do processualismo é procurar dinâmicas de ordem no processo social da comunidade e focar menos nas instituições e mais nas interações de vida das pessoas em seus contextos diários. *The processual paradigm* prevê a existência de disputas como normais e inevitáveis, contrariamente ao *The rule-centered paradigm* que sinaliza as disputas sociais e políticas como patológicas e disfuncionais (COMAROFF & ROBERTS [1981] 1986:5).

#### 6.4.1 O *Rule-centered paradigm*

O legado intelectual e acadêmico de Henry Sumner Maine (1822-1888) sobre a qual grande parte de sua reputação repousa é encontrada em seu livro *Ancient Law*, de 1861. À semelhança de seus precursores, o professor de direito na Universidade de Cambridge estava preocupado com o desenvolvimento e as transformações das leis nas antigas instituições indo-europeias, a partir do estajo do sistema jurídico inglês. Um exemplo deste raciocínio é a sua defesa segundo a qual todas as formas de Estado derivavam, em certa medida, de poderes e privilégios, os quais antigamente residem na família. (Cf. MAINE, [1861] 1963:2, 414-422; DONOVAN, 2008:42). Uma das implicações deste raciocínio de Maine pressupunha que parte das organizações sociais ou sociedades antigas, como, por exemplo, a romana ou a hebraica, seriam patriarcais. Neste empreendimento, *Ancient Law* foi exímio sistemático na tarefa de reconstruir a história do direito romano, para compreender instituições legais ocidentais modernas (MAINE, [1861]1963:6,8,112).<sup>223</sup>

---

<sup>223</sup>Maine não tinha o objetivo de escrever uma história universal legal ou origem da sociedade humana, como Morgan e Montesquieu tentavam (DONOVAN, 2008).

Entretanto, uma hermenêutica à época do advogado inglês revela que, à semelhança dos seus contemporâneos, fora influenciado pelas idéias evolucionistas, as quais procuravam explicações para a compreensão das instituições legais nas culturas exóticas e sociedades primitivas, que pareciam representar fases de desenvolvimento precedentes. (Cf. MAINE, 1963 [1861]; COMAROFF & ROBERTS, 1981:6). Por seu turno, Frederick Pollock escreve, na introdução à *Ancient Law*, que durante anos, e em grande parte sob a influência de Maine, a investigação sobre o início da história de leis e instituições conheceu um estágio ativo, sistemático e frutífero jamais visto antes, graças à empresa investigativa daquele a quem não se pode estudar a antropologia jurídica sem mencioná-lo. Deste modo, muitos fatos novos foram discutidos e os conhecimentos sobre os Outros foram livres de preconceitos e equívocos, os quais povoavam o pensamento social da época (POLLOCK, *In* MAINE [1861]1963: xi, xiv).

O segundo nome clássico que pertence ao *The rule-centered paradigm* é o antropólogo inglês Radcliffe-Brown (1881-1955), cujos pressupostos jurídico-legais se inspiram no jurista americano Roscoe Pound, o qual associara o termo “Direito” às instituições de administração da lei ou justiça, em conformidade com o desenvolvimento jurídico-político anglo-americano. Em Pound, o Direito é circunscrito, em geral, ao “controle social através da aplicação sistemática da força da sociedade politicamente organizada” (RADCLIFFE-BROWN, [1971] 2013:189). Importa, antes, salientar que os principais textos de Radcliffe-Brown sobre os quais é atrelado àquele paradigma da antropologia jurídica são respectivamente “*Sanções sociais*”(1933) e “*O direito primitivo*”(1933). Neste último texto, por exemplo, Radcliffe-Brown revela dificuldade de reconhecer o “Direito” nas sociedades não-ocidentais, ao expor que “as obrigações impostas aos indivíduos em sociedades em que não há sanções legais serão consideradas questões de costume e convenção, mas não de direito; neste sentido, algumas sociedades simples não têm direito, embora todas tenham costumes apoiados por sanções” (RADCLIFFE-BROWN, [2013] 1971:189).

#### 6.4.2 *The processual paradigm* (O paradigma processual)

Uma figura da antropologia clássica que despensa comentários é Bronislaw Malinowski (1884-1942) sobre quem recai o legado nos estudos da antropologia da lei. A obra de que se faz referência e da qual se mobilizavam várias inspirações e críticas, ao longo da história antropológica é *Crime and Custom in Savage Society* do longínquo ano de 1926. Uma das heranças desta obra, depois do trabalho de campo entre os Trobriand<sup>224</sup>, se circunscreve em demonstrar que as sociedades tidas como selvagens – as mesmas, hoje, são tidas como subdesenvolvidas ou terceiro-mundistas – concebem mecanismos institucionais através dos quais a ordem é mantida, ao contrapor, por assim dizer, as idéias que circulavam na sua época segundo as quais a manutenção da ordem seria apenas pertencente às sociedades com tribunais e sistema policial do modelo ocidental (MALINOWSKI, 1926).

Estudos recentes, a exemplo de *Rules and Processes* [Comaroff e Roberts, 1981] atribuem o modelo “The processual paradigm” às idéias da jurisprudência antropológica e os traços etnográficos de Malinowski, por ter acreditado que em tais comunidades a lei deveria ser definida pela função e não pela forma, ou seja, devemos ver quais são os arranjos, as realidades sociológicas, os mecanismos culturais que atuam para aplicação da lei (COMAROFF & ROBERTS, 1981:11; Cf., ainda, em DONOVAN, 2008).

Cardoso de Oliveira (1992), no texto “Comparação e interpretação na antropologia jurídica” considera que os trabalhos de Nader (1969) e Moore (1969) e obviamente a obra de Comaroff e Roberts (1981) utilizada, aqui, espezitam ainda “boas sínteses do debate” sobre a “perspectiva normativista” e a “posição processualista”.

### 6.5 *Nawu* em Muhlabje

Começo por dizer que este capítulo é um tributo às palavras *nawu* (*lei*) e *ntumbunuku*<sup>225</sup>, as quais são, em muitas situações das relações sociais e políticas, proferidas. Um salto a Muhlabje, mesmo sem intenção de permanecer mais de uma semana, não tardará que o visitante ou mesmo o pesquisador de campo perceba o quão um vocábulo (*nawu*, particularmente) das instituições de regras de conduta / controle social, é expresso,

---

<sup>224</sup> O livro que esse empreendimento produziu é: *Argonautas do Pacífico Ocidental* [1978].

<sup>225</sup> Tradição ou leis/comportamentos ou costumes ancestrais.

correntemente, para explic[it]ar o “certo” e o “errado”. Por isso, ela escorre em todas as condutas sociais e políticas para descrever ou explicar quaisquer situações das pessoas, individual ou coletivamente.

Os três casos expostos acima revelam, cada um a seu modo, a força social que *nawu* mobiliza nas relações interpessoais ou na comunidade. *Nawu*, nesta comunidade, é um corpo de regras de conduta que tornam as relações sociais e políticas previsíveis e possíveis. *Nawu*, aqui, não é recorrer ao passado naquele sentido de princípios não-demovíveis dos avoengos, os quais se pensa que movimentam as sociedades não ocidentais; assim, *mi nawu*(leis) são princípios do presente – e nalgumas vezes têm inspiração nas leis dos antepassados - que regulamentam as relações sociais previsíveis naquela comunidade, dentro do contexto histórico no qual vivem.

O caso 2 no qual determinado homem é forçado a não mais agredir verbal e fisicamente à sua esposa, revela como as relações entre esposo e esposa não mais obedeciam a algum passado memorável. Nalgum passado não muito distante, fazia parte da *nawu* local que a esposa fosse agredida fisicamente pelo esposo, em demonstração de que seu coração estava roseada de amor e sua mente e vida apenas seriam por e para ela. Hoje, pela *nawu* local, quem assim procede para “demonstrar seu trato amorístico” está *ku thlula* (a transgridir) *nawu*, conforme o relato supramencionado. Por assim colocar, quero confessar, desde já, que manifesto interesse pelos paradigmas *Rule-centered paradigm* e *The processual paradigm*. Por Muhlabe estar em contexto africano, ser-me-á difícil escolher detidamente um dos paradigmas, em virtude dos sistemas políticos, jurídico-legais e sociais serem pluriexistenciais, ora sistemas legais africanos existentes e surgidos pelas dinâmicas sociais e políticas locais, ora sistemas jurídico-políticos, impostos pelos ventos avassaladores euro-americanos. Não dá para imediatamente dizer que o método sofisticado e apropriado é um em detrimento do outro.

A dinâmica da situação social e os mecanismos de controle social aplicados naquela comunidade poderão ditar as regras do jogo. Porém, mesmo com esta minha argumentação, parece-me que quem poderá socorrer-me, de imediato, será Malinowski ([1926] 2015), não necessariamente porque pertence ao *The processual paradigm*, mas por estar a responder as

minhas questões de organização do texto etnográfico. Isolarei o contexto dos dados de campo (Trobriand) em que Malinowski desenvolveu o que chamou de “princípio de *status legal*” (:41), para fazer uso de suas abstrações. O princípio de *status legal*, neste caso, em que o marido agride a esposa e manifestamente a comunidade e os chefes, sob denúncia de quem a agressão caiu, residi no pressuposto de que as reivindicações, que ocorrem nas relações sociais de um grupo, são “regras definidas e organizadas”, cujo cumprimento não é exercido arbitrário e unilateralmente, mas obedece à maquinaria social de serviços recíprocos entre as partes da comunidade. (:41).

A partir deste ponto talvez esteja claro que o que está em reivindicação atual nesta comunidade não é necessária e diretamente *ntumbunuko* (naquele rastro dos antepassados), mas *nawu*. *Ntumbunuku* e *nawu* podem ser vocábulos e práticas confundíveis. *Kuba nsati* fizera parte do “*Ntumbunuku*”. Propositadamente coloquei “fizera”, para indicar que *kuba nsati* é coisa do passado não muito distante que no presente não está em uso, na fala daquela comunidade. As regras atuais de conduta, por exemplo, de não agredir a esposa conjuga-se no cumprimento da lei que não lembra a *história jurídica dos avoengos*, razão pela qual o *b’ándlá* de Muhlabje julgou aquele caso não em função do *ntumbunuku*, mas em conformidade com o “certo” e o “errado” (*nawu*) atual, reconhecidos pela comunidade.

Schapera (1938), que é acasalado ao *Rule-centered paradigm*, a partir particularmente do trabalho *A handbook of Tswana law and custom*, ao empreender, igualmente, esforço para entender os *Tswana* do atual *Botswana*, chegou a afirmar que a vida comportamental do homem por todo o lado é moldado em conformidade com as normas e leis sociais. Assim, ao pensar com Schapera (1938:36), o descumprimento das leis sociais, que se desdobra em *kuba nsati*, revela-se pela pressão das sanções sociais, aplicadas pelo *b’ándlá*, sobre o esposo que violou as regras de conduta estabelecidas.

O grande problema de Schapera (1938:37) - e aqueles que fazem parte do *Rule-centered paradigm*, como Radcliffe-Brown (1971:189-195), mesmo que reconheçamos os seus esforços etnográfico-antropológicos – é, a partir da afirmação “*there is no codified body of law*”, vez uma e vez outra, negar, em supervalorização dos sistemas legais euro-americanos, às comunidades, como as de Muhlabje, aparatos judiciais “sistemáticos” e



“compreensíveis” em referência ao Estado moderno, cujas leis e decretos são divulgados em algum Diário/Boletim Oficial da República ou, no caso de decisões judiciais, sentenças arquivadas. Neste contexto, o problema de Schapera não é rejeitar, em essência, a existência de instituições judiciário-coercitivos, mas não ter reconhecido naquela comunidade dos Tswana instituições “sistemáticas” e “compreensíveis”, porque condicionados pela “memória tradicional e pessoal” - portanto, sem escrita, (:37).

A realidade social de Muhlabje pode, ainda, rejeitar os pressupostos de Schapera segundo os quais estas comunidades não têm um corpo de leis codificado nos quais os tribunais administrariam as suas decisões, numa clara distinção entre o que seria “regras legais” e “outras regras de conduta”<sup>226</sup> (:37). Quem já tinha antecipado a esboçar uma crítica a este respeito é Malinowski (1926), num debate que trava contra os pressupostos de certa escola da jurisprudência antropológica das chamadas instituições impessoais, cujas formulações encontram-se em Hobhouse (1913:73, apud MALINOWSKI (1926:18-9).

Assim, inspirando-me em Malinowski (1926), a *nawu*, ao olhar os dados de campo e como as regras sociais eram aplicadas em Muhlabje, não se define a partir da premissa segundo o qual é um “corpo de regras legais aplicadas por uma autoridade independente dos laços pessoais”, mas um conjunto de regras que *sindzisa* (obrigam, insistem) aos seus membros à obediência às *mi nawu* (leis) locais que tornam o seu *processo social* previsível. Ou seja, a obediência ao aparato das leis da comunidade e a aplicação das normas sociais por aqueles que detêm autoridade não depende da distinção entre burocracia judicial impessoal e justiça comunitário-parentesca, mas da concórdia política e social de Muhlabje, dentro do socialmente previsível, para manter laços de direitos e obrigações em comunidade. Se não compreender Hoebel às avessas, diria com ele, a partir das minhas observações em campo, que a “lei é um fenômeno cultural” (DONOVAN, 2008:94); não “cultural” em virtude da inspiração ancestral da vida, mas por as comunidades e sociedades serem capazes de, em cada época de sua história, forjarem elementos normativos para a compreensão prática de dignidade humana (*umunhu*), razão pela qual *kuba nsati*, causa repulsa social.

---

<sup>226</sup> Schapera não deixou seus créditos caírem por terra, mesmo que se construa, ao longo de décadas, críticas em torno de seu trabalho (1938). Neste trabalho, ele faz uma distinção entre “lei” e “costume”, nos seguintes termos: p. 38; mais em Mair, p. 138.

Estes temas (*kuba nsanti*), hoje, fazem parte do apetecível, porém, controverso tema sobre gênero ou outro similar chamado direitos iguais, naquele sentido dos debates internacionais. Devo confessar que não tenho pretensão, aqui, de ligar o assunto a isso, pois localmente não observei indicação alguma de que os homens da comunidade não mais estivessem a agredir às suas esposas em virtude de algumas *ideologizadas* e *dolarizadas* campanhas de sensibilização de ativistas e defensoras dos direitos das mulheres. Os fatores concorrentes são vários: uma delas é a consciência de *umunhu* (dignidade humana) à contraparte igual que a mulher é (construída socialmente), na humanidade daquela comunidade. Outro fator que deve pesar, mesmo que suspeito, é talvez alguma influência silenciosa da parte das sociedades do centro e norte moçambicano que são matrilineares, em oposição ao sul patrilinear, da qual pertença.

Ainda, no pós-Independência, os discursos políticos e parte das práticas sociais tinham em vista a emancipação das mulheres. Ainda que, em Moçambique, haja muitos debates promovidos por organizações não governamentais como Fórum Mulher, que questionam a qualidade da participação política da mulher, o parlamento, por exemplo, congrega 39% a 40% por cento das mulheres – uma vantagem internacional sobre parte dos ditos civilizados. Levantar a voz e defender que isso é coisa de democracia liberal ou comunismo provinciano da FRELIMO é esconder a consciência de *umunhu* (dignidade humana) dos moçambicanos e, mais ainda, apagar a responsabilidade histórica de serem autores e atores principais dos seus destinos, sem que, com isso, queira negar a influência de alguma agenda avassaladora euro-americana.

A questão nestas comunidades africanas está naquela distinção dinâmica entre *nawu* e *ntumbunuku* que a comunidade de Muhlabje possui, a qual pode ser semelhante à de Malinowski, segundo o qual “as regras da lei se destacam das outras à medida que elas são sentidas e vistas como sendo obrigações de uma pessoa e reivindicações legítimas da outra”<sup>227</sup> (:46). No caso, demonstrar “amor” às esposas pressupunha ou, melhor, pressupõe que os homens vêem e observam as regras da lei, aplicadas pelas autoridades locais, para *va nga[m]bi nsati* (não agredirem às esposas), naquele sistema social. Esta perspectiva pode conduzir-me aos instrumentos analíticos, cunhados de *The attributes of Law*. Quem propôs

---

<sup>227</sup> Lucy Mair (1965 [1982]:144).

esta metodologia, para melhor sistematizar os seus dados de campo, em Kapauku e em outras culturas estudadas, é o antropólogo checoslovaco Pospisil (1967).<sup>228</sup> Os atributos da lei pressupõem que os princípios que são dignos de serem chamados de decisões legais numa determinada comunidade/sociedade corresponderiam a quatro atributos, designadamente: *the attributes of authority; the attribute of intention of universal application; the attribute of obligatio e o the attribute of sanction* (POSPISIL, 1967; Cf. DONOVAN, 2008:126).

Porém, isso não significa que todo o trabalho de campo deva satisfazer a esses quatro passos. Particularmente, neste trabalho, trabalhei com o *the attributes of authority; the attribute of intention of universal application*. Vale salientar, desde já, que as premissas que conduzem Pospisil pertencem à “escola” do *rule-centered paradigm*, cuja ênfase do controle social consiste na existência de uma autoridade política e tribunal, que obrigue o cumprimento dos seus preceitos normativos (pre)estabelecidos. O caso do “agressor” à esposa enquadra-se efetivamente nesse sentido: obriga-se ao infringente a tomada de comportamento compulsório, distinto daquele que antecedeu à sua punição pública.

Que implicações para o meu campo deste instrumento analítico *The attributes of Law* aos meus dados de campo?

## 6.6 Atributos de autoridade (*The attributes of authority*)

Embora o *b'ándlá* de julgamento do agressor à esposa tenha sido realizado dentro de um território, cujo Estado seja aquele mais reconhecido na literatura de filosofia política, populações várias em seus *tikos*, guardam alguns tipos de sistemas políticos não europeus. O seu funcionamento, à semelhança de Muhlabeje, não responde necessariamente ao estipulado nas atribuições constitucionais sobre a separação de poderes. Por exemplo, neste julgamento, a *mukhulu* (autoridade) mostrou-se juiz e conselheiro, ao mesmo tempo em que desempenha ainda funções políticas<sup>229</sup> e rituais. É ele o responsável máximo pela invocação dos antepassados-deuses, para a proteção da comunidade.

---

<sup>228</sup> In Bohannan (1967[1990:23-41]. Bohannan e Pospisil, em Donovan (2008), representam uma das últimas gerações do período clássico na antropologia legal/jurídica.

<sup>229</sup> Etnógrafos do contexto africano, conforme já apontado no segundo capítulo, descreveram a pluralidade de funções nas autoridades africanas. Pospisil, em seu texto *The attributes of law*, fruto de 273

No caso, por exemplo, deste julgamento do “agressor” de sua esposa ficou claro que o cumprimento das decisões do *b’ándlá* decorrem da existência e reconhecimento da autoridade formal do *mukhulu* naquela comunidade, na qual o seu governo, direitos, obrigações e atividades são definidas pelo costume e pela lei (Cf. POSPISIL, 1967, *In* BOHANNAN, 1967:30[1990]; Cf). Antes de este caso ser encaminhado ao *mukhulu*, meus interlocutores disseram-me que já tinha sido julgado ao nível de chefe de quarteirão, porém, o agressor não obedeceu às suas deliberações. Ora, ao seguir Pospisil (1967), provavelmente o acusado não cumpriu as decisões no pequeno *b’ándlá* de quarteirão porque o chefe de quarteirão possui um esfera de autoridade cujas determinações não são vinculantes, pois sua autoridade não está investida de obrigações punitivas.

#### 6.7 *O attribute of intention of universal application* (Atributo da intenção universal)

Parte das normas sociais, no meu campo, se desdobra em, nas relações sociais esposa e esposo, este nunca agredir àquela, seja em nome do que for. Isto significa que existe uma máquina política e instituições compulsórias cuja aplicação da lei àquele que infringe os direitos de outrem e concordam que os danos devem ser reparados. Quanto mais existe repulsa social e, por consequência, a comunidade assume o cumprimento da norma, dentro de seus costumes, no caso, de não bater à esposa, resvala-se no *The attribute of intention of universal application*. Este princípio advoga que uma deliberação tomada numa determinada situação servirá como “decisão jurídico-normativa”, para outros casos similares que aconteçam, no futuro – a lei, portanto, e um conjunto de princípios extraídos de decisões legitimadas pela comunidade.

Os comportamentos da comunidade não dependam da imposição da autoridade, como indivíduo, ao colaborarem com as normas sociais, razão pela qual pelos relatos da parte da comunidade quem *nfumbuta* (*agride*) à esposa é enquadrado na violação de um princípio legal de cumprimento universal. (Cf. POSPISIL, 1967). Um dos influenciadores desta linha de pensamento sobre o controle social em quem, pela minha observação em campo, concordo

---

seu trabalho entre os Kapauku (In BOHANNAN [Ed.], [1967] 1990) apontou igualmente que as decisões políticas e de tribunais são de responsabilidade da mesma autoridade.

é o antropólogo norte-americano Hoebel (*The Law of Primitive*, 1954) de quem se atribui o pensamento segundo o qual “*uma norma social [não agredir verbal e fisicamente à esposa, por exemplo] é legal se sua negligência ou infração é regularmente combatida, por ameaça ou de fato, pela aplicação da força física [doses de cassetete a quem infligir, no caso] por um indivíduo ou grupo [mukhulu e ntinduna] que possui o privilégio socialmente reconhecido de agir dessa forma*” (Cf. mais em MAIR, 1965:144; POSPISIL, 1967; COMAROFF, 1981:7)<sup>230</sup>.

Ao seguir as linhas de Malinowski (1926), Mair (1965) e principalmente em Comaroff e Roberts (1981) percebe-se, claramente, que esta observação de Hoebel responde ao modelo *The rule-centered paradigm* em contraposição ao *The processual paradigm*. Assim, vale mais uma vez, destacar que, embora, no momento de entrecruzar dados de campo com a teoria da jurisprudência antropológica, seja necessário apontar os teóricos, os contextos africanos, porque polissêmicos e plurissociológicos, vez uma e vez outra, desbaratam a uniperspectiva euro-americana. Quero dizer que casos específicos de campo é que continuam a ditar as regras de jogo, ao responder aos atributos da universalidade.

Pela manhã do dia 7 de Maio, a convite daquele que até à época do término do meu campo era autoridade máxima do Partido FRELIMO em Muhlabe, Mapswanganhe, desloquei-me a uma região fora, porém na circunvizinhança, do Município, chamada Xithlango (faz parte da localidade de Macuane, distrito de Bilene). Fomos a pé, e levamos uns 70 minutos, juntamente com mais cinco homens e jovens. Objectivo: Beber *vukanyi*<sup>231</sup> e *ku hungata*<sup>232</sup>. Não raras vezes, tenho visto que as pessoas, diante das lideranças locais (sejam linhageiro-ancestrais ou governamentais/partidárias), aproveitam a sessão de *vukanyi* para, além de dançarem e manterem conversas corriqueiras em meio aos (sor)risos, fofocarem e extravasarem ressentimentos e fúrias uns contra os outros. Neste dia, por exemplo, uma anciã denunciou um jovem presente neste *ku hungata* de a ter adjetivada de *ngungumesi* (feiticeira-mor). Uma vez que parte significativa dos presentes testemunhou contra o jovem acusador, o ancião e, igualmente autoridade *bantu*-moçambicana local de *Xithlango*, aplicou-lhe a

---

<sup>230</sup> Hoebel em *Man in the primitive world* esclarece mais sobre controle social (cap. 27 e 28).

