

Universidade Federal de São Carlos
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

Josué Bila

***Ku phamela* (servir) alimentos nas cerimónias é hierarquizar e violentar**
Uma perspectiva sobre direitos humanos e Estado em Maputo, Moçambique

São Carlos
2025

Josué Bila

***Ku phamela* (servir) alimentos nas cerimónias é hierarquizar e violentar**
Uma perspectiva sobre direitos humanos e Estado em Maputo, Moçambique

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

Orientador: Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner

BANCA EXAMINADORA

Prof. Doutor Piero de Camargo Leirner – PPGAS -UFSCAR
(Orientador)

Prof. Doutor Igor José Renó Machado – PPGAS -UFSCAR

Prof. Doutor Pedro Augusto Lolli – PPGAS –UFSCAR

Profa. Dra. Ciméa Barbato Bevilaqua – UFPR

Prof. Dr. Danilo César Souza Pinto – UESB

São Carlos
2025

Bila, Josué

Ku phamela (servir) alimentos nas cerimónias é hierarquizar e violentar: Uma perspectiva sobre direitos humanos e Estado em Maputo, Moçambique / Josué Bila -- 2025.
167f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Prof. Doutor Piero de Camargo Leirner - PPGAS -UFSCAR

Banca Examinadora: Prof. Doutor Igor José Renó Machado - PPGAS -UFSCAR, Prof. Doutor Pedro Augusto Lolli - PPGAS -UFSCAR, Profa. Dra. Ciméa Barbato Bevilaqua - UFPR, Prof. Dr. Danilo César Souza Pinto - UESB

Bibliografia

1. Antropologia social. 2. Direitos humanos. 3. Moçambique. I. Bila, Josué. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180

Dedicatória

Aos meus avós paternos, Mpaleni Bila e Lúcia Ndeve-Bila, pelas alvoradas ancestrais.

Agradecimentos

A presente tese foi realizada graças à bolsa de estudos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), a qual apresento o meu profundo agradecimento. 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 de me doutorar em antropologia social. Ao meu orientador, Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner, cuja supervisão acadêmica e paciência professoral me abriram espaços para me impor, futuramente, como antropólogo. Aos antropólogos Profa. Dra. Ciméa Barbato Bevilaqua, Prof. Dr. Danilo César Souza Pinto, Igor José de Renó Machado, Pedro Augusto Lolli pela leitura, análise e propostas que em facultaram, as quais já estão inseridas neste trabalho, expresso o meu agradecimento. Ao Eduardo Cavichiole Corrêa (secretário do PPGAS-UFSCar), pela paciência em responder aos meus e-mails, para a prossecução do meu doutorado.

Aos professores universitários moçambicanos Alberto Bié, Gawana Macamo, Joaquim Maloa, Milton Correa e Orlando Chemane, pela amizade e encorajamento. Ao amigo Sérgio dos Céus, pelos abraços celestiais nesta minha dispensação doutoral. À Madalena, pelo apoio financeiro incondicional, quando a bolsa não suprisse os meus movimentos acadêmicos.

Aos participantes desta pesquisa, nomeadamente António Bila (idoso de 77 anos, “irmão-primo” do meu pai [Julião Bila]. Os pais deles eram irmãos), Eduardo Matola, Januário Machegana, Maria Matola, Regina Chavana, Sandra Machava, Victória Mbeu e Zélia Matusse, pelos convites às várias cerimónias matrimoniais e fúnebres, onde fui possibilitado a fazer a minha pesquisa de campo sobre como as pessoas se servem e como são servidas. Aliás, as informações e detalhes sobre estas cerimônias não teriam sido possíveis sem a vossa colaboração e paciência.

Ao meu filho Totowe, pelas fragrâncias da vida e abraços celestiais, abundantes e encorajadores, os quais possibilitaram o meu ânimo existencial, para a escrita desta tese – amo-te, incondicionalmente. À charmosa Olga, pelos sucos femininos, que os sorvo, com assiduidade, trazendo-me a esperança da cumplicidade, intimidade e posteridade. Desejo-te sempre!

Resumo

Esta tese examina a maneira como e por que as pessoas se servem e são servidas de alimentos em cerimônias matrimoniais de Maputo. Observei a maneira de *ku phamela* (servir) no complexo mundo daquelas festas e mesmo nas famílias, onde servir e ser servido é ser enquadrado a uma categoria, ora de “pessoa”, ora de “indivíduo”. A observação das categorizações de pessoas e de indivíduos conduziu-me a compreender os problemas relativos à estrutura social de Moçambique, onde as hierarquias, os privilégios e as violências são uma arma simbólica para a violação dos direitos humanos, razão pela qual, no Estado, *a dhla axurha* (come arregaladamente) quem for hierarquicamente superior e quem possuir redes de intermediários, nas ambiências burocráticas e políticas. Outrossim, quando o partido-Estado moçambicano se impõe, em 1975, mesmo que tenha encarnado o ideário Marxista-Leninista, foi, na prática, engolido pela boca do transcurso da história social, restando-lhe reproduzir, homologar e reforçar, através dos seus aparatos governamentais e securitários, as hierarquias, os privilégios e as violências.

Palavras-chave: *Ku phamela*, alimentos, hierarquias, cerimónias matrimoniais, direitos humanos, Moçambique.

Abstract

This thesis examines how and why people serve themselves and are served food at marriage ceremonies in Maputo. I observed the way of *ku phamela* (serving) in the complex world of those celebrations and even in families, where to serve and be served is to fall into a category, sometimes of “person”, sometimes of “individual”. Observing the categorizations of people and individuals led me to understand the problems related to Mozambique's social structure, where hierarchies, privileges and violence are a symbolic weapon for the (de)qualification of social classes and positions. Perhaps this is the reason why in our state *a dhla axurha* (eats greedily) whoever is hierarchically superior and whoever has networks of intermediaries, in bureaucratic and political environments. Furthermore, when the Mozambican party-state imposed itself in 1975, even though it embodied the Marxist-Leninist ideology, it was, in practice, swallowed up by the mouth of social history, leaving it to reproduce, homologate and reinforce hierarchies, privileges and violence through its governmental and security apparatuses.

Key words: *Ku phamela*, food, hierarchies, marriage ceremonies, human rights, Mozambique.

Sumário

Dedicatória	3
Agradecimentos	5
Resumo	6
Abstract	7
Nota prévia	10
Introdução	14
Objetivos da Pesquisa.....	16
O Problema Hierárquico	17
Formulação de hipóteses	19
Campo de debate	20
Organização da Tese	30

CAPÍTULO 1

1. Direitos Humanos, Universalismo, Antropologia e Relativismo Hoje: Que Conciliação?	33
1.1. Introdução	33
1.2. Intersecção dos Direitos Humanos e da Antropologia.....	34
1.3. Cultura local e direitos humanos	40
1.4. Universalismo e relativismo	41
1.5. Conclusão	42

CAPÍTULO 2

2. Município de Maputo: Notas sobre a História de Maputo	44
2.1. Maputo e dinâmicas de Moçambique, Séculos 19, 20 e 21	51
2.2. O Reino de Gaza e as autoridades do sul de Moçambique.	60
2.3. Conclusão	63

CAPÍTULO 3

3. PARENTESCO E LOBOLO	64
3.1. Questões prévias.....	64
3.2. Organização das cerimónias	66
3.3. Lobolo, antropologia e história.....	70
3.4. Organização dos casamentos oficiais	75
3.5. Prendas	81
3.6. Conclusão	83

CAPITULO 4

4. Os privilégios e a subversão dos direitos humanos em Moçambique	84
4.1. Nota inicial	84
4.2. Dado de campo	84
4.3. Dilemas dos direitos humanos em Moçambique	87
4.4. Conceito de privilégios	90
4.5. Sistematização de dados	91
4.6. Privilégios nos tempos atuais	96
4.7. Privilégios e a sua relação com a política.....	102
4.8. Conclusão	106

CAPÍTULO 5

5. B'ava (pai, senhor, chefe), violência hierárquica e Estado	110
5.1. Preâmbulo: Crianças da minha geração	111
5.2. Introdução: Violência hierárquica, hierarquia e violência.....	117
5.3. <i>B'ava ou tátana</i> e a violência hierárquica	121
5.4. Institucionalização da violência hierárquica.....	129
5.5. Conclusão	140
6. Referências Bibliográficas	144

Nota prévia

Começo a introdução abaixo com dados sobre como e a quem os alimentos eram servidos, de forma faustosa, por um lado, e moderada, por outro, nas cerimônias matrimoniais e fúnebres, nas quais participei quando criança e jovem em Maputo, capital moçambicana. Destes eventos, ao longo deste texto, descreverei outros concernentes e similares ao meu campo de pesquisa, de maio de 2021 a abril de 2022, em Maputo. Destas cerimônias, coube-me, igualmente, a curiosidade de ampliar a observação sobre a maneira de servir os alimentos, dentro das famílias. O objetivo é simples, porém, ambicioso: desenvolver abstrações sobre hierarquias e privilégios, na sociedade e no Estado. Desta maneira, a maneira como as pessoas se servem ou são servidas os alimentos em Maputo, com implicações nacionais, pode expor uma face da natureza política do Estado, imbricando práticas cotidianas à constituição de poderes que se estabelecem de forma muitas vezes velada.

Outrossim, este é um jeito muito particular de relatar que, muito provavelmente, tenho colocado a minha experiência pessoal à serviço da análise. Cada africano, melhor não regionalizar, cada Homem é “um campo,” ainda que nem todos queiram fazer dele um objeto de reflexão. Com um mínimo de instrução acadêmica e criatividade intelectual, acredito que se pode explorar nuances, descrever labirintos de sua cultura e, como não poderia deixar de ser, deflagrar experiências pessoais capazes de pintar cores imaginativas de sua realidade. Aliás, por ser local, e não estudioso *outsider*, talvez tenha algumas vantagens de ter sido marcado pelas cicatrizes dos processos sociais da geografia em descrição, antes de observá-los através da Ciência e de suas lentes metodológicas.

Considero a antropologia tardia na minha formação cultural e intelectual. Os meus primeiros labores se circunscrevem, desde 1999, nas organizações não-governamentais e no jornalismo-ativismo em direitos humanos, onde observava o Mundo a partir de “cima para baixo”. Nestas atividades, sempre se considera o partido FRELIMO e as suas elites, o Estado moçambicano e “os donos do

poder”¹, o Ocidente e o seu imperialismo ideológico e capitalista, como razões únicas e exclusivas das desgraças moçambicanas, africanas e quiçá dos países outrora colonizados. Irrefutável é que esses fatores internos e externos sejam responsáveis pelas mazelas políticas e sociais por quais Moçambique e outros conglomerados regionais empobrecidos passam, e esta forma de apresentação do problema é cunhada, dentre várias formas, de “violência estrutural” por sumidades acadêmicas, a exemplo de Johan Galtung (1969) e Paul Farmer (2003; 2004), e inspiram na compreensão de vários teóricos do desenvolvimento, injustiças sociais e direitos humanos, a exemplo de Amartya Sen (2000) e Thomas Pogge (2002; 2003). Entretanto, a forma como os argumentos dessa violência estrutural é apresentada esconde os processos sociais internos das sociedades e dos Estados – sublinho aqueles processos pré-Estatais ou não primariamente Estatais, localizados na História social das pessoas, cujas vidas e suas instituições inspiram e assessoram, simbolicamente, a maneira de “ser do Estado”, o qual é e foi implantado em meio às variadíssimas dinâmicas – aqui, inspiro-me em Patrick Chabal (1986), Jeffrey Herbst (2000) e, como não poderia deixar de ser, na chamada Escola de Antropologia de Manchester.² Ou seja, as violências e hierarquias pré-Estatais ou não-Estatais talvez sejam o espelho pelo qual podemos explicar as violências

¹ Emprestando uma expressão que deu título à gigantesca obra do cientista social brasileiro Raymundo Faoro (2012).

² A Escola de Antropologia de Manchester foi fundada pelo antropólogo africanista Max Gluckman, para trazer novas metodologias de pesquisas, as quais pudessem atender às novas mudanças sociais e dinâmicas políticas, surgidas em decorrência do processo descolonizador e independentista em África. 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, empreendem esforços e alternativas, com vista ao alcance dos seus intentos-metas, razão pela qual as coalizões, conflitos e estratégias preenchiam o fluxo dos campos sociais. Ainda que inicialmente os esforços tenham sido tímidos, a Escola de Antropologia 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.]; ver também em WEBER (2003:29).

e as hierarquias caracterizadoras do Estado – é, aqui, onde Louis Dumont e James Ferguson operam as suas abstrações a partir “de baixo para cima” (relações interpessoais) e não “de cima para baixo” (Colonialismo, Marxismo, Capitalismo, Neoliberalismo, Estado...). Portanto, este texto demonstra que os atores e a história social estão cheios de dinâmicas, cuja hermenêutica antropológica pode deflagrar interpretações sociais refinadas e, conseqüentemente, escancarar “o que faz moçambique, Moçambique”, uma versão meridional-africana do livro “O que faz o Brasil, Brasil”, de Roberto DaMatta.

Os primeiros e pequenos beliscos à antropologia aconteceram quando terminava, em 2013, o meu bacharelado em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie – São Paulo. Entretanto, o contato sistemático com a antropologia social começou em 2014, no meu mestrado, através da PPGAS-UFSCar (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – Universidade Federal de São Carlos), onde lia autores da disciplina, os quais me impulsionaram que descascasse aquelas crenças de que as nossas desgraças derivam somente das instituições políticas ou ideologias verticais, como o Estado, partidos, instituições de Bretton Woods, Nações Unidas, capitalismo, neoliberalismo e outros ismos nacionais e internacionais.

Nos dois semestres de 2014, no PPGAS-UFSCar, tive algumas disciplinas a partir das quais fui introduzido ao entendimento de que a observação – intensiva e detalhada – das pessoas e dos eventos sociais cotidianos pode ser uma ponte para a compreensão de uma estrutura social mais ampla e, talvez, abstrata. Mais ainda, tais pessoas e eventos menores, quando observados, abrem oportunidades para as interpretações mais amplas sobre a Política Nacional e mesmo sobre os acontecimentos internacionais – esta moldura analítica, no contexto africano, tem origens na Escola de Antropologia de Manchester.

Em tudo isto, tenho acompanhado muitas análises sobre a política moçambicana por meio dos acadêmicos, analistas, institutos de pesquisa, organizações não-governamentais e Imprensa. No geral, estas instituições e analistas locais colocam a FRELIMO, o Estado, o Governo, o partido e algumas instituições transnacionais como operadores das nossas desgraças: corrupção,

patrimonialismo, nepotismo, violação dos direitos humanos e observação seletiva à Constituição e nunca tomam as pessoas e instituições sociais, precedentes à formação do Estado, como construtoras das hierarquias, violências e privilégios.

Quando comecei a pensar sobre estas desgraças sociais, com implicações políticas e econômicas, lembrei-me da maneira como as refeições eram ou são servidas nas cerimônias matrimoniais e fúnebres de que já tinha participado ou de que participo. Lembrei-me, ainda, da forma como para uns as refeições eram servidas, em quantidade e qualidade abastada; e para outros, porque não tinham conhecidos e intermediários, acabavam servidas pequenas quantidades, sem pedaços de carne avantajados e outras iguarias faustuosas. A questão que orienta esta tese, então, é a de como algo aparentemente tão simples quanto a maneira de servir alimentos pode revelar parte da natureza da sociedade moçambicana e, conseqüentemente, a natureza do nosso Estado. Por estes eventos sociais serem corriqueiros conferi-lhes a devida importância, para trabalho de campo e, conseqüentemente, análise antropológica. O texto que segue é uma reflexão acadêmica realizada a partir da conversão de experiências pessoais em problema etnográfico, ao mesmo tempo que transforma a etnografia posteriormente realizada em um conjunto de questões sobre problemas sociais de Moçambique. Com este texto, espero também contribuir para uma pequena ponte de antropologia comparada entre Brasil e Moçambique, e desses para as discussões mais gerais de uma antropologia africanista.

Introdução

Desde criança, tenho participado dos casamentos nas periferias e subúrbios de Maputo, embora fossem cerimônias de pouco interesse pessoal até há uns cinco anos, quando percebi algumas chaves para a interpretação antropológica de Moçambique. São momentos de festas que duram dois dias (geralmente, aos sábados e domingos), sem contar, em alguns casos, com a cerimônia de *lobolo*, a qual pode ocorrer também às sextas. Descreverei um pouco sobre o *lobolo* em um capítulo dedicado ao parentesco. O chamado casamento oficial, introduzido pelas estatísticas matrimoniais europeias, através do catolicismo e do protestantismo despende dois dias, da mesma forma como o *lobolo* pode durar dois dias.

Os convidados são distribuídos às mesas ou em espaços bem direcionados. Primeiro, uma mesa de noivos e padrinhos, onde também os cortesões podem assentar, dependendo da forma como os organizadores distribuem as mesas. Cortesões são acompanhantes oficiais de noivos no dia de casamento, na igreja, nas famílias e no cartório de registo civil; porém, suas atividades preparativas do casamento começam, quando a cerimônia é tornada pública, meses antes, através de ensaios de danças e no apoio moral aos nubentes. Segundo, uma mesa preparada para pastores ou padres e pessoal da igreja dos noivos e noivas. Terceiro, umas mesas de familiares tanto da noiva quanto do noivo. Quarto, umas mesas para amigos, vizinhos e mesas para colegas profissionais e demais convidados. Quinto, as crianças, geralmente, ou assentam à mesa atribuída para elas ou assentam com os seus pais ou familiares. Ou, ainda, podem estar distribuídas ao chão em esteiras. Existe, ainda, um canto de cozinha, onde as cozinheiras e pessoal serventário permanecem, ora cozinhando, ora distribuindo refeições.