<sup>231</sup> A esta altura, as frutas com as quais se manuseia e se fabrica aquela bebida começavam a escassear.

<sup>232</sup> Divertirmo-nos.

*xikhatisso*<sup>233</sup> para não beber *vukanyi*, naquele lugar e dia. “Ele não pode abusar da *nawu*<sup>234</sup>”, exclamou enfático. Imediatamente, o jovem, isolado e cabisbaixo, com o seu cigarrito, ficou encostado a uma árvore frondosa.

Parte dos residentes de *Xithlango* e, simultaneamente, convivas do *ku hunghateni* foram testemunhas das acusações do jovem contra a anciã e endossaram a *xikhatisso*. Se seguirmos o pensamento segundo o qual a sanção aplicada, aqui, não decorreu de um ódio particular ao jovem, mas à aplicação contínua daquele tipo de sanções sobre ou contra aqueles que desafiam a lei, podemos, então, conferir a validade dos desdobramentos do *The attribute of intention of universal application*, a qual pode ser entendido na medida em que possamos reconhecer que determinada cultura embora estivesse isolada em alguma ilha social empreende esforços sociais compreensíveis e coerentes para o controle social.

## 6.2 O primeiro pré-campo

### 6.2.1 Tentando analisar a disputa de terreno

Nas questões prévias, introduzi algumas linhas sobre este debate e julgamento de terreno. Seja como for, chegamos, então, ao *b'ándlá*. Decorreu no terreno em disputa, cuja atual proprietária é Elisa Fundzana. Sentado em uma cadeira, juntamente com 10 homens (três homens da liderança da comunidade e fazendo parte do *húvú*), e 10 mulheres (duas mulheres da liderança e o restante da comunidade) em esteiras, ao chão, a autoridade *bantu-moçambicana* de Muhlabjecumprimenta a todos. Imediatamente, expôs o problema da alegada venda de terreno pela Amélia Mabasso.

---

<sup>233</sup> Pena, sanção.

<sup>234</sup> Lei.



Este tipo de *b'ándlá* destina-se conjuntamente para debates sobre a vida política e social comunitária e para sessões de julgamentos.

Em primeiro lugar, deu espaço ao acusador, Carlos Mabasso, para expor, ao que declarou:

*“Estou, aqui, pelo fato de Amélia Mabasso, minha irmã mais velha, ter vendido este terreno, na qual nós nos encontramos para Elisa Fundzana, sem consentimento de nós seus irmãos”.*

A acusada defense-se:

*“Eu não cobrei dinheiro. Eu ofereci o terreno, em 2008, a Elisa Fundzana. Tu, Carloxi, ‘Carlos’ és bandido. Tu és bandido. Provavelmente, aliciarás bandidos para me matarem. Tu só conhecestes este lugar, pela morte da nossa mãe. Tu nem me cumprimentas”.*

*Nesse jogo de acusações, os ânimos iam se acalorando. Por sua vez, a autoridade local aconselhou a Amélia para não adjetivar o irmão de “bandido”, pois “dzi bihile” (é ultrajante). Nisso, Carlos Mabasso acrescenta mais uma acusação à irmã: u xavisili (vendeste) outro terreno da família em Gaza.*

*Uma vez que os ânimos da comunidade e das testemunhas se avolumavam, a autoridade interrompeu a fala de Carlos Mabasso, ao dizer que esse outro caso (venda de terreno em outro ponto de Gaza) não fazia parte da agenda a julgar naquele dia, para além de que como o caso aconteceu em outra região, aquele não seria o b'ándlá para o julgar”.*

Nelson Monjane (chefe dos assuntos jurídicos da juventude de Muhlabje, que, neste dia, compôs o *húvú*) pede a palavra à autoridade e diz:

*“Este terreno é de Amélia e Carlos Mabasso. Essa é uma verdade inegável. Amélia concedeu este espaço, porque Elisa Fundzana a ajuda. A família dos Mabasso têm homens, porém, não foram informados, para deliberarem sobre o terreno. O terreno não é só de Amélia, mas, sim, dos irmãos que também negam o procedimento de Amélia. A culpa que pesa sobre Amélia deriva do fato de não ter conversado e deliberado com os seus irmãos do sexo masculino”.*

Com efeito, é necessário que se explore, ainda que a breve trecho, sobre as relações de parentesco, cujas implicações mobilizam e dinamizam as relações sociais e políticas locais entre a comunidade e a burocracia do Município ou do Estado. Mesmo que seja imperceptível, são estas relações sociais que dinamizam parte de muitos comportamentos no Estado moçambicano e menos racionalidade republicana. Amélia e Carlos são irmãos (*vamakwavo*) do mesmo pai. O pai tinha duas esposas, das quais a primeira esposa teve filhos de quem Amélia é irmã; e outra esposa, de quem Carlos é um dos filhos. Os *changanas*, dos quais o bairro Muhlabje faz parte, são tidos por patrilineares e patrilocais.

A poligamia é incentivada, pois confere prestígio aos homens. As esposas e filhos são usados como força de trabalho para a produção dos meios e bens de sobrevivência. As decisões são tomadas pelos homens através dos quais se garante, nas relações sociais, a governabilidade familiar e social. Em uma família, os filhos rapazes têm precedência de liderança sobre as filhas e são eles que diretamente, de acordo com o direito costumeiro, herdam os bens do pai. O primogênito tem precedência sobre os irmãos mais novos; o unigênito não só não “disputa” tais heranças com mais algum irmão, mas também não é vítima de ciúmes dos irmãos. As irmãs raramente podem herdar, mas sempre sobre a tutela e anuência dos irmãos homens.

Se pensar de acordo com os postulados locais, Carlos se sentiu ofendido dentro desse mecanismo costumeiro-social, no qual uma vez que não foi consultado em questões em que,



regularmente, são os homens que tomam a última decisão. Aliás, nas relações sociais deste tipo de parentesco, a pessoa é socializada sob tutela e autoridade da linhagem da consanguinidade masculina. A relação com os parentes maternos é amistosa e respeitosa e lá os filhos e filhas da irmã ou da filha têm mais liberalidade e tratamento, diria, de mimos. Os direitos e deveres nas relações sociais e jurídicas são determinados sob o guarda-chuva do grupo paterno. O pai goza de prerrogativas sobre a(s) esposa(s) e filhos. Os irmãos do pai, igualmente, têm estatuto de *bava* (pai) e podem ser severos na sua educação, pois, estão diante dos seus *va na* (filhos). Na ausência – ou morte - do pai, mesmo nalguns casos em que ele esteja presente, os filhos homens tomam decisões em muitas questões fundamentais da família ou, ainda, pode ser o irmão do falecido.

Odete Mazivila, chefe do bloco de dez casas, onde se localiza o terreno em disputa, tomou a palavra:

*“Eu não sabia que existem problemas de terreno. Hoje, estou a tomar conhecimento. O que sei é que a casa de Amélia está a ruir. Por isso, Amélia concedeu parte do terreno, para Elisa, que a ajudou na reabilitação de sua casa”. Esta casa é de tipo palhota, construída de caniço e coberta de palha, de desenho circular”.*

Minutos depois do começo do *húvú*, chegou um homem de apelido Banze e, imediatamente, pediu a palavra. E parte do *húvú*, reagiu:

*“‘hingue ku nyiki’ a rito (não te daremos a palavra), porque o objeto e profundidade do que é falado ainda não sabes. Se falares, agora, podes dizer algo, sem cabeça”.*

Manuel Mapsanganhe, até àquela data de 2015, membro do *húvú* e funcionário do Município de Macia:

*“Amélia e Carlos deveriam ter resolvido este problema. Elisa não tem culpa nisto tudo porque foi concedido o terreno. Amélia e Carlos devem rever o seu procedimento na relação inter-pessoal, como irmãos. Elisa não deve cunhar seu irmão de ‘bandido’”. Amélia tem razão, ao conceder aquele espaço por causa da pobreza. Havia infiltrações, na casa dela. Quem a ajudou foi Elisa. Além disso, Elisa deu uma quantia de 1000, 00 MTn.”*

A autoridade local:

*“Amélia tem razão ao conceder o espaço que é dela - até porque concedeu o terreno por necessidade material”. Ato contínuo: “É verdade, Amélia tinha o dever de falar com os seus irmãos, para juntos deliberarem sobre o terreno. Está claro ainda que Amélia cortou o terreno que pertencia à mãe, porque ela vive sozinha. Amélia diz que os irmãos dela não a visitam. Somente vieram até Muhlabje, pela morte da mãe. Portanto, Amélia tomou a iniciativa de conceder o terreno, apesar de ser mulher”.*

Mabasso:

*“Preciso que esta casa de Elisa construída, no terreno dos Mabassos, seja destruída”.*

Autoridade:

*“Aconselho-te a não destruir. Quem tem problemas contigo é tua irmã, Amélia, e não Elisa”.*

Mabasso:

*“Foi má-fé da parte da minha irmã e Elisa, porque não nos contataram nós os irmãos homens. “Eu irei ao tribunal do Estado”, declarou, enfático.*

Carlota Chauque, mulher da comunidade que pediu a palavra, interveio:

*“Mabasso, tu és homem; e tu és pai de Amélia, apesar dela ser mais velha em idade.*

A autoridade de Muhlabje interveio, dando a entender que o *húvú* estava para terminar:

*“Peço a Carlos, Amélia e a todos que, para sempre, não mais vamos debater este problema... e nenhum milímetro do terreno deve ser mais concedido. Elisa, uma vez que foi concedido o terreno e nele já construiu a sua casa, deve permanecer”.*

Mas, as reações fervilharam mais o ambiente. Vejamos a resposta de Carlos Mabasso ao régulo e ao *húvú*:

*“não posso tomar decisão alguma sobre a tua sugestão. Conversarei com o meu irmão que vive na África do Sul e, 15 dias depois, daremos alguma resposta”.*

Manuel Mapsanganhe:

*“Amélia, caso tenhas problemas, fale com os seus irmãos ou com as autoridades da comunidade. Os teus irmãos do sexo masculino tem direito de falarem sobre o terreno. Os teus irmãos, homens, tem obrigação de te orientar sobre o terreno. Pondere e ajuíze o problema com os teus irmãos)”.*

Nelson Monjane:

*“Amélia tomou estas atitudes, porque os seus irmãos não a ajudam”. Em nome do húvú e da comunidade fez o seguinte pedido a Carlos Mabasso: “Rogo-te, para que ajude a tua irmã Amélia. Tens esse dever de ajudá-la em alimentação ou reabilitares a casa dela. Vi gestos com a cabeça e ou falas em voz baixa: “hi swona leswu (é isso mesmo).”*

Régulo:

*“Carlos Mabasso, como a sua família ainda tem terreno maior aqui ao lado, peço que limpe esse terreno, antes que o Estado vos tire a sua posse para limpar todo o terreno. Vamos ainda esperarmos que daqui há 15 dias nos contate, para sabermos o que você e seus irmãos decidiram sobre o terreno que, neste momento, por concessão de sua irmã Amélia, está nas mãos de Elisa Fundzana”.*

Depois de tudo isso, a autoridade Muhlabe terminou a seção a espera do novo contato de Carlos Mabasso com seu irmão, que se encontra na África do Sul.

Além dos elementos de organização social sobre os quais Mabasso levantou as acusações contra a sua irmã, posso acrescentar que poderá ter partido do prisma monetário que a terra em Moçambique possui hoje, ao engendrar conflitos de várias ordens. Este tipo de conflitos tornou-se regular envolvendo parentes, pessoas singulares e burladoras às outras, sem esquecer que burocratas do Estado, vezes sem conta, encontram-se envolvidos nestas negociações. Embora pelo que acompanhei o caso desde aquela semana de janeiro de 2014, em

pré-campo até à realização do campo, de 2 fevereiro a maio de 2015, não tenha observado que Amélia tenha vendido a terra, Carlos pode ser vítima de monetarização, na qual as pessoas tiram vantagem nas tramitações de terrenos. O terreno, no pensamento dele, não poderia ter sido trocado por apenas uma simples reabilitação da casa de sua irmã por Elisa, mas a família Mabasso deveria ter vendido o mesmo, para adquirir um rendimento monetário maior. Ele tornou-se impaciente com a medida tomada pela irmã – esta não viu dinheiro no terreno; viu troca em que o resultado seria a reabilitação da casa dela. Ela agiu de modo pessoal e local.

O valor não é medido pelo dinheiro, mas pelos resultados satisfatórios de um determinado acordo entre as partes. Comportamento similar é regular e muito o observei. Muitas pessoas possuem terrenos, cujas dimensões são de 20x50. Na impossibilidade de aquisição de dinheiro para construírem uma casa tipo 1 de alvenaria, procuram um potencial negociador em que este constrói tal casa com aquelas dimensões no terreno indicado, mediante acordo estipulado entre as partes e testemunhas. Quando a obra é concluída, o terreno prometido passa imediatamente para a parte que construiu a casa. As autoridades *bantu*-moçambicanas são os que têm garantido o cumprimento dos direitos, deveres e obrigações entre as partes.

Existe, pelas declarações da comunidade e suas autoridades, reconhecimento social de que, de fato, Amélia deveria ter consultado os irmãos antes de tomar alguma decisão sobre os terrenos; porém, o pensamento social se desloca para não culpá-la, por isso, dirimiu o caso a seu favor. Posso dizer que esta comunidade e outras são capazes de criarem jurisprudência, em resposta aos novos formatos de vida social. Parece-me que as autoridades *bantu*-moçambicanas ou juízes, ao invés de “apedrejá-la” por ser mulher porque alegadamente “não deveria ter tomado decisões relevantes do mundo patrilinear-masculino”, viu a possibilidade de compreendê-la socialmente: viúva, solitária; irmãos e filhas na cidade de Maputo.

As pessoas que mais acompanham a sua vida são os vizinhos e a comunidade. Seria o mesmo que fazer duas perguntas retóricas intercambiáveis: quem mantêm relações sociais com Amélia? Seus irmãos ou comunidade de Muhlabje? Aliás, informações indicam que os irmãos Mabasso andam dispersos e desentendidos. Os tons acusatórios de ambas as partes assim o denunciam. O irmão de que Carlos se referiu, o qual se encontra na vizinha África do

Sul, lavou as mãos e não acompanhou o irmão para que o caso, mais uma vez, fosse julgado no *húvú* local ou na justiça burocrática do Município ou do Estado. Portanto, as relações sociais de Amélia se articulam através das reciprocidades e através da comunidade. O perfil de defesa da comunidade em torno dela, embora reconheça que tenha violado alguns articulados do direito costumeiro, pode corresponder à inteligência comunitária segundo a qual a *nawu* (lei/direito) ou os símbolos costumeiros de integração e reconhecimento sociais – quem faz o quê, onde, como, quando, dentro dos aparatos das relações, pode se subordinar aos mecanismos de conciliação social, para proteção de pessoas que possam ser vítimas da “cegueira” da *nawu* da comunidade ou do Estado. Observa-se, ainda, que o interesse da comunidade não se coadunava com a recuperação do terreno pelos Mabassos, por isso insistia em expressar sua opinião que, ao fim e ao cabo, favorecesse a sua integrante da comunidade.

Quero tentar contextualizar Carlos Mabasso, dentro dos aparatos regulares dos urbanos e semi-rurais de Moçambique: ele era visto no dia do julgado como um estranho urban(izad)o. Muitas vezes se expressava em língua portuguesa, demarcando-se dos demais “rurais” e “incircuncisos selvagens”; os presentes, no julgamento, tiveram mais um elemento para desqualificá-lo. Por assim dizer, vale lembrar que a colonização portuguesa, ao criar a política de assimilar o “outro-selvagem”, produziu um conjunto de estratégias de lavagem cerebral, as quais resvalariam numa série de auto-negação *bantu*-africana e suas realidades locais, em valorização aos aparatos do provincianismo euro-português. A língua portuguesa, portanto, quando fosse escrita, falada e bem entendida por um determinado *bantu*, conferia sinal verde de que o falante fosse adjetivado de “civilizado” e “científico”. Fomos burlados pela colonização portuguesa, ainda que parte das pessoas elitizadas ou urbanizadas ainda não tenha consciência da tamanha lavagem cerebral. Atrapalham-nos nos debates com sotaque português, mesmo que não compreendamos qual conteúdo político, social ou econômico nos traz – a felicidade da maioria dos debatedores, menos está no conteúdo, mas no quanto verbalizou as palavras e frases portuguesas com sotaque de Madeira ou Lisboa. Para a comunidade, Mabasso agiu assim.

Percebemos ao longo do tempo que a língua portuguesa não dá vantagens pelo mundo. O exemplo é que as grandes universidades no mundo nunca admitem alguém por falar, escrever e sotaçar o português de Lisboa ou de Madeira, exceto na América Portuguesa

e na própria Europa portuguesa. Para as admissões no sistema das Nações Unidas, a língua portuguesa é uma nota de rodapé imprecisa. Esta estruturação colonial das relações sociais (os *bantu* “selvagens-indígenas” e os *bantu* “civilizados-assimilados”) permanece até hoje e têm expressado os valores simbólicos (quem é quem; como, quando e onde). Mabasso está configurado dentro desse aparato social de auto-afirmação, através da língua portuguesa, com sotaque de Madeira, em muitos contextos moçambicanos. O dilema de Mabasso, tal como a nossa elite, é ler os “rurais” e “selvagens” a partir de categorias “de cima para baixo” e não de “baixo para cima”. Diria que as elites e pessoas urban(izad)as de Moçambique fazem este tipo de reprodução das ferramentas coloniais, como maneira de ser e de estar, dentro das múltiplas e privilegiadas relações de poder.

Embora o *b'ándlá* de julgamento de conflito de terra tenha sido realizado dentro de um território, cujo Estado seja aquele mais reconhecido na literatura de filosofia política, populações várias em seus *tikos*, guardam e usam alguns tipos de sistemas políticos não europeus. O seu funcionamento, à semelhança de Muhlabje, não responde necessariamente ao estipulado nas atribuições constitucionais sobre a separação de poderes. Por exemplo, neste julgamento, o *mukhulu* (autoridade) mostrou-se juiz e conselheiro, ao mesmo tempo em que desempenha ainda funções políticas e rituais. É ele o responsável máximo pela invocação dos antepassados-deuses, para a proteção da comunidade. Assisti a uma cerimônia de *Muphahlo*, logo na primeira semana de fevereiro, sobre a bebida *ukanyi* e, como habitual veio a chuva em demonstração de que os deuses protegem a comunidade.

Pelo desfecho que este caso teve, descrevo-o detalhadamente em todos os capítulos, para mostrar que as autoridades locais, sem necessidade de uma máquina burocrática do Estado mantém níveis sofisticados de resolução de seus conflitos, ao mesmo tempo em que o Estado que se impôs, depois da derrocada do império colonial português, reconhece a existência e funcionamento daquelas instâncias político-ancestrais. Carlos Mabasso acusava sua irmã de ter vendido terrenos para seu próprio benefício sem consentimento dos irmãos. O conselho de julgamento ponderou, em conformidade com as posições do acusador e da acusada, junto às testemunhas, que Amélia Mabasso não teria vendido terrenos alguns; mas, trocou parte dos mesmos para que a donatária reabilitasse a sua casa. Carlos Mabasso não

ficou satisfeito com a deliberação, ao que se deslocou às instâncias municipais, para recorrer da decisão do *húví*.

As suas decisões legais e do *b'ándlá* são de cumprimento obrigatório, desde que o mesmo caso aqui julgado não seja transitado pelo ofendido por não se achar satisfeito com a decisão do conselho julgador, como foi o caso de Carlos Mabasso que procurou a burocracia do Município.

Isto pode remeter-nos ao fato de que parte de comunitários em vários bairros quando perdem casos em suas respectivas comunidades, mesmo que esteja claro que lá perderão o caso, apelam imediatamente aos tribunais do Estado, como aconteceu com Mabasso que não ficou satisfeito com o despacho do caso em que perde o terreno a favor daquela que tinha sido doado pela sua irmã. Ou tem aqueles que, sem respeitarem a hierarquia local de julgamento de casos correm imediatamente para as instâncias do Município ou ao tribunal do Estado.

A narrativa de Mukhulu Langane é revelador:

*“têm membros de algumas comunidades os quais mandam queixas, primeiro, para o tribunal do distrito, onde basicamente funcionam as leis constitucionais. O certo é que as queixas dos munícipes passem, primeiro, pelo ‘húví ya muganga’ (conselho comunitário) e, depois, para o tribunal do distrito<sup>235</sup>. A ‘hosi ya muganga’ é chamado para ser ouvido e julgado, pela alegada incompetência de resolver os problemas da comunidade. O que se dizia ali é que os funcionários e autoridades municipais – ou, em casos de resolução de conflitos, os magistrados públicos e intervenientes processuais - ridicularizam os ‘tihosi ta muganga’ como se estes não cumprissem os requisitos tradicionais e normativos de melhor governarem, ferindo, por conseguinte, as expectativas dos munícipes sob suas jurisdições ( Jonas LANGANE, conversa em 3 de Fevereiro de 2015).”*

O Município imediatamente percebeu que o acusador não tinha elementos para que acusasse sua irmã, a qual é responsável pela gestão daqueles terrenos por mais de duas décadas. Se de um lado, notamos algum tipo de autonomia de autoridades locais para gestão política e judicial de suas comunidades, observamos, de outro lado que as instâncias

---

<sup>235</sup> Em meu pré-campo, janeiro de 2014, encontrei igualmente este tipo de escala. Primeiro, o problema/queixa/reivindicação passa, de acordo com informações que colhi, pelo *huvu ya muganga* e só depois segue para as autoridades municipais ou governo distrital, em referência aos seus três poderes do Estado, dependendo do caso.

municipais correspondem àquelas autoridades, com respeito mútuo, às relações bilaterais entre aqueles dois mundos interdependentes.

Sobre estas relações entre as comunidades e a política municipal, vale a pena ouvir o vereador dos assuntos sociais, Elcídio Macane :

*“A relação é satisfatória. Temos uma boa relação com as autoridades comunitárias. Têm sido um grande elo com as comunidades... Geralmente, nós tentamos resolver os problemas de terras e outros, obviamente; mas, maioritariamente, são referentes às terras. Juntamos as famílias ou as partes conflitantes, ouvimo-las e decidimos, mas sempre em coordenação com as autoridades comunitárias nos bairros. Geralmente, os casos que recebemos já foram discutidos ou deliberados pelo hùvú do bairro. E os munícipes insatisfeitos trazem os casos às instâncias municipais. E, se, de igual modo, a nossa decisão não lhes satisfazer, estão livres de procurarem as instâncias judiciais...”*

Porém, as autoridades *bantu*-moçambicanas sentem pressão das comunidades. Pois estas nem sempre confia na maneira com que algumas chefias dos bairros tomam as decisões. Em Março tinha marcado uma conversa com o secretário do grupo dinamizador do bairro 4. Antes de minha chegada para a conversa, o 1º secretário da FRELIMO do bairro 4 havia recebido uma notificação para comparecer à procuradoria (ou tribunal), onde seria ouvido sobre um terreno em que um residente não ficou satisfeito com a deliberação do *hùvú*.

*“Estou com uma sensação de estar desautorizado, por este comportamento de alguns membros do bairro. Decidimos e deliberamos a seu desfavor... porque sabemos que não tem razão no caso...”*

Sempre que converso com os *mukhulu*, este sentimento de aparente ilegitimidade e desautorização, embora muito reduzido, está à espreita nas relações políticas e sociais de autoridades comunitárias e membros de comunidades, por alguns munícipes conhecerem duas “justiças”; a primeira é aquela ligada a *nawu* (lei) dos ancestrais e bom senso dos *ntinduna* ou *va avanyisse* (juízes); e a segunda, aquela da lei do Estado.

### 6.2.2 Adultério

Fui recebido pelo *mukhulu* Langani. Responsável, desde 2003, pela administração de três bairros designadamente 6, Xiguitine e Waxihissa, embora cada bairro igualmente seja



administrado por secretário que se reporta a ele<sup>236</sup>. O Município de Macia é composto por 18 bairros. Cada bairro tem secretário, escolhido pela comunidade. Embora o secretário possa pertencer a determinado partido, como é o caso de muitos que são da FRELIMO, formalmente não se candidata a esse cargo na sua qualidade de pertença ao partido<sup>237</sup>. Formalmente, este secretário se reporta, em termos hierárquicos, à autoridade comunitária e este ao Conselho Municipal (vereadores e ou presidente). As autoridades comunitárias de Macia são cinco e são responsáveis, cada um, por três bairros, exceto Alberto Siteo que administra seis bairros. Dentre estas cinco autoridades comunitárias apenas dois são líderes por linhagem (Muhlabje e Macia). Os outros três são autoridades por eleição popular.

Pedi que lembrasse de um caso em que os seus *ntinduna* julgaram em *húvú*... Certo secretário de bairros nos quais ele é administrador adulterou com uma vizinha, esposa de um trabalhador de minas da África do Sul. Descoberto o caso, o marido procurou o ofensor para matá-lo. Os *ntinduna* do *húvú* chamaram o ofendido e aconselharam-no, de homem para homem, para não cometer assassinato.

Aliás, mesmo entendendo a sua situação, deveria pautar por perdoar, para resgatar a saúde da família (*kuvúyéélána*). Aconselharam o ofensor para abandonar o bairro, para um outro. O ofendido regressou à África do Sul. Em curto espaço de tempo, o adúltero cometeu o mesmo ato com a esposa de um outro trabalhador da África do Sul, no mesmo bairro em que as mesmas circunstâncias adúlteras o obrigaram a abandonar o bairro. Sucedido isto, de forma cumulativa, os ofendidos acusaram os *tinduna* do *húvú* de serem cúmplices do adúltero e de incompetência de julgar casos.

Diz Langani que quando aconselharam o ofensor a abandonar o bairro acharam que não só estavam a tentar aplicar alguma pena, mas também a preservar a honra daquelas famílias ofendidas.

---

<sup>236</sup> Os secretários dos bairros onde Langani é *mukhulu* foram os que ficaram em segundo e terceiro lugares, numa disputa eleitoral com ele, para a administração dos mesmos. Uma vez que ele venceu a eleição popular, preferiu que eles fossem seus subordinados.

<sup>237</sup> Contudo, ser do partido FRELIMO lhe dá largas vantagens de candidatura, mobilização e futura eleição.

Além disso, os *ntinduna ta muganga* tentaram diminuir a possibilidade de os casos virem a público, o que, em certa medida, conseguiram. Dada a sensibilidade e gravidade dos casos, os *ntinduna* do *húvú* montaram um cerco de segredo, mas mesmo assim os ofendidos não lhes entenderam.

Os ofendidos, diante disso, levaram o caso até ao partido FRELIMO, onde acusaram Langani e os seus *ntinduna* do *húvú* de *ku thlatamhaka* (mal resolver ou mal julgar um problema/caso). A FRELIMO chamou Langani, para explicar como ele e os seus *ntinduna* julgaram o caso. Por que os ofendidos-reclamantes se dirigiram ao Partido?, perguntei:

*“Aqui, às vezes, as pessoas fazem isso, por a FRELIMO ser um partido governamental e estar historicamente ligado às instituições distritais e municipais. Veja que a presença da FRELIMO em instâncias várias desde o início da Independência Nacional concorre para que as nossas populações, particularmente ruralizadas, pensem que é na FRELIMO onde se deve resolver questões como essas. Aliás, uma vez que eu pertenço à FRELIMO e sou autoridade comunitária pensa-se que, em casos em que posso infringir a lei, o lugar onde devo ser denunciado é no partido FRELIMO”.*

Além disso, as pessoas levarem os casos até às instâncias partidárias, às vezes, levam-no ao Município ou na procuradoria e tribunal.

## PONTO DE SAÍDA

### 1. Como chego à Antropologia Social?

A primeira vez que ouvi falar de atividades de Antropologia, em Moçambique, terá sido na 7ª classe, em 1994, numa aula do prof. Boane, na Escola Primária do 2º Grau de Bagamoyo, nos subúrbios de Maputo. Naquela aula de História, Boane explicou que a colonização portuguesa se utilizara de antropólogos para que estudassem as nossas instituições sociais e imperiais, com o objetivo de, com apurada eficácia, servir aos interesses da administração colonial.

À política de segregação racial, a Antropologia e a administração coloniais tiveram o papel de medir os nossos narizes, crânios e outros membros do corpo, para provarem a nossa suposta e óbvia inexistência de inferioridade humana diante da “etno-superioridade europeia”. Associado a isso, explicou que, de um lado, não é sem razão que, não raras vezes, impérios e etnias africanas lutassem uns contra os outros (Cf. Ki-ZERBO [1972] (2009), I Vol. & (2000), II Vol. e SANTOS (2010), não apenas porque isso não acontecesse antes da intervenção colonial, mas, de outro, porque quem incentivara estas lutas inter-étnicas fora a própria colonização, para melhor nos governar (Cf. NEWITT [1995], 2012 e SILVA 2014), ou, em resumo, o domínio português - ou colonização europeia- utilizou-se das técnicas de “dividir para dominar”.<sup>238</sup>

O ano de 1994 é, por assim dizer, inesquecível, para a minha relação azeda com a Antropologia. Mesmo que eu entenda que o professor Boane não estivesse equivocado sobre “o que é a antropologia” foi capaz de fazer uma lavagem cerebral anti-anropológica à rapaziada como eu, sem glamour de reflexão, naquele tempo. Transcorrido um ano, recebo outra dose que aguilhotinou sobremodo a Antropologia, como referência de um curso não digno de meus sonhos de estudo. Em aula de História, já no ensino secundário técnico, um outro professor, cujo nome minha memória não me revela, falou de uma das desvantagens da

---

<sup>238</sup> Por ora, a obra *Divide and rule – The partition of Africa*, traduzida com esse título é de H.L. Wesseling [1998](2008).

colonização que era expropriar a terra a favor da administração colonial. Nisso citou um ditado africano segundo o qual “quando os brancos chegaram ao nosso país, nós tínhamos a terra e eles a Bíblia, agora nós temos a Bíblia e eles a terra”, pensamento este transcrito pelo antropólogo moçambicano Eduardo Mondlane, (MONDLANE [1969]1995:3).

Por sempre ter gostado de “política patriótico-ideológica” e ter escutado, desde a tenra idade, os discursos do carismático e primeiro Presidente moçambicano Samora Machel e outras lideranças do partido FRELIMO, igualmente pouco favoráveis à Antropologia, aquelas duas aulas foram suficientes para olhar a Antropologia como ferramenta apenas ao serviço do colono e não como uma ciência social.

Depois da Independência Nacional, a antropologia foi extinta em Moçambique, em virtude de sua suposta ligação com o colonialismo português, pelo regime marxista-leninista, que vigorou formalmente até 1990. Esta tomada de decisão política revolucionária resvalou na falta de estudos antropológicos na academia moçambicana e na falta de produção de antropólogos nacionais, que pudessem pensar a sociedade nacional, a partir dos micro-territórios, e oferecer soluções menos radicais e mais compreensíveis à humanidade moçambicana.

Algumas políticas marxistas-leninistas revolucionárias implementadas, de cima para baixo, talvez pudessem ter sido evitadas, se o governo tivesse incorporado a assessoria de antropólogos. No pós-Independência, o setor de educação, por exemplo, tinha – e continua a ter – um calendário escolar nacional homogêneo, quando as comunidades que compõem Moçambique são heterogêneas em suas cosmovisões, línguas e aparatos sociais. Os calendários sociais das comunidades para os ritos de iniciação são diferentes do calendário escolar nacional. A antropologia aplicada, no caso, poderia ser relevante na medida em que aconselharia as direções provinciais ou distritais a respeitarem os calendários locais, sem prejudicar a política nacional de educação, que em tempos de ritos de iniciação a escola pudesse fechar, em respeito aos aparatos locais. Mazula (1995), mais do que eu, munido de argumentos filosófico-antropológicos amplia este quadro analítico sobre as políticas educacionais de Moçambique.

Sei que um número expressivo dos urbanóides do governo, intelectualóides da profética sociedade civil e cosmopolitóides do UNICEF, reprodutores e consumidores dos tentáculos da civilização homogênea, podem estar armados para dispararem contra mim, sob o argumento de defesa de direito à educação de meninas que alegadamente se perdemem favor dos “casamentos prematuros”, depois dos ritos de iniciação. Longe de mim defender “casamentos prematuros”. Porém, estou preocupado com os pressupostos sobre os quais se define o que são “casamentos prematuros”. São as comunidades moçambicanas ou africanas – ou de outro lugar – que marcharam até às agências das Nações Unidas ou até aos gabinetes do governo moçambicano ou africanos para exigirem políticas “anti-casamentos prematuros”? Quem define prematuridade nos casamentos parece ser quem conhece o tempo cronometrado usado lá onde os civilizados da neocolonização e ignotas do tempo social das comunidades. Quem disse que criança é uma idade cronometrada até aos 18 anos? São os urbanóides do governo e da profética sociedade civil e cosmopolitóides das Nações Unidas que, em meio à embriaguez dos dólares e euros, reproduzem o desprezo às práticas do tempo social, sem, antes, refletirem com as comunidades sobre a vida.

As sociedades nas quais as crianças são tidas como aquelas com idade menor ou igual aos 18 anos são as que, ao longo dos processos históricos, foram incorporando as suas comunidades aos aparatos políticos e econômicos (políticas públicas) do Estado e das empresas (produção e produtividade), em resposta às condições sociais e políticas que se impunham às sociedades projetadas. É só lembrar o que a cultura geral sabe ou lembra sobre o impacto da Revolução Industrial, pelos países que primeiro se beneficiaram dessa armadura técnica.

Defender que moçambicanos – e africanos – com menos de 18 anos são crianças à moda euro-americana é negar o aparato econômico-campesino e as estruturas sociais das comunidades, diametralmente opostos à organização social das sociedades euro-americanas. Não se trata, aqui, de diabolizar os modelos euro-americanos. Trata-se de se ser sensível e ciente da História das sociedades e comunidades africanas, para que não se banalize os jeitos sociais de algumas comunidades, em nome das divindades civilizacionais euro-americanas.

Deixo o assunto, para outros escritos. Minha intenção foi em poucas frases exprimir o mal inconsequente causado pela compreensão equivocada à antropologia e pior ainda, hoje, os debates terem sido abocanhados pelos urbanóides, intelectualóides e cosmopolitóides. Apesar de a antropologia ter sido brutalizada pelos ventos revolucionários cujos objetivos se circunscreviam em, como diria Samora Machel, “matar a tribo, para nascer a nação”, depois da entrada da segunda República, que nasce com a Constituição fundadora do Estado de Direito Democrático, 1990, a antropologia foi introduzida e, hoje, é ministrada, em nível de graduação e mais recentemente em nível de mestrado, na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da maior e mais antiga instituição do Ensino Superior, a Universidade Eduardo Mondlane. Amplio sobre o assunto na introdução.

Os discursos governamentais a que tive acesso na minha infância e entrada à juventude não pouparam esforços desde sempre de inculcar na cabeça de moçambicanos, dos quais faço parte, dois sistemas a abater: primeiro, a mentalidade fascista-colonialista e, segundo, a tradição, que seria tudo aquilo que estaria ligado àqueles que, comumente, são chamados régulos ou autoridades comunitárias, designadamente superstição, obscurantismo, ritos de iniciação, prática de medicina tradicional e o recurso aos curandeiros (MAZULA, 1995:22-3), áreas estas de interesse de antropólogos e outros cientistas sociais. Aliás, um discurso que suporta esta colocação encontrámo-lo em Machel: “Herdamos uma situação difícil e grave do ponto de vista social, económico, financeiro e cultural, resultante de séculos de opressão e pilhagem colonial, agravada por décadas de dominação e repressão colonial-fascista...” (MACHEL, 1983:8).

Entretanto, em uma leitura a Brazão Mazula (1995), em 2002, pude acompanhar, ainda que em níveis muito incipientes, em virtude de minha pacatez, à compreensão exaustiva às questões ligadas a importância do pensamento antropológico, para quem quiser problematizar a sociedade moçambicana ou contextos africanos. Esta reflexão sobre o texto de Mazula, embora a semente de antropologia tivesse sido lançada, não encontrou terra fértil a qual correspondesse favoravelmente ao chamado de Antropologia Social. Em outras palavras, diria que, embora a estas alturas já tivesse o respeito à então chamada, em alguns corredores,

“ciência colonial”<sup>239</sup>, não tinha entendido o alcance da relevância acadêmico-intelectual da Antropologia para a compreensão das morfologias sociais. Devo confessar que tinha ainda admiração pelo “casal” milenar Teologia-Filosofia, para além de Sociologia, Ciência Política, Jornalismo e Relações Internacionais. Minhas leituras “paravam” por essa “interdisciplinaridade parcial”.

Tempo depois e a serviço da revista *Democracia e Direitos Humanos*, em Abril de 2004, entrevisto o Reitor do Instituto Superior Politécnico e Universitário, Lourenço do Rosário, sobre democracia e desenvolvimento, temas considerados “centrais” em países como Moçambique. Lembro-me como se fosse hoje que a qualidade do interlocutor, no jornalismo, conta muito para a “lavagem cerebral” de todo e qualquer jornalista que ainda pensa que a democracia eleitoral é o melhor caminho para a promoção de valores republicanos, dignidade humana e que o desenvolvimento e a justa distribuição da renda são de sua exclusiva pertença. Rosário, em uma das respostas, que, vez uma e vez outra, tenho relido, observa:

*“(...) Os nossos antropólogos precisam de não depender apenas de teorias que vêm de fora, mas devem produzir teorias inspiradas na observação interna para, exatamente, percebermos qual é a concepção que a maioria do nosso povo tem sobre democracia e, a partir daí, dar subsídios que pudessem melhorar este modelo de democracia que nos é imposto (...)” (ROSÁRIO, In Bila, 2013:213-4).*

O que Rosário fez-me crer, em outras linhas, desdobra-se na percepção de que os caminhos para outro Moçambique não estavam apenas nas bibliotecas de Londres ou Oxford – quem sabe, São Paulo, onde me encontro -, mas igualmente nas bibliotecas vivas, que compõem as várias comunidades humanas espalhadas em todo território nacional, cuja memória verbalizada pela tradição oral é riquíssima e pode contribuir para o pensamento sobre a democracia e o desenvolvimento. Esta minha inferência à resposta de Rosário e a leitura de Mazula provocaram respeito à Antropologia, razão pela qual não mais poderia ironizar e nem tão-pouco distanciar-me da “ciência das selvas”. Quando entro ao Brasil, pela primeira vez, em 2006, e faço intercâmbio em direitos humanos pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), já tinha respeito à Antropologia, particularmente quando

---

<sup>239</sup>Por ora, um bom livro sobre críticas à antropologia e colonialismo é de G. Leclerc (1972) intitulado “Antropologia y colonialismo”, sem deixar do já citado Copans (1974) e, ainda, o artigo de Macamo (2002). Retomo a eles brevemente.

dialogasse com os direitos humanos, mas não o suficiente, ainda, para uma busca pela pós-graduação na área. O que mudou, radicalmente, então?

Em 2013, estudei a disciplina de Ciências de Religião, no curso de Teologia, na Universidade Presbiteriana Mackenzie, cuja professora é a antropóloga Suzana Ramos C. Bornholdt. Por Bornholdt ser antropóloga, privilegiou, obviamente, a percepção antropológica dos multifacetados fenômenos religiosos, os quais, no cristianismo, são diabolizados, em virtude dos receituários judaico-cristãos e dos pressupostos civilizacionais euro-americanos que se tornaram impositivos e hegemônicos, diante de outras religiões, desde as de matriz africana, passando pelas ameríndias, desembocando às orientais, aborígenas e mais. Das aulas e leituras às obras básicas da disciplina<sup>240</sup>, retive que uma das vantagens da Antropologia é de olhar mais os fatos sociais a partir das lentes dos interlocutores e menos a partir de conceitos ocidentais ou outros, os quais pretendem permanecer hegemônicos na compreensão da complexidade das sociedades. Estou ciente de que esta minha colocação é discutível, na medida em que as “lentes de interlocutores” são interpretadas ao crivo de teorias antropológicas ocidentais ou teorias industrializadas nos centros dos provincianismos universais (Harvard, Londres...) e das sucursais euro-americanas (São Paulo, Seul...).

Com estas porções de questões prévias, meu objetivo se circunscrevia em relatar a minha trajetória, cujas primeiras relações azedas com a Antropologia possibilitaram a minha tomada de posição política discriminatória – compreensível, porém, não justificável - a esta área de grande saber; e numa fase posterior, a tomada de posição madura e acadêmica, ao agregar a Antropologia Social (a outras áreas das ciências humanas), como ferramenta para o estudo da sociedade e consequente compreensão e interpretação das suas relações políticas e sociais institucionalizadas, tal como asseveram alguns pensadores do social, nomeadamente Beattie ([1966] 1980), Lienhardt (1964), Mair ([1965]1984), Swartz (1968), Manners & Kaplan [Ed.] (1968), Schutz (1970 [2012]), Copans e outros (1971), Firth (1971), Evans-Pritchard [1972] (2011), Malinowski (1978). Aqui, uso o termo “posição madura e acadêmica” não para me augurar de acadêmico em Antropologia, mas para informar o espaço acadêmico no qual fui recebido - o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da

---

<sup>240</sup> Berger [1969](1985), Durkheim (2002) e (2008), Camurça (2008), Greschat (2005), Usarski (2007), Clifford [1994] (2011) e Laraia [1986] (2013) e mais.



Universidade Federal de São Carlos (PPGAS-UFSCar), para a minha iniciação intelectual em Antropologia Social.

## 2. O pré-campo animador

Depois de ter sido aprovado, em dezembro de 2013, em Antropologia Social (mestrado) no PPGAS-UFSCar, desloquei-me ao então possível campo, na segunda semana de janeiro de 2014 (Município de Macia), para estabelecer relações amistosas com as autoridades municipais/distritais e comunitárias, que favorecessem um futuro ambiente de trabalho de campo, no primeiro semestre de 2015. O conflito político-militar concorreu para que escolhesse um ponto geográfico que estivesse a menos de 200 quilômetros de Maputo, e ao longo da Estrada Nacional número 1, onde, no caso de alguma eclosão de tiros, entre as forças governamentais e as forças “democráticas” da RENAMO, me deslocasse, com facilidade e rapidez, para Maputo, e, de lá, *back to* São Paulo. Óbvio que hoje, passados três anos, percebo que no palco da guerra ou desse ambiente de guerra não declarada em Moçambique, eu poderia, acredito, ter levantado dados de campo de uma soberania etnográfica de invejar. Porém, no ambiente ideológico-provinciano de fazer política em Moçambique poderia ser desconfiado por uma das partes como espião a serviço ou da *confederação messiânico-democrática* (RENAMO) ou da *confederação autista-governista* (FRELIMO) ou, ainda, de algum serviço secreto interessado pela política e recursos naturais em Moçambique e, ao fim e ao cabo, poderia “ser abatido”. Esta é outra razão sobre a qual pesou o meu não deslocamento a um palco de guerra, para o trabalho de campo. Quero viver. Apenas isso. Do outro lado da morte, nada sei o que sucede. Porém, aqui, na vida, em plenos 37 anos, já mergulhei nas profundezas de prazeres inexpressíveis. E quero mais...

À minha chegada no Município de Macia, não tinha idéia do bairro ou comunidade concreta onde faria pesquisa, embora previamente soubesse que, por o meu objectivo se circunscrever em pesquisar sobre *húvú/b'ándlá*, como instância política e judicial, e sua relação com o poder municipal ou estatal, resvalaria em um bairro com características rurais. Ainda, até à minha chegada apenas tinha sido indicado Wassiquina<sup>241</sup>, funcionária do Município, que me receberia e me apresentaria a seus colegas e superiores hierárquicos.

---

<sup>241</sup> Nome fictício.

Quem me indica Wassiquina é Satsabu<sup>242</sup>, minha amiga de Maputo, atualmente professora de História, na Escola Secundária de Macia.

Quando ela me recebia e conversava comigo, dois colegas olhavam-me com alguma estranheza e desconfiança. Perguntei a Wassiquina a que se devia aquele olhar. Respondeu-me: “Pensam que tu estivesses para adquirir terrenos na praia de Bilene ou, aqui, na Macia e que eu, usando alguma forma de corrupção, te venderia os terrenos”. A praia de Bilene é bastante concorrida por turistas nacionais e estrangeiros.

Wassiquina foi chamada pelos dois colegas, os quais são seus superiores hierárquicos, e, em uma sala do Município, indagaram-na sobre os meus propósitos. Tempo depois, ela saiu da sala e chamou-me para a eles me identificar. Apresentei-me como cidadão moçambicano, mas que, por razões acadêmicas, me encontrava no Brasil. Narrei-lhes que acabava de ser selecionado para mestrado em antropologia social pela Universidade Federal de São Carlos e meu trabalho versaria sobre o *húvú*<sup>243</sup> ou *b’ándlá*<sup>244</sup> - instituições sociais de resolução de conflitos - e como elas se relacionam com as estruturas de justiça estatal. “Olha, quem trata desse assunto, aqui, no Município, é o vereador de atividades sociais, Salomão Tsanwane. Apenas ele pode melhor te encaminhar”. Além disso, “para te deslocares a algum bairro ou localidade da área municipal, precisas portar uma credencial de tua escola, no Brasil, e um documento do Município”. Respondi-lhes que algum documento da escola não portava e tentei convencê-los sobre a necessidade de facilitarem o meu trabalho, o que não fizeram.