Por ora, o que me interessa é a distribuição de refeições. As prioridades na distribuição de refeições, geralmente, se circunscrevem aos noivos, padrinhos, pastores, pais, cortesões, familiares e seguem outras pessoas e grupos. A estes grupos e pessoas as refeições é distribuída não só porque têm privilégios naqueles matrimônios, mas por afinidades com certos indivíduos próximos às relações interpessoais de uns aos outros.

Às mesas dos demais a distribuição é – ou pode ser mais – morosa, ao revelar comportamentos em que os “valores igualitários” são escassos, tal como compreendidos por Dumont (1996). O leitor deve ater-se a este parágrafo, pois poderei peneirar parte dos dados a partir dessa constatação-hipótese.

Assim, se, por alguma eventualidade, os noivos verificarem que os seus amigos apresentam rostos não satisfeitos, eles chamarão parte dos serventes³ ou delegarão alguém para que imediatamente “os seus” sejam servidos. Da mesma maneira, o pastor, se observar que crentes de sua igreja particular não são distribuídos “equitativamente” algumas iguarias provavelmente fará algum lobby. Ele, como servidor do evangelho, não costuma comer por último e os crentes primeiro. A política de distribuição de comida para crianças e adolescentes é mais “fraca”, particularmente para aquelas crianças vizinhas que se fazem presentes, sem convite, ou porque os pais são falecidos, num país cuja esperança de vida é baixa e com altos índices de Hiv-Aids, ou, ainda porque se fizeram ali talvez por curiosidade ou fome.

No cardápio, há refeições específicas para crianças? Esta é uma pergunta que pode nos levar a um vislumbre dos valores hierárquicos e da organização social deste mundo. Desta descrição, não percamos de vista como os adultos e o Estado olham para as crianças e adolescentes e por que olham para estas pessoas do jeito como as olham. Há outros indivíduos, naquele “matrimônio aristocrático”, que constituem uma “casta hierárquica do tesouro estomacal”: as cozinheiras. Lembro-me de alguns cenários em que vi esta casta servir às pessoas ligadas a elas, com melhores iguarias. Obviamente, isso ocorria ou ocorreu com anuência do pessoal serventuário. Além disso, em alguns momentos, algumas tigelas são enchidas e alguém as leva, num ato intransparente, para as casas do pessoal serventuário, individual ou coletivamente.

Estes casamentos, – ligados às outras realidades sociais, com muitos privilégios e hierarquias e, ainda, com violências contra crianças e contra alguns indivíduos não inter-relacionadas tanto com o “matrimônio aristocrático” quanto com as “castas hierárquicas do tesouro estomacal” –, podem abrir, a meu ver,

³ Serventes são uma espécie de garçons.

caminhos para a percepção do social e do político (da burocracia do Estado e do setor privado, dos partidos políticos, das organizações não governamentais e de variadíssimos espaços). A descrição detalhada e a análise antropológica destas cerimónias estão disponíveis nos capítulos três, quatro e cinco, respectivamente.

Cabe notar, de maneira comparativa, que isto tende a diferir do modo pelo qual as festas familiares são realizadas no Ocidente – e mesmo no Brasil. Aqui seria absolutamente estranho que o serviço e as refeições tivessem diferenças entre os convidados, ainda que possamos pensar em certas hierarquias se colocando de modo transversal: proximidade com os noivos na disposição de mesas, discursos, status que convidados imprimem às cerimónias, fartura e sobra de comida e bebida, entre outros. No entanto, me parece que em certo sentido jamais se renuncia a alguma equalização, standardização e igualdade de “contra-dádivas” numa festa. Abrindo-se esta perspectiva, percebo também estranhamentos relativos à minha própria realidade nativa.

Objetivos da Pesquisa

O meu trabalho de campo tinha como foco fazer observações diretas sobre como as refeições são distribuídas em cerimónias matrimoniais, fúnebres e em outros tipos de ajuntamentos festivos tanto na cidade de Maputo quanto em alguns lugares da província com o mesmo nome. Alargar o campo tanto nos subúrbios e periferias da cidade quanto nas regiões rurais permitiu-me ter mais um olhar comparativo, o que facultou a curiosidade de descobrir como é que os mesmos alimentos são servidos dentro de famílias em posições diferentes, numa perspectiva das relações hierárquicas. Tencionava observar como as pessoas se servem e como são servidas, ou, mais ainda, por qual razão as refeições são servidas de um determinado jeito para uns e de outro jeito para outros. Como qualquer processo social produz interações nas pessoas, a minha matéria prima com a qual me responsabilizei é uma multifacetada tarefa de, na recolha de dados, tomar notas e compreender aquelas dinâmicas, ainda que num nível incipiente. Deste modo, propus-me, através das ferramentas da antropologia:

- A descrever como a operação dos mesmos (privilégios, violências e hierarquias) envolve conexões que ultrapassam os limites de grupos e

categorias para atingir vastos compromissos que interconectam indivíduos a muitas outras pessoas;

- A pesquisar as condições e os contextos sociais e históricos em que os privilégios, violências e hierarquias são produzidos em cerimônias e em variadíssimos contextos da realidade de Maputo;
- A descobrir as estruturas subjacentes nas quais as pessoas operam e sustentam os privilégios, as violências e as hierarquias;
- A perguntar o que os privilégios, hierarquias e violências em “simples” cerimônias suburbanas e rurais têm, em situações mais complexas, a ver com as relações entre indivíduos e o Estado?
- A questionar como todas estas situações alegadamente ofuscam a emergência de uma sociedade de iguais (onde os princípios republicanos e do Estado de Direito seriam alegadamente respeitados, e onde a igualdade é dada como um valor central para o Governo).

O Problema Hierárquico

Por qual razão um “simples” servir e ser servido uma refeição insere consigo “complexidades estruturais”?

Por que os maputenses preferem ser chamados pelas designações hierarquicamente cimeiras (“Pai” [pastor, namorado, marido], “Doutor”, “ilustre”) e não por designações de cidadania igualitária? E na mesma lógica, por que gostam de ser tratadas distintivamente por outros cidadãos? Como estes processos fecundaram e o que faz com que os maputenses se tratem literalmente como superiores ou inferiores uns dos outros? Como e por qual razão as pessoas e as instituições do Estado e demais segmentos da sociedade alegadamente não se adéquam aos princípios do Estado de direito, instituídos na Constituição? Que instituições sócio-históricas e políticas locais inter cruzam e ofuscam as leis republicano-liberais? De que forma as relações interpessoais de posição hierárquica ou subordinação hierárquica e voluntária de Maputo, as quais inter cruzam períodos pré-coloniais, coloniais e pós-independentes, são um constante contraponto das dinâmicas impostas pelo Estado de Direito, o qual alegadamente pressupõe a igualdade de direitos e a supremacia da Lei? Como e por que facilmente as pessoas se entregam aos espaços cimeiros ou, ainda,

espaços de subordinação hierárquica, mesmo que as leis proibam tais procedimentos ou que ninguém as force direta e abertamente para tais comportamentos?

Tais “modos hierárquicos”, ligados às relações de subordinação violenta, não estarão a responder à História de instabilidades sociais, guerras, secas, imposições políticas da migração *Mfecane*⁴ e consolidadas pelo Reino de Ngungunhana⁵, colonização portuguesa, marxismo-leninismo, “democracia de papel” e “capitalismo selvagem”, os quais supostamente intranquilizam e insatisfazem às ambições políticas e necessidades econômicas das pessoas?

O que significa para as pessoas o tratamento com distinção hierárquica, no servir refeições, e quais são as implicações dessas hierarquias no conjunto das relações sociais e políticas mais amplas? Por qual motivo os ministros e outras autoridades do Estado só se identificam com os cargos quando estes lhes colocam numa situação de usufruto (excessivo) dos recursos do Estado? Por que as pessoas lutam pelas posições hierarquicamente superiores, mesmo que tidas como incompetentes para desempenharem tais funções?

Todas essas perguntas me serviram como uma espécie de “guia”, ou horizonte, não exatamente para a pesquisa de campo, mas para o meu retorno dele. Seria aquilo que deveria conseguir responder após passar por uma experiência de re-imersão numa região já familiar; re-imersão de experiência vivida, mas também de confrontação com minha própria memória. Meu objetivo com esta tese é tentar dar uma resposta antropológica a um problema que aparece fartamente na “sociologia nativa” de Moçambique. O que parece óbvio (ou obviado) em termos das hierarquias – dadas como “naturais” – merece um confronto com uma “apercepção”, no sentido que Dumont coloca (1996). No caso dele, o desafio, por assim dizer, foi “desinternalizar” os valores impregnados como de uma “natureza” humana no Ocidente – individualismo e ideologia

⁴ Dentre várias convulsões sociais no sul de África, surgira um período de lutas, transformações políticas, conhecidas por migrações *mfecane*, no fim do século XVIII e nos começos do século XIX, em decorrência de conflitos de origem ecológica, seca e fome (Serra, 2000, p. 88; Newitt, 1995, p. 237-8).

⁵ O reino de Ngungunhana circunscrevia-se na região entre os rios Púngué e Incomati, no século XIX. 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).

igualitária – para entender o “sentido integrativo” do *sistema* de castas indiano. Meu caminho, inspirado por este, é o mesmo, em mão contrária: se produzir uma “apercepção” da hierarquia moçambicana devo necessariamente me estabelecer no farol individualista? Espero, ao final desta tese, mostrar que é possível sair desse binarismo.

Formulação de hipóteses

Nas hipóteses iniciais antes do campo, em Maputo, considerava que as relações hierárquicas são transversais, ou seja, não são usadas apenas por aqueles que estão em posições superiores, mas igualmente por aqueles que estão em posições inferiores ou inferiorizadas nas situações em que se sente “patrão”, “chefe”, “presidente” ou “comandante” Assim, inspirando-me em Louis Dumont e Roberto DaMatta, o “inferior” pode em certas circunstâncias usar a posição superior para demarcar laços de *ku tiviwa a vanwini* (ser conhecido entre os seus). Aliás, Dumont (1992) – e comentando este, Piero Leirner (2003) – explicam que a hierarquia pode revelar-se bidimensional, na medida em que o sistema hierárquico pode posicionar, numa dada situação, as mesmas pessoas em inferiores e, noutra, em superiores. Para Dumont, “a hierarquia abre, assim, a possibilidade do retorno: aquilo que era superior num nível superior pode se tornar inferior num nível inferior” (Leirner, 2003, p. 54).

Em instituições bancárias, por exemplo, um conhecido pelos bancários, um jornalista famoso, um ministro, uma figura pública/famosa, um branco ou um asiático, podem ir direto ao caixa e serem atendidas sem formarem a fila, pois nas práticas cotidianas se vê uma sociedade de privilégios e não sociedade de direitos. Evidentemente, não vou tomar isto apenas como um problema analítico. É preciso colocar desde já que não me furtarei a uma denúncia clara da existência no tecido social de círculos hierárquicos que estruturam as relações sociais. Aqueles que se acham na posição social superior gozam de privilégios, os quais constroem pessoas e grupos sociais tratadas com inferioridade.

Assim, o poder neste tipo de relações hierárquicas serve para que aqueles que se acham ou se imaginam na posição superior se privilegiem e não para servirem aos Outros. Outra hipótese aponta que, caso um rico atropela um

cidadão relativamente pobre, a Justiça do Estado poderá privilegiar o rico, injustiçando o pobre. Ou quem está na posição de privilegiados seja sempre tratado não na base da igualdade de direitos, mas na base dos privilégios de classe. Estas ocorrências sociais são históricas e precisam ser estudadas e observadas dentro das interconexões da história da construção política de Maputo ou Moçambique (antes e em decorrência da colonização, para se aceder compreensivamente aos tempos atuais), sob auspícios da antropologia. Como sabemos, este tipo de situação não é exatamente estranha ao Brasil; no entanto, gostaria de esboçar aqui algumas hipóteses de como *certos fenômenos iguais podem ser produzidos de forma diferente*.

Campo de debate

Os africanos são sobejamente conhecidos e descritos, em circunstâncias variadas, como festeiros. Os moçambicanos, porque também são africanos, são assim descritos. Não assumo estas descrições como verdades absolutas, – até porque estas falas e lucubrações sobre os africanos legitimam, grosso modo, as crenças de uma “África emocional” em contraposição ao, por exemplo, “Ocidente racional” –, mas como fagulhas sociais pelas quais as dinâmicas locais, de matizes diferentes, se fervilham. Estudos em antropologia têm, ao longo de dezenas de anos, descrito e analisado festas, rituais e cerimônias, a exemplo de Victor Turner (2013; 1968, in *Marc Swartz*) e Arnold Van Gennep (2013) e Jone Mirasse (2010); de outro lado, estudos sobre como as pessoas se servem refeições, o que é servido, quem serve o quê e para quem, quem ou quais pessoas ou (sub)grupos que são, primeiro, servidos, sucessivamente, em cerimônias fúnebres, matrimoniais ou em vários tipos de festas, para – é isto que me interessa – relacionar esses comportamentos à Política mais ampla, onde as relações hierárquicas, as estruturas dos privilégios e as violências no Estado fossem o foco são escassas ou mesmo nulas.

O antropólogo Paulo Granjo, ao explanar sobre a análise situacional, sob inspiração da antropologia de Max Gluckman e da Escola de Manchester, dá exemplos magistrais de distribuição de alimentos e bebidas, como as pessoas se vestem, suas solidariedades, suas coalizões, ameaças e acusações em eventos (Granjo, 2017, p. 157). Por assim dizer, Granjo é um dos poucos

antropólogos moçambicanistas que toma a “análise situacional” de Gluckman, para revelar a importância de recolha de dados minúsculos e informações detalhadas da vida social (Granjo, 2017), para, como ensina a Escola de Manchester, depois, demonstrar analiticamente a relação de tais dados com a economia política mais ampla (Feldman-Bianco, 2010).

Um debate que é digno desse nome fará perguntas, das quais nem sempre os intelectuais e ou acadêmicos terão a possibilidade de respondê-las: Como e por que, em cerimônias, o pessoal serventuário e os convivas, no geral, servem o “hi mani yene, a na mani” (quem é ele, com quem está [ou quais são os seus relacionamentos da pessoa naquele evento] e não o indivíduo, em si? Por que, no momento em que se servem as refeições, o “quem e os relacionamentos da pessoa” são fundamentais para adquirir o melhor e o muito, de um lado, e, de outro, o pior e o pouco? Por que e como as instituições locais cultivam formas políticas e legais autoritárias e hierárquicas, com algum grau de violência? Por que e como outras sociedades tentam ou conseguem equilibrar a relação entre o indivíduo e o Estado, que se verga alegadamente pelos princípios de liberdade e igualdade? Quais são as estruturas sociais nas quais os privilégios, violências e hierarquias se assentam e se reproduzem? O que os privilégios, violências e hierarquias significam para as pessoas em suas interações ou na relação daquelas com o Estado? Como a vida das pessoas, relacionando-se umas às outras, se processa socialmente, naquele sentido de Max Weber (1949), Raymond Firth ([1971]1974) e, mais recentemente, de Fergusson (1999; 2013)?

Devo confessar que, mesmo que não consiga responder às exigências acadêmico-anropológicas da Escola de Manchester, ela continua a minha grande inspiração para refletir as dinâmicas moçambicanas, razão pela qual me candidato a um dos legatários contemporâneo-africanistas daquela academia inglesa⁶, a exemplo, como escreve Bjorn Lindgren (2006:272), dos antropólogos

⁶ Bela Feldman-Bianco (2010) escreve que o antropólogo africanista Max Gluckman reuniu, entre as décadas de 1950 e 1980, J.A.Barnes, F.G.Bailey, E.Colson, A.L.Epstein, P. Mayer, J.C. Mitchell, V.Turner, J. Van Velsen e P.Worsley, cujos objetivos se circunscreviam em impulsionar a pesquisa antropológica britânica em África. Posto isto, a maior inspiração da Escola de Manchester – e a de Harvard – está também ligada à tecelagem de análises etnográficas ou antropológicas sofisticadas, pois os atores existem no lugar, no tempo histórico e no espaço social (Cf. Van Velsen, 1967; Vincent, 1977; Silverman, 1979).

nomeadamente Kate Crehan, Harri Englund e James Ferguson⁷, os quais são estudiosos do social da África Austral. O antropólogo moçambicanista Jason Sumich parece-me que a sua análise antropológica também se aproxima daquela escola inglesa e desses homólogos africanistas contemporâneos, pela forma como estrutura os seus textos.