Mas, amigavelmente, fiz algumas perguntas:

Como cidadão moçambicano, não posso?

- Não, porque pelas normas, é preciso algum documento.

---

<sup>242</sup> Nome fictício.

<sup>243</sup> *Húvú* recebe esta escrita no *Dicionário Changana-Português* do linguista moçambicano Bento Siteo (2011). Significa tribunal; assembléia e conselho. *Húvu ya tihólóbze* [Conselho de Ministros]; *Húvúnkulu* [tribunal supremo] (2011:93-4).

<sup>244</sup> De outro lado, *b’ándlá*, pátio; praça; corte; assembleia de anciãos; tropa; batalhão; formação política; partido político (SITOE, 2011:8)

Por que preciso de todos esses documentos? O meu Bilhete de Identidade moçambicano não serve?

- Não. Porque nenhum líder de bairro ou comunidade vai receber-te, sem credencial.

Vocês podem olhar no site da Universidade, para provarem que fui selecionado?

- Olha, não estamos a desconfiar que não tenha sido selecionado, mas pelas normas de recepção nas comunidades e mesmo aqui na sede distrital e Município, provavelmente vai ter muitas dificuldades para fazer o seu trabalho.

Assim, a resposta daqueles dois burocratas despertou em mim o interesse imediato de ampliar o meu olhar ao meu futuro trabalho de campo que já começava com o pré-campo, que durou apenas três a quatro dias da segunda semana de janeiro de 2014. Mas, diante ainda das minhas volumosas insuficiências em Antropologia, tornei-me vítima, no bom sentido da palavra, de dúvidas superáveis. Assim, estava aberta a possibilidade de enquadrar o *húvú* ou o *b'ándlá* no universo maior das relações políticas e sociais de Muhlabje e Macia, sem deixar de lado o distrito de Macia. Por isso, uma das intenções, doravante e particularmente já no meu campo, de janeiro a maio de 2015, passou a circunscrever-se em estudar as relações políticas e sociais entre as instâncias burocráticas do Município de Macia e as autoridades bantu-moçambicanas de Muhlabje e estas com a comunidade local. Um dos desdobramentos da intenção seria: que, por exemplo, condições sociais, históricas e político-ideológicas moveram aquele comportamento dos burocratas? Aquele comportamento particular, registrado na minha memória, no primeiro dia de pré-campo, se desdobraria em outros na totalidade dos comportamentos políticos e sociais na Macia?

Depois da conversa com eles, sai da sala e fiquei na varanda do edifício do Município e lá estava à espera do vereador Salomão Tsanwane. Nesse ínterim, chega Dambuza Cossa<sup>245</sup>, o qual me foi prontamente apresentado por Wassiquina. Aliás, eu já havia contado a Wassiquina sobre as dificuldades que tinha tido com os dois burocratas. Cumprimentamo-nos e contei-lhes o que me motivou a escalar Macia. “Com quem

---

<sup>245</sup> Nome fictício.

conversaste, aqui?”, perguntou. Dei-lhe um breve relatório sobre a conversa que tinha tido. “Os dois colegas meus com quem conversaste geralmente complicam coisas simples, porque têm interesses financeiros nas atividades que desempenham e, vez uma e vez outra, são movidos por inveja e têm desejo de poder sobre os colegas. Neste momento em que não és matriculado e nem estás para fazer pesquisa longa, em nome da universidade, não é necessário que tenhas credencial”. Continua: “Fique tranquilo. Também, às vezes, sofro essas dificuldades. Seria vergonhoso voltares a Maputo e ao Brasil, sem ter feito algo, aqui, por causa da nossa insignificância e intrigas estomacais”. Nisso, adiantou-me a seguinte sugestão: “Conheço um líder de nome Manuel Muhlabje, o qual melhor pode ajudar-te a fazer o trabalho em sua comunidade. Tenho relações laborais e amistosas com ele. Aliás, por ele ser igualmente graduando em Letras, pela Universidade Pedagógica, talvez tenha sensibilidade em te receber”. Nisso, Dambuza Cossa ligou para o celular da autoridade do bairro Muhlabje, Manuel Muhlabje, com quem a conversa, segundo o seu relatório, foi positiva. “Mugweli a vuya, hita khanela” (Diga-o para que venha e falaremos), afirmou Muhlabje.

Confirmada a minha ida ao bairro Muhlabje, chega o vereador das atividades sociais, Salomão Tsanwane, por quem fiquei à espera na varanda do Município. Cumprimentamo-nos. Apresentei-me e expus o meu objetivo. Recebeu-me, com simpatia e, prontamente, ofereceu-me o seu cartão de visita. Porém, à semelhança dos seus dois colegas, disse-me que “deveria portar credencial, porque é norma do Município”. Tentei usar de todos os argumentos possíveis, para, no mínimo, deixar-me fazer o trabalho – aliás, disse que, como não portava credencial, seria bom que ele, pela internet, confirmasse o meu nome, nos selecionados em antropologia social da UFSCar. Porém, não o fez.

Embora tivesse essas dificuldades todas, eu já tinha a resposta positiva do líder do bairro Muhlabje. Nisso, pedi que, pelo menos, me falasse sobre a relação dos bairros semi-rurais que ainda tem o sistema local de resolução de conflitos (húvú). Nisso, foi flexível em responder: “A Assembléia Municipal dirime casos vários. Temos casos de parcelamento de terrenos que geralmente causam muitos problemas entre os nativos ou a relação destes com residentes oriundos de outras partes de distritos vizinhos. Estes casos quando não têm uma solução ao nível das autoridades locais e justiça comunitária são encaminhados para mim ou para a Assembléia Municipal, para que os dirima ou os peneire (*ku hlela mhaka*, ponderar ou

peneirar, no sentido de julgamento de um caso).<sup>246</sup> Caso as partes ou parte delas não estejam satisfeitas, podem dirigir os casos aos tribunais distritais do Estado - e o Município e as autoridades de bairros ou comunitárias não podem interferir naquela decisão”.

À espera de Dambuza Cossa, ando pelo perímetro urbano da vila, onde fui fascinado pela existência de um aglomerado de pessoas por causa de um terminal de transportes privados, serviços públicos, vendedores ambulantes e fixos. Os transportes privados, que são chamados de “chapas”, com capacidade para 18 passageiros, têm em Macia um terminal ou uma paragem (ponto) intercalar. Os vendedores ambulantes, majoritariamente são mulheres e jovens que vendem pão, bebidas, sabonete, água, bolachas, banana, laranja, mafura (fruta típica), mangas, ananás e outros produtos a passageiros, que geralmente estão de passagem para outros distritos da província de Gaza ou de passagem para outras províncias. Os mesmos produtos são vendidos em *dumba-nengue* - num tipo de feira comercial à beira de estrada. As mulheres que vendem no *dumba-nengue* estendem plásticos ao chão de até dois metros em largura e comprimento e expõem produtos de primeira necessidade (tomate, cebola, arroz, pão, peixe, feijão, alfaces...) para vendê-los. Elas sentam ao chão, em frente aos produtos expostos, e todos os que compram, geralmente, agacham ou inclinam para pagar e levar o produto.

Depois de Dambuza Cossa concluir as suas agendas burocráticas, leva-me, às 16h00, à casa da autoridade bantu-moçambicana de Muhlabje. Fomos de um “chapa” e, do terminal de Macia à paragem (Brasil, diria ponto) do bairro Muhlabje, levamos cinco minutos para desembarcar na paragem. Tomamos uma rua de areia, com capim pequeno, por onde caminhamos por uns 200 metros - assim, chegamos à casa de Muhlabje.

Por motivos de atividades dentro de sua comunidade, que, segundo nos narrou, foram imprevistos por ele, demorou chegar à sua casa, onde eu e Dambuza Cossa esperamo-lo por uns 45 minutos (16h10min – 16h55min). Enquanto isso, algo me deixou curioso. A residência da família Muhlabje, que foi construída com blocos rebocada, pintada a branco e coberta com chapas de zinco, traz uma inscrição com os seguintes dizeres: “Distrito de Bilene – Município

---

<sup>246</sup> Pedi ao vereador Salomão Tsanwane para assistir à Assembléia Municipal, no dia 13, em que casos poderiam ser dirimidos; porém, o vereador respondeu-me que eu não podia, por falta de inscrição prévia.

de Macia. Bairro Muhlabje. Manuel Mateus Muhlabje. 21-22 de Junho de 2013, pernoitou Maria da Luz Guebuza, primeira-dama de Moçambique”. Aqui estava uma hipótese para entender as relações sociais e políticas sobre as quais a estrutura social se argamassa naquela “geo-etnografia”. É óbvio que esta clareza do meu objeto e seus desdobramentos foi posterior à minha chegada de campo, razão pela qual ainda nas aulas em 2014 eu seria bem incapaz de fazer tal articulação. Mas, ao longo da escrita de dissertação e com o apoio do meu orientador fui redimensionando esta relação política entre as instâncias governamentais com as estruturais políticas de base rural moçambicana. A minha pergunta que, às vezes, não me deixava dormir, coisa de um “iniciático tardio” em antropologia social permanecia. Qual é a base de relacionamento político entre organismos do Estado com o campo político local anterior à burocracia do Estado moçambicano, que começa imediatamente em 1975?

Tempo depois, Dambuzza Cossa recebe um telefonema de Muhlabje segundo o qual teve algum imprevisto, mas que eu poderia retornar no dia seguinte, às 8h00. De fato, o meu encontro com Manuel Muhlabje efetiva-se no dia 11 de janeiro. Muhlabje, no dia anterior, informou aos seus *ntinduna* (ministros) e *ntindota* (*conselheiros*) que, neste dia, a partir das 9h00, deveriam estar em sua casa, para “hita hoyozela a mupfhumba (dar boas vindas ao hóspede), que vem do Brasil, para estudar *ta uhosi ni húvú*” (estudar questões relativas à governação e assembléia de julgamento)”.

Dia seguinte, cedo, cheguei à casa de Muhlabje. Tem um quintal, com árvores: uma mangueira frondosa e alguns cítricos, os quais ladeiam a casa. É preciso lembrar que em casa de uma autoridade política nestas regiões, no geral, existia um pátio onde é resguardada uma árvore frondosa, na qual os debates e julgamentos comunitários de vária ordem são processos, articulados e aprovados. Pedi licença em changana: “lixili lani muntini” (bom dia, família). Do lado de dentro, ouvi uma voz feminina: “lixili” (bom dia). De seguida, sai uma mulher de dentro de casa, com uma cadeira. Era a esposa do líder da comunidade, Muhlabje. “Tsama lani a varanda” (Assenta-te, aqui, na varanda). Saudei e, imediatamente, disse-a: venho conversar com o senhor Muhlabje. Seguidamente, respondeu-me: Não está. Mas, chegará, agora. Minutos depois, chega um dos integrantes do *húvú*, o senhor Bila, com quem saudamo-nos e começamos a conversar sobre as suas origens étnicas, em “xitchangana”, língua materna dele – com a qual tenho alguma facilidade.

Enquanto isso, encontrava-me na varanda da casa de Muhlabje, e vi parte dos integrantes do h́uvú a chegar, um a um, que, ao fim, totalizaram 11. Dos 11 integrantes que chegaram ao h́uvú, seis são mulheres. Duas chegaram primeiro que outras. Saudaram-nos. A saudação oral foi acompanhada pela saudação com a mão: o braço e mão direita são estendidos em direção à outra pessoa. Esta pessoa corresponde, com o mesmo gesto. Ao mesmo tempo, a mão esquerda suporta o cotovelo da mão direita que se estende para cumprimentar. Vi isto se repetir quando andei a pé com a autoridade Muhlabje, juntamente com dois integrantes do conselho comunitário, nomeadamente Nelson Monjane e Manuel Mapsanganhe, até ao h́uvú que iria se realizar no dia seguinte (12 de janeiro), cujos traços descritivos se encontram no último capítulo. Todas as pessoas com as quais nos encontrávamos pelo caminho assim se cumprimentavam uns aos outros – desde idosos, mulheres, passando por crianças, desembocando em homens. As mulheres aumentam mais um sinal: elas, ao cumprimentarem, fazem um semi-agachamento corporal. Elas dobram leve e automaticamente os joelhos – não ficam acoradas e nem tão pouco de joelhos – cumprimentam, seguindo os mesmos gestos que os descrevi pouco acima. Esta forma de saudar é muito mais comum quando as mulheres cumprimentam o *mukhulu* local e os homens. Estas duas mulheres – e as quatro que chegavam - entraram em casa de Muhlabje e tiraram duas esteiras para debaixo da mangueira, nas quais se assentaram. Esta é uma prática comum. Antes de estas duas mulheres chegarem, já estava o *bava* (senhor) Bila, conforme referi, sentado numa cadeira plástica. Eu também estava numa dessas. Ao todo, mulheres estavam assentadas na esteira e os cinco homens que chegaram, nas cadeiras.

A autoridade de Muhlabje, sentado em uma cadeira centralizada, saudou o seu grupo e apresentou-me, nos seguintes termos: Bom dia, líderes da comunidade. Chamei-vos para que venham aqui, porque temos um hóspede que estuda no Brasil. Ele nasceu em Maputo. Estudará os procedimentos do *b'andla* da comunidade. Pelo que constatei, em perguntas, usam os dois termos h́uvú ou *b'andla*.

Pelos olhares e pela simpatia com que me receberam e comigo conviveram, tive um bom sucesso, naquela comunidade. Veja os cumprimentos: “*Hoyo-hoyo*’ (*boas-vindas*). *Obrigado, por vir à nossa comunidade para, futuramente, estudares o nosso modo de vida*”. Depois disso, a autoridade de Muhlabje encerrou a reunião e assim se dispersaram. O futuro,

com efeito, não tardou, pois já no primeiro semestre de 2015 localizava-me entre aqueles que me tinham dado o *hoyo-hoyo*.

### 3. O campo

Já em 2015, em campo, à medida que convivía e observava várias situações sociais, percebi que a minha boa recepção derivava, primeiro, do fato de eu ser *wale kaya* ou *u waka hina* (da casa ou um de entre nós). Uma vez que somos chamados de “patrilineares” e ainda identificarmo-nos pelos *swibongo*<sup>247</sup> (apelidos, em Portugal; sobrenomes, no Brasil), principalmente no meio dos *changanas*; o meu apelido é comum entre aquele tipo de comunidades de Gaza. Isso facilitou que me embrenhasse na cultura com maior facilidade. Nos meus passeios pela comunidade de Muhlabje, uma vez que já soubessem que sou “Bila”, sempre me integravam e me recebiam como da família. Em algumas famílias, eu era “*kokwane*” (avô) do *munumuzane* (chefe de família ou da povoação) da casa. Por quê? O *munumuzana* chama-me por *kokwane* porque a mãe dele é dos Bilas, portanto, o pai da mãe e os irmãos da mãe recebem esse título. Por consequência, “qualquer Bila” como eu, recebe o mesmo título (*kokwane*), na relação com *munumuzane*. Segundo, nesta atmosfera de um bom *hoyo-hoyo*, tive de lembrar de que uma pesquisade campo pode alcançar resultados tecnicamente laboriosos, se o etnógrafo despir-se de suficiência urbana e do olhar etnocêntrico e investir o seu tempo para se ocupar dos afazeres comunitários e introduzir-se em muitas rodas de conversas comunitárias, das quais extrai o âmago da cosmovisão local. Muitas vezes eu estava entre aqueles que estivessem a construir as suas casas e muitas conversas nos locais de venda de bebida local. Aliás, nunca tinha consumido bebidas fabricadas com cana-de-açúcar ou melancia – no campo, aprendi a ser um deles e a conhecer-me melhor. Este meu comportamento foi muito útil para a absorção de substratos das relações sociais. Em termos teológico-filosóficos de *ubuntu* de Nelson Mandela e Desmond Tutu (Cf. NGOENHA & CASTIANO, 2011; ou, ainda, MUTUA, 2002), a minha humanidade estava intimamente ligada à humanidade da comunidade de Muhlabje. Ou seja, uma pessoa humana só o é por meio das outras homólogas pessoas humanas.

---

<sup>247</sup> Com base na obra de Matsimbe (2009), que tem como título *Svib'ongo Sva Vatsonga (1895 – 1975)*, pode-se ter mais detalhes sobre os apelidos na parte Sul de Moçambique.



Três meses e meio, que permaneci no campo, são pouquíssimos, porém riquíssimos para os meus propósitos. Estes dados quanto mais esta dissertação avança com mais informações apontam a isso. Nisso tudo aprendi a descascar a minha vida urbana de Maputo e de São Paulo. A simpatia nestas comunidades é um elemento crucial para as relações interpessoais com todos, independentemente da idade e sexo e classe social. O etnógrafo pode saber estar e ser, para “ganhar as almas locais” e, por via disso, ganhar “a carne e o osso” do social, no dizer do “velho” Malinowski. Terceiro, com uma vaga de organizações filantrópicas durante e depois da guerra dos 16 anos (1977-1992), as comunidades moçambicanas foram construindo o hábito de que aquele que aparenta ter dinheiro ou é, digamos, pessoa elitizada de, por exemplo, Maputo, São Paulo ou outra cidade grande particularmente do mundo das capitais financeiras que esteja em trabalho ou em pesquisa, pode ser um potencial doador de dinheiro ou de alguns instrumentos de trabalho para a agropecuária, como *charrua*; bomba de água ou pode ser canal de construção de alguma infraestrutura. A minha boa recepção se deve também a isso. Numa e noutra vez, era abordado para que caso chegasse ao Brasil, procurasse potenciais organizações não-governamentais que pudessem canalizar algum tipo de ajuda à comunidade de Muhlabje, para algum tipo de infraestrutura. Aliás, a escola primária local foi construída com fundos de empresários portugueses.

Diante do exposto, desde as primeiras linhas desta dissertação, penso que não faria justiça emitir considerações claramente conclusivas, pois tentei, ainda que talvez não tenha conseguido, expor a dinâmica social da vida em Muhlabje – e Macia. O convite, por assim dizer, ao debate sobre Muhlabje deflaga – e não conclui – que os novos contextos político-ideológicos se misturam com os movimentos da História e se recriam com as relações sociais naquelas ambiências, os quais, por ora, denomino-os, como proposta, de “Reciprocidades burocrático-transinstitucionais”. Não apostei em reproduzir os conceitos ligados ao neopatrimonialismo e nem ao clientelismo no espaço municipal Macia-Muhlabje e nem tão pouco em ovacionar alguma bibliografia que têm as autoridades bantu-moçambicanas como fantoches do governo da FRELIMO, mas em observar interações sociais, cujas dinâmicas/amalgamas tornam possível a construção processual das estradas para as manobras da vida social e política...

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

African Union – Economic Commission for Africa. *Relevance of African traditional institutions of governance*. Addis Abeba: ECA Publications and Conference Management Section, 2007.

ALEXANDRE, Valentim (Coord.). *O império português – Séculos XIX e XX*. Lisboa: Edições Colibri, 2013.

ALMEIDA, António de. *Os Estados antigos dos nativos de Moçambique (Sul de Moçambique)*, In MOÇAMBIQUE. Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina – Curso de Extensão Universitária, Ano Lectivo de 1964-1965.

ALMEIDA, Pedro Ramos de. *História do Colonialismo Português em África – Cronologia, Vol. 3 – Século XX*. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa (Pe.). *Cultura tradicional bantu*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2006.

ARAÚJO, Manuel Mendes de. *As aldeias comunais e o seu papel na distribuição territorial da população rural na República Popular de Moçambique*. In Finisterra. Vol. 18. nº 36 (1983). p. 365-377, il.

ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. 2ª ed. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, [1963] 1990

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARTUR, Domingos do Rosário, CAFUQUIZA, José Chuva & IVALA, Adelino Zacarias. *Tradição e Modernidade: Que lugar para a tradição africana na governação descentralizada*

*de Moçambique?* Maputo, Ministério de Administração Estatal, Projecto de Descentralização e Democratização, 1999.

BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

\_\_\_\_\_. *A situação colonial*. Cadernos CERU – Centro de Estudos Rurais e Urbanos. N. 1 (Março.1968). v. 25. n. 1. Julho de 2014. São Paulo: CERU/USP.

BARNES, J.A. *Networks and political process*. In SWARTZ, Marc J. (ed.) *Local-level politics*. Chicago: Aldine, 1968.

BARROS LARAIA, Roque de. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

BASTIDE, Roger. *Antropologia aplicada*. Tradução de Maria Lucia Pereira e J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BAYART, Jean-François. *The state in Africa: the politics of the belly*. Second Edition. Cambridge: Polity Press, 2013.

BEATTIE, John. *Bunyoro: an african kingdom*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960.

BEATTIE, John. *Introdução à antropologia social*. Tradução de Heloisa Rodrigues Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, [1966] 1980.

BENOT, Yves. *Ideologias das independências africanas*. Vol. I. Lisboa: Sá da Costa, [1969] 1981.

\_\_\_\_\_. *Ideologias das independências africanas*. Vol. II. Lisboa: Sá da Costa, [1969] 1981.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 34ª ed. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Organização: Luiz Roberto Benedetti. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Tradução de A. C. Mota da Silva. Lisboa: Edições 70, 2007.

BERTELSEN, Bjorn E. *Violent becomings. State formation and the traditional field in colonial and postcolonial Mozambique*. University of Bergen. Dissertation for degree philosophiae doctor [PhD], 2010.

BEZERRA, Felte. *Problemas e perspectivas em antropologia*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. Conselho Federal de Cultura, 1980.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

Bible Society of South Africa. *BIBELE Mahungu Lamanene*. South Africa: Bible Society of South Africa ([1907] 2008).

BILA, Josué. *Direitos humanos em África – Questões moçambicanas*. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2013.

\_\_\_\_\_. *Há direitos humanos nas instituições bantu-moçambicanas?* Maputo, Jornal Magazine Independente, 11 de Fevereiro de 2014, p. 16-17.

BIKO, Steve. *I write what I like*. Johannesburg: Picador Africa, 1996

BOHANNAN, Paul (ed.). *Law & warfare: studies in the anthropology of conflict*. Austin: Texas Press, [1967] 1990.

BOLÉO, Oliveira. *Moçambique – Pequena monografia*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1961.

BONO, Ezio Lorenzo. *Muntuísmo - A idéia de pessoa na filosofia africana*. Maputo: Universidade Pedagógica, Editora educar, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução S. Miceli, S. de Almeida Prado. S. Miceli e W. C. Vieira. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, [1989] 2002.

BOWEN, Merle L. *The State against the peasantry: Rural struggles in colonial and postcolonial Mozambique*. University Press of Virginia, 2000.

BRAGANÇA, Aquino de. & DEPELCHIN, Jacques. *Da idealização da FRELIMO à compreensão da história de Moçambique*. Estudos Moçambicanos. (5/6), 1986:29-52.

BRAGANÇA, Aquino de. & WALLERSTEIN, Immanuel. *Quem é o inimigo*. Tradução Sophie Penberthy, Volume 2. Lisboa: Iniciativas editoriais, 1978.

BRANCO, Sergio. *A lei autoral brasileira como elemento de restrição à eficácia do direito humano à educação*. Sur – Revista Internacional de direitos humanos. Número 6. Ano 4, São Paulo: Conectas Direitos Humanos, 2007.

BRESSER-PEREIRA, Luis Carlos. *Construindo o Estado Republicano – Democracia e reforma de gestão pública*. Tradução de Maria Cristina Godoy. São Paulo: Editora FGV, 2009.

BRITES, Jurema. *Atrás dos bastidores: Clientelismo, cidadania e serviço doméstico*, In FONSECA, Claudia & BRITES, Jurema (org.). *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2006.

BRUNSCHWIG, Henri. *A partilha da África Negra*. Trad. Joel J. da Silva. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

BUSIA, K. A. *The position of the chief in the modern political system of ashanti: a study of the influence of contemporary social changes on ashanti political institutions*. London: International African Institute, 1951.

BUZAN, Barry & HANSEN, Lene. *A evolução dos estudos de segurança internacional*. São Paulo: Unesp, 2012.

CABAÇO, José Luis. *Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

\_\_\_\_\_. *Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: USP. Tese de doutorado, 2007.

CABRAL, António. *Dicionário de nomes geográficos de Moçambique – Sua origem -*, Lourenço Marques: Imprensa Moderna, 1975

CABRITA, João M. *Mozambique: The tortuous road to democracy*. New York: Palgrave Macmillan, 2000.

CAHEN, Michel. *Luta de emancipação anti-colonial ou movimento de libertação nacional?. Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colônias portuguesas e de Moçambique em particular*. *Revue Historique* [Paris, Presses Universitaires de France], CCCXV/1[637] Janvier:113-138), 2006.

CAMACHO, Brito. *Moçambique – problemas coloniais*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães & C.<sup>a</sup>, 1926.

CAMPOS, Edmundo (org). *Sociologia da burocracia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião – polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2008

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

\_\_\_\_\_. *Comparação e interpretação na antropologia jurídica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. 3<sup>a</sup> Ed. São Paulo: Unesp, 2006

CAPELA, José. *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colónias: as ideias coloniais de Marcelo Caetano - legislação do trabalho nas colónias nos anos 60*. Porto: Afrontamento, 1977.

\_\_\_\_\_. *O Escravismo colonial em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 1993.

\_\_\_\_\_. *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 2002

CAPELA, José & MEDEIROS, Eduardo. *O tráfico de escravos de Moçambique para as ilhas do Índico 1720 – 1902*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1987.

CARDOSO, Carlos, MACAMO, Elísio & PESTANA, Nelson. *Da possibilidade do político na África Lusófona. Alguns subsídios teóricos*. Cadernos de Estudos Africanos [Online],

3 | 2002, posto online no dia 17 Dezembro 2014, consultado o 11 Fevereiro 2016. URL : <http://cea.revues.org/1082> ; DOI : 10.4000/cea.1082.

CASAL, Adolfo Yañez. *Antropologia e desenvolvimento: as aldeias comunais de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.

CASTRO, Josué Tomasini. *A política Ovaherero – Poder e conflito na Namíbia Central*. Tese de Doutoramento em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2013.

CHABAL, Patrick & DALOZ, Jean-Pascal. *Africa Works: disorder as political instrument*. Oxford: James Currey, 1999.

CHEESEMAN, Nic. *Democracy in Africa: successes, failures, and the struggle for political reform*. New York: Cambridge University Press, 2015.

CLAPHAM, Christopher. *Africa and the international system: the politics of state survival*. Cambridge. Cambridge University Press, 2007.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, [1994] 2011.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John L. *Theory from the south: or, how euro-america is evolving toward Africa*. London: Paradigm Publishers, 2012.

COMAROFF, John & ROBERTS, Simon. *Rules and Processes – The cultural logic of dispute in an African context*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

COMTE, Auguste; DURKHEIM, Émile. *Coleção: Os pensadores. Curso de filosofia positiva. Discurso sobre o espírito positivo, Catecismo positivista / As regras do método sociológico e outros textos*. Editor Victor Civita: São Paulo, 1973.



COPANS, J., TORNAY, S. GODELIER, M., BACKÈS-CLÈMENET. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Tradução de J. Pinto de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1971.

\_\_\_\_\_. *A longa marcha da modernidade africana*. Serra da Amoreira: Edições Pedagogo, [1990] 2014.

COPANS, Jean. *Críticas e políticas da antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1974.

CORNEVIN, Marianne. *Apartheid, poder e fasificação histórica*. Lisboa: Edições 70, 19970

CORREIA, Sónia & HOMEN, Eduardo. *Moçambique: Primeiras Machambas*. Rio de Janeiro: Margem editoria, 1977.

COWAN, Jane K., DEMBOUR, Marie-Bénédicte and WILSON, Richard. *Culture and rights: anthropological perspectives*. New York: Cambridge University Press, 2001.

CRUZ, Daniel da (Pe.). *Em terras de Gaza*. Porto: Gazeta das Aldeias, 1910.

CRUZ e SILVA, Maria Teresa da. *Moçambique: Um perfil*. Universidade de Coimbra – Centro de Estudos Sociais. s./d.

CRUZ e SILVA, Teresa. *Zedequias Manganhela: notas para uma releitura das relações Estado-Igrejas protestantes na década de 70*. Número 13, Maputo: Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane, 1993.

\_\_\_\_\_. *Crónica Científica: Dois episódios da vida de Eduardo Mondlane, narrados por Pedro Demony*. Revista Estudos Moçambicanos, Número 13, Maputo: Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane, 1993.

\_\_\_\_\_. *A Missão Suíça em Moçambique e a formação da juventude: a experiência de Eduardo Mondlane (1930-1961)*. Revista Estudos Moçambicanos, Número 16, Maputo: Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane, 1999.

\_\_\_\_\_. & JOSÉ, Alexandrino. *Eduardo Mondlane: Pontos para uma periodização da trajetória de um nacionalista (1940-1961)*. Revista Estudos Moçambicanos, Número 9, Maputo: Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane, 1981.

DaMATTA, Roberto. *Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DAVA, Fernando, MACIA, Manuel &, Roberto. *Reconhecimento e legitimação das autoridades comunitárias à luz do Decreto 15/2000 – O caso do grupo etnolinguístico ndau*. Maputo. ARPAC – Instituto de Investigação Sócio-Cultural, 2003.

DAVA, Fernando; ARTUR, Domingos do Rosário & ENOSSE, Célia. *A participação das autoridades comunitárias na governação local*. Maputo. ARPAC – Instituto de Investigação Sócio-Cultural, 2003.

DIAGNE, Pathe. *Pouvoir politique traditionnel en Afrique Occidentale: essais sur les institutions politiques précoloniales*. Paris: Présence Africaine, 1967.

DICEY, Albert Venn. 1835-1922. *Introduction to the study of Law of Constitution*. 8th Ed. London: Mcmillan, 1915 [1885].

DIRECÇÃO Provincial dos Serviços de Obras Públicas e Transportes: *Arranjo urbanístico da Vila da Macia*, 1971

DONOVAN, James M. *Legal anthropology: an introduction*. New York: Altamira Press, 2008.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa – o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. 3ª edição. São Paulo: Editora Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. *As regras do método sociológico*. Tradução de Maria Izaura Pereira de Queiroz. 17ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. 2ª edição. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

EISENSTADT, S.N. & RONIGER, L. *Patrons, clients and friends: Interpersonal relations and the structure of trust in society*. Cambridge: University of Cambridge, 1982.

ENGELS, Marx. *Sobre literatura e arte*. Tradução de Albano Lima. 3ª ed. Lisboa: Editora Estampa, 1975.

EISENSTADT, S.N (Ed.). *Post-traditional societies*. New York: W.W. Norton & Company. Inc, 1974.

ERICKSON, Paul A. & MURPHY, Liam D. *História da Teoria Antropológica*. Tradução Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. *História da antropologia*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Tradução de Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Perspectiva, [1940] 2013.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Social*. Lisboa: Edições 70, [1972] 2011.

\_\_\_\_\_. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FALLERS, Lloyd Ashton. *Political sociology and the anthropological study of African politics*, Archives Européennes de Sociologie, 4, 1963:311-29.

FARIA, Fernanda & CHICHAVA, Ana. *Descentralização e cooperação descentralizada em Moçambique*. Maputo: Outubro de 1999.

FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins (Org.). *Antropologia e Poder - Contribuições de Eric R. Wolf*. Trad. Pedro Maia Soares. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003.

FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). Introdução, In *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. 2ª edição. São Paulo: Editora Unesp. 2010.

FELICIANO, José Fialho. *Antropologia económica dos thonga do sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.

\_\_\_\_\_. *O sistema de parentesco changana*. Prova Complementar da Tese de Doutoramento em Antropologia pela Universidade Técnica de Lisboa. Lisboa, 1989.

FERNANDES, Jorge Luis P. *República [Popular] de Moçambique. As alterações toponímicas e os carimbos do correio*. Lisboa. Edições Húmus, 2006.

FERREIRA DA CONCEIÇÃO, Arthur Meirim. *Monografia etnográfica sobre os chopos*. Lourenço Marques: Biblioteca do Arquivo Histórico de Moçambique, 1960.

FIRTH, Raymond. *Elementos da organização social*. Tradução de Dora Flaksman e Sérgio Flaksman. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1971] 1974.

FISIY, Cyprian and GOHEEN, Mitzi. *Power and the quest for recognition: neo-traditional titles among the new elite in NSO', Cameroon*. Revista África, vol. 68 (3), 1998, p. 383-402.

FLORENCIO, Fernando. *Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule*. Análise Social, Vol. XLIII (2.º), 2008, 369-391. Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra.

FORQUILHA, Salvador Cadete. “Remendo novo em pano velho”: O impacto das reformas de descentralização no processo da governação local em Moçambique. Conferência Inaugural do IESE – Instituto de Estudos Sociais e Económicos, 2007.

\_\_\_\_\_. *O paradoxo da articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias em Moçambique: Do discurso sobre a descentralização à conquista dos espaços políticos a nível local*. Lisboa: Centro de Estudos Africanos – ISCTE, 2007.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, E.E. (editors). *African political systems*. London: Oxford University Press, 1961.

FRIED, Morton H. *A evolução da sociedade política: um ensaio sobre antropologia política*. Tradução de Luís Fernando Dias Duarte. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1967] 1976.

FRIED, Morton H. et al. *Panorama da antropologia*. Rio de Janeiro/Lisboa: Editora Fundo de Cultura, 1966.

FULLER, Chris. Legal anthropology, legal pluralism and legal thought. [online]. London: LSE Research Online, 2004.

GADDIS, John Lewis. *A guerra fria*. Tradução de Jaime Araújo Lisboa: Edições 70, 2005.

GAIVÃO, João P. de Mascarenhas. *Mouzinho de Albuquerque. Discurso proferido na Sociedade de Geografia de Liboa*. Liboa: Agência Geral das Colónias, 1936.

GALÁN, Beatriz Pérez y ESPINOSA, Aurora Marquina (eds.). *Antropologia política – textos teóricos y etnográficos*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011.

GAJANIGO, Paulo Rodrigues. *O sul de Moçambique e a história da antropologia: usos e costumes dos bantos, de Henri Junod*. Tese de mestrado. Campinas: Unicamp, 2006.

GANHÃO, Fernando. *Problemas e prioridades na formação em ciências sociais*. Estudos moçambicanos. Revisa Semestral de Ciências Sociais, nº 4. Maputo: Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane, 1983

GEERTZ, Clifford. *Negara: O Estado teatro no século XIX*. Trad. Miguel V. de Almeida. Rio de Janeiro: DIFEL, 1991[1980].

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed. [reimpr]. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Tradução de Adelaide Odete Ferreira. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

GENTILI, Anna Maria. *O leão e o caçador – uma história da África sub-saariana*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.

GLEIJESES, Piero. *Conflicting Missions – Havana, Washington and Africa, 1959-1976*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Visions of freedom – Havana, Washington, Pretoria and the Struggle for Southern Africa, 1976-1991*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2013.

GIDDENS, Anthony. *O Estado-Nação e a violência: Segundo volume de uma crítica contemporânea ao materialismo histórico*. Tradução Beatriz Guimarães, São Paulo: Edusp, 2008.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. 2ª edição. São Paulo: Editora Unesp. 2010.

\_\_\_\_\_. *The judicial process among the Barotse of northern Rhodesia (Zambia)*. Manchester Editora: Manchester University Press, 1955 [1973].

GONÇALVES, Euclides. *Finding the chief: Political decentralization an tradicional authority in Mocumbi, Southern Mozambique*. Africa Insight Vol. 35, Nr. 3, setembro, 2005.

\_\_\_\_\_. *Orientações Superiores: Time and bureaucratic authority in Mozambique*. Oxford University Press. African Affairs. 2013:602-622.

\_\_\_\_\_. *Local powers and decentralization: Recognition of community leaders in Mocumbi, Southern Mozambique*. Journal of Contemporary African Studies, 24, 1, Jan. 2006.

GONIDEC, P. -F. *L'état africain: evolution, fédéralisme, centralization et decentralization, panafricanisme*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1970.

GOODALE, Mark. *Surrendering to Utopia – an anthropology of human rights*. California: Stanford University Press, 2009

GOODY. Jack. *A domesticação da mente selvagem*. Trad. Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Editora vozes, [1977] 2012.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. *O que é Ciência da Religião?* Trad. Frank Usarsk. São Paulo: Ed. Paulinas, 2005.

GUEDES, Armando M. Marques. *Organização Administrativa de Moçambique*, In MOÇAMBIQUE. Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina – Curso de Extensão Universitária, Ano Lectivo de 1964-1965.

HANLON, Joseph. *Paz sem benefícios – como o FMI bloqueia a reconstrução de Moçambique*. 1ª edição. Tradução Maria de Lourdes Torcato. Maputo: Imprensa Universitária – Universidade Eduardo Mondlane, 1997

HANLON, Joseph & SMART, Teresa. *Há mais bicicletas – mas há desenvolvimento?* Tradução Maria de Lourdes Torcato. Maputo; Kapicua Livros e Multimédia, 2008

HARRIS, M. *Labor Emigration among the Moçambique Thonga: Cultural and Political Factors*, In WALLERSTEIN, I. (Org.). *Social change: The colonial situation*. New York, London, Sydney: John Wiley & Sons, Inc, 1966

HAYEK, F.A. *O Caminho da Servidão*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2013 [1944].

HERSBST, Jeffrey. *States and power in Africa: comparative lessons in authority and control*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

HERZFELD, Michael. *Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, Vozes, 2014.

HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence (org). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos - O breve século XX: 1914-1991*. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOEBEL, E. Adamson. *Man in the primitive world*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1958.

HUGON, Philippe. *Geopolítica de África*. 3ª ed. Lisboa: Escolar Editora, 2015.

ISSACMAN, Allen F. (com a colaboração de Barbara Isaacman). *A tradição de resistência em Moçambique – O Vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

JESUS, José Manuel Duarte de. *Eduardo Mondlane, um homem a abater*. Coimbra: Almedina, 2010.

JOSÉ, André Cristiano. *Autoridades ardilosas e democracia em Moçambique*, In KYED, Helene Maria, BUUR, Lars and SILVA, Terezinha da (org.). *O reconhecimento pelo estado das autoridades locais e da participação pública: experiências, obstáculos e possibilidades*



*em Moçambique*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária – Ministério da Justiça, 2007.

JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos bantu*. Tomo I: Vida social. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

\_\_\_\_\_ *Usos e costumes dos bantos*. Tomo II: Vida mental. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974.

KELLER, Edmond J. *Identity, Citizenship and Political Conflict in Africa*. Indiana: Indiana University Press, 2014

KEESING, Felix M. *Antropologia cultura: a ciência dos costumes*. Vol. 2º. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

KEULDER, Theunis. *Strengthening the interaction between civil society and regional and local government in Namibia*. Windhoek: Namibia Institute for Democracy, 2014.

KEYSSAR, Alexander. O direito de voto; a controversia história da democracia nos Estados Unidos. Tradução Márcia Epstein. 1ª edição. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

KYED, Helene Maria, BUUR, Lars and SILVA, Terezinha da (org.). *O reconhecimento pelo estado das autoridades locais e da participação pública: experiências, obstáculos e possibilidades em Moçambique*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária – Ministério da Justiça, 2007.

KYED, Helene Maria. *State Recognition of Traditional Authority – Authority, Citizenship and State Formation in Rural Post-War Mozambique*, Roskilde University Centre, PhD Dissertação, 2007.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. 4ª ed. Vol. 1. Portugal: Publicações Europa-América, 2009.

\_\_\_\_\_. *História da África Negra*. 3ª ed. Vol. 2. Portugal: Publicações Europa-América, 2002.

KOSIK, Karel. *Dialéctica do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. Lisboa: Dinalivro, [1963] 1977.

KROEBER, A. L. (org.) *Anthropology today: an encyclopedic inventory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

KURTZ, Donald V. *Political anthropology: paradigms and power*. Boulder, CO: Westview Press, 2001.

KUSCHNIR, Karina. *O cotidiano da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

\_\_\_\_\_. *Antropologia da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

KYED, Helene Maria, BUUR, Lars and SILVA, Terezinha da. *O reconhecimento pelo estado das autoridades locais e da participação pública: experiências, obstáculos e possibilidades em Moçambique*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária – Ministério da Justiça, 2007.

KYED, Helene Maria. *State Recognition of Traditional Authority – Authority, Citizenship and State Formation in Rural Post-War Mozambique*. Roskilde University Centre, PhD Dissertação, 2007.

LANGA, Adriano. *Questões cristãs à religião tradicional africana (Moçambique)*. 2ª ed. Braga: Editorial Franciscana, 1992.

LANGA, Aurélio Valente. *Memórias de um combatente da causa – O passado que levou o verso da minha vida*. Maputo: JV Editores, 2011.

LEACH, Edmund. *A diversidade da antropologia*. Tradução de Marília Costa Fontes. Lisboa: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. *Sistemas políticos da alta Birmânia*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza, Antônio de Pádua Danesi e Gilson César Cardoso de Souza. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

LEAF, Murray J. *Uma história da antropologia*. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

LECLERCQ, Gerald. *Antropologia y colonialism*. Traducción Jesús Martínez de Velasco. Madrid: Alberto Corazon Editor, [1972] 1973.

LEIRNER, Piero de Camargo. *Meia-volta volver: um estudo antropológico sobre a hierarquia militar*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1997.

LENIN, V. I. *Imperialismo, estágio superior do capitalismo – ensaio popular*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

L'ESTOILE, Benoît. “O arquivo total da humanidade”: *Utopia enciclopédica e divisão do trabalho na etnologia francesa*. Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n.20, p. 265-302, outubro de 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

\_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LEWELLEN, Ted C. *Political anthropology: an introduction*. Third edition. Westport, Connecticut: Praeger, 2003.

LIENHARDT, Godfrey. *Antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

LIESEGANG, Gerhard. *Ngungunyane: A figura de Ngungunyane Nqumayo, Rei de Gaza 1884 a 1895 e o desaparecimento do seu Estado*. ARPAC – Arquivo do Patrimônio Cultural: Maputo, 1996.

LLOYD, P. C.. *Africa in social change: changing traditional societies in the modern world*. Penguin Books Ltd. London, 1967.

LOGAN, Carolyn. *The roots of resilience: exploring popular support for African traditional authorities*. Revista African Affairs, 112/448, 353-376, Oxford University Press, 2013.

LOWIE, Robert H. *Primitive Society*. United States of America: Boni and Liveright, 1920.

LUGARD, Frederick. *Dual Mandate in British Tropical Africa*, Edinburg e London: William Blackwood and Sons, 1922,

LUNDIN, Iraê B. *Realidades sócio-culturais e modelos sócio-políticos: um problema da democratização*, In MAGODE, José. Moçambique: Etnicidades, Nacionalismo e Estado. Maputo: Centro de Estudos Estratégicos Internacionais – Instituto Superior de Relações Internacionais, 1996.

LUPI, João Eduardo P.B. *A concepção da etnologia em António Jorge Dias*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1984.

LOURENÇO, Vitor Alexandre. *Mfumo e (ti)hosi: figuras do político em Moçambique*. Lisboa: Associação de Estudos Rurais, 2006.

\_\_\_\_\_. *Moçambique: memórias sociais de ontem, dilemas políticos de hoje*. Lisboa: Gerpress, 2010.

\_\_\_\_\_. *Estado, Autoridades Tradicionais e Transição Democrática em Moçambique: Questões teórica, dinâmicas sociais e estratégias políticas*. Cadernos de estudos africanos [Online], 16/17 | 2009, Posto online no dia 22 julho 2012, consultado o 17 dezembro 2014. URL:<http://cea.revues.org/189>; DOI : 10.4000/ cea.189.

LOWIE, Robert H. *Primitive society*. New York: Boni and Liveright, 1920.

LUNDIN, Irae Baptista & MACHAVA, Francisco Jamisse. *Autoridade e Poder Tradicional*. Maputo: Ministério de Administração Estatal, 1998.

MACAGNO, Lorenzo. *O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: Antonio Enes e a “Geração de 95”*, In FRY, Peter (org.). Moçambique: Ensaios, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 2001

\_\_\_\_\_. *Fragmentos de uma imaginação nacional*. RBCS, vol 24, nº 70 - Junho/2009.

MACAMO, Elísio. *A transição política em Moçambique*. Lisboa, CEA – ISCTE, 2002.

\_\_\_\_\_. *A constituição dum sociologia das sociedades africanas*. Estudos Moçambicanos 19 (2002): 5-26.

MARTINEZ, Esmeralda Simões. *Uma justiça especial para os indígenas – aplicação da justiça em Moçambique (1894-1930)*. Lisboa: Universidade de Lisboa. Tese de doutoramento em História, 2012.

MATSIMBE, Jafete J. *Svib’ongo Sva Vatgsonga – 1895-1975 (Os apelidos dos Tsongas – 1895 – 1975)*. Maputo: JV Editores, 2009.

MCGLYNN, Frank & TUDEN, Arthur. *Anthropological approaches to political – contributions from ethnology*. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1991.

MACHEL, Samora. *Na Educação. Só investiremos em terreno fértil*. Colecção “Palavras de Ordem”. Edição do Partido Frelimo. Maputo: Notícias, 1981.