Aquelas perguntas e outras, supramencionadas neste “campo de debate”, podem ser respondidas simultaneamente através do trabalho de campo, da análise da situação social e da dados de história⁸ - esta que não começa no período colonial, mas como uma amálgama de interações sociais múltiplas, as quais atravessam os indivíduos e seus grupos, para atingirem histórias sociais várias e amplas. Talvez valha a pena realçar que a Escola de Manchester, ao valorizar a perspectiva histórica, numa época de grandes mudanças sociais e remoinhos coloniais, estava a cancelar parte dos pensamentos de Frantz Fanon (1968:173) segundo o qual “os homens de cultura” – e, obviamente, os antropólogos estão na lista – “situam-se no quadro da história.”

Com todas as diferenças possíveis, na concatenação textual, na cosmovisão académica e nas técnicas de cada antropólogo, tanto a Escola de Manchester quanto os legatários da mesma têm o “objetivo” de, como sumariza Bela Feldman-Bianco, “privilegiar o estudo microscópico de relações e situações sociais, a partir de uma perspectiva que inclui uma visão da economia política mais ampla e a integração da história à análise antropológica” (2010:46).⁹ Apesar

⁷ Bjorn Lindgren (2006:150-1) escreve uma extensa crítica contra James Ferguson por este, alegadamente, revigorar as ideias de J. Clyde Mitchell e de outros antropólogos da Escola de Manchester, sem, contudo, citá-los, devidamente. Além disso, desvenda que, não raras vezes, traz em seus textos análises equivocadas sobre os escritos dos clássicos daquela escola.

⁸ Manuel de Landa (1997), no sentido histórico, realça que os acontecimentos naturais e sociais cortam a perspectiva linear (pré-colonial, colonial, e pós-colonial) e, ainda, critica a lógica evolucionista de Darwin e as teorias termodinâmicas, as quais igualmente são lineares. Ver, ainda, introdução de Roberto DaMatta (1997).

⁹ Antes de a Escola de Manchester propor sistemática e exaustivamente a importância dos dados da história, para a compreensão da complexidade dos processos sociais, E.E. Evans-Pritchard (1951, p. 60) já tinha lançado a ideia segundo a qual a antropologia social se aproxima a certos estudos históricos - história social, história das instituições e das ideias, de preferência à história narrativa e política. O antropólogo inglês acrescentou, ainda, que existem quase-semelhanças entre os antropólogos sociais e os historiadores no estudo da vida social, em virtude de os primeiros investirem tempo diretamente no campo e os segundos estudarem as sociedades, suas instituições e seus homens (biografias, por exemplo), baseando-se, dentre várias técnicas, fundamental e infalivelmente, à documentação. Para assim também consolidar estas ideias, E.E. Evans-Pritchard inspirou-se em A. L. Kroeber, 'History and Science in Anthropology', *American Anthropologist*, 1935.

dos “neoclássicos”, “pós-modernos” e alguns “ismos” acadêmico-anropológicos, cujo objetivo é apreender as condições sob as quais as situações sociais estão em mudança e se intercambiando com as outras, todos, com algumas exceções, se baseiam na Escola de Manchester¹⁰, principalmente na teoria de ação de inspiração weberiana, sem esquecer os pressupostos marxistas.

Seja como for, James Ferguson (2013) descreve, no artigo *Declarations of dependence*, comportamentos de sul africanos, os quais, facilmente, nas suas relações sociais, se apresentam hierarquicamente inferiores diante de quem é supostamente provido de recursos econômicos e outras vantagens sociais ou étnicas. Nisso, conta o “espanto” de um americano branco, o qual viveu na África do Sul: uns jovens locais aproximaram-se dele, pedindo para empurrarem uma carrinha de supermercado até ao seu carro. Estes suplicantes chamavam-no de “baas” (chefe, senhor). O homem americano ficou constrangido, de acordo com Ferguson, pois, na mentalidade individualista americana, pode interpretar-se: “Deixe-me, servir-te! Seja meu senhor! Explore-me!”. Estes comportamentos sugerem que, dentro da história social dos sul africanos – e mais pelo sudeste africano – encontram-se estruturadas “relações de subordinação hierárquica” (Ferguson, 2013, p. 224). Ou, extensivamente, as “relações pessoais não precedem as relações de dependência; estas (relações de dependência), são, entretanto, constituídas por aquelas relações (pessoais)” (Ferguson, 2013, p. 224, 6), ideias que, teoricamente, já foram avançadas por Radcliffe-Brown (1940), no artigo *Social Structure* e, posteriormente, rejuvenescidas por John L. Comaroff & Jean Comaroff (2001), no *On Personhood*.

Por sua vez, a antropóloga Kate Crehan (1997) examina, neste estudo [*The Fractured Community: Landscapes of Power and Gender in Rural Zambia*], a vida de mulheres e homens que viviam nas duas pequenas comunidades rurais (Kibala e Bukama) daquele país do sudeste africano, às vésperas do colapso do partido único na década de 1980. Movendo-se para além da etnografia clássica,

¹⁰ Mais detalhes sobre esta escola, confira em Talal Asad. (1975). *Anthropology and the colonial encounter*; Lyn Schumaker (2001) *Africanizing anthropology...*; Jack Goody (1995). *The expansive moment the rise of social anthropology in Britain and Africa...* e KUPER, Adam (1983). *Anthropology and anthropologists: the modern British School*; Evens T. M. S. and Handelman, Don. 2006 (Ed.). *The Manchester School...*; Barnard, Alan. 2004. *History and Theory in Anthropology...*

a autora interconecta a complexa realidade da vida diária às estruturas de poder econômico, político e imaginativo para além do noroeste da Zâmbia. A partir do seu trabalho de campo extensivo, Crehan estudou e esquadrinhou as relações entre economia e gênero, política e parentesco e, ainda, relações locais, estatais e de feitiçaria. Num brio teórico, esgaravata as relações de poder, na vida da comunidade, que tem configurado e definido estas comunidades.¹¹

Aquelas perguntas anteriores são uma provável crítica àquela literatura sobre Moçambique, embora relevante, que aborda vários privilégios, hierarquias (Sumich 2013; 2016; Zamparoni 2000; 2012) e, ainda, sobre violências (Machava 2011; Quembo 2013; Thomaz 2005-2006), a qual descreve esses fenômenos a partir do tempo colonial, com implicações no presente, como se os atuais comportamentos das pessoas e instituições não tivessem uma conexão com as interações¹² sociais e relações de poder das civilizações africanas anteriores ao tempo colonial (cf. Diop, 1974, 1987; Capela 1993; Ki-zerbo, 2009; Livneh, 1987; Macamo, 2016; Medeiros, 2000; Schatzberg 2001; Chabal 1986 e Herbst 2000) e, óbvio, em interposição e interpenetração àquele (cf. Balandier, 1969; Chabal 1986; Herbst 2000; Ferguson, 2013).

Num rastro às técnicas antropológicas e métodos históricos para a compreensão dos dados de campo, posso retomar Max Weber (2003), para que eu reflita que as ciências sócio-antropológicas em África e em Moçambique podem seguir uma linha weberiana, segundo a qual a procura de compreensão dos processos sociais que nos circundam passa por percebermos as relações das manifestações diversas e o estudo das causas pelas quais (as realidades

¹¹ Harri Englund (2002) [*From War to Peace on the Mozambique-Malawi Borderland*] é a primeira etnografia mais longa a relatar as histórias da guerra à paz dos aldeões de Moçambique. Em um estudo de caso em vilas e famílias na região fronteira entre Moçambique-Malawi, o autor traça o seu empreendimento examinando a guerra, exílio e reconstrução pós-guerra, revelando a face humana e transnacional daquelas crises. Assim, este estudo detalhado leva o leitor além dos estereótipos sobre África, os quais frequentemente acompanham intervenções em catástrofes humanitárias. Neste livro, os aldeões não são vítimas sem nome, mas pessoas com relações sociais, participantes do seu próprio caminho, nas histórias do colonialismo, nacionalismo, migração laboral, guerra de guerrilha, exílio, repatriamento e, mais recentemente, democracia liberal.

¹² Ler sobre agencia e estrutura em Giddens (1984). *The Constitution of Society* e Dave Elder-Vass (2010) *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*.

sociais), historicamente, se desenvolveram precisamente de uma determinada maneira e não de qualquer modo.

O que Max Weber chama de manifestações diversas das relações sociais pode ser ampliado ou traduzido compreensivelmente por aquilo que F. Barnes (1968) e Mitchel (1974) chamam de “rede social” – descrição e análise dos processos sociais que envolvem conexões que ultrapassam os limites de grupos e categorias, para atingir vastos compromissos de indivíduos que se interconectam a muitos outros indivíduos (Cf., ainda, em Kurtz, 2001, p. 99-112). Na mesma senda, J. Barnes (2010, p.171-3) compreende que a política não só acontece na Política (parlamento, governo, diplomacia), mas também nos grupos, associações (igrejas, sindicatos...) e relações interpessoais, ou seja, os comportamentos e situações sociais das pessoas são replicadas e redimensionadas nas relações estatais e empresariais mais amplas.

Aqui está uma das inspirações que contribuirão no pensamento social moçambicano: não me interessa somente a perspectiva que sempre observa os “Donos do Poder Moçambicano”, do tempo colonial ao pós-Independente, como únicos e exclusivos construtores de hierarquias, violências e privilégios, mas semelhante e significativamente as pessoas comuns, como construtoras da realidade social, à semelhança daquele matrimônio, onde a distribuição de refeições tinha “tíhlo” (olho), em alusão, de acordo com o pensar local, ao “comportamento do pessoal serventuário, que distribuía pratos faustos” aos pastores, familiares diretos dos cônjuges, amigos e outras pessoas relacionadas. Esta realidade, no vasto mundo dos grupos, status, classes e categorias, é observada a partir da ação dos indivíduos e das pessoas – nestas ações prestarei atenção, pelas obrigações sócio-antropológicas, a um detalhe para análises: a chave abstrato-intangível chamada de relações sociais, sob inspiração de Max Weber ([1972] 1999), A.R. Radcliffe-Brown ([1971]2013), Raymond Firth (1963) e Cardoso, Macamo & Pestana (2002).

Sem negar a influência das instituições coloniais e pós-coloniais nas nossas relações sociais, constato que cientistas sociais as conferem primazia exagerada, razão pela qual as coisas distintas, pertencentes a interações sociais africanas não coloniais e nem pós-coloniais, são invisibilizadas ou subordinadas

às políticas colonial ou pós-colonial. No dizer de Anne McClintock (1995) há que se questionar a primazia que se dá ao tempo colonial e pós-colonial, com o qual se sistematiza os atuais processos sociais e políticos. Não estaremos a valorizar demasiadamente a criação, por exemplo, de assimilados, sipaios e trabalho forçado, descritos nos trabalhos de Newitt (2012) e Silva-Cunha (1954), marxismo-leninismo, democracia, capitalismo (Hanlon 1997; Hanlon & Smart, 2008; Pitcher, 2012; Sumich, 2007), por exemplo, sem ainda estudarmos as “complexidades contínuas” dos privilégios, hierarquias e violências nas sociedades pré-coloniais bantu-africanas (Medeiros 2000; Chabal 1986; Herbst 2000; Schatzberg 2001; Fortes & Evans-Pritchard, 1940; Mair 1962, Diop 1974; Ki-Zerbo, 2009) nas quais a colonização se implantou? Não é sem lição lapidar que Louis Dumont (1992, p. 299), estudando o sistema de castas na Índia, considera que hierarquia não é apenas um fenômeno da margem do Ocidente, o qual passou a ter aversão, por causa dos pressupostos jurídicos e filosóficos de igualdade, mas “é uma necessidade universal” (e, acrescento eu, atemporal) “e que ela se manifestará de algum modo, sob formas ocultas, vergonhas, patológicas...” (1992, p. 299). Esta é, certamente, uma tese de inspiração dumontiana. Da observação em campo, capturei de que as subtilezas e as relações hierárquicas se dinamizam e se impõem através da violência. Disso, cunho uma teoria que a chamo de “violência hierárquica”, que a trato no capítulo “b’ava (pai, senhor chefe), violência hierárquica e Estado”.

Não desejo tratar de todo tipo de violência, mas aquela cujos processos e implicações conduzem a uma esmagadora maioria dos indivíduos que vivam em permanentes desigualdades, humilhações e inferioridades que pressupõem violências hierárquicas, sabotando a dignidade humana. Estou mesmo com a ideia de construir a hipótese de que a sociedade moçambicana, e talvez por muitas partes africanas, convive numa rede de violências hierárquicas, fruto de processos históricos locais, reforçadas e ampliadas pelos fatores externos, tais como o colonialismo, a escravidão, o marxismo-leninismo, o socialismo, democratismo, o capitalismo, o neoliberalismo e outros ismos. De certa forma, as transformações que estes influxos geraram foram operadas dentro de uma “estrutura da conjuntura” já colocada, de forma algo similar ao que Sahlins

descreveu sobre a gênese do capitalismo no Havaí oitocentista e novecentista (Sahlins, 1990).

Estes ismos impostos à África e os processos locais –, como o indivíduo que volta à casa não tendo comido um pedaço de carne nalguma cerimônia, porque o pessoal serventário privilegiou os seus relacionados ou “chefes”, pastores, amigos; ou regressar à casa sem que o “Estado” trate, durante meses, o seu documento apenas porque não dispõe de suborno ou uma pessoa que moveria o seu expediente, - são processos das violências hierárquicas cuja produção não dependeu de um processo linear da História nem tão pouco de uma única escolha deliberada das elites de um determinado contexto histórico. Ou seja, articulo que estamos diante de processos de trans, inter e multi-violências hierárquicas.

Por sua vez, Paul Farmer (2004), com experiências de trabalho na antropologia médica no Caribe, considera que qualquer compreensão completa das violências modernas, que se apresentam em formas de negação de direitos, no mundo pós-colonial, requer um profundo conhecimento da biologia, história e economia política. Entretanto, lamenta o fato de o conceito de antropologia da violência estrutural – relevante para o estudo da maquinaria social de opressão –, descartar a biologia ao lado da história e economia política. Numa observação sobre o Haiti, compreende que a opressão social sobre os corpos dos indivíduos, trazida por doenças infecciosas, é também o resultado de muitas situações coloniais, tentativas de apagamento da memória histórica e outras formas de desestruturação social. Mais do que isso, os indivíduos mais empobrecidos e sem nenhuma gama de privilégios sofrem violências diárias quando, por exemplo, se deslocam às unidades de saúde pública, e, entretanto, o Estado não for capaz de criar condições de atendimento rápido e adequado.

No entanto, é preciso ler esta situação também para além – e aquém – do Estado. Do contrário estaríamos fazendo ciência política, ao supor que esta instituição é a chave para compreender tanto a “origem da desigualdade” quanto o “horizonte de igualdade” que se colocam como *valores* no Ocidente – e talvez também para antropólogos e a própria antropologia (Dumont, 1993). Para seguir num processo de “apercepção” destes valores e compreender o *tipo de*

hierarquia que encontrei no meu campo, é interessante palmilhar toda a constelação do vocabulário associada a ela. Em um ponto, Alison Bailey (1998, p. 111) nota que a etimologia da palavra privilégio deriva do Latim “privilegium”, uma lei (ou projeto de lei) a favor ou contra um indivíduo.

Continua, na mesma página:

Assim, o privilégio significa literalmente direito privado ou individual. Como uma definição legal, privilégios são direitos especiais pertencentes ao indivíduo ou classe, e não à massa. As raízes etimológicas do privilégio como direito privado ou direitos especiais revela a natureza preocupante do privilégio. Historicamente, ter um privilégio significa ter um direito ou imunidade que conceda um benefício peculiar, vantagem ou favor, como um direito ou imunidade ligado a um determinado cargo ou cargo. A isenção de embaixadores e membros do Congresso de serem sujeitos a detenções enquanto estiverem indo, voltando ou atendendo aos deveres públicos é um exemplo disso (Bailey, 1998, p. 111).

Jim Sidanius e Felícia Pratto (1999, p. 31-2) ampliam as práticas de privilégio, caracterizando exemplos de valor social positivo como poder e autoridade política, comida boa e abundante, casas esplêndidas, melhores cuidados de saúde disponíveis e pertença a um status social alto e rico. Indivíduos podem possuir estes benefícios independentemente do grupo particular socialmente construído tais como raça, religião, clã, tribo, grupo étnico ou classe social.

Aliás, indianos¹³, chineses, paquistaneses, árabes, turcos e gregos fazendo parte da nossa História bantu-africana, no espaço onde Moçambique se localiza, desde os séculos precedentes à colonização, que dinâmicas sociais e políticas interpuseram nos nossos atuais privilégios, hierarquias e violências? Estou a lembrar que a colonização encontrou sistemas de hierarquias, violências e privilégios já dinamizados por, primeiro, pessoas nativas do espaço onde hoje é chamado Moçambique e, segundo, por indianos, paquistaneses, chineses, gregos e árabes, através de casamentos e cerimônias, relações políticas e comerciais com os primeiros. As laboriosas mercantilizações do *lobolo*, mesmo que já no tempo colonial até aos dias atuais usem objetos e dinheiro que lembrem cruzamentos coloniais às terras africanas, não dependeu

¹³ Literaturas relevantes para pesquisas: Hawley, John C. [Ed.] (2008). *India in Africa – Africa in India: Indian Ocean Cosmopolitanisms*. Bloomington and Indianapolis: *Indiana University Press*; ROBB, Peter. (2002). *A history of India*. New York: Palgrave; e Khan, Iqtidar Alam (2008). *Historical Dictionary of Medieval India. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 20. Maryland: The Scarecrow Press.*

necessariamente da colonização, mas dos significados simbólicos que os atores nativos atribuem ao *lobolo* – e nele também estão localizados os nossos privilégios, hierarquias e violências. Desta maneira, é sem razão que venho questionando a metodologia demarcadora do tempo colonial e pós-colonial feita por literaturas como as de Zamparoni (2000; 2007), Susana Bastos (2005), Thomaz (2005-2006) e Nafeesah Allen (2018).