\_\_\_\_\_. *A Vitória constrói-se. A vitória organiza-se. Mensagens do departamento da defesa e do presidente da FRELIMO camarada SamoraMachel aos combatentes e ao povo Moçambique (1967/1974)*. Maputo: Departamento do Trabalho Ideológico da FRELIMO – Imprensa Nacional de Moçambique, 1977.

\_\_\_\_\_. *A luta contra o subdesenvolvimento*. Maputo: Partido FRELIMO, 1983.

\_\_\_\_\_. *O Partido e as Classes Trabalhadoras Moçambicanas na Edificação da Democracia Popular. Relatório do Comité Central da FRELIMO ao 3º Congresso*. Departamento do Trabalho Ideológico, (s./d).

MACHILI, Carlos. *Unidade e diversidade: Centralização e descentralização no processo eleitoral 94 em Moçambique*, In Mazula, Brazão. Moçambique – Democracia, eleições e desenvolvimento, Maputo: Elo Gráfico, 1995

MAIR, Lucy. *Primitive Government*. Harmondsworth: Penguin Books, 1962.

\_\_\_\_\_. *Introdução à antropologia social*. 3ª edição. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1965] 1984.

\_\_\_\_\_. *New nations*. Weidenfeld and Nicolson. London, 1967 [1963].

MAIN, Henry Sumner. *Ancient Law*. United States of America: Beacon Press Boston. 1963 [1861]

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Traduções de Anton P. Carr e Ligia Aparecida Cardieri Mendonça. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2015.

MALOA, Joaquim Miranda. *O lugar do Marxismo em Moçambique – 1975-1994*. 3º Colóquio Marx e os Marxistas. USP, 2010.

MAMDANI, Mahmood. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

MANNERS, Robert & KAPLAN, David. *Theory in Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1968

MATSIMBE, Jafete J. *Svib'ongo sva vatsonga 1895-1975*. Maputo: JV Editores, 2009.

MATTA, Roberto da. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

MATTEI, Ugo e NADER, Laura. *Pilhagem: quando o estado de direito é ilegal*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia. Introdução de Claude Lévi-Strauss*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAZULA, Brazão. *Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975-1985*. Maputo: Edições Afrontamento e Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, 1995.

\_\_\_\_\_. *A construção da democracia em África: o caso moçambicano*. Maputo: Ndjira, 2000.

McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: Raça, gênero e sexualidade no embate*. Tradução: Plínio Dentzien. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

MEDEIROS, Eduardo. *Primeiros estados em Moçambique e territórios vizinhos*, In SERRA, Carlos (dir.). *História de Moçambique*. 1ª edição. Volume 1. Maputo: Livraria Universitária, 2000.

MÉDARD, Jean-François. *États d'Afrique noire: formations, mécanismes et crise*. Paris: Karthala, 1991.

MEDEIROS, Eduardo. *Contribuição para o estado da arte das continuidades e mudanças em Moçambique – vinte e cinco anos de “estudos moçambicanos”, 1980/81-2006*. Porto: Centro dos Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2008.

MEMMI, Albert. *Retrato do descolonizado árabe-muçulmano e de alguns outros*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDES DE ARAÚJO, Manuel Gamito. *As aldeias comunais e o seu papel na distribuição territorial da população rural da República Popular de Moçambique*. In *Finisterra*.- vol. 18 nº 36.- (1983), p. 365-377, il.

MENESES, Maria Paula G. *Traditional authorities in Mozambique: between legitimization and legitimacy. Comunicação apresentada na/o Traditional Governance and Customary Law*, Windhoek - Faculty of Law, UNAM, Namibia, 26 a 30 de Julho de 2004.

\_\_\_\_\_. *Poderes, direitos e cidadania: O ‘retorno’ das autotridades tradicionais em Moçambique*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 87 / 2009, 9-42.

MIDDLETON, John and TAIT, David (ed.). *Tribes without rulers: studies in African segmentary systems*. London and New York: Routledge, [1958] 2004.



MIDDLETON, John. *Black Africa: its peoples and their cultures today*. London: The Macmillan Company, 1970.

MIGDAL, Joel S. *Strong societies and weak states: state-society relations and state capabilities in the third world*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

MIRANDA, Jorge. *O constitucionalismo liberal luso-brasileiro*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2001.

\_\_\_\_\_. *Teoria do Estado e da Constituição*. – 4ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

MIRANDA, Jorge & SILVA, Marco Antonio Marques da (Coord.). *Tratado Luso-Brasileiro da Dignidade Humana*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Nosso chão, [1969],1995.

MONTAGU, Ashley. *Introdução à antropologia*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

MONTER, William. *Os contras do apartheid: as raízes da guerra em angola e Moçambique*. Tradução de João Paulo Borges Coelho. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique. [1994] 1998.

MOREIRA, Adriano. *Política ultramarina*. Junta de Investigações do Ultramar: Lisboa 1961

MOSCA, João (coord.). *Contributos para o debate da agricultura e do desenvolvimento rural*. Maputo: Escolar Editora, 2012.

MORGAN, Lewis. *A sociedade primitiva I*. 3ª edição. Lisboa: Editorial Presença, [1877], 1980.

MOSCA, João. *A experiência “socialista” em Moçambique (1975-1986)*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. *Políticas agrárias de (em) Moçambique (1975-2009)*. Prefácio de Mário da Graça Machungo. Maputo: Escolar Editora, 2011.

MOUTINHO, Mário Canova. *Introdução à etnologia*. Lisboa: Editorial Estapa, 1980.

MUIUANE, Armando Pedro. *Datas e documentos da história da Frelimo*. 3ª ed. rev e ampl. Maputo: CIEDIMA, 2006.

MUHLABJE, Manuel Mateus. *História dos Sanwandava Chatlao Makumbululu Mutlhabje em referência ao local histórico de Muhlabje*. Macia: Muhlabje, 2009.

MUTUA, Makau. The Banjul Charter: The case for an African Cultural Fingerprint in AN-NA’IM, Abdullahi A. *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*. London-New York: Zed Books Ltda., 2002.

NADEL, S. F.. *Fundamentos de antropologia social*. Traducción de F. M. Torner. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, [1951] 1955.

NADER, Laura. *The life of the law: anthropological projects*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2002.

NAMÍBIA Instituto for Democracy. *Strengthening the interaction between Civil Society and Regional and Local Government in Namibia*, Windhoek, 2014

NASCIMENTO, Augusto e ROCHA, Aurélio (org.). *Em torno dos nacionalismos em África*. Maputo: Alcance Editores, 2013.

NCOMO, Barnabé Lucas. *Uria Simango – Um homem, uma causa*. 3ª edição. Maputo: Edições Nova África, 2003.

NEGRÃO, José. *Cem anos de economia da família rural africana*. Tradução de Luís Clemente. Maputo: Promédia, 2001 [1995].

NEWITTI, Malyn. *História de Moçambique*. Tradução de Lucília Rodrigues e Maria Georgina Segurado. Portugal: Publicações Europa-América [1995] 2012.

NGOENHA, Severino E.; CASTIANO, José P. *Pensamento engajado: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política*. Maputo: Editora Educar, 2011.

NGOENHA, Severino Elias. *Das independências às liberdades*. Maputo: Edições Paulistas – África, 1993.

NGOENHA, Severino Elias. *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. Porto: Edições Salesianas, 1992.

NORONHA, Eduardo de. *O heroe de chaimite: mouzinho de Albuquerque – narrativa histórica e militar*. Porto: Editora “O Primeiro de Janeiro”, 1906.

OLIVEIRA SALAZAR, António de. *O caminho do futuro. Discurso pronunciado por sua Excia o presidente do Conselho, professor doutor Oliveira Salazar, na sede da União Nacional, em 1 de Julho de 1958*. Lisboa: Secretariado Nacional da Informação, 1958.

\_\_\_\_\_. *Discursos, notas, relatórios, teses, artigos e entrevistas*. Lisboa: Editorial Vanguarda, 1955.

OLOWU, Dele and WUNSCH, James S. *Local governance in Africa: the challenges of democratic decentralization*. London: Lynne Rienner Publishers, 2004.

ORRE, Aslak. *Fantoches e cavalos de tróia? Instrumentalização das autoridades tradicionais em Moçambique e Angola*. Lisboa: Cadernos de Estudos Africanos do ISCTE, [online], 16/17, 2009.

ORTIZ, Renato. *Universalismo e diversidade: contradições da modernidade-mundo*. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2015.

OSÓRIO, Conceição & CRUZ e SILVA, Teresa. *Género e governação local – Estudo de caso na província de Manica, distritos de Tambara e Machaze*. Maputo, Paulinas – Liv. E Audiovisuais, 2009.

PANIKKAR. *Seria a noção de direitos humanos uma concepção ocidental*. In BALDI, Augusto César. *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

PATTEE, Richard. *Portugal na África contemporânea*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1961.

PHILIPPE, Ariès & DUBY, Georges (Dir.). *História da vida privada – do Império romano ao ano mil*. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

PINHEIRO, Cláudio. *Descolonização do pensamento*. In REVISTA Ciência Hoje. 312. Vol. 52, março/2014.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e o direito constitucional internacional*. 7ª edição. São Paulo: Editora Saraiva, 2006.

PITCHER, M. Anne. *Party politics and economic reform in africa's democracies*. Michigan: Cambridge University Press, 2012.

POUILLON, François (Dir.). *A antropologia económica: correntes e problemas*. Lisboa: Edições 70, 1976.

QUINTELA, João e PITEIRA, Viegas. *Recomposição social e organização/desorganização na periferia urbana de Maputo*. set/2000. p. 133/145.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

RANDLES, W.G.L./ WATCHTEL, Nathan e outros. *Para uma história antropológica: a noção de reciprocidade*. Tradução de Emanuel Godinho. Lisboa: Edições 70, 1978.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Álvaro de Vita. 1ª edição, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

REALE, Miguel. *O Estado de Democrático de Direito e o conflito das ideologias*. 3ª ed. rev. – São Paulo: Saraiva, 2005.

REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. *Município da Vila da Macia. Plano de Estrutura do Município da Vila da Macia*, Macia, 2016.

\_\_\_\_\_. *Município da Vila da Macia. Plano de Estrutura Urbana do Município da Vila da Macia*, Macia, 2016.

\_\_\_\_\_. *Regulamento do Decreto n. 15/2000, de 20 de Junho que estabelece as formas de articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias*. Maputo: Boletim da República, I Série: Número 34, 2000.

\_\_\_\_\_. *Organização e funcionamento dos governos distritais (Lei n.º. 8/2003, de 19 de Maio legislação Complementar)*. MAPUTO: Imprensa Nacional de Moçambique, 2003.

\_\_\_\_\_. *Legislação sobre órgãos locais do Estado (Lei n. 8/2003 e Decreto n. 11/2005)*. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 2005.

\_\_\_\_\_. *CONSTITUIÇÃO da República de Moçambique*. Maputo: Plural Editores, 2006.

REPÚBLICA POPULAR DE MOÇAMBIQUE. *Constituição da República Popular de Moçambique. Lei da Nacionalidade e Constituição do Primeiro Governo*. 2ª edição, Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 1975.

REPÚBLICA PORTUGUESA. Ministério das Colónias. *As campanhas de Moçambique em 1985, segundo os contemporâneos*. Prefácio e notas do Prof. Dr. Marcelo Caetano. Lisboa: Agência Geral das Colónias, MCMXLVII.

\_\_\_\_\_. Ministério das Colónias. *Reforma Administrativa Ultramarina. Diário do Governo*. 1ª Série, 261 – Supl, de 15.11.1933.

REVISTA Tempo. n. 262, 12 de outubro de 1975. Lourenço Marques, Moçambique.

RIBEIRO, Armando (Pe.). *601 provérbios changanas*. 2ª edição. Lisboa: Silvas – C.T.G.. 1989.

\_\_\_\_\_. *Antropologia: aspectos culturais do povo changana e problemática missionária*. Maputo: Edições Paulinas, 1998.

RITA-FERREIRA, A. *Povos de Moçambique – História e Cultura*, Porto: Edições Afrontamento, 1975.

RITTER, E.A. *Shaka Zulu*. Harmondsworth: Penguin Books, 1978

RIVERO, Oswaldo de. *The myth of development*. London & New York: Zed Books, 2001.

ROBERTS, Simon. *Order and dispute: an introduction to legal anthropology*. 2nd ed. New Orleans, Louisiana: Quid Pro Books, [1979] 2013.

RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. *A análise do patrimonialismo através da literatura latino-americana: o Estado gerido como bem familiar*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica: Instituto Liberal, 2008.

ROGNON, Frédéric. *Os primitivos, nossos contemporâneos*. Tradução de Cláudio Cesar Santoro. Campinas: Papyrus, 1991.

RONIGER, Luis & SZNAJDER, Mario. *O legado de violações dos direitos humanos no consul*. Tradução de Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ROQUE, Ricardo. *Antropologia e império: Fonseca Cardoso e a expedição à Índia em 1895*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001.

ROSÁRIO, Lourenço do. *Democracia sem desenvolvimento é uma fraude*. In BILA, Josué. *Direitos Humanos em África – Questões moçambicanas*. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2013.

ROSAS, Fernando. *O Estado novo nos anos 30 – 1928-1938*. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

SACCO, Rodolfo. *Antropologia jurídica: contribuição para uma macro-histórica do direito*. Tradução de Carlo Alberto Dastoli. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de história*. Tradução de Bárbara Sette. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sociedades tribais*. Tradução de Yvonne Maggie Alves Velho. 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

SAMPSON, Anthony. *O negro e o ouro – Magnatas, revolucionários e o apartheid*. Tradução de Joaquim Palacios. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa & TRINDADE, João Carlos (Coord.). *Conflito e transformação social: Uma paisagem das justiças em Moçambique*. 1º Vol. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

---

\_\_\_\_\_. (Coord.). *Conflito e transformação social: Uma paisagem das justiças em Moçambique*. 2º Vol. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENEZES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Editora Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: O social e o político na Pós-Modernidade*. 14ª edição. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, Gabriela Aparecida dos Santos. *Reino de Gaza: O desafio Português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*. São Paulo: Alameda, 2010.

SANTOS SILVA, Sonia C. dos. *A Conferência de Berlim – Uma visão contemporânea dos problemas de interpretação*. Portugal: Paulinas Editora, 2014.

SAUL, John. *O Estado da FRELIMO: Da revolução à recolonização*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Nº.15, Abril de 1994:5-41.

SCHAPERA, I. *A handbook of tswana law and custom*. London: Frank Cass, 1977[1938].

\_\_\_\_\_. *Government and politics in tribal societies*. London: C. A. Watts and Co.Ltd., 1956.

SCHNEIDMAN, Witney. *Confronto em África – Washington e a queda do Império Colonial Português*. Lisboa: Tribuna [2004] 2005.

SCHUTZ, Alfred. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SCHWEITZER, Albert. *Entre a água e a selva: narrativas e reflexões de um médico nas selvas da África equatorial*. Tradução José Geraldo Vieira. São Paulo: Editora UNESP, 2010.



SELZNICK, Philip. *Cooptação: Um mecanismo para a estabilidade organizacional*, In Campos, Edmundo [org.]. *Sociologia da burocracia*, 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

SERRA, Carlos. *Novos combates pela mentalidade sociológica*. Maputo: Livraria Universitária, UEM, 1997

\_\_\_\_\_. *Combates pela mentalidade sociológica*. 3ª Edição, Maputo: Imprensa Universitária, 2003

\_\_\_\_\_ (dir.). *História de Moçambique*. Volume 1. Maputo: Imprensa Universitária, 2000.

SERRANO, Carlos. *Angola: nascimento de uma nação - um estudo sobre a construção da identidade nacional*. Luanda: Kilombelombe, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os senhores da terra e os homens do mar: antropologia política de um reino africano*. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.

SHIRLEY, Robert Weaver. *Antropologia Jurídica*, São Paulo : Saraiva, 1987.

SILVA CUNHA, J.M. da. *O trabalho Indígena – Estudo de direito colonial*. 2ª Ed. Rev. E Atual. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

SIMBINE JÚNIOR, Rafael (Pe). *Celebração litúrgica do lobolo*. s./d.; s./ed.

SIMMEL, Georg. *Fidelidade e gratidão e outros textos*. Tradução de Maria João Costa Pereira e Michael Knoch. Lisboa: Relógio d'Água, 2004.

SITOE, Bento. *Dicionário Changana-Português*. Maputo: Texto Editores, 2011.

SITOE, Bento; MAHUMANA, Narciso; LANGA, Pércida. *Dicionário Ronga-Português*. Maputo: Prometra, 2008.

SMITH, M.G (Ed.). *Antropología política*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.

SLATER, Mariam K. *African odyssey: an anthropological adventure*. Indiana. Indiana University Press, 1976.

SNYDER, Francis G. *Anthropology, dispute processes and law: a critical introduction*. British Journal of Law and Society, Volume , Number 2, Winter, 1992.

STEGER, Manfred & ROY, Ravik. *Introdução ao Neoliberalismo*. Lisboa: Coimbra Atual, 2010.

SWARTZ, Marc J., TURNER, Victor W. & TUDEN, Arthur (ed.) *Political anthropology*. Chicago: Aldine, 1966.

SWARTZ, Marc J. (ed.) *Local-level politics*. Chicago: Aldine, 1968

TEMBE, Joel das Neves. (Coord.). *História da Luta de Libertação Nacional*. VOL. I, Maputo: Imprensa Universitária, 2014.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Contextos cosmopolitas: missões católicas, burocracia colonial e a formação de Moçambique (notas de uma pesquisa em curso)*. In FRY, Peter (Org.). Moçambique: Ensaios. RJ: Editora UFRJ, 2001.

\_\_\_\_\_. "Escravos sem dono": A experiência social dos campos de trabalho de Moçambique. *Revista de Antropologia*. Volume 51. Número 1. Publicação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Casaco que se despe pelas costas: a formação da justiça colonial e a (rea)ção dos africanos no norte de Moçambique, 1894 – c.1940*. Universidade Federal Fluminense, Niterói. Tese de Doutorado, 2012

TODOROV, Tzevetan. *Nós e os outros – a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Trad. Sérgio Goes de Paulo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993 [1992]

TORGAL, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares, SOUSA, Julião Soares (coord.). *Comunidades imaginadas: nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbusch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

USARSKI, Frank (org). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*, São Paulo: Ed.Paulinas , 2007.

UZOIGWE, Godfrey N. *Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral*. In Boahen, Albert Abu. *África sob dominação colonial, 1880-1935*. Trad. MEC – Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3ª Ed. – São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011; Coleção história geral da África; vol. 7.

VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado (escrito em 1967). In FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

VASCONNE, J. *O homem vítima da cultura – conhecimento da cultura exnatural*. São Paulo: Livraria Paulista Editora, 1977.

VILHENA, Maria da Conceição. *Gungunhana no seu reino*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. 5ª edição. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Africa: the politics of independence*. New York: Vintage Books, 1961.

\_\_\_\_\_ (Org.). *Social change: A situação colonial*. New York: John Wiley & Sons, 1966.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília/DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 2. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília/DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a teoria das ciências sociais*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Os fundamentos da organização burocrática: uma construção do tipo ideal*. In CAMPOS, Edmundo. *Sociologia da burocracia*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

WESSELING, H.L. *Dividir para dominar: a partilha da África, 1880-1914*. Rio de Janeiro: UFRJ/Revan, [1998] 2008.

WILSON, Godfrey & WILSON, Monica. *The analysis of social change: based on observations in central Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, [1945] 1968.

WOLF, Eric R. *A Europa e os povos sem história*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2005.

WOLF, Eric R.. *Sociedades camponesas*. Tradução de Oswaldo Caldeira C. da Silva. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

WUNSCH, James S. & OLOWU, Dele. *The Failure of Centralized State – Institutions and Self-Governance in Africa*. Boulder, San Francisco, e Oxford: Westview Press, 1990.

YOUNG, Crawford. *The postcolonial state in Africa: fifty years of independence, 1960-2010*. Madison: The University of Wisconsin, 2012.

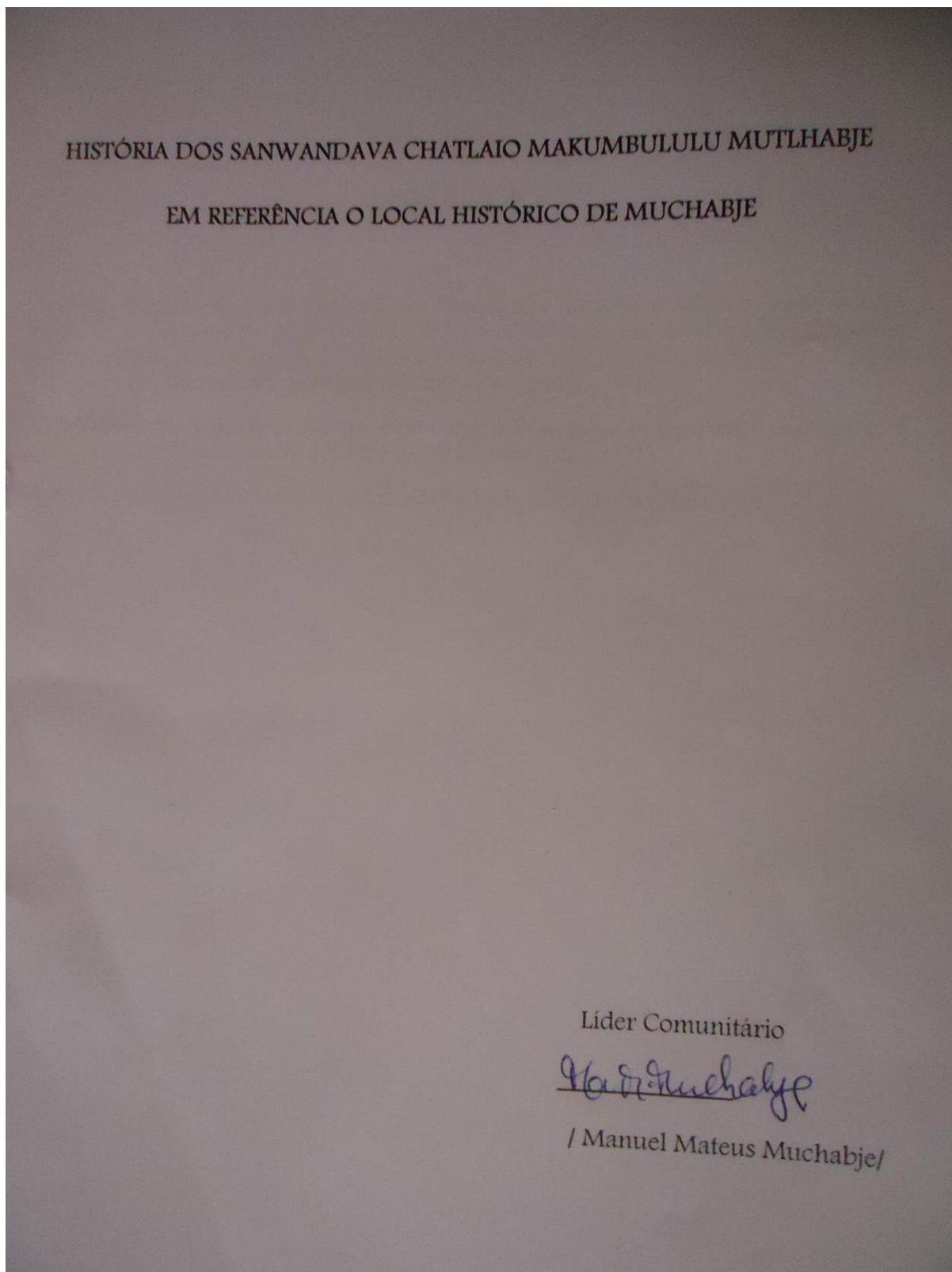
ZAMPARONI, Valdemir. *Colonialismo e racismo em Moçambique*. 2ª edição. Salvador: EDUFBA, CEAO, 2012.

ZAVALE, G. Jonas Bernardo. *Municipalismo e poder local em Moçambique*. Maputo: Escolar Editora, 2011.

ZENGAZENGA, António Disse. *Memórias de um rebelde – Uma vida pela independência e democracia em Moçambique*. Amazon – Creatspace, 2013.

ANEXOS

**Documento histórico sobre os Muhlabjes.**



## INTRODUÇÃO

Com este apanhado de factos históricos dos Sanwandava Xlhatsuaio, também conhecidos por Muchabje e Makumbululu pretende – se dar historial de como esta família dos Ngoninal se gavanalizou desde os tempos da formação do Império de Gaza sob chefia de Sochangane até ás lutas guerreiras sob comando do Maguiguana contra a penetração colonial portuguesa.

O período em alusão é longo e não tem fontes registadas ao nosso alcance, tendo se recorrido a contos orais que foram contadas e recontadas até aos nossos dias.

Esperamos que cada leitor tenha o gosto de saber e ajudar na melhoria deste trabalho.

## REFERÊNCIAS HISTÓRICAS DOS MUCHABJES, SANWANDAVA CHATLAIO, MUKUMBULULO

Os Sanwandava Chatlaio os Muchabjes os Mukumbululo são descendentes dos Ngonos dos Nduandue que entre 1821 a 1830 fizeram migrações chamadas N'pfeane chefiadas por Sochangane e entraram no território de Moçambique conquistando todos os reinos do Sul deste territórios.

Os Sanwandavas Muchabje os Macumbululu participaram na fundação do Império de Gaza e sempre foram efectivos de Musila e de Ngungunhane. Também participaram nas guerras de resistência contra a penetração colonial em Moçambique sobre o comando de Maguiguane.

É na digressão pelo território do Império de Gaza que no sentido Norte/ Sul que cerca de 1894 fixarão numa mata a 5 quilómetros para Sul da actual Vila de Macia, mata esta chamada Kumbununo e aqui foram alcunhados por Makumbululu.

Os Sanwandava Chathaio os Muchabje e também conhecidos por Makumbulu sob o comando de Maguiguana e a partir da mata Kumbununu participaram na batalha de Magul a 08 de Setembro de 1895 e voltaram refugiar – se nesta mata onde fixaram sua habitação, e desenvolviam a agricultura, a pastorícia, trabalhavam o barro para o fabrico de utensílios domésticos e trabalhavam o ferro para o fabrico de enxadas machados e materiais para a caça e defesa. Neste local ainda estão patentes os restos dos objectos que foram de uso deles.

É neste local que os Sanwandava Chathaio os Muchabjes Makumbuiu, realizaram os seus cultos tradicionais havendo até agora a planta que no tronco da qual os antepassados prestavam os cultos ( Kuphalha) que apesar da devastação que a mata sofrera essa planta está reerguer – se agora com valorização deste local.

Mata Kumbununo até 1977 era considerada a mata intocável muito fechada onde viviam várias espécies de animais bravios de pequeno porte e diversas espécies de plantas e quem se aventurasse por aquela mata perdia – se sem conseguir sair de lá. Só podia conseguir guiar – se até sair depois do Chefe dos Sanwandava Chathaio Muchabje Makumbululu anunciasse e pedisse aos seus defuntos para o libertar.

As cerimónias ( Kuphalha) eram feitas numa árvore grande chamada (Mfpungura) onde havia um cordão de ouro que sempre abanava.

Em redor desta árvore mantinha – se sempre limpo e parecia que alguém varia todos os dias enquanto era uma perfeição natural.





E quando chega o momento de Kuphalha, no local apareciam galinhas doadas pelos defuntos para agradar a festa.

Nestas cerimónias de Kuphalha levava – se todo o tipo de semente para ser abençoado antes das sementeiras e fazia – se bebidas de milho chamada Xinto. Depois das colheitas levava – se um pouco de cada produto colhido ia se á cerimónia Kuphalha em agradecimento da colheita obtida.

Neste local, durante a desmatação foram encontrados restos de metais e de utensílios de barro e uma arma de fogo que levou para Maputo na pessoa de Sozinho Francisco Muchabje e o cordão e outros metais foram levados por Ruanda Muchabje para parte inserta.

### COMO OS SANWANDAVA CHATHAIO ENCONTRARAM O PODER?

No início do séc XIX houve revoltas entre os chefes no Bilene que gerou uma luta em que só deviam se envolver jovens guerreiros das partes em conflitos. Então um ancião de nome Tchale Muchabje vestiu – se a guerreiro e foi pela zona baixa em direcção em Chiguitine e quando chegou na área de Phewane no poço as mulheres admiram este homem vestido a guerreiro e foram a correr para informar o Chefe Phewane que logo organizou uma expedição de jovens para ir ver o homem em causa sem contudo lhe causar qualquer mal mas devendo o levar diante ao Chefe Phewane. Mas quando os jovens chegaram tiveram medo do guerreiro que também fez simulação de luta guerreira e em resposta os jovens mataram – no.

Os jovens guerreiros foram reportar o acontecimento ao Chefe Phewane que mandou outra expedição de mais velhos que verificou que o morto era Tchale Muchabje que vinha dos Mukhumbulu. Informado isto, o Chefe Phewane tratou de informar á família Mutlabje e se responsabilizou das cerimónias de funeral e entregou uma das suas filhas para se casar com Somana Mutlabje e deste casamento nasceu um menino chamado Xilatane Mutlabje, pelo que o Phewane avô do recém-nascido decidiu dar uma parte do território que chefia ao seu neto Xilatane Mutlabje e disse que queria ver o seu neto a chefiar antes de morrer e assim foi os Mutlabje melhor chamados Sanwandava Chatlaio alcunhados também de Makumbululu passaram a chefiar a parcela que agora é Bairro Muchabje cujo o regulado era de Macia e o último regulo no regime colonial foi o Afonso Mbulo Macie.

A sucessão de chefias nesta Área de Muchabje passou por seguintes Chefes;

Xilque atane Muchabje

Rihano Muchabje

Júlio Mudiuna Muchabje também conhecido por (Dezanove) que e o numero que ostentou na tropa colonial.

Mateus Chiconuane Muchabje assegurou a chefia por velhice de dezanove enquanto se procurava pelo neto dele que devia lhe susseder de nome Adriano Muchabje que se encontrava em Mapulanguene- Magude que veio em 1973 e foi o ultimo chefe das terras na era colonial.

Foi introduzido o grupo dinamizador que teve como secretários;

Ernesto Fundzamo

Domo Paulo Machava

Manuel Mateus Muchabje em 1989

Francisco Xilatane Muchabje de 1990 a 1999 que por falecimento foi substituído internamente por Francisco Sumo Siteo

Em 2003 depois de uma consulta pública foi escolhido Manuel Mateus Muchabje para Líder Comunitário de Muchabje em cumprimento da lei 15/2000 que foi devidamente reconhecido pelo administrador Zacarias Arrone Sonto no dia 11 de Abril de 2003 e teve cerimónia de astear a bandeira na sua residência no dia 15 de Julho de 2003.

### ORIGEM DA ALCUNHA MUCHAJE E MAKUMBULULU

Muchabje e uma alcunha que veio para os SANWANDAVA CHATLAIO que partiu de um pequeno de um que guardava o cemitério que estava no kumbuno que numa tarde embriagou-se e quando chegaram pessoas para realizar enterros criou confusão e deram-lhe uma bofetada e em resposta matou uma das pessoas com Azagaia de forma Rapidíssima (Espetou e Atirou a Azagaia que e TLHAVE SUSE ou TLHAVE LISE e dai alcunha Muchabje os SANWANDAVA CHATLAIO também são alcunhados de Makumbulo na altura que estes fixaram na mata que se chamava KUMBULULU.

## EVOCACÃO DOS SANWANDAVA CHATLAIO

Quando evocamos os SANWANVAVA XACHUAIO dissemo

Hi Tafóó

Hitafa há Switiva

Hi Chikwenete Xahina

Sanwandavóó

Xatlaio

### OUTRAS CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS

- 1- Maguiguana quando organizou o ataque contra o quadrado dos portugueses preparou os guerreiros que deviam partir de Kumbululu para a planície de Magul e terá vindo pessoalmente ou mandados seus subalternos para terem com a parte das suas forças o SWAVANDAVA CHATLAIO que se encontravam no Kumbululu.
- 2- Em 1939 o Governador Carmona veio a Magul participar na cerimónia "QLUAI" e de regresso o seu carro paralisou-se em Muchabje foi preciso o chefe Júlio Mudiuna Muchabje ir ao local de cerimónias com vinha "KUPHALHA para o carro poder sair.
- 3- Um madeireiro entrou cortou troncos e carregou no carro e quando tentou sair o carro não arrancou só arrancou depois de KUPALHA mas tendo deixado todos os troncos.

Janeiro 2009

Líder Comunitário

Manuel Mateus Muchabje

/Manuel Mateus Muchabje/



DADOS SOBRE O LÍDER COMUNITÁRIO

**NOME:** Manuel Mateus Muchabje  
**FILIAÇÃO:** Filho de Mateus Chiconuane Muchabje e de Cristina Langane  
**DATA DE NASCIMENTO:** Nascido ao 28 de Julho de 1959  
**ESTADO CIVIL:** Casado  
**NOMES DE CONJUGUÊS:** Amélia Silvestre Lumbela Muchabje, com esta teve cinco ( 05) filhos e número de filhos sobre vive uma de nome Crisalda Manuel Muchabje.  
**OUTRAS MULHERES:** Elisa Fernando Mundlhovo  
**FILHOS:** Alfredo Manuel Muchabje  
Mateus Manuel Muchabje  
Cátia Manuel Muchabje  
\_\_\_ Melita Pedro Mondlane  
**FILHOS:**  
Edson Manuel Muchabje  
Dário Manuel Muchabje  
\_\_\_ Susana Armando Nhanombe  
**FILHAS:**  
Marta Manuel Muchabje  
Leila Manuel Muchabje

No total tem oito ( 08) filhos sendo, quatro ( 04) homens e quatro ( 04) mulheres, tem quatro ( 04) enteados nomeadamente:  
Samito Eduardo Mbeve  
Plácido Orzéndio Matsinhe  
Susete Cossa e  
Moises Mateus Muchabje



**NETOS:**

Rosimim Stela Higídio C. Muianga  
Meliça Belarmino Chilengue

**ESCOLARIDADE**

Frequentou o ensino Primário na Escola Nossa Senhora de Natividade na Vila de Macia/ GAZA de 1966 a 1972.

Ciclo Preparatório na Escola Preparatória do Noroeste1 Lourenço Marques/ Maputo de 1973 a 1974.

Escola Industrial 1º de Maio em Maputo onde fez o 2º ano de mecânica Geral, 1975 a 1976.

Centro de Formação de Professores Primários de Namaacha em 1977.

**DADOS PROFISSIONAIS**

- Professor Primário desde 02 de Fevereiro de 1978

- Director da escola desde 1980

### OUTRAS FORMAÇÕES PROFISSIONAIS

Curso médio com especialidade de Português ADPP – Nachava – Maputo 2000 – 2003

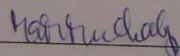
UNIVERSIDADE PEDAGÓGICA – Frequência do 5º ano de Licenciatura em ensino de Português no regime semi – presencial previsão de conclusão 2013 tendo iniciado em 2009.

Militância no Partido FRELIMO desde 1974/ 1976 na OJM como alfabetizador em Maputo – Unidade 18.

- Secretário do Circulo de Muchabje em 1989
- Secretário do Comité de Verificação do Comité Distrital do Bilene – 1996 a 2000.
- Membro do Comité Provincial do Partido FRELIMO de GAZA – até 2000
- Membro do Comité da Zona da Vila de Macia

Janeiro de 2009

Líder Comunitário



/Manuel Mateus Muchabje/

## ANEXOS - FOTOS



Cerimônia de *ku phahla* (invocação dos ancestrais), em plena festa *vukanyi*, no dia 3 de fevereiro de 2015. Em sentido anti-horário, Marta Manhique (*tokoza gogo*/curandeira local), Manuel Muhlabje (autoridade máxima de Muhlabje), Domingos Chambal (orientador/degustador da bebida *ukanyi*), Armando Muhlabje (ancião), duas mulheres da comunidade, cujos nomes minha memória não me informa, José Mariquele (secretário do bairro Muhlabje) e, finalmente, Crisalda (Irmã de Manuel Muhlabje).



Parte da comunidade de Muhlabje.



Árvore sagrada da mata Makumbululu.



Jovens da comunidade de Muhlabje, no dia de *ku phahla*.



Nesta roda de dança, da esquerda para a direita: Mukhulu Muhlabe, Ernesto Maluleque, Tivana; as três curandeiras de Muhlabe: filha de Marta Manhique, Marta Manhique e Salmina.











Domingos Chambal, com a sua filha e neta.



Escola Primária de Muhlabe.



Modelo atual de habitações em processo de construção.



Habitações comuns da maioria da comunidade. Mesmo quem tenha uma casa construída a blocos, estas permanecem em seu quintal.



Dumba (casa) de curandeira, onde pratica o seu ofício.



Meninas, lavando a roupa.



Crianças de Muhlabeje.



Da esquerda à direita: Mambire (dançarino de Muhlabje), Josué Bila e pessoas da comunidade de Chithlango, circunscrição do distrito de Bilene.



Dentro das instalações do Município da Macia. Ao fundo, em pé, de blusa laranja, Silva Sitóe. Técnico do Município de Macia que me recebeu, no primeiro dia do pré-campo, em janeiro de 2014.



Da esquerda à direita: Nome? (Chefe de quarteirão); Alfredo Mazivila (chefe de quarteirão); nome?; José Mariquela (Secretário do Grupo Dinamizador de Muhlabje); Manuel Muhlabje (autoridade máxima da região de Muhlabje).





Da Esquerda à direita: Secretário do Grupo Dinamizador do Bairro 4 (Silvado Cossa) e 1º secretário da FRELIMO do bairro 4 (Eugénio Mugabe).



Mukhulu Jonas Langane, autoridade dos bairros 6 e Chiguitine.

## ANEXO III

### Documento Governamental



REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE  
PROVÍNCIA DE GAZA

**GOVERNO DO DISTRITO DE BILENE-MACIA**

**SECRETARIA DISTRITAL**

### **INFORMAÇÃO DO DISTRITO DE BILENE - MACIA AO SEMINÁRIO DE CAPACITAÇÃO SOBRE GESTÃO PARTICIPATIVA E INTEGRAÇÃO DAS COMUNIDADES NA GESTÃO LOCAL.**

#### SITUAÇÃO GEOGRÁFICA E DEMOGRÁFICA

O Distrito situa-se na zona Sul da Província de Gaza. Faz limite a Norte com o Distrito de Chókwe, a Sul com o Distrito da Manhiça, Província de Maputo e é banhado pelo oceano Índico, a Este faz limite com Distrito de Xai- Xai e a Oeste com o Distrito de Magude Província de Maputo, com uma superfície de 3.200 km<sup>2</sup> e 168.228 habitantes.

A densidade populacional é de 51hab/km<sup>2</sup>, segundo os dados estatísticos do INE de 2007. O Distrito está dividido em 5 Postos Administrativos, dois Municípios (Vila da Macia e Praia de Bilene) e 17 Localidades a saber: Posto Administrativo da Praia de Bilene com 1 Localidade; Posto Administrativo de Macuane com 3 Localidades; Posto Administrativo de Messano com 3 Localidades; Posto Administrativo de Mazivila com 3 Localidades e Posto Administrativo de Chissano com 7 Localidades.

## **SITUAÇÃO ATUAL DAS AUTORIDADES COMUNITÁRIAS NO DISTRITO DE BILENE**

O Distrito conta universo de 108 Autoridades Comunitárias das quais 31 do primeiro escalão e 77 do segundo. De Outubro de 2013 a 30 de Junho do presente ano, faleceram 12 Autoridades Comunitárias, sendo 11 homens e 1 mulher. Desses 3 são do primeiro escalão e 9 do segundo escalão. Neste momento, encontra se concluído o processo de legitimação pelas respectivas Comunidades das 12 Autoridades, e, em breve a competente representante do Estado procedera o reconhecimento. Igualmente, durante o período, uma Autoridade Comunitária fugiu do distrito para África do Sul por alegadamente estar em dívidas de avultadas somas monetárias com os terceiros. O quadro a seguir elucida o número de Autoridades Comunitárias por escalão, por Posto Administrativo, por sexo e as falecidas.

### **AUTORIDADES POR POSTO ADMINISTRATIVO, POR SEXO E FALECIDAS**

POSTO ADM	PRIMEIRO ESCALÃO			SEGUNDO ESCALÃO			TOTAIS			FALECIDAS		
	H	M	HM	H	M	HM	H	M	HM	H	M	HM
MACIA	5	0	5			0	5	0	5	1		1
CHISSANO	5	2	7	25	3	28	30	5	35	4		4
MESSANO	2	2	4	11	3	14	13	5	18		1	1
PRAIA	5	0	5	12	0	12	17	0	17	1		1
MACUANE	5	0	5	3	0	3	8	0	8	2		2
MAZIVILA	3	2	5	20	0	20	23	2	25	3		3
<b>TOTAL</b>	<b>25</b>	<b>6</b>	<b>31</b>	<b>71</b>	<b>6</b>	<b>77</b>	<b>96</b>	<b>12</b>	<b>108</b>	<b>11</b>	<b>1</b>	<b>12</b>

### **FARDAMENTO**

O Distrito recebeu fardamento para as 108 Autoridades Comunitárias e as respectivas insígnias e os símbolos. Contudo, em termos de sapatos, o Distrito recebeu 38 pares tendo um défice de 95 pares, tendo em conta que brevemente serão reconhecidos mais 13 Autoridades. Em termos de Bandeiras, neste momento temos um défice de 98.

### **Florestas Comunitárias**

No cumprimento da **orientação presidencial uma autoridade uma floresta**, o distrito conta com 122 florestas, com uma área de 2,193,25ha e 108 autoridades comunitárias, distribuídas pelos postos administrativos conforme o quadro abaixo..

#### CUMPRIMENTO DA ORIENTAÇÃO PRESIDENCIAL

Posto Administrativo	Nr. de Autoridades	Nr. florestas	Area(há)
Vila Municipal	5	5	41.7
Chissano	35	49	1.472,50
Messano	18	21	254
Mazivila	25	25	136.05
Macuane	8	7	137,5
Praia de Bilene	17	15	151,5
<b>Total</b>	<b>108</b>	<b>122</b>	<b>2.193,25</b>

#### AUTORIDADES COMUNITÁRIAS DO PRIMEIRO ESCALÃO POR IDADE, POSTO ADMINISTRATIVO, LOCALIDADE, ALDEIA OU BAIRRO, IDADE E POR NÍVEL ACADÉMICO

	NOME	DATA NASC.	DESIG-NACAO	P. ADMINIS-TRATIVO	LOCALIDADE	ALDEIA	DATA RECONH	NIVEL ACADE-MICO	OBS
1	MADALA ALBERTO SITO	3/23/1941	AUT. COM	MACIA	MACIA	MACIA	6/25/2002	3ª CLASS E	
2	JAIME CHIPUMBE NGOVENE	8/20/1936	AUT. COM	MACIA	MACIA	MACIA	6/25/2002	3ª CLASS E	
3	NELI JÚLIO MACIA	10/13/1930	AUT. COM	MESSANO	MAGULE	MANDZIR	7/13/2002	2ª CLASS E	S
4	ZACARIAS MAZIVILA	2/2/1953	AUT. COM	MAZIVILA	MAZIVILA	MAZIVILA	8/14/2002	3ª CLASS E	
5	JOÃO BAPTISTA ZIMBA	1/1/1943	AUT. COM	MAZIVILA	DZIMBENE	DZIMBENE	8/14/2002	2ª CLASS E	
6	MANUEL ANTÓNIO PELEMBE	12/15/1950	AUT. COM	MACUANE	CHITHANGO	CHITHANGO	8/16/2002	2ª CLASS E	
7	MUNDAU RAFAEL COSSA	4/4/1935	AUT. COM	CHISSANO	CHIKOTANE	LUIS. PRESTES	8/22/2002	2ª CLASS E	
8	JOHANISSE PAULO CHIPANGA	1/1/1943	AUT. COM	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	NHIWANE	8/29/2002	2ª CLASS E	
9	JOSE MARIA ALBUQUERQUE COSSA	3/3/1944	AUT. COM	MACUANE	MACUANE	MACUANE	12/18/2002	3ª CLASS E	
10	MANUEL MATEUS MUCHABJE	7/28/1959	AUT. COM	MACIA	MACIA	MUCHABJE	4/11/2003	LICENCIADO	
11	JONAS FRANCISCO LANGANE	2/13/1939	AUT. COM	MACIA	MACIA	MACIA	4/19/2003	2ª CLASS E	
12	ATALIA MATUSSE	1/1/1944	AUT. COM	CHISSANO	CHIMONDZO	CHIMONDZO	11/10/2003	3ª CLASS E	S
13	JOSE MACHENGA	1/1/1933	AUT. COM	CHISSANO	INCAIA	INCAIA	11/11/2003	3ª CLASS	