À semelhança de Moçambique, os indianos (mesmo que tenham chegado à África do Sul colonial e racista, como trabalhadores braçais e [semi-]escravos ou trabalhando em situações análogas à escravatura, nas canas de açúcar e em outros empreendimentos [Cf. Uma Dhupelia-Mesthrie, 2006; Desai, Ashwin & Vahed, Goolam 2010; Tina Uys & Sujata Patel, 2012]), teriam sinalizado e dinamizado relações sociais nas quais (re)clamassem privilégios e hierarquias superiores contra populações negro-africanas – é só lembrarmos que Mahatma Gandhi rejeitava permanecer na mesma cela com os nativos negros sul africanos, pois, na sua “cabeça de castas”, considerava os negros inferiores. Significa ainda que mais do que “culpabilizar” os bôeres, ingleses e portugueses pelo sistema de privilégios, hierarquias e violências, na África do Sul e Moçambique, tanto as populações nativas quanto os indianos terão se digladiado nos privilégios e hierarquias, espevitando violências de vária ordem, reproduzidas até aos dias atuais. No caso dos indianos, trazendo o sistema pré-colonial de castas e hierarquias à África, como negociaram e dinamiza(ra)m as relações com os nativos ou, hoje, com os concidadãos negros em Moçambique? A complexidade disso ainda pode ser estendida pelo fato de, por exemplo, no Reino de Gaza (de proveniência da atual África do Sul), o qual se implantou e “colonizou” populações localizadas no atual Moçambique, no século XIX (Cf. Liesegang, 1996; Vilhena, 1996), terem sido industrializados privilégios, hierarquias e violências de negros contra negros, no qual os Zulus da África do Sul gozavam de hierarquias e de privilégios sobre as populações nativas. Como estes processos, produzidos por pessoas de lugares e tempos diferentes, sem, primeiro, interposição colonial, se imbricam, posteriormente, com estruturas coloniais e pós-coloniais e, conseqüentemente, que caldos comportamentais os indivíduos de Maputo exalam e constroem, hoje? O que todos estes cenários (a maneira como e por que a comida é servida; quem é servido?) têm a ver com o

indivíduo e o Estado? O que torna o nosso Estado do jeito como é? Seriam os aspectos coloniais e pós-independentes suficientes para a compreensão dos privilégios, hierarquias e violências? A resposta a estas perguntas parece localizar-se na maneira como as pessoas, em seus institutos sociais festivos ou cerimoniais, a exemplo de casamentos, servem/são servidas e se servem as suas variadíssimas iguarias.

Por tudo que observei no campo e até onde a peneira analítica antropológica me admite esgaravatar, considero que dificilmente entender-se-ão os alegados desrespeitos às regras republicanas, a menos que se compreendam as dinâmicas (relações de Poder e de autoridade) e estruturas (relações/interações sociais) nas quais aqueles problemas são (re)produzidos. Assim, não priorizo a perspectiva que valoriza ou denuncia as hierarquias, os privilégios e as violências protagonizados pelas “elites opressoras” contra “oprimidos ingênuos” (perspectiva marxista), mas a hipótese segundo a qual aqueles dilemas foram e são produzidos, dinamizados e estruturados por indivíduos concretos em interações e tempos variadíssimos (pré-coloniais, coloniais e pós-Independentes) e estão imbricados à recente fundação do Estado moçambicano. O que desejo expor é o conceito de violência hierárquica, o qual pressupõe que as nossas hierarquias não são simples esferas de posições de poder delegado ou comando necessário (e talvez natural) nos sistemas sociais, dos mais simples aos complexos, mas, sim, demarcações de territórios físicos, políticos e econômicos, onde as elites e aqueles que nalguma circunstância se encontram no poder de comer arregaladamente produzem e reproduzem as desigualdades violentas, sob a espada simbólica da desqualificação do Outro. Estes invólucros de violências são perceptíveis já no cheirinho das minhas lembranças de infância, que as descrevi acima. Sim, basta ser *b’ava* ou *hosi* (pai, senhor, chefe, excelência) automaticamente se tem licença para oprimir aqueles que numa dada circunstância são vulneráveis.

Organização da Tese

No primeiro capítulo “Direitos humanos, universalismo, antropologia e relativismo hoje: que conciliação”, em virtude de a tese tomar os direitos humanos (e a igualdade de direitos) no centro da análise antropológica, busco

rever o debate de há quase 80 anos entre os direitos humanos e antropologia. Saliento que desde que o antropólogo Melville Herskovits e, conseqüentemente, a American Anthropological Association (AAA) apresentaram a Statement on Human Rights, em 1947, em decorrência da suposta universalidade dos direitos humanos, debates fervorosos e enriquecedores sobre relativismo cultural e diversidade têm sido disseminados pelo mundo, tanto na academia quanto em instituições estatais, interestatais e não governamentais. Em crítica a Melville Herskovits, defendo que o relativismo e o universalismo (dos direitos humanos) não são duas agências antropológicas e filosóficas antagônicas, mas, sim, dois lados da mesma moeda, razão pela qual pessoas podem usar a retórica dos direitos humanos sobre a necessidade de reduzir a injustiça e a opressão nas suas comunidades. Conseqüentemente, este capítulo, seguindo os passos de Abdullahi An-Na'im, Bonny Ibhahmoh e Makau Mutua, também explora as situações sócio-históricas nas quais a África também foi e é protagonista dos direitos humanos, razão pela qual este continente também contribuiu para o que é concebido como direitos humanos universais.

No segundo capítulo, intitulado “Município de Maputo”, escrevo sobre a localização de Maputo, sociabilidades urbanas e periféricas, com implicações históricas. Incluo, ainda neste capítulo, a História do Reino de Gaza e colonização, para contextualizar as relações sociais (política e economia) mais amplas.

No terceiro capítulo, “Parentesco e lobolo”, descrevo como as cerimônias matrimoniais e fúnebres se organizam. Também descrevo a distribuição de alimentos, bem como a disposição das mesas e dos convivas, justamente para “detectar” o lugar de cada pessoa ou grupos nas quais as pessoas pertencem ou são agrupadas. Quem é quem, na distribuição dos alimentos, e onde a pessoa assenta, pode revelar as suas influências e as ligações hierárquicas, baixas, médias ou mesmo elevadas, cuja análise está destacada nos capítulos três e quatro, designadamente.

No quarto capítulo, “Os privilégios e a subversão dos direitos humanos em Moçambique”, examino a maneira como e por que alguns convivas têm o privilégio de *va phameliwa swa kudja* (serem servidos alimentos) ou *va ti*

phamela (se servirem) fartamente do que outros em cerimônias matrimoniais de Maputo, Moçambique. O objetivo é de compreender como esse privilégio se estrutura e, ainda, como e por que essas relações de distribuição de alimentos separam os convidados em “pessoas” e em “indivíduos”. Os comportamentos dos convivas exumam algum laboratório social dos privilégios, estruturado nas instituições dos avoengos e nas esferas coloniais, criando, nos processos contemporâneos, uma sociedade em que come arregaladamente quem pertence às “castas” que, numa dada ambiência, são gestoras das “panelas” dos grupos e do Estado, subvertendo, entretanto, a igualdade de direitos e a implementação dos direitos humanos.

No quinto capítulo, “B’ava (pai, senhor, chefe), violência hierárquica e Estado”, proponho que o Estado moçambicano não é o centro gerador das violências e nem fonte primária das hierarquias, as quais o caracterizam. Desenvolvo uma hipótese segundo a qual o *b’ava* é um instituto central, na observação e análise de estruturas hierárquicas e, concomitantemente, um centrifugador dos símbolos e rituais de violência nas relações sociais, onde as pessoas previamente (re)conhecem o seu espaço hierárquico, na família, nas cerimônias e nos bairros de Maputo. Ao ancorar-me à hermenêutica social, compreendo que o poder hierárquico e violento do *b’ava* é centrifugado dos meios familiares e comunitários para a sua periferia política, que são as instituições do Estado. Nesse ínterim, o Estado, em virtude de deter da força propagandística, dos meios discursivos e dos teatros ideológicos, devolve as hierarquias e as violências ao seu centro gerador e primário, por meio das práticas securitárias e governamentais. Entretanto, como demonstro abaixo, nas circunstâncias modernas, o Estado é manifestamente reconhecido como centralizador da violência hierárquica, em contraposição à precedente estrutura social, na qual o *b’ava* tenha sido forjado ao longo da história da região limítrofe, onde o mesmo Estado foi implantado.

CAPÍTULO 1

1. Direitos humanos, universalismo, antropologia e relativismo hoje: Que conciliação?

Desde que o antropólogo Melville Herskovits e, consequentemente, a American Anthropological Association (AAA) apresentaram a Statement on Human Rights em 1947, em decorrência da suposta universalidade dos direitos humanos, debates fervorosos e enriquecedores sobre relativismo cultural e diversidade têm sido disseminados pelo mundo, tanto na academia quanto em instituições estatais, interestatais e não governamentais. Após quase 80 anos de debate sobre a AAA, este capítulo visa, sob a inspiração de Theodore Downing e Gilbert Kushner e Christoph Eberhard e Mark Goodale, traçar uma pequena história acadêmica da relação entre antropologia e direitos humanos, onde tanto o relativismo quanto o universalismo são guiados não como duas agências antropológicas e filosóficas antagônicas, mas como dois lados da mesma moeda, razão pela qual pessoas e comunidades podem usar a retórica dos direitos humanos sobre a necessidade de reduzir as injustiças e as opressões. Consequentemente, este capítulo, seguindo os passos dos pensadores africanos, a saber: Abdullahi An-Na'im, Bonny Ibhahoh e Makau Mutua, também explora as situações sócio-históricas nas quais a África também foi e é protagonista dos direitos humanos, razão pela qual este continente também contribuiu para o que é concebido como direitos humanos universais.

1.1. Introdução

Após quase 80 anos de debate sobre a AAA, este texto visa, sob a inspiração de Theodore Downing e Gilbert Kushner e Christoph Eberhard e Mark Goodale, traçar uma pequena história acadêmica entre antropologia e direitos humanos, onde tanto o relativismo quanto o universalismo são guiados não como duas agências antropológicas e filosóficas antagônicas, mas como dois lados da mesma moeda, razão pela qual pessoas e comunidades podem usar a retórica dos direitos humanos sobre a necessidade de reduzir as injustiças e as opressões. Consequentemente, este ensaio, seguindo os passos de Abdullahi

An-Na'im, Bonny Ibhahmoh e Makau Mutua, também explora as situações sócio-históricas nas quais a África também foi e é protagonista dos direitos humanos, razão pela qual este continente também contribuiu para o que é concebido como direitos humanos universais.

Por assim dizer, em meio a muitos debates entre antropólogos e outros cientistas sociais, tanto o relativismo quanto o universalismo são apresentados não como duas perspectivas antropológicas e filosóficas antagônicas, mas como dois lados da mesma moeda, conforme expresso nas lições magistrais de Dembour (2001, p. 56, 75) e Eberhard (2006, p. 161). Dessa perspectiva antropológica, pessoas e comunidades podem usar a retórica dos direitos humanos para apoiar seus argumentos sobre a necessidade de reduzir privilégios e injustiças, permitindo que aqueles injustiçados por sistemas opressivos e pelos Estados sejam governados por princípios republicanos.

De fato, Downing e Kushner (1988) apontam que antropólogos, ao vivenciarem a opressão contra comunidades e pessoas comuns em seus trabalhos de campo, podem contribuir para a compreensão dos direitos humanos ao mostrar como os conceitos de direitos funcionam em diferentes culturas e como as mesmas culturas incorporam ideias externas. Além disso, o conceito de direitos humanos se move do local para o global e do global para o local, como Bonny Ibhawod (2007) já analisou. Segundo ele, na era colonial, houve uma intersecção entre as noções africanas de direitos e os regimes formais de direitos introduzidos pelo humanismo cristão e leis europeias daí decorrentes (Ibhawod 2007, p. 14-17).

1.2. Intersecção dos direitos humanos e antropologia

A história da institucionalização dos Estados modernos, que coincide com o racismo moderno, a escravidão e o colonialismo, a primeira e a segunda guerras mundiais, o nazifascismo, a autodeterminação dos povos e a independência nacional, foi um evento regional e global que contribuiu irrefutavelmente para o conceito que o chamamos de direitos humanos. Esses processos são relevantes para a compreensão dos fundamentos histórico-ideológicos e das trajetórias acadêmico-intelectuais sobre as quais a antropologia construiu suas teorias,

métodos e todo um conjunto de artifícios, que a tornam relevante para o estudo dos direitos humanos.

Os direitos humanos, como são conhecidos atualmente, são frutos de intensos debates na chamada era moderna da história humana. Eles foram transformados em um documento contemporâneo cunhado de Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Este documento é, conseqüentemente, aceito por diversas sociedades e Estados, embora muitos outros países e diversos setores das variadas sociedade resistam à sua suposta universalidade, em decorrência dos fervorosos e enriquecedores debates sobre relativismo cultural e diversidade, os quais já tinham sido apresentados por Melville Herskovits e pela *American Anthropological Association* (AAA) em 1947, em um documento básico e muito familiar intitulado Statement on Human Rights.

Mark Goodale (2009) e Renato Ortiz (2015) avaliam que o contexto histórico em que esses debates e críticas foram deflagrados está localizado na esfera acadêmica da antropologia cultural norte-americana, a qual, comparada às demais escolas de pensamento da época, havia sistematizado o tema da diversidade cultural, em meio à luta contra o racismo e seus vícios coloniais, às ideias do liberalismo euro-americano e à eclosão da Segunda Guerra Mundial (cf. também em Downing & Kushner, 1988).

O protagonista da crítica à suposta universalidade dos direitos humanos em nome do relativismo e da diversidade cultural na American Anthropological Association foi o antropólogo Melville Herskovits. Em 1947, Herskovits e outros antropólogos de sua geração, academicamente treinados pela tradição boasiana, criticaram o conceito e a prática dos direitos humanos como uma "extensão etnocêntrica dos valores ocidentais absolutistas" (Wilson 1997:2), razão pela qual eles "exortaram a ordem mundial emergente a respeitar as diferenças culturais e elevar a 'cultura' ao nível de um valor ético supremo" (Wilson, 1997:2; CF. Também em Goodale, 2009, capítulo 2).

A crítica ao discurso sobre os direitos humanos como um conceito universal coincide com a crítica à ideia da existência de raças, com uma supostamente superior, que seria a branca. Assim, das décadas de 1940 a 1950,

fundamentalmente, antropólogos como Melville Herskovits (1947) e Claude Lévi-Strauss (1952) propuseram que a ideia de diversidade cultural onde cada cultura, grupo étnico ou comunidade humana obviamente pertence à raça humana é mais plausível do que o preconceito ou falsidade científica da existência de raças. Lévi-Strauss (1952, p. 8-10).) explica que a diversidade cultural das comunidades, embora sejam distantes umas das outras ou mesmo próximas, mantêm algumas relações entre si. Ao ler esses textos dessas décadas, particularmente aqueles escritos para as Nações Unidas, pode-se observar a origem do pressuposto básico do relativismo (dos direitos humanos) como um contraponto ao universalismo (dos direitos humanos).

De fato, naquele famoso documento chamado *Statement on Human Rights* (1947),¹⁴ a American Anthropological Association apresentou o seguinte conteúdo ao órgão patrono dos direitos humanos, as Nações Unidas:

1. O indivíduo realiza sua personalidade por meio de sua cultura, portanto, o respeito pelas diferenças individuais implica respeito pelas diferenças culturais. 2. O respeito pelas diferenças entre culturas é validado pelo fato científico de que nenhuma técnica de avaliação qualitativa de culturas foi descoberta. 3. Padrões e valores são relativos à cultura da qual derivam, de modo que qualquer tentativa de formular postulados que prosperem a partir das crenças ou códigos morais de uma cultura deve, nessa medida, prejudicar a aplicabilidade de qualquer Declaração de Direitos Humanos à humanidade como um todo (American Anthropological Association, 1947, p. 541-2).

O mesmo documento da Associação expressa:

Mesmo onde os sistemas políticos existentes negam aos cidadãos o direito de participar de seus governos, ou buscam conquistar populações enfraquecidas, valores culturais e políticos subjacentes podem ser chamados para levar as populações de tais Estados a uma percepção das consequências dos atos de seus governantes, e assim coibir a discriminação e a conquista (American Anthropological Association, 1947, p. 543).

Os três primeiros pontos mencionados acima são um dos pontos nevrálgicos que levaram à crítica dos conceitos de direitos humanos (e das Nações Unidas). Ademais, aqueles pontos fomentaram a desconfiança entre os antropólogos da geração de Melville Herskovits. Existe uma contradição entre esses três pontos nas páginas 541 e 542, defendendo a cultura como um objeto antropológico, e o

¹⁴ In 2020 there was a new edition published here <https://americananthro.org/news-advocacy/2020-statement-on-anthropology-and-human-rights/>.

direito das populações de participar de seus governos ou participarem na vida política (...), encontrado nas páginas 543?

Entendo que a resistência cultural à opressão política e a luta pelo direito à participação política dos oprimidos em territórios outrora colonizados são ideias e práticas que, literalmente, não podem ser dissociadas dos direitos humanos dos povos outrora colonizados. Semelhantemente, importa realçar que a luta pelo direito à participação política e outras resistências é anterior às administrações coloniais, pois as agressões políticas e opressões sociais são tão antigas quanto a humanidade. A codificação escrita desse tipo de direito à participação política ou de direito à autodeterminação não pode ser atrelada, em primazia, à ética universal das declarações dos direitos humanos contemporâneos, sempre ocidentais ou ocidentalizados, mas, primariamente, atrelado aos códigos histórico-políticos, escritos ou não, de todas as comunidades humanas.

Posso estender esse argumento ao explicar o caso do direito à autodeterminação dos povos e do direito à independência nacional, que foram operacionalizados em muitas comunidades e sociedades justamente em nome da defesa da cultura (bens morais e éticos, territoriais e marítimos, políticos e legais), o que nem sempre está distante da universalidade dos direitos humanos.

Um dos problemas das instituições euro-americanas é o fato de que elas veem o resto do mundo como "totalmente diferente" delas, pensando que o que acontece na história ocidental é apenas o resultado da sua história local linear. A American Anthropological Association e muitos pensadores de hoje, quando pensam sobre diferenças, nunca partem dos pontos semelhantes que unem o Ocidente ao resto do mundo. Posso apontar, por exemplo, o que é chamado de filosofia grega: essa filosofia, segundo muitos estudos, tem sua origem no antigo Egito e, posteriormente, foi incorporada e apropriada por milênios no Ocidente (James 1954/2001; Bernal 1987), à semelhança do que aconteceu com a matemática (Stillwell 2010; Cf. também o mesmo debate em Goody 2006).

O que desejo expor é que os bens e instituições africanas ou egípcias, quando incorporados no Ocidente, tornaram-se universais, da mesma forma que

o direito à autodeterminação (lutas exclusivas e particulares dos povos colonizados no mundo moderno), se incorporado a um direito universal, moldado em códigos de direitos humanos. De fato, Makau Mutua (2002, p. 79,89) critica a visão preconceituosa de Jack Donnelly e Rhoda Howard de que as comunidades não europeias, ou mais especificamente sociedades africanas pré-coloniais, não possuíam conceitos e práticas de direitos humanos, alegadamente, porque o conceito de Homem nos sistemas da África subsaariana se baseia nas lógicas e comportamentos comunitários e familiares, em contraposição ao individualismo, o qual coloca as liberdades e realizações do “Homem-indivíduo” acima do coletivo e, extensivamente, da sociedade. Por assim dizer, autores como Motala (1989) e Mutua (2002) reconhecem a existência de conceitos e práticas de direitos humanos pré-coloniais em comunidades africanas e outras regiões que sofreram agressões coloniais. Segundo esses autores, essas comunidades ou sociedades não apresentam filosofias ou formulações individualistas de direitos humanos como correntes de luta contra as injustiças do Estado, como ocorreu na história ocidental. Além disso, os conceitos de direitos humanos que moldam o Direito Internacional dos Direitos Humanos, apesar de serem confundidos apenas com a história ocidental, carregam consigo inspirações regionais da África e de outros quadrantes anteriormente colonizados.

O historiador nigeriano Bonny Ibhahmoh supera as limitações de Motala e Mutua ao esgrimir que “as noções africanas de direitos humanos não enfatizam demais a comunidade, como a maioria dos líderes e escritores africanos nos fariam acreditar. Em vez disso, os modelos de direitos tradicionais africanos enfatizaram os direitos individuais, e sempre houve um equilíbrio entre os direitos individuais e os da comunidade” (Ibhahmoh, 2007, p. 24).

Do etnólogo Henri Junod, darei um exemplo, que, na minha opinião, responde objetivamente ao que o historiador Ibhahmoh defende sobre o equilíbrio entre direitos individuais e os da comunidade, principalmente nas relações entre um vendedor e um comprador, nos seguintes termos:

“Os casos de cancelamento de vendas são previstos nas leis locais, e se um boi for comprado e ele morre com uma doença que não foi notada no momento da compra, mas que já existia, o direito de exigir outro

animal em seu lugar é reconhecido. A partir disso, apresenta a pele do boi morto e uma enxada para a carne que foi consumida. Se o vendedor não responde à reclamação, a reclamação é apresentada ao chefe. Ele chama o homem recalcitrante e lhe diz: 'Este homem não fez a coisa certa ao trazer uma enxada na pele?' Dê-lhe outro boi" (Junod 1996:390, I Volume).

Esta descrição de Junod revela o que muitos autores como An-Na'im, Ibhamoh e Mutua argumentam sobre a existência de códigos e discursos de direitos humanos preexistentes durante a história das sociedades, reinos e impérios em África. Portanto, as ideias ou conceitos do relativismo cultural não podem, de forma alguma, servir como uma barreira ideológica, a qual esconda a existência de direitos humanos universais, brotados e desenvolvidos na África. A África não pode ser um espaço que seja visto apenas como uma nota de rodapé nas invenções de códigos éticos e invenções da humanidade, mas, pelo contrário, deve ser lembrada como um espaço central, produtor de matemática, ciências médicas e sistemas filosóficos. Assim, An-Na'im (2004, 435) afirma que:

A ênfase em uma reivindicação exclusiva de algumas sociedades à autoria do conceito moderno de direitos humanos enfraquece a própria natureza e objetivos desses direitos como uma causa comum da humanidade.

Por causa de seu "amor" por grupos étnicos, clãs e tribos, o entendimento da antropologia, principalmente aquela que se inspira na *American Anthropological Association*, de que os direitos humanos derivam do Ocidente é prejudicial à sua visão e, conseqüentemente, imobiliza a riqueza da dinâmica política e social local. Isso contribui para uma série de mal-entendidos conceituais dos direitos humanos e até mesmo de conceitos intercambiáveis e próximos, a exemplo do Estado de Direito, os quais são, como escreve o professor Upendra Baxi, "erroneamente reconhecidos como uma imitação da imaginação histórico-mundial do estado de direito euro-americano" (2007:8).

A ideia dos antropólogos da escola boasiana, a qual não era apenas acadêmica, mas também de advocacia altruísta por culturas, revelou uma compreensão ocidental unilateral dos direitos humanos que os antropólogos tinham. Em outras palavras, os antropólogos da *American Anthropological Association* partiram de uma ideia preconcebida de que outras comunidades não tinham noções e práticas de direitos humanos, razão pela qual construíram

argumentos contra os direitos humanos universais. Argumento que, para esses antropólogos, outras comunidades não ocidentais tinham que ser vistas como “comunidades tradicionais” – talvez naquele sentido em que estavam desprovidas de “alta civilização euro-americana” – e não sociedades de direitos humanos.

Essas notas acadêmicas e de advocacia por culturas locais, por serem oprimidas por agendas euro-americanas, ganharam uma obra exaustiva e eloquente intitulada *Pilhagem: Quando o Estado de Direito é ilegal*, de Ugo Mattei e Laura Nader (2013), onde os autores exploram os aspectos negativos e perversos do Estado de Direito na produção de escravidão, colonização e exploração de populações desprotegidas, expropriando recursos para seus empreendimentos multinacionais. Da mesma forma, Richard Falk (1981[introdução]) já havia denunciado o fato de que os discursos de direitos humanos têm sido usados para fins de proteção hegemônica euro-americana contra populações e estados que não atendem aos seus interesses imperialistas, exemplificando os casos de humilhação e assassinato de sul-africanos negros durante o regime do Apartheid, a invasão do Timor Leste pela Indonésia e seus assassinatos e brutalidade, abusos de direitos humanos pós-revolucionários no Irã e no Vietnã, sob o silêncio dos Estados Unidos, supostamente por causa das relações políticas e comerciais entre os "regimes autoritário-ditatoriais" e os EUA.

1.3. Cultura local e direitos humanos

Apesar do exposto, posso destacar que as trocas de grupos vulneráveis, os encontros de debate, as viagens culturais e acadêmicas, o papel de atores internacionais e locais, as denúncias de organizações (inter)nacionais de direitos humanos e da mídia, em meio à globalização das lutas contra a opressão, operacionalizaram o compartilhamento de dores e gritos, de tal forma que o conceito e as práticas de direitos humanos passaram a fazer sentido em muitas comunidades ao redor do mundo.

Entendo as noções e os conteúdos dos direitos humanos como essa herança humanitária, silenciosamente incrustada em nossas almas, conhecida ou

desconhecida, esperando que as circunstâncias da vida local e, conseqüentemente, de seu povo, ao perceberem as injustiças e opressões praticadas pelos poderosos, reajam e lutem contra essas injustiças e opressões. Por isso, a defesa das culturas está total e completamente fadada a recorrer aos direitos humanos quando as circunstâncias o exigirem.

No entanto, a perspectiva antropológica sobre os processos transnacionais foi dificultada justamente pela ênfase metodológica no local e pela preocupação teórica com a "cultura" (Wilson, 1997, p. 1). Esse fechamento, que persiste até hoje, apesar das atualizações metodológicas, acompanhou Melville Herskovits quando foi abordado pela UNESCO por meio do Comitê Nacional de Pesquisa para Cooperação Internacional em Antropologia, onde afirmou que os caminhos que a Declaração Universal dos Direitos Humanos estava a tomar afetariam as tradições culturais e os estratos políticos daquelas populações (Goodale, 2009, p. 22) supostamente porque estavam longe da confluência de forças legais, políticas e econômicas, que são as promotoras de um sistema internacional de direitos humanos.

1.4. Universalismo e relativismo

Se eu fosse um crítico cosmopolita-liberal e um hermeneuta da abordagem dos direitos humanos de Abdullahi An-Na'im (1992), Richard Wilson (1997), Makau Mutua (1992) e Jane Cowan (2011), eu escreveria que universalismo e relativismo são duas posições intercambiáveis. O universalismo e o relativismo podem ser chamados e sustentados para contribuir para as deficiências do outro, porque o particular marca seu sentido comparativo através do "universal", vindo do exterior; da mesma forma, o universal marca sua sobrevivência comparativa no mundo a partir de sua contraparte particular. É como se eu estivesse a lembrar de Max Gluckman (1955; 1964), segundo o qual há algumas similaridades entre o direito e a justiça europeia e africana, constatações tidas a partir do trabalho de campo entre os Barotse da atual Zâmbia, e que, a partir disso e já interpretando, questões ligadas ao devido processo legal, julgamento justo, presunção de inocência e outras cláusulas fundamentais do estado de direito e dos direitos humanos são articuladas tanto no particular quanto no

universal, mesmo que os formatos culturais articulem inteligentemente diferentes modelos que buscam remédios e reparações por violações de direitos.

Provavelmente, Herskovits e sua geração não esperavam, porque não fazia parte da lista de debates recorrentes na época, que algumas das abstrações conceituais e temáticas dos direitos humanos e do Estado de Direito derivam, igualmente, das lutas de povos oprimidos pela escravidão e por violência da (neo)colonização, onde os antropólogos fizeram e continuam a fazer o seu trabalho de campo.

O professor Upendra Baxi, em uma lapidar lição sobre o Estado de Direito (EDR) — um dos agentes operantes das sofisticações abstratas dos direitos humanos e das democracias liberais — considera que, embora o EDR seja privilegiado apenas na longa história normativa da teoria política liberal euro-americana, ele também deriva de outras fontes alternativas, como concepções do EDR socialista normativo, tradições pré-coloniais, revoltas contra o Velho Império e as contribuições não miméticas do judiciário em algumas sociedades em desenvolvimento (2007, p. 7). Com essa afirmação de Baxi, posso interpretar que os direitos humanos como conceitos polivalentes não são universalizados pela força ideológica de uma região supostamente hegemônica, mas como resultado dos turbilhões ideológicos vindos de várias direções, produzindo culturalmente dinâmicas sociais, com implicações econômicas e políticas, capazes, sem sombra de dúvidas, de moldar o que chamamos hoje de direitos humanos.

1.5. Conclusão

Observo que, nessas sociedades contemporâneas e cosmopolitas, tanto o particular-relativo (com suas ricas e incontáveis sub-particularidades-sub-relatividades) quanto o supostamente universal contribuíram e estão contribuindo para a construção e reconstrução do conceito de direitos humanos. Esta argumentação pressupõe que as práticas que promovem e implementam os direitos humanos, a democracia e o estado de direito são transculturais.

Não é sem reflexão que Ellen Messer (1993) enfatiza que os antropólogos não devem mais estudar a 'cultura' como um lugar de entidades isoladas, mas

sim como parte de um sistema global interdependente e interativo de culturas. É como se ela estivesse assumindo rigorosamente a premissa de Christoph Eberhard (2006) e Raimundo Panikkar (2006) segundo a qual, embora as culturas apresentem certos graus de incompletude dos direitos humanos, as mesmas culturas são janelas através das quais a dignidade humana pode ser aprendida e vivenciada.

Em vista das críticas que o direito internacional dos direitos humanos sofre por se impor a todas as culturas, alegadamente porque esse direito é incompatível com os costumes das comunidades, Messer (1993) propõe que os antropólogos ajudem a causa dos direitos humanos explicando a intersecção entre o direito dos direitos humanos e as culturas. Christoph Eberhard (2004, p. 161) aponta que:

A questão não é desconstruir a abordagem ocidental refutando sua universalidade, mas enriquecê-la por meio de diferentes perspectivas culturais, com vistas a avançar progressivamente em direção a uma práxis intercultural dos direitos humanos e abrir novos horizontes para uma 'vida boa' para todas as pessoas.

Dessa forma, o conceito de direitos humanos é antropologicamente válido para a compreensão pragmática de privilégios e injustiças. Uma das definições que encontrei, simpática e compartilhada por muitos acadêmicos e interlocutores internacionais em minha área, é a do jurista e professor brasileiro Antônio Augusto Cançado Trindade (2006, p. XXXI-XXXII), segundo o qual:

O direito dos direitos humanos não rege as relações entre iguais; opera justamente em defesa dos ostensivamente mais fracos; nas relações entre desiguais, posiciona-se em favor dos mais necessitados de proteção; não busca alcançar um equilíbrio abstrato entre as partes, mas remediar os efeitos do desequilíbrio e das disparidades; (...) É o direito à proteção. ...] É o direito de proteger os mais fracos e vulneráveis, cujos avanços em sua evolução histórica se devem, em grande parte, à mobilização da sociedade civil contra todo tipo de dominação, exclusão e repressão.

CAPÍTULO 2

2. Município de Maputo: Notas sobre a História de Maputo

A cidade de Maputo encontra-se localizada num território habitado historicamente pelas populações do tronco Bantu.¹⁵ No caso específico do espaço onde a cidade de Maputo (e província de Maputo) se localiza fora habitada, segundo dados do missionário e etnólogo suíço Henri Junod (1912-3) por população que se designava por *Rhonga*¹⁶ – este nome significa Oriente (Vurhonga = alvorada). Desta maneira,

Os verdadeiros Rhongas são, parece-me, os clãs mpfumu [Zihlahla¹⁷] e matola, situados a oeste da baía (do Espírito Santo, hoje. Ao sul da baía encontra-se o clã Tembe e os seus subclãs que se tornaram independentes: Matutuine e Maputru (de onde se origina o nome da capital, designado no tempo da Independência Nacional). Ao norte de Lourenço Marques existem os clãs mavota e mazyaya; o território deste último, que se estende nas duas margens do estuário do Nkomati, chama-se Nondrwana. Mais ao norte encontram-se os dois clãs xirhindza e manyisa, que estabelecem transição com o grupo seguinte” (Junod, [1912-3] 1996:34-6 Vol. 1).

Maputo é o nome de um rio que desagua na baía do sul de Moçambique. Fernandes (2006) afirma que o nome do rio provém de um regulado que se

¹⁵ O termo bantu significa pessoa e designa o conjunto de populações da parte sul do continente africano são povos que falam línguas com grandes semelhanças morfológicas (Ki-Zerbo, 1999:122-3; 231-2 Vol. I; BONO, 2014:158). Em Gunga (2004), lê-se que, de acordo com Bono, 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; Dias, 1965. Cf. Greenberg, 1955). 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 Ki-Zerbo e 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; Cf Greenberg, 1955; Ki-Zerbo, 1999, Vol. I).

¹⁶ O termo “Rhonga” já parece ter existido no séc. XVIII (Serra, 2000:21, Vol. I).

¹⁷ Henri Alexandre Junod [La Tribu] (1896:6), num material anterior ao seu clássico *Usos e costumes dos bantu* e citado por José Fialho Feliciano (1998:36) acrescenta o nome Zihlahla. Curiosamente, Maputo atual tem nome com esse bairro.

situava na margem direita do mesmo, antes conhecido pelo Lisuto, Maputio ou Maputy. Este era filho predileto do poderoso regulado Nuagobe, o qual recebeu do pai extensas terras. O nome Maputo foi atribuído pelo Decreto – Lei número 10/76, de 13 de março de 1976 (Maloa, 2016).

Na sequência da Conferência de Berlim (1884-1885)¹⁸, a administração colonial conquistou, de 1895 a 1897, o Reino de Gaza. Assim, foram tomadas medidas de caráter político-militar, que se desdobravam na criação do concelho e circunscrições de Lourenço Marques¹⁹ (Noronha, 1906; Newitt, 2012; Rocha, 2002). Além desse aspeto, Lourenço Marques ligou-se a Pretória (Transval) através da conclusão da linha férrea, em fevereiro de 1895, o que contribuiu, consequentemente, para a economia de Moçambique (Rocha, 2002, p. 96).

Por estes acontecimentos, seguidamente, Lourenço Marques passa a ter estatuto de sede do Governo Geral a partir de dezembro de 1898 e sede administrativo-militar, sob a iniciativa do então governador geral Álvaro da Costa Ferreira (Rocha, 2002:96). Apesar disso, “foi o decreto, com força de lei, de 23 de Maio de 1907²⁰ que oficializou Lourenço Marques como capital no âmbito da Reforma Administrativa da Colônia, denominada Reorganização Administrativa da Província de Moçambique – Ver BO (Suplemento) Nº 26 de 01/07/1907, I série” (Rocha, 2002, p. 159; Cf. Almeida, 1979, p. 47).

Depois da Independência Nacional, em 1975, e instituído um governo no mesmo ano, a cidade colonial (Lourenço Marques) passou a ser chamada de Maputo, por Decreto-Lei n.º 0/76, de 3 de Março de 1976, o qual alterou algumas topónímias das áreas urbanas do País.

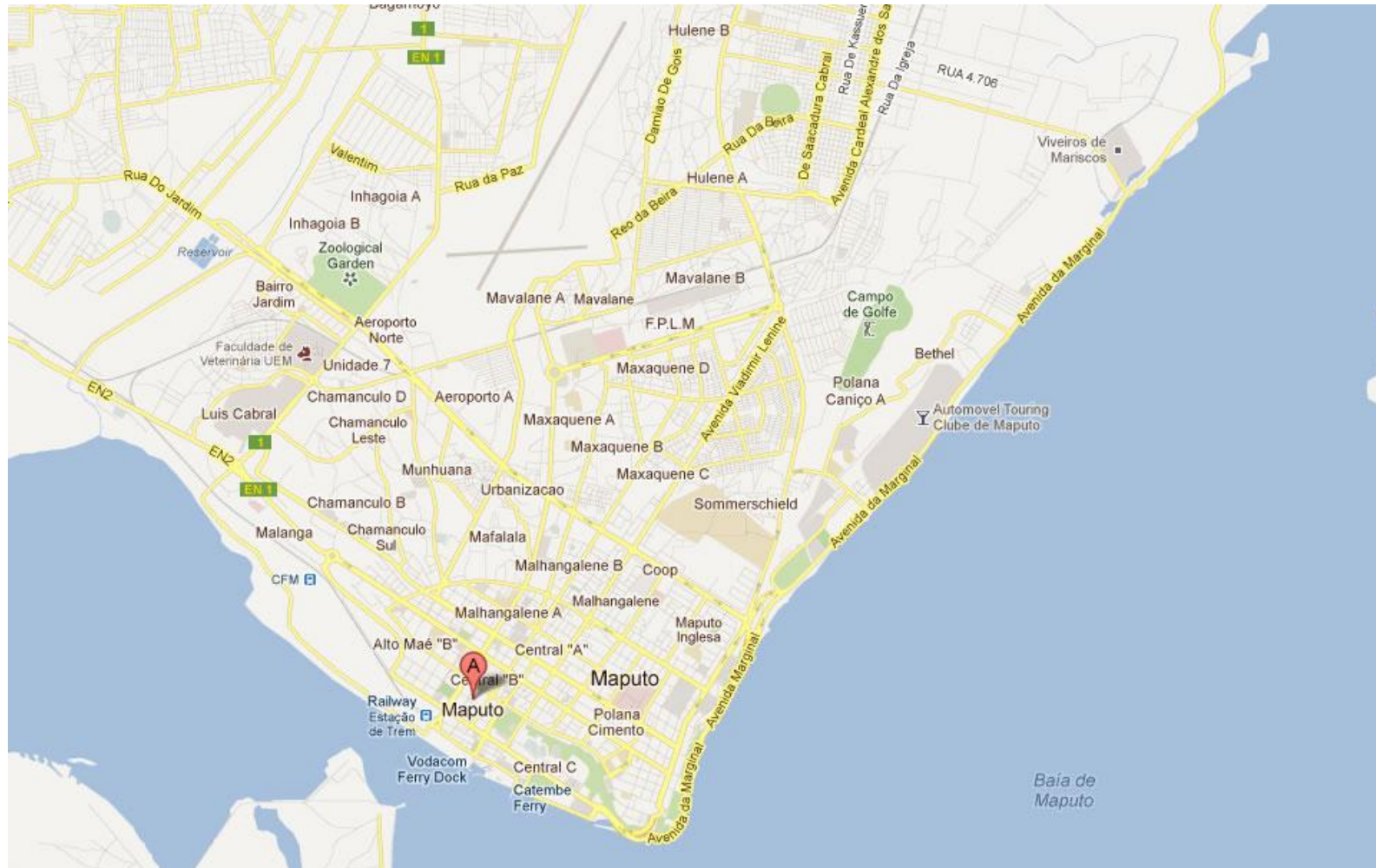
¹⁸ A conferência de Berlim realizara-se de 15 de novembro de 1884 a 26 de Fevereiro de 1885. Quem colocara a proposta na pauta internacional dos colonizadores foi Portugal, cuja participação na Alemanha envolveu 14 países (Alemanha, Império Austro-Húngaro, Dinamarca, Espanha, Rússia, Suécia-Noruega [unidas 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]).

¹⁹ Em 1895, os limites do Distrito de Lourenço Marques eram aproximadamente os seguintes: a Norte, definido pela confluência do rio Pafúri com o Limpopo. A NE (Nordeste) e Leste pela margem direita do rio Limpopo até à foz, SE (Sudeste) pela Baía de Lourenço Marques e o Oceano Índico e ao Sul por uma linha que, partindo da confluência do rio Pongolo com o rio Maputo, segue o paralelo deste ponto até à Costa (Noronha, 1894, apud Rocha, 2002, p. 159).

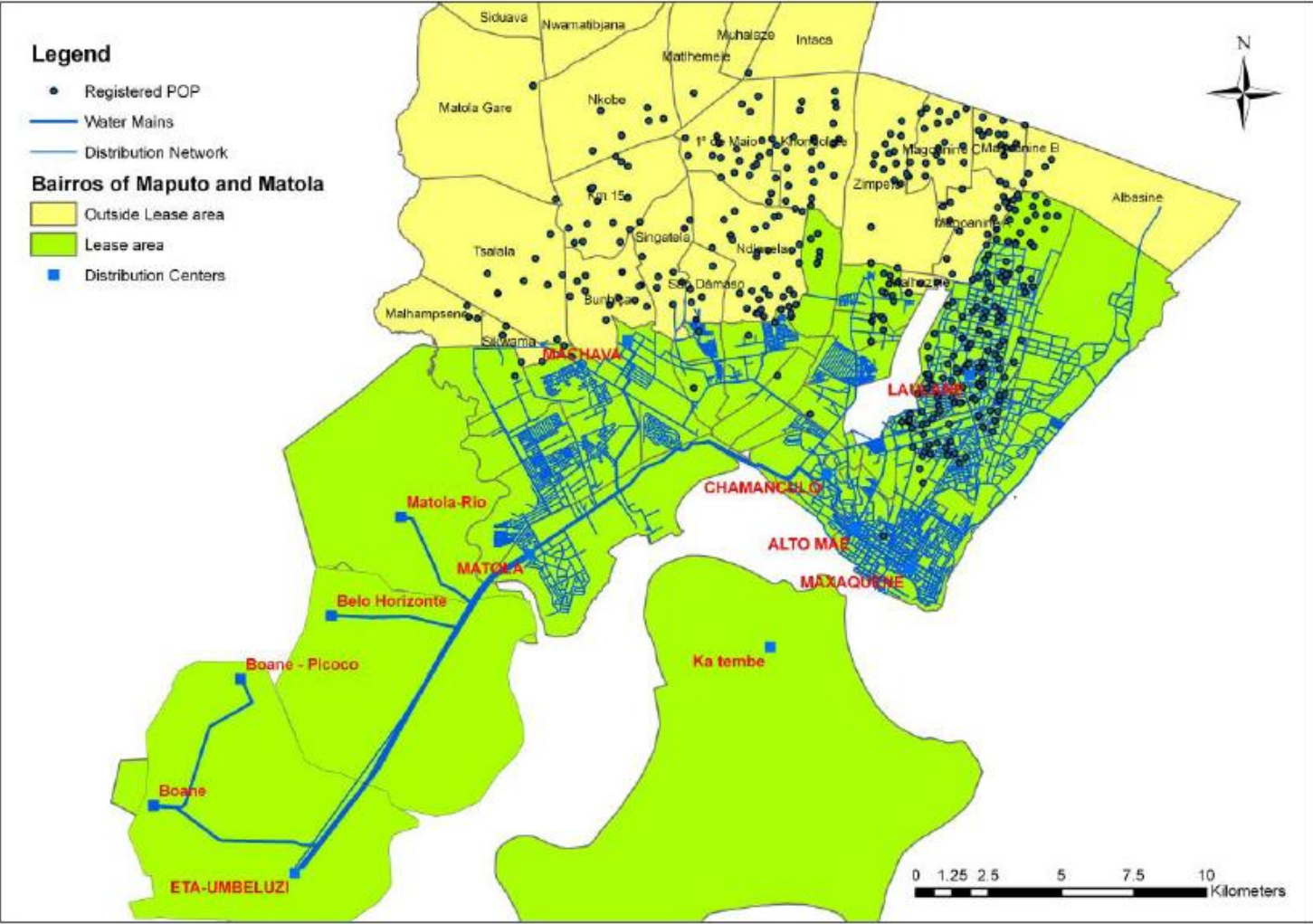
²⁰ Ano ainda da criação da Sociedade dos Negócios Indígenas (Ver Decreto de 23 de Maio de 1907, in BO Nº 26, de 1 de Julho de 1907, I Série).

Atualmente, a cidade de Maputo tem sete distritos municipais designadamente KaMpfumo [antigo nº1], Nihamankulu [ou Chamanculo, antigo nº 2], KaMaxaquene [ou Maxaquene, antigo nº 3], KaMavota [ou Mavota, antigo nº4], KaMubukwana [ou Mubukwane, antigo nº5], KaTembe [ou Catembe, antigo nº6] e KaNyaka [ou Inhaca, antigo nº7] (Maloa, 2016, p. 222).

#Mapa dos bairros da Cidade de Maputo. Fonte: [Maputo Map - Mozambique](#)



Mapa das cidades de Maputo e da Matola. Fonte: Bernard Collignon



Quando Moçambique conquista a Independência, em 1975, a atual cidade de Maputo, chamada de Lourenço Marques, na época colonial, estava dividida em bairros urbanizados e bairros suburbanizados. Os bairros urbanos, destinados para a o homem europeu, civilização ocidental e todo um conjunto de infraestruturas sociais e econômicas. Aliás, a cidade de Lourenço Marques portava e até hoje porta o nome social de *xilunguine*, por ser habitada por homens brancos, na época. *Mulungo*, branco, então, *xilunguine*, lugar do branco e de sua civilização. Nestes bairros, os homens africanos entravam como serviçais, para desempenhar tarefas correspondentes ao desenvolvimento urbano e da administração colonial. Estas tarefas eram exploratórias, mas também desempenhavam, para os pretos, um papel integrador ao mundo português ou ocidental. Por isso que “efectivamente, não há dúvida de que a actividade colonial há-de sempre, enquanto houver colônias, orientar-se, para (...) a integração (das colônias) no Estado colonizador” (Silva Cunha, 1954, p. 155).

Os bairros suburbanos, por sua vez, moravam as populações locais colonizadas, cuja economia, política e algumas sociabilidades eram produtos expressivos da colonização portuguesa. Dada à deterioração da vida rural por vários motivos (colonização, economia colonial tanto interna quanto externa [ida às minas da África do Sul], secas, fomes, indigências...), as populações do campo deslocaram-se, massivamente, para a cidade, onde se fixaram em bairros cuja organização era diametralmente oposta à do *xilunguine*. Nestes bairros, sem saneamento, ruas asfaltadas e outras condições urbanas surgia novos padrões comportamentais, aqueles rurais, de origem de grande parte da população, e urbanos, copiados dos seus padrões brancos e da institucionalidade portuguesa. Uma vez que tanto o surgimento do *xilunguine* quanto o do subúrbio provém de uma relação de pilhagem de terras e de exploração da mão de obra local, depois da Independência, “a cidade urbana deteriorou-se, suburbanizou-se, e mais recentemente, foi-se reabilitando e ensaiando uma nova feição de modernidade, embora os recursos disponíveis permaneçam insuficientes para a dimensão dos problemas” (Raposo & Salvador, 2013, p. 106).

Raposo e Salvador (2013) salientam que, ao mesmo tempo, os subúrbios cresceram sem parar de se povoarem de novas e muitas gentes vindas de várias

partes e de construções sem fim, estenderam-se devorando os campos adjacentes, encheram-se de muitas azáfamas, muitas relações, intenso tráfego, uma vida efervescente. Por isso que Raposo e Salvador (2013, p. 106) salientam que,

“Os padrões de vida dos seus habitantes afastam-se das referências rurais, mas também não seguem as citadinas dos bairros centrais. As infraestruturas urbanas e sociais são sobreutilizadas e muito desgastadas, os investimentos públicos na periferia são cada vez mais insuficientes e os recursos da maioria da população são ínfimos. As poucas poupanças são investidas na casa que constroem pouco a pouco, reinventando-se cada dia a possibilidade de sobrevivência, mas também de dignidade.”

2.1. Maputo e dinâmicas de Moçambique, Séculos 19, 20 e 21

Maputo localiza-se no vasto território dos povos da grandíssima África no qual a história está farta de registrar movimentos migratórios e fixações políticas e sociais. Desses acontecimentos, podemos registrar que a vida política e social se dinamizava através das reciprocidades, violências e hierarquias, sem as quais a utilização das terras e a mobilidade social não teriam sido incrementadas. Em variadíssimas regiões africanas, unidades sociais de agricultores forneciam seus produtos aos povoados de pescadores e aos caçadores-recoletores e vice-versa. As mulheres, por sua vez, casavam em grupos com outros povoados, numa produção não somente de relações sociais (Cf. Ki-Zerbo, [Vol. 1[1972] 1999] e Vol. 2[1972 [2000]]); Vansina, 2011; Cf. Lévi-Strauss [1967] 1976; Kuper, 1982), mas também as unidades sociais incrementavam outros tipos de relações econômicas e políticas (Cf. Middleton 1970; Chilvery & Kaberry, *In* Middleton, 1970), com as quais se erguia a administração pública, que se desdobrava em tributos e outras redistribuições (Cf. Fortes & Evans-Pritchard, 1940; Beattie, 1960; Randles, 1970; Serra, 2000).

Em todos estes cenários avolumavam-se igualmente as relações sociais, através das quais as unidades políticas – impérios, reinos ou povoados – processavam as hierarquias e os sistemas de reciprocidades. 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, p. 10; Cf. Lowie, 1920 e Schapera, 1938; Schapera, 1956; Ki-Zerbo, 1999 [1972] Vol. 1; e Vol. 2, 2000 [1972]). 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 Estados são nomeadamente Zulu, Ngwato, Bemba, Banyankole e Kede (Fortes & Evans-Pritchard, 1940:5-6; Cf. Mair, 1962).²¹

O segundo grupo nomeadamente G. Wagner, M. Fortes e E. Evans-Pritchard pesquisou o sistema político africano no qual as suas sociedades não possuem unidades territoriais com 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; ainda sobre os Nuer: 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 Tallesi, acrescenta os Tiv da Nigéria ([1968] 1974, p. 79).

Posto isto e depois desta contextualização, importa salientar que o espaço de Maputo correspondia a esses sistemas políticos e sociais, embora tivesse algumas diferenças e características específicas. Aliás, as autoridades Maputo

²¹ Há uma sofisticada discussão sobre a diferença entre “Estados africanos” e “Principados africanos”, feita pela historiadora italiana Anna Maria Gentili (1995:18-22). Esta crítica de Gentili reverbera outras tantas feitas ao clássico *African Political Systems*, editado por Meyer Fortes e E.E.Evans-Pritchard (1940).

e Moamba mantinham relações políticas tipo federativas com o rei Zulo²² e ao rei de Gaza²³, razão pela qual pagavam tributos a estes monarcas, em virtude de sua independência perante os portugueses.

Entretanto, com a paulatina chegada dos portugueses a partir do século XV no espaço marítimo e terrestre na baía de Lourenço Marques, houve uma necessidade de aqueles estabelecerem relações políticas e econômicas com as autoridades locais, a exemplo designadamente das ilhas de Inhaca, a sul, e Chefina, a norte. O comércio de Marfim sustentou o estabelecimento de relações entre as partes. Mais ainda parte das reciprocidades se redimensionava em os chefes Inhaca prestarem assistência aos grupos europeus de náufragos que, partindo de Natal (África do Sul), pretendiam seguir para o Norte (de Moçambique). Pela assistência às autoridades de Inhaca, foram “amplamente recompensados com ofertas que incluíam produtos como contas e tecidos” (Newitt, [1995] 2012, p. 145). Mais ainda sobre as reciprocidades entre as autoridades africanas e portuguesa de Lourenço Marques em 1877:

Está em uso sempre que os régulos mandão tributo, dar-se-lhes um pequeno presente de agoardente, genebra ou fazendas sempre inferior ao valor do tributo; e todas as vezes que algum régulo vem à Villa visitar o Governador, dá-se-lhe igualmente qualquer cousa para conservar com ele boas relações (Rocha, 2002, p. 94).

Em lendo Malyn Newitt (2012), interpreto que, à medida que as recompensas e as reciprocidades cresciam entre os Inhaca e os portugueses, parte das autoridades africanas de Inhaca e Catembe se digladiavam, desde os séculos do primeiro contato, para níveis de fragmentação e desunião, permitindo, assim, que os europeus acumulassem estratégias de domínio, a partir das quais se ergueram as relações hierárquicas entre portugueses e africanos. É a isso que dados do historiador Aurélio Rocha desvendam ao descrever que as autoridades avassaladas de Mafumo, Maxaquene, Mavota, Mabhaya, Matola e Catembe, que rodeavam Lourenço Marques, estavam já constituídos em *Terras da Corôa* e

²² Para ampliar mais este debate o rei Zulu e a Zululândia, ler Gluckman, Max. *The Kingdom of the Zulu of South Africa*. In FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, E.E. (editors). *African political systems*. London: Oxford University Press, (1940)1961:25-55; e Ritter, E.A. *Shaka Zulu*. Harmondsworth: Penguin Books, 1978.

²³ 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; Vilhena, Maria da Conceição. *Gungunhana no seu reino*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

pagavam tributo à autoridade portuguesa, a meados da década de 1880” (Rocha, 2002:94, 158-9), em meio às reciprocidades.

Quando a Conferência de Berlim²⁴ (1884-1885)²⁵ é deflagrada, na qual os europeus decidem ampliar o seu domínio no continente africano em conformidade aos seus interesses imperialistas e colonialistas, Portugal já mantinha estratégias de dominação. Assim, com relativa facilidade conseguiu uma maior sistematização política e jurídico-legal e sofisticação econômica de sua zona de influência. Entretanto, para que a contínua sistematização tivesse efeitos foi necessário o destronamento do Reino de Gaza, juntamente com o monarca e seus sequazes, algo iniciado em 1895 e, definitivamente, finalizado em 1897 (Noronha, 1906; Liesegang, 1986; Newitt, 1995; Serra, 2000, Vol. 1).

Aliás, há que enfatizar, em jeito de lembrança, que, em 1891, é publicada a Reforma Administrativa (Diário do Governo n. 229 de 12 de outubro) na qual, em virtude do déficit nos sucessivos exercícios provinciais de 1889-1890, se impunha, primeiro, a adoção de medidas capazes de aliviar o tesouro da metrópole; segundo, a exigência colonial de garantir a soberania do império colonialista português em Moçambique (Guedes, 1964, p. 351-2). Mais, ainda: fora elabora, em 1907, a Reforma Administrativa Ultramarina e, em 1911, aprovada a Constituição, depois da Proclamação da República, em 1910. Tanto a lei de 1907 quanto o quadro jurídico-constitucional de 1911 defendem a predominância do regime de descentralização, na base do qual os governadores da província teriam sido investidos de largas atribuições, para resolverem imediatamente assuntos locais, devendo recorrer à Metrópole apenas em casos que não fossem de sua alçada (Guedes, 1964, p. 354).

Por estas alturas estava aberta a materialização da violência às populações negras de Lourenço Marques e arredores, que se desdobrava em expulsar abrupta e violentamente de suas próprias terras, para ceder ao desenvolvimento colonialista. Assim continuava, através de medidas administrativas e jurídico-legais aquele exercício de poder em que não somente se manifestavam as

²⁴ Detalhes em Henri Brunschwig (1974 [1971]) e H.L. Wesseling (2008)

²⁵ Num debate bastante fervoroso e academicamente africanista EliKia M’Boloko(2007) e Santos Silva (2014) negam que a Conferência de Berlim tenha sido o “repartidor” de África em virtude os Europeus já terem, na época, zonas de influências sobre as quais mantinham domínio

reciprocidades, mas também a violência hierárquica, a qual perpassa o tempo colonial e perdura até aos dias atuais. Aliás,

Já em 1891, as autoridades (portuguesas) fizeram retirar da Maxaquene uma numerosa população, que depois foi distribuída pelas zonas próximas da Munhuana, Hulene, Chamanculo e Mafalala, que estão certamente na origem dos primeiros bairros suburbanos da cidade (Rocha, 2002, p. 96).

Estes bairros suburbanos, com habitações construídas a caniço ou a chapa de zinco, nos quais não residiam homens europeus – estes mantinham suas residências no espaço da cidade e, não raras vezes, de alvenaria; com serviços postais domiciliários, transportes públicos, rede de distribuição de água e energia elétrica – revelam a existência de uma população cujas relações sociais, políticas e econômicas com o colonizador se encontravam numa situação subalterna ou subordinada. A maioria desta população suburbana trabalhava “no porto e outros serviços públicos da cidade” (Rocha, 2002, p. 98; Cf. Zamparoni, 2002, Capítulo 2), mas sempre sob o forte calor da violência hierárquica.

A Reforma Administrativa Ultramarina de 1933²⁶ (RAU) é das mais significativas na construção e sustentação política das hierarquias. Com a RAU, Portugal cria dois espaços geográficos, nomeadamente: circunscrições e conselhos. O primeiro espaço fora habitado “por povos não integralmente adaptados à civilização ou cultura portuguesa...” (Art. 8º) e o segundo “povoações com forte aglomeração de população civilizada, atividade mercantil ou industrial intensa e numerosos edifícios com boas condições de aspecto, duração e higiene...” (Art. 7º). Esta divisão administrativa cujo escalão superior começava, primeiro, pelo governador geral de cada colônia e governadores dos distritos; segundo, administradores de circunscrições, conselhos e postos; terceiro, régulos e os chefes de subdivisões administrativas, chefes de grupos de povoações e executores de ordens coloniais, como os cipaio (polícia negra colonial, [Artigo 17, da RAU]).

Esta composição espacial discriminatória, na base da qual se constrói a violência hierárquica e as reciprocidades, funcionava com uma figura

²⁶ República Portuguesa. Ministério das Colónias. Reforma Administrativa Ultramarina, de 15 de Novembro de 1933. I Série, Número 261.

administrativa de fundamental importância nas relações político-coloniais da violência – o régulo²⁷. Resumidamente, já no começo do século XX e no ápice da RAU, o régulo tinha na estrutura administrativa colonial obrigações de indicar serviços para atividades de infraestruturas e recrutar os locais para servirem no exército; coletar impostos; impedir a venda de bebidas alcoólicas locais, exceto o vinho português; e participar às autoridades administrativas quaisquer ocorrências extraordinárias que não se coadunassem com a política colonial (Ennes, 1945, p. 504; Isaacman, 1987, p. 53; Serra, 2000, p. 385; RAU, 133, artigo 99). Em tudo isto, e já focando o sistema de reciprocidade e violência hierárquica, a administração colonial isentava os régulos de pagar impostos e de fazer trabalhos pesados. Dava-lhes ainda uniformes e sapatos, e o mais importante, pagava-lhes um salário anual como funcionários do governo (Isaacman, 1987, p. 53; Feliciano, 1998, p. 95).

Os sipaios participaram em toda a violência colonial, ao escoltarem pessoas, a mando da administração portuguesa, que não tivessem pagado impostos de palhota, para serem forçados a trabalhar duramente nas propriedades agrícolas ou nas construções civis. Não raras vezes, os sipaios eram subornados com o vinho português para forjarem provas contra negros, acusados de roubarem aos brancos, tal como aconteceu com Malawene, o qual, ao ser torturado, teve os seus tendões esfolados. Outra violência colonial se desdobrava em: os colonos brancos e sipaios, quando quisessem, arrastavam meninas e mulheres para violentá-las sexualmente, sem que nem a administração colonial nem os régulos acionassem a justiça, para processar e julgar os criminosos (Zamparoni, 2012, p. 122, 131, 146-7).

Estes acontecimentos podem servir de hipótese segundo a qual a fraqueza de instituições democráticas e fraqueza da mentalidade republicana em

²⁷ O régulo aparece no contexto colonial em virtude de as autoridades coloniais terem sido incapazes de controlar as várias extensões de terra, no interior, e a população sob seu domínio, se utilizavam dos sistemas políticos locais (Florêncio, 2008, p. 371; cf., ainda, Kyed, 2007, p. 58-60). Não é sem capricho acadêmico-antropológico que Fortes e Evans-Pritchard fundamentam, 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 daí possivelmente poderia resultar” (Fortes & Evans-Pritchard, 1940, p. 5,6).

Moçambique estão igualmente ligadas à herança dos sistemas e mentalidades pré-coloniais e coloniais. Aliás, em lendo Adriano Moreira, mesmo em Portugal, na longa noite colonial, os grupos de pressão e os partidos políticos não tinham audiência pública (1961, p. 328). Porém, há que ir um pouco além: sustento que, ao lado da violência do Estado colonial, produtora da violência nas relações políticas e sociais, encontramos, conseqüentemente, outras hierarquias e violências do Estado pós-Independência, dominada pela matriz marxista-leninista, a exemplo, da supremacia do partido acima do Estado (partido-Estado) e a violação dos direitos e liberdades fundamentais, como discutido no último capítulo.

Há outros fenômenos ligados à violência hierárquica da administração colonial, como, por exemplo, a assimilação e o indigenato. A condição de assimilação, a condição de indígena e a condição de não indígenas representam um dos cúmulos da construção das normas discriminatórias que ganham auge com a ocupação colonial nos finais do século XIX. Assim, a administração colonial criou, em 1907, a Secretária dos Negócios Indígenas²⁸ e demais instituições governamentais com as quais dava guarida a um instrumento jurídico-legal chamado Portaria Provincial de 1917²⁹, legalizadora da divisão da sociedade em três categorias sociais: “os não indígenas”, “os assimilados” e “os indígenas”.

Descritivamente, os não indígenas eram os homens brancos portugueses e outros nacionais europeus, cujos direitos de cidadania lhes era inerente pela sua eurocentricidade. Os assimilados eram os indivíduos de raça negra (e mulatos) que tinham adquirido a cultura e cidadania portuguesas, mediante o preenchimento de requisitos sociais, legais e políticos, designadamente: 1) Saber ler, escrever e falar corretamente a língua portuguesa; 2) Ter meios suficientes para sustentar a família; 3) ter uma boa conduta; 4) ter a necessária educação e hábitos pessoais e sociais de modo a tornar possível a aplicação do direito público e privado em vigor em Portugal; e 5) Requerer à autoridade administrativa da sua área, que por sua vez o enviará ao governador do distrito

²⁸ Decreto de 23 de Maio de 1907, in BO Nº 26, de 1 de Julho de 1907, I Série.

²⁹ Portaria Provincial Nº 317, de 13/01/1917, In Boletim Oficial (BO) Nº 2, I Série, de 13/01/1917 (In Rocha, 2002, p. 237).

para aprovação (Mondlane, 1995, p. 47-8; Cf., ainda, Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique, 1954, p. 114-5³⁰; Moreira, s/d). Supostamente, os assimilados tinham direitos iguais aos portugueses; porém, a situação colonial mantinha a discriminação hierárquica sobre eles, pois mesmo em empregos ocupavam os escalões mais baixos, na administração colonial, se comparados com os mesmos postos ocupados por brancos (Mondlane, 1995; Zamparoni, 2012; Cabaço, 2009). Os “indígenas” eram pessoas que viviam continuamente nos sistemas políticos e relações sociais africanos, razão pela qual se encontravam na periferia política e econômica da estrutura colonial. Geralmente, pagavam impostos de palhota, eram forçados a fazer determinadas atividades ligadas à construção de infra-estruturas econômicas e sociais coloniais, para além de prestarem serviços a propriedades privadas de portugueses, sem pagamento e direitos trabalhistas (Cf. Silva Cunha, 1955; Moreira, 1961; Gentili, 1999).

Por assim dizer, é possível inferir que as relações sociais e políticas das pessoas e relações destas com outras redes como as burocracias ou administração política municipal ou estatal, mesmo que implícitas, são hierárquicas, pois no comer, no beber, na comunicação (sotaque polido), nas vestes, nas lamentações em sepultamentos revelamos a nossa estrutura hierárquica e a consequência imediata das articulações e posicionamentos das pessoas nas redes das relações sociais às quais pertencem³¹. Uma viúva que teve acesso à educação e a burocracia coloniais, e no pós-Independência pertence às elites governamentais ou acadêmicas, dificilmente chora o seu marido no cemitério do mesmo jeito como uma viúva de um pedreiro, carpinteiro, vendedor de rua... A colonização interferiu nas pessoas até na maneira de verbalizar os seus sentimentos.

Cabe salientar que a violência hierárquica, pela lógica do rastro etnográfico e histórico, estende-se, pelos objetivos deste trabalho, a um conjunto espaço

³⁰ Decreto no': 39.666 de 20 de Maio de 1954, que aprovou o «Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique.

³¹ Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli. 7. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2011; e Pieris, Ralph. *Speech and society: a sociological approach to language*. In *American Sociological Review*, XVI (1951), pp. 499-505 são de leitura obrigatória para a compreensão da construção e apresentação de símbolos de status, em diferentes classes.

político e social, 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.

A administração portuguesa governou, com relativa facilidade, talvez porque, segundo J.J. de Almeida, o Estado de Gaza detivesse similaridades com a estrutura feudal portuguesa (Liesegang 1986, p. 5). Além disso, os dois são fundados sob o império da guerra. Raimundo Faoro descreve que,

A monarquia portuguesa, na península ibérica, despertou com as lutas contra o domínio romano. Do longo domínio da espada, marcado de cicatrizes gloriosas, funda-se a monarquia portuguesa, filho da revolução, da conquista e da independência. A singular história de Portugal marchou sob a supremacia do rei, moldando as relações sociais e políticas entre o rei e os súbditos. O príncipe tinha o dever de reinar (*regnare*), ao mesmo tempo que os senhores, sem a áurea feudal, apenas exercem o '*dominare*', assenhoreando a terra sem governá-la. A guerra, a conquista e o alargamento do território que gerou, constitui a base física e tangível sob a qual o poder do rei assenta. No reino português predominavam os privilégios da família real e para os mais próximos, os quais mantinham a perpetuação do reino (2012, p. 17-26).³²

As investidas portuguesas para o domínio do sul de Moçambique também se concretizam pela guerra e pelo sangue. 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. Aos 10 de novembro esta coluna venceu a

³² Rodrigo Bentes Monteigo em *Raízes do privilégio* analisa, juntamente com autores vários, os privilégios detidos pelas monarquias do mundo ibérico.

batalha de Colela e incendiou Manjacaze, no dia seguinte. A terceira constituída pelas canhoerías 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, p. 88; Serra 2000, p. 373-74, Vol. I).⁴⁹ 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).

2.2. 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). O Reino de Gaza, fora extenso, 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, p. 88; Newitt, 1995, p. 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, p. 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, p. 89; Ki-Zerbo, [1972] 2002, p. 5-13, II Vol.; Sahlins, [1985] 2011, p. 68-9; Newitt, 1995, p. 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 submetera-se às lógicas do reino Mtetua e a outra parte refugiara-se para fora do alcance imediato de Tchaka (Liesegang, 1996, p. 8-12; Santos, 2010, p. 36; Serra, 2010, p. 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 terror pelas terras do Limpopo e do Save, 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, p. 494 e Sahlins [1985]2011, p. 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, p. 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 supor ajuda a explicar as intrigas bizantinas, que tem como clímax cenas cruéis de fratricídio ou parricídio, tantas vezes relatadas nos anais da história heroica. (Sahlins, [1985] 2011, p. 72).

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, e se tornaram seus vassalos (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, p. 8-12; Vilhena, 1996, p. 49).

Bezerra, inspirando-se em Balandier, diz que as disputas fraticidas 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, p. 167).

Mais uma vez, são os dados etnográficos dos africanistas Fortes e Evans-Pritchard (1940) e Schapera (1956, p. 205), registros históricos da italiana Gentili (1955, p. 114-14) e o pensamento sociológico do moçambicano Serra (1997, p. 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 faria 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, p. 54).

2.3. Conclusão

Este capítulo que localiza e descreve as nuances histórico-sociológicas de Maputo, no vasto mundo do sudeste africano, tem o objetivo de englobar as minhas análises sobre as atuais hierarquias e privilégios de Maputo, dentro da História social, com implicações políticas, de Moçambique. Esta perspectiva histórico-sociológica expande a metodologia antropológica, para que as observações microscópicas de como as pessoas se servem os alimentos nas cerimônias e em famílias de Maputo ganhem um fundamento interpretativo amplificado, circunscrevendo o objetivo principal, o de fazer entender que o abocanhar dos recursos pelas elites e o gozo ilimitado de hierarquias por parte daqueles investidos de poder não corresponde a algo que acontece apenas desde o ano da Independência, 1975, mas também e significativamente nos tempos dos sistemas políticos pré-coloniais e coloniais. Além disso, o capítulo ajuda a entender que as pessoas comuns nas suas interações sociais produzem quem é, de um lado, hierarquicamente superior e, de outro lado, inferior.

CAPÍTULO 3

3. PARENTESCO E LOBOLO

3.1. Questões prévias

Autoridades da antropologia do parentesco ou antropólogos que, por razões teóricas, monográficas ou etnográficas, refletiram e escreveram sobre o parentesco são unânimes em validar que a compreensão das estruturas sociais das comunidades e sociedades variadíssimas passava necessariamente pelo parentesco. Seja por conta do início da história da Antropologia ter confiado ao parentesco um papel central, seja porque o parentesco foi central nas sociedades em que a Antropologia primeiramente se interessou, o fato é que o tema assumiu o estatuto de “chave” para abrir as portas para o entendimento de estruturas sociais mais amplas. Mesmo tendo passado por diversas modificações, e, em tempos recentes, o parentesco não mais ocupar o centro “geoepistemológico” da disciplina, fato é que pelo menos no campo africanista um horizonte de coincidências entre “estruturas de parentesco” e “estruturas sociais” não deixa de ser observável ainda nos dias de hoje. Posto isto, em decorrência da multiplicidade de antropólogos e de seus escritos sobre o parentesco, a escrita ou o debate deste fenômeno social remonta desde o começo da antropologia acadêmica ou profissional.

Qualquer definição de um fenômeno é histórica, em resposta aos acontecimentos sociais que o instituem como uma categoria de uma “coisa social” inteligível, no conjunto da sociedade ou no conjunto de profissionais de uma determinada área. Mais ainda, a definição sempre cria uma explicação limitada de um determinado fenômeno. A definição de parentesco e seus substantivos e adjetivos correlatos não foge a essa colocação, em decorrência da proveniência geográfica dos intelectuais e consequentes limitações culturais que as relações sociais do que pode ser inferido ou definido (de parentesco) provocam. Assim, em lendo Janet Carsten (2005) e Strathern (1992a, 1992b) e em meio à proliferação de eventos sociais pelo Mundo, ligados ao impacto de estudos recentes sobre tecnologias reprodutivas, gênero e famílias homossexuais, a antropologia do parentesco está produzindo e revitalizando

uma definição sobre o parentesco, ora desestabilizando o seu entendimento clássico, ora ampliando as suas perspectivas, para a construção social da ciência.

O campo africanista, de certo modo, esteve na mira de uma tradição clássica estrutural-funcionalista, e estruturas sociopolíticas de várias escalas desde lá foram atadas ao fenômeno da organização social, fundada numa estrutura de parentesco. O antropólogo Radcliffe-Brown (2013 [1971]), ao definir o parentesco, ou melhor, o “sistema de parentesco”, lamentava a falta de um “termo sucinto em inglês para todos os relacionamentos que resultem da existência da família e do casamento.” (:51). Apesar disso, o antropólogo inglês estabelece uma definição sobre o parentesco:

A unidade de estrutura a partir da qual um sistema de parentesco se elabora é o grupo a que chamo “família elementar”, que consiste de um homem e sua mulher e seu filho ou filhos, vivam eles juntos ou não. Um casal sem filhos não constitui família. Os filhos podem ser adquiridos, e assim tornam-se membros da família elementar, por adoção ou por nascimento. Numa família monogâmica há apenas um marido com duas ou mais esposas e seus respectivos filhos. Outra forma de família composta é produzida nas sociedades monogâmicas por um segundo casamento, ensejando o que chamamos de relações padrastais e relações tais como as dos meio-irmãos. Famílias compostas podem ser consideradas como constituídas de famílias elementares com um membro comum (Radcliffe-Brown (2013 [1971]), p. 51).

Na época em que Radcliffe-Brown descreveu e observou vários sistemas de parentesco tinha também o objetivo de, à semelhança dos seus pares, revelar a estrutura social³³ subjacente nas sociedades várias.

Entretanto, Lévi-Strauss (1953, p. 541),³⁴ embora tenha elogiado o trabalho seminal do seu homólogo inglês, estabelece uma diferença interpretativa sobre o conceito de estrutura social, marcando, assim, um sinal intelectual através do qual demonstrava que pertencia à escola filosófico-linguística.³⁵

³³ A estrutura social é, neste autor (1940:2), entendido como uma complexa rede de relações sociais.

³⁴ KROEBER, A. L. (org.) *Anthropology today: an encyclopedic inventory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

³⁵ Aliás, a fama intelectual de Lévi-Strauss já corria pelo mundo das ideias. Robert Manners e David Kamplon, em 1968, editaram o *Theory in Anthropology: a Sourcebook*, onde, no capítulo sobre o estruturalismo, Edmund Leach (541-550) e Clifford Geertz (551-558), respectivamente, analisam e teceram rasgados elogios a Lévi-Strauss, por ser um intelectual original e diferenciado na sua época.

Para Lévi-Strauss (2012 [1967], p. 15), de forma bastante sintética, os sistemas de parentesco poderiam ser divididos em categorias que definiam a prescritividade do “sistema”. As relações matrimoniais, que ocupam o lugar de matriz para as demais relações, podem ser de três tipos: elementares, onde se prescrevem as relações entre elementos “específicos” (certos tipos de primos, por exemplo); complexas, onde as relações são de livre escolha, respeitando apenas a interdição do incesto; e semi-complexas, que são uma subclasse das complexas, mas com uma “deriva elementar”, onde há preferências dirigidas para determinados grupos, e não classes de pessoas (elementos). Desta maneira, Lévi-Strauss enfatiza que

Os sistemas elementares do parentesco são “os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e os dos aliados”, prescrevendo, por esta via, o casamento com um certo tipo de parente ou casamento preferencial. Uma segunda categoria seria o que conceitua de “estruturas complexas”, as quais se fundam sobre a transferência de riqueza ou sobre a livre escolha, como vários sistemas africanos ou ocidentais.” (2012 [1967], p. 15).

Ao tratar dos sistemas de casamento e parentesco nos conjuntos societários que originaram Moçambique, estamos a trabalhar na perspectiva de macro-sistema que pode ser definido por princípios sociopolíticos ligados a grupos de descendência, como já bem estudado pelo estrutural-funcionalismo; ao mesmo tempo, que se produzem relações em uma chave “semi-complexa”, e, portanto, trazem orientações globais às relações locais. É nesse contexto que tratarei a seguir das cerimónias matrimoniais, as quais foram observadas em minha etnografia.

3.2. Organização das cerimónias

Antes de entrar em pormenores, é preciso realçar que o lobolo é uma cerimónia matrimonial, antecedida por conversações amigáveis (e, às vezes, românticas) de uma mulher e um homem, que pretendem viver maritalmente. 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, p. 35).

Desta maneira, quando um homem e uma mulher entram em consenso de que desejam viver maritalmente, o homem fala aos seus pais. Estes, por sua vez, conversam com os seus tios paternos (que, na cultura local, são igualmente pais). As tias maternas (*va mamane* = mães) e os tios paternos (*va bava* = pais) se reúnem e elaboram a lista de *lobolo* e, depois, delegam alguém para mandar a lista à casa do noivo. A família do noivo recebe a lista e cumpre os requisitos exigidos pela família da noiva. Geralmente, a lista de *lobolo* dispõe de obrigações que a família do noivo deve possuir ou comprar, nomeadamente indumentária completa do pai da noiva (terno completo, bengala, chapéu, calçados, peúgas), da mãe da noiva (conjuntinho completo, calçados, *mukume*³⁶ completo e *nkeka*³⁷), da hahane³⁸ (lenço, capulana e blusa ou outras indumentárias, como conjuntinho), dos irmãos da mãe da noiva (lenço, blusa, camisa, capulana e um valor simbólico...), garrafão de vinho, caixas de refrescos e de cerveja. Depois do *lobolo*, o noivo ou o recém-casado recebe, por norma, um cabrito da família da noiva.

A cerimónia de *lobolo* tem sido realizada às quintas ou às sextas-feiras. Parêntesis: meu palpite observacional avento a hipótese segundo a qual o *lobolo* é realizado sempre dias antes do “casamento oficial”, para responder à institucionalização eclesiástico-colonial, onde as cerimónias matrimoniais (casamento oficial), para que tivessem reconhecimento estatal e social, eram exclusivamente celebradas e oficializadas pela Igreja Católica, aos domingos. Mesmo com a assim chamada Reforma da Igreja, as congregações protestantes (e as surgidas na nossa contemporaneidade, a exemplo das pentecostais e neopentecostais, designadamente) continuaram com a tradição de domingo, embora haja algumas mudanças de dessacralização do domingo e da Igreja. Fecho parêntesis.

A festa de *lobolo* é realizada em casa da noiva, acompanhado de rituais reciprocidades materiais doadas pela família do noivo, ao mesmo tempo em que a família da noiva doa o chamado *xiguiane* à noiva, uma espécie de bens de uso

³⁶ Mukume é um tecido largo, montado a partir de três capulanas, ao qual costuram uma renda branca ao meio.

³⁷ É uma capulana que serve para upar vinho branco, significando simbolicamente que ela teve sorte na vida, por a filha ser lobolada.

³⁸ Irmã do pai da noiva.

doméstico. Estes bens, como panela, pilão, cesto, lenha, fogões a carvão e a gás, ralador, alguidar, esteira, cadeiras, mesa, são presenteados exclusivamente à noiva, para iniciar o lar, principalmente em sociedades patriarcais, onde as atividades domésticas são destinadas às mulheres.

Ao mesmo tempo em que o sistema de presentes e contrapresentes circula nas famílias e convivas, estes vivem imbricados nessa trama de tributos e reciprocidades. Circula, ainda, o pensamento e ações associados aos deuses e antepassados, os quais aplacarão doenças e lhes darão prosperidade e bênçãos. Nestas sociedades, os campos político, social e econômico estão associados à religião. Ou seja, cada dádiva ou contrapresente está associada a todo um conjunto da cerimônia de lobolo, ao mesmo tempo em que cada exigência de bens está ligada às famílias tanto do noivo tanto da noiva e aquelas (famílias) aos seus antepassados, para o *ku phahla* ou invocação dos antepassados. Para não desenvolver aqui uma descrição que possa ser confundida com a “solidariedade social” de Émile Durkheim, cuja teoria influenciou a antropologia de Evans-Pritchard, é preciso alertar que, devido às religiões pentecostais e neopentecostais, um número expressivo de famílias não realiza as cerimônias de *ku phahla*. Além das matrizes pentecostais e neopentecostais que imprimem seus rituais religiosos ao lobolo e outros casamentos, como o chamado oficial, saliento que alguns moçambicanos assimilados, do tempo colonial, não faziam a cerimônia de lobolo, pois consideravam estas práticas como não civilizadas. Consecutivamente, apenas se casavam na Igreja (católica), segundo preceitos cristãos e civilizacionais da colonização portuguesa. Aliás, famílias crentes dessas famílias dirigem orações e pedidos ao Deus cristão, para proteção da cerimônia e do futuro casal.

Não existe lobolo como uma instituição invariável, correspondente à *solidariedade social*. Há lobolos cujos comportamentos múltiplos e variáveis denunciam uma profusão de práticas diferentes dentro das famílias, as quais convivem com algumas ideologias, espiritualidades, religiosidades, economias e políticas.

No passado, as mulheres que eram loboladas eram moças, que antes nunca tinham ido ao lar ou aquelas que eram portadoras de viuvez. Encontramos um

número expresso de mulheres, vivendo maritalmente, as quais não estão loboladas, devido a mudanças no comportamento social sobre parentesco, matrimónios e organização social, ligadas às ideologias, economia e política nacional e mundial. Expandirei este assunto abaixo.

Nas atuais épocas, o lobolo não é apenas uma festa de quem nunca tenha sido casada ou lobolada. Assim, um número expresso de pessoas vive maritalmente, mesmo que o marido da esposa não a tenha lobolada, cerimónia que pode ocorrer ao longo da vida ou, pelas circunstâncias outras, pode ser postergada até muito mais tarde. Aliás, há muitos casos em que a cerimónia pode não ocorrer por causa da morte de um dos casais, principalmente o marido. Nestes casos, há crenças locais, segundo as quais caso a mulher não seja lobolada, os filhos, resultantes da relação conjugal não formalizada, em conformidade aos regulamentos locais, poderão acumular má sorte em muitas situações de vida, devido à falta de proteção espiritual dos pais da moça e, cumulativamente, dos antepassados maternos dela.

Em se tratando de uma obrigação social, quem não lobola no devido tempo, paga multa no dia do lobolo, por ter filhos com a sua mulher sem antes a lobolar. Desta maneira, ao lobolar atempadamente evita certos constrangimentos morais. Outra multa é aplicada, no dia do lobolo, quando a hora marcada não é cumprida pela família do noivo. Igualmente, quando alguns dos produtos e roupas exigidas estiverem incompletas, a multa é obrigatoriamente aplicada.

É preciso salientar que, não raras vezes, alguns homens não lobolam somente por causa da negligência, mas também e significativamente porque algumas famílias das mulheres encarecem o lobolo, dificultando que aqueles as lobolem.

Estas cerimónias podem ser estudadas e compreendidas a partir da antropologia da Escola de Manchester e dos seus legatários cujo objetivo é, como sumariza Bela Feldman-Bianco, “privilegiar o estudo microscópico de relações e situações sociais, a partir de uma perspectiva que inclui uma visão da economia política mais ampla e a integração da história à análise antropológica” (2010, p. 46). Com base nessa inspiração manchesteriana, esta tese não está

interessada com as cerimônias matrimoniais em si, mas como nesses eventos as pessoas são posicionadas ou se posicionam, como se servem ou são servidas, que pratos requintados ou não têm acesso, para a compreensão das dinâmicas estatais e sociais de servir os alimentos burocráticos, políticos, econômicos. Saio desta pesquisa com a hipótese segundo a qual a dinâmica de servir e ser servido nas cerimônias revela que a instituição social *ku phamela* (servir) e *ku phameliwa* (ser servido) carrega consigo comportamentos discriminatórios, ampliados e instituídos, em formato centrifugador, na sociedade e no Estado.

A lista de *lobolo* contém também a informação dos produtos alimentares, que devem ser comprados pelo noivo, uma semana antes, com ajuda da sua família. Depois de comprados, tais produtos são enviados à família da noiva, pela família do noivo. Chegado o dia do *lobolo*, os familiares, crentes da Igreja da noiva, vizinhos e os demais convidados são subdivididos em grupos, para tarefas específicas, tais como: confecção de alimentos, decoração, limpezas, esticamento de lona, para proteção do sol ou chuva. Dadas às semelhanças de organização entre a festa de lobolo e o casamento, descreverei sobre a confecção de alimentos, decoração, limpezas na parte sobre os casamentos oficiais, abaixo.

3.3. Lobolo, antropologia e história

As cerimônias 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. Consequentemente, os filhos da mulher passam automaticamente a ter direitos na linha paterna.

De acordo com o Pe. Rafael Simbine Jr.,

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 (S/ano, p. 18 26).

Quando o lobolo não for cumprido há crenças segundo as quais tanto os filhos quanto o casal podem sofrer consequências. Assim, Bagnol (2017), que estudou o lobolo em Moçambique, realça que descobriu formas de violência relacionadas a ele. O *lobolo* é, nesta região, o termo usado para se referir ao casamento costumeiro, bem como os presentes que a parentela do noivo oferece à parentela da noiva. Aquele estudo mostra que os descendentes podem ser vítimas de agressão por parte dos espíritos da família de uma antepassada cujo *lobolo* não foi dado, da mesma maneira que a maioria dos problemas sociais e das doenças tem uma origem relacional e, como forma de prevenção, as pessoas devem seguir normas e comportamentos sociais contextualizados.

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, os quais provocaram algumas mudanças sociais, por exemplo, nas trocas sociais e políticas do *lobolo*.

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

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, 2005, *apud* SAHLINS, 2011, p. 445).

No caso de Maputo e Gaza, a monetarização e a materialização capitalista deveram-se dentre vários fatores aos empregos que os gazenses obtinham nas minas 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 locais 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 desconheçamos as forças devastadoras modernas, mas que o curso histórico deve ser visto como um processo cultural (Cf. Sahlins, 2004, p. 455). Parece-me importante deixar Newitt falar sobre o sul de Moçambique devastado socialmente, em consequência de guerras e ataques em Gaza, nos finais do século 19 e no início do Século 20:

“(...) 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, consequentemente, 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 lobola lhes 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, p. 420).

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. 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, p. 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 bois³⁹ tinha sido substituída por libras esterlinas, já em plena década de '70, do século XIX (Vilhena, 1996, p. 55,154-155), talvez seja possível entender a máquina tributária e do sistema de dádivas nos quais as famílias se socorrem 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 no lobolo do Século 19 para 20, mas houve alteração no tipo de bens por tributar ou presentear. Coube, entretanto, às gerações posteriores dinamizar as mudanças sociais locais que fossem coerentes com continuidade da ordem formal existente.

Se eu seguir o rastro de Leach ([1964]2014), posso acrescentar que as terras tanto da cidade de Maputo (e província com o mesmo nome) quanto