	NHANE MACIA							E	
14	SEBASTIÃO MUZONDE CHAMBAL	3/5/1947	AUT. COM	MESSANO	MESSANO	MESSANO	3/12/2004	2ª CLASS E	
15	BENEDITO TOMAS MATAVEL	12/24/1952	AUT. COM	CHISSANO	LICILO	MAO TSE TUNG	5/25/2005	3ª CLASS E	
16	DAQUENE ANTÓNIO MACIA	3/1/1939	AUT. COM	CHISSANO	MOIANINE	MAHUNHANE	6/6/2005	3ª CLASS E	
17	MUFUNDISSE E NHOMBOZE CHILENGUE	1/19/1961	AUT. COM	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	CHILENGUE	10/9/2007	2ª CLASS E	
18	LISIZI SEBASTIÃO BANGUENE	1/1/1941	AUT. COM	MAZIVILA	OLOMBE	OLOMBE	6/26/2009	3ª CLASS E	S
19	PUREZA FILIPE COSSA	3/4/1963	AUT. COM	MAZIVILA	OLOMBE	OLOMBE	6/26/2009	2ª CLASS E	S
20	AGOSTINHO FERNANDO COSSA	12/19/1991	AUT. COM	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	MANGO	7/23/2010	2ª CLASS E	
21	ADELINA MANUEL MATAVEL	4/15/1960	AUT. COM	CHISSANO	LOANE	LOANE	7/30/2010	3ª CLASS E	S
22	ALBERTO FERNANDO COSSA	1/12/1971	AUT. COM	MAZIVILA	OLOMBE	MACANHE	8/9/2010	3ª CLASS E	
23	ZACARIAS MATUSSE	2/15/1937	AUT. COM	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	MATA	11/11/2010	2ª CLASS E	
24	ANTÓNIO ELVINO MACIA	9/27/1927	AUT. COM	MACUANE	CHITHANGO	CHITHANGO	8/12/2011	2ª CLASS E	
25	LAURINDA MACANDZENE MIMBIRE	1/4/1954	AUT. COM	MESSANO	MAGULE	MAGULE	9/20/2011	3ª CLASS E	S
26	LANGUANE DOMINGOS MIMBIRE	1/1/1948	AUT. COM	MESSANO	MAMONHO	MAMONHO	3/20/2012	2ª CLASS E	
27	ANTONIO FERNANDO MAPOSSE	1963		MACUANE	TUANE	TUANE	28.03.2012	2ª CLASS E	
28	NELSON RODRIGUES COSSA	4/3/1978		PRAIA DO BILENE	TSOVECA	PRAIA BILENE	18.04.2013	2ª CLASS E	
29	ANTÓNIO NGOVENE MACIA	6/24/1934	AUT. COM	MACIA	MACIA	MACIA	6/25/2002	3ª CLASS E	FAL ECE U
30	MAIMISSAN E ÓSCAR MACHAVA	1/1/1938	AUT. COM	MACUANE	CHITHANGO	MANGOL	8/16/2002	3ª CLASS E	FAL ECE U
31	TEOBALDO LUÍS MATAVELE	11/17/1976	AUT. COM	CHISSANO	CHISSANO	CHISSANO	2/21/2006	3ª CLASS E	FAL ECE U

**AUTORIDADES COMUNITÁRIAS DO SEGUNDO ESCALÃO POR IDADE, POSTO ADMINISTRATIVO, LOCALIDADE, ALDEIA OU BAIRRO, IDADE E POR NÍVEL ACADÉMICO**

	NOME	DATA NASC.	DESIGNAÇÃO	P. ADMINISTRATIVO	LOCALIDADE	ALDEIA	DATA RECONH	NÍVEL ACADÉMICO	OBS
--	------	------------	------------	-------------------	------------	--------	-------------	-----------------	-----

1	EUGENIO MANGO	8/15/1948	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	MANGO	7/23/2010	2ª CLASSE	
2	VALENTIM HENRIQUES COSSA	12/24/1953	AUT.CO M.	MACUANE	MACUANE	GANGANE	9/15/2010	2ª CLASSE	
3	JOSSIAS CHILAULE	4/10/1961	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	CHILENGUE	11/11/2010	2ª CLASSE	
4	ANA CUIANE MATE	1/1/1944	AUT.CO M.	CHISSANO	CHIKOTANE	LUIS C. PRESTES	2/11/2011	2ª CLASSE	S
5	ALFREDO FRANCISCO COSSA	1/15/1958	AUT.CO M.	CHISSANO	CHIKOTANE	LUIS C. PRESTES	2/11/2011	5ª CLASSE	
6	JULIO ARMANDO COSSA	1/1/1950	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	LHOCO	6/21/2011	2ª CLASSE	
7	AZARIAS UASSIQUETE MATLOMBE	10/5/1939	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	CHINHEMBANINE	6/22/2011	2ª CLASSE	
8	MOISEIS XAVIER CHIPANGA	3/11/1976	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	NHIWANE	6/22/2011	6ª DLASSE	
9	ARMANDO JOAO SITEO	3/14/1957	AUT.CO M.	CHISSANO	CHISSANO	MATANGINE	7/27/2011	2ª CLASSE	
10	FRANCISCO BOCODANI MBOWE	4/14/1940	AUT.CO M.	CHISSANO	CHISSANO	MATLAVAMISSE	7/27/2011	2ª CLASSE	
11	MARIA JOAQUIM MACHAIEIE BILA	1/1/1949	AUT.CO M.	CHISSANO	CHISSANO	NGUENHA	7/21/2011	2ª CLASSE	
12	ARMANDO ANTONIO COSSA	1/6/1956	AUT.CO M.	CHISSANO	LOANE	LOANE	7/22/2011	2ª CLASSE	
13	JOSE JOAO MBAZIMA	10/10/1955	AUT.CO M.	CHISSANO	LOANE	LOANE	7/22/2011	4ª CLASSE	
14	FRANCISCO FERNANDO SITEO	1/1/1963	AUT.CO M.	CHISSANO	LOANE	VUTO	7/22/2011	3ª CLASSE	
15	MUFUCUA SEBASTIAO MATAVEL	1/1/1936	AUT.CO M.	MAZIVILA	OLOMBE	MITINE	7/25/2011	2ª CLASSE	
16	CELESTINA MUZUMBE MASSINGUE	5/4/1945	AUT.CO M.	MAZIVILA	OLOMBE	OLOMBE	7/25/2011	5ª CLASSE	S
17	ANTONIO ZIMBA	8/6/1938	AUT.CO M.	MAZIVILA	DIMBENE	BUMELE	7/27/2011	6ª DLASSE	

18	SOARES PAULO MAZIVILA	2/15/1939	AUT.CO M.	MAZIVI LA	MAZIVILA	MAZIVILA	7/27/2011	2ª CLASSE	
19	JOSE GUMBUA CHAMBAL	3/7/1950	AUT.CO M.	MAZIVI LA	MAZIVILA	MAZIVILA	7/27/2011	2ª CLASSE	
20	CHUENJO VASCO MALULEQU E	1/1/1938	AUT.CO M.	MAZIVI LA	MAZIVILA	MAZIVILA	7/27/2011	2ª CLASSE	
21	LUIS JUMBELA COSSA	7/7/1937	AUT.CO M.	MACUA NE	MACUANE	PUMENE	8/11/2011	4ª CLASSE	
22	FRENGUE JEREMIAS CHIPANGA	1/1/1948	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	NHANGONO	8/17/2011	3ª CLASSE	
23	MARIO JOSE TSUMBENE	6/28/1974	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	TSATSENE	8/17/2011	2ª CLASSE	
24	PEDRO FABIAO CHICHAVA	2/9/1948	AUT.CO M.	CHISSA NO	CHIMONDZO	MUZUI	9/5/2011	2ª CLASSE	
25	ALBERTO MUSSONGU EIA MACUVELE	7/3/1957	AUT.CO M.	CHISSA NO	CHIMONDZO	MAIAPSE	9/5/2011	5ª CLASSE	
26	FAUSTINO MUSSAVEN E SUEIA	5/2/1940	AUT.CO M.	CHISSA NO	CHIMONDZO	MITINE	9/5/2011	2ª CLASSE	
27	ALFREDO AFONSO CAVELE	8/25/1963	AUT.CO M.	CHISSA NO	CHIMONDZO	DAVO- DAVO	9/5/2011	2ª CLASSE	
28	SALVADOR JOSE MATE	4/13/1965	AUT.CO M.	CHISSA NO	INCAIA	LICHENANE	9/6/2011	6ª CLASSE	
29	MARIANA FILIFE MAVAMBE	8/6/1953	AUT.CO M.	CHISSA NO	INCAIA	CHIGODUE NE	9/6/2011	2ª CLASSE	
30	ALBERTO RAFAEL COSSA	10/6/1954	AUT.CO M.	CHISSA NO	INCAIA	GUAGUA	9/6/2011	2ª CLASSE	
31	EDUARDO VEAPE SITEO	12/25/1948	AUT.CO M.	CHISSA NO	INCAIA	BUCUINE	9/6/2011	2ª CLASSE	
32	ISMAEL JOSE COSSA	3/1/1963	AUT.CO M.	MESSA NO	MAGULE	MANDZIR	9/20/2011	2ª CLASSE	
33	JORGE MACHENGU EDJE CHAVELE	6/13/1944	AUT.CO M.	MESSA NO	MAGULE	MANDZIR	9/20/2011	3ª CLASSE	
34	RAIMUNDO KANHANE	1/1/1948	AUT.CO M.	MESSA NO	MAGULE	B3 MAGULE	9/20/2011	2ª CLASSE	

35	AURELIO SEBASTIAO COSSA	1/1/1950	AUT.CO M.	MESSANO	MAGULE	INCOLUANE	9/20/2011	5ª CLASSE	
36	FABIAO SALVADOR COSSA	10/6/1964	AUT.CO M.	MESSANO	MAMONHO	MAXENGAN HANE	9/25/2011	2ª CLASSE	
37	DANIEL GONSALVES FULANE	1/1/1964	AUT.CO M.	MESSANO	MAMONHO	FULANE	9/25/2011	2ª CLASSE	
38	ANTONIO SITO	1/1/1950	AUT.CO M.	MESSANO	MAGULE	BUCUINE	10/18/2011	6ª CLASSE	
39	LUIS JOSE ZUCULA	1/4/1948	AUT.CO M.	MESSANO	MESSANO	RIVANGUE	10/18/2011	2ª CLASSE	
40	JOSE FRANCISCO COSSA	1/1/1947	AUT.CO M.	MESSANO	MESSANO	MESSANO	10/10/2011	2ª CLASSE	
41	FELECIANO FULANE RICOTSO	1/1/1948	AUT.CO M.	MESSANO	MESSANO	VEAPE	10/18/2011	2ª CLASSE	
42	LUIS ARMADO MAVOTA	1/1/1946	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	CHIPUANINE	10/24/2011	2ª CLASSE	
43	CONSTANTINO JOSE COSSA	6/1/1977	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	KOMO	10/25/2011	4ª CLASSE	
44	CUIRE MATEUS COSSA	2/12/1936	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	CHIVOQUISSO	10/25/2011	3ª CLASSE	
45	ELVES ARMANDO MATUSSE	10/10/1970	AUT.CO M.	MAZIVILA	OLOMBE	RIHANO	12/6/2011	2ª CLASSE	
46	JULIAO NHAMBE	1/1/1957	AUT.CO M.	MAZIVILA	OLOMBE	MBANGUINE	12/6/2011	2ª CLASSE	
47	SILVESTRE CHIP. MACARRINGUE	10/17/1938	AUT.CO M.	MAZIVILA	OLOMBE	XITICUANINE	12/6/2011	5ª CLASSE	
48	ARMANDO FILIMONE MASSANGO	8/8/1950	AUT.CO M.	MAZIVILA	OLOMBE	TLACULA	12/6/2011	2ª CLASSE	
49	ARMANDO MUCHOLO TIMBE	1/19/1955	AUT.CO M.	MAZIVILA	OLOMBE	XINDZIVANINE	12/6/2011	2ª CLASSE	
50	ALBERTO ALFREDO MAMBANE	1/1/1948	AUT.CO M.	MESSANO	MAGULE	CHINGOE	MAR-12	6ª CLASSE	
51	JOSE MAGUERE COSSA	8/12/1955	AUT.CO M.	MESSANO	MESSANO	MULALENE	3/6/2012	2ª CLASSE	



52	UROMBO FABIAO MACOME	1/1/1950	AUT.CO M.	CHISSA NO	CHISSANO	CHISSANO	3/7/2012	2ª CLASSE	
53	ESPERANC A ERNESTO ZIMBA	7/28/1954	AUT.CO M.	MAZIVI LA	DZIMBENE	DZIMBENE	3/8/2012	2ª CLASSE	S
54	JOICE AURELIO ZIMBA	1/1/1967	AUT.CO M.	MAZIVI LA	DZIMBENE	CHIVODZI	3/8/2012	2ª CLASSE	S
55	JORGE MANUEL SITOE	10/21/2046	AUT.CO M.	MAZIVI LA	DZIMBENE	BUMELE	3/8/2012	3ªCLASSE	
56	RAFAEL GOCA MIMBIRE	1/1/1954	AUT.CO M.	MAZIVI LA	DZIMBENE	BOTIRA	3/8/2012	2ª CLASSE	
57	ANTONIO ALBINO XLUGUANE	1/1/1955	AUT.CO M.	MAZIVI LA	DZIMBENE	GUTSUINE	3/8/2012	2ª CLASSE	
58	CARLOS BAPTISTA ZIMBA	9/21/1975	AUT.CO M.	MAZIVI LA	DZIMBENE	MATENDEN E	3/8/2012	2ª CLASSE	
59	ALBERTO ZUCUIOMA NE NHACA	1/1/1949	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	MATA	3/9/2012	4ªCLASSE	
60	ARMANDO MACHECO MATAVELE	2/13/1970	AUT.CO M.	CHISSA NO	CHISSANO	CHIKOTAN HANE	3/12/2012	3ªCLASSE	
61	FILIFE RAFAEL CHIRUANE MAZIVE	10/23/1958	AUT.CO M.	CHISSA NO	CHIMONDZO	ZAVALE	3/12/2012	2ª CLASSE	
62	TIVASSANE ANITA MATSOLO	3/2/1956	AUT.CO M.	CHISSA NO	CHIMONDZO	CHIMONDZ O	3/12/2012	2ª CLASSE	S
63	BOAVENTU RA CARLOS MACHAVA	6/13/1954	AUT.CO M.	CHISSA NO	MOIANINE	MOIANINE	3/13/2012	5ª CLASSE	
64	JOAO FRANCISCO MACIA	7/24/1959	AUT.CO M.	CHISSA NO	MOIANINE	MASSANA	3/13/2012	2ª CLASSE	
65	LIDIA AFONSO NGANHANE	8/17/1963	AUT.CO M.	CHISSA NO	MOIANINE	MANGANHE	3/13/2012	2ª CLASSE	S
66	ADRIANO FANHAME MATAVELE	10/25/1957	AUT.CO M.	CHISSA NO	MOIANINE	MANGANHE	3/13/2012	6ª DLASSE	
67	VASCO MUGUANJA MAZIVE	9/8/1965	AUT.CO M.	CHISSA NO	CHISSANO	MAGUAZA	3/13/2012	2ª CLASSE	
68	VUIANE ANTONIO NGUENHA	1/1/1933	AUT.CO M.	PRAIA DO BILENE	PRAIA BILENE	CHILENGUE	11/11/2010	2ª CLASSE	FALEC EU

69	MAINJUA EUGENIO MATAVEL	5/4/1937	AUT.CO M.	CHISSA NO	LICILO	ZACANHE		2/11/2011	4ªCLASSE *	FALEC EU
70	MUCHUQUE TANE PAULO CHISSANO	12/26/1946	AUT.CO M.	CHISSA NO	LICILO	MAO TSE TUNG		2/11/2011	3ªCLASSE *	FALEC EU
71	RAIMUNDO ADRIANO ZAVALE	5/3/1959	AUT.CO M.	CHISSA NO	LICILO	MAO TSE TUNG		2/11/2011	2ª CLASSE	FALEC EU
72	ENGINHEIR O CHIBJETE CHILALUQ UE	9/20/1938	AUT.CO M.	MAZIVI LA	OLOMBE	CHIVANDLE NE		7/25/2011	2ª CLASSE *	FALEC EU
73	ALBERTO BOMBI	1/1/1940	AUT.CO M.	MAZIVI LA	OLOMBE	MAKHOLUA		7/25/2011	2ª CLASSE *	FALEC EU
74	JAIME MACOTELE MAZIVILA	7/12/1938	AUT.CO M.	MAZIVI LA	MAZIVILA	MUTQOKOL UENE		7/27/2011	2ª CLASSE *	FALEC EU
75	INES CARLOS MACHAVA	10/6/1947	AUT.CO M.	MESSA NO	MAGULE	MAGULE		9/20/2011	2ª CLASSE	FALEC EU
76	ZACARIAS VALENTE COSSA	7/7/1948	AUT.CO M.	MACUA NE	MACUANE	CHIACHO		8/11/2011	2ª CLASSE *	FALEC EU
77	FRANCE MATHE	4/7/1950	AUT.CO M.	MESSA NO	MAGULE	GRACA MACHEL		9/20/2011	4ªCLASSE	FUGIU

S. Senhora

## AUTORIDADES COMUNITÁRIAS DO PRIMEIRO ESCALÃO

### MAPA DE PAGAMENTO DE SUBSIDIO DAS AUTORIDADES COMUNITÁRIAS DO PRIMEIRO ESCALÃO REFERENTE AO TERCEIRO TRIMESTRE DE 2014.

N/ORD	NOME	ESCALÃO	VALOR BASE	LIQUIDO A RECEBER	ASSINATURA
1.	MADALA ALBERTO SITOE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
2.	JAIME CHIPUMBE NGOVENE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
3.	NELI JÚLIO MACIA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
4.	ZACARIAS MAZIVILA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
5.	JOÃO BAPTISTA ZIMBA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
6.	MANUEL ANTÓNIO PELEMBE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
7.	MUNDAU RAFAEL COSSA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
8.	JOHANISSE PAULO CHIPANGA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
9.	JOSÉ MARIA ALBUQUERQUE COSSA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
10.	MANUEL MATEUS MUCHABJE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
11.	JONAS FRANCISCO LANGANE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
12.	ATALIA MATUSSE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
13.	JOSÉ MACHENGANHANE MACIA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
14.	SEBASTIÃO MUZONDE CHAMBAL	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
15.	BENEDITO TOMAS MATAVEL	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
16.	DAQUENE ANTÓNIO MACIA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
17.	MUFUNDISSE NHOMBOZE CHILENGUE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
18.	LISIZI SEBASTIÃO BANGUENE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
19.	PUREZA FILIPE COSSA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	

20.	AGOSTINHO FERNANDO COSSA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
21.	ADELINA MANUEL MATAVEL	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
22.	ALBERTO FERNANDO COSSA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
23.	ZACARIAS MATUSSE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
24.	ANTÓNIO ELVINO MACIA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
25.	LAURINDA MACANDZENE MIMBIRE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
26.	LANGUANE DOMINGOS MIMBIRE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
27.	ANTÓNIO FERNANDO MAPOSSE	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
28.	NELSON RODRIGUES COSSA	PRIMEIRO	1.200,00MT	1.200,00MT	
<b>TOTAL</b>			<b>33.600,00MT</b>	<b>33.600,00MT</b>	

**MAPA DE PAGAMENTO DE SUBSIDIO DAS AUTORIDADES COMUNITÁRIAS DO SEGUNDO ESCALÃO REFERENTE AO TERCEIRO TRIMESTRE DE 2014.**

N/ORD	NOME	ESCALÃO	VALOR BASE	LIQUIDO A RECEBER	ASSINATURA
1.	EUGENIO MANGO	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
2.	VALENTIM HENRIQUES COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
3.	JOSSIAS CHILAULE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
4.	VASCO MUGUANJA MAZIVE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
5.	ADRIANO FANHAME MATAVELE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
6.	ANA CUIANE MATE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
7.	ALFREDO FRANCISCO COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
8.	JULIO ARMANDO COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
9.	AZARIAS UASSIQUETE MATLOMBE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
10.	MOISEIS XAVIER CHIPANGA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
11.	ARMANDO JOAO SITEO	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
12.	FRANCISCO BOCODANI MBOWE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
13.	MARIA JOAQUIM MACHAIEIE BILA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
14.	ARMANDO ANTONIO COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
15.	JOSE JOAO MBAZIMA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
16.	FRANCISCO FERNANDO SITEO	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
17.	MUFUCUA SEBASTIAO MATAVEL	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
18.	LIDIA AFONSO NGANHANE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
19.	CELESTINA MUZUMBE MASSINGUE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
20.	JAIME MACOTELE MAZIVILA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
21.	ANTONIO ZIMBA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
22.	SOARES PAULO MAZIVILA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
23.	JOSE GUMBUA CHAMBAL	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
24.	CHUENJO VASCO MALULEQUE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
25.	LUIS JUMBELA COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
26.	FRENGUE JEREMIAS CHIPANGA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
27.	MARIO JOSE TSUMBENE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
28.	ALBERTO MUSSONGUEIA MACUVELE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
29.	FAUSTINO MUSSAVENE SUEIA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
30.	ALFREDO AFONSO CAVELE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
31.	SALVADOR JOSE MATE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
32.	MARIANA FILIPE MAVAMBE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
33.	ALBERTO RAFAEL COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
34.	EDUARDO VEAPE SITEO	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
35.	ISMAEL JOSE COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
36.	JORGE MACHENGUEDJE CHAVELE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
37.	RAIMUNDO KANHANE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
38.	AURELIO SEBASTIAO COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
39.	FABIAO SALVADOR COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
40.	DANIEL GONSALVES FULANE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
41.	ANTONIO SITEO	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
42.	LUIS JOSE ZUCULA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
43.	JOSE FRANCISCO COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
44.	FELECIANO FULANE RICOTSO	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
45.	LUIS ARMADO MAVOTA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	

46.	CONSTATINO JOSE COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
47.	CUIRE MATEUS COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
48.	ELVES ARMANDO MATUSSE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
49.	JULIAO NHAMBE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
50.	SILVESTRE CHIP. MACARRINGUE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
51.	ARMANDO FILIMONE MASSANGO	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
52.	ARMANDO MUCHOLO TIMBE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
53.	ALBERTO ALFREDO MAMBANE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
54.	JOSE MAGUERE COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
55.	UROMBO FABIAO MACOME	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
56.	ESPERANCA ERNESTO ZIMBA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
57.	JOICE AURELIO ZIMBA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
58.	JORGE MANUEL SITOE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
59.	RAFAEL GOCA MIMBIRE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
60.	ANTONIO ALBINO XLUGUANE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
61.	CARLOS BAPTISTA ZIMBA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
62.	ALBERTO ZUCUIOMANE NHACA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
63.	ARMANDO MACHECO MATAVELE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
64.	FILIFE RAFAEL CHIRUANE MAZIVE	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
65.	TIVASSANE ANITA MATSOLO	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
66.	BOAVENTURA CARLOS MACHAVA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
67.	JOAO FRANCISCO MACIA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
68.	JOSE ZONDOENE COSSA	SEGUNDO	750.00MT	750.000MT	
<b>TOTAL</b>			<b>51.000,MT</b>	<b>51.000,MT</b>	

Macia, aos 04 de Julho de 2014  
**O Secretário Permanente Distrital**

\_\_\_\_\_  
Flávio Custodio Cristiano  
/Docente N1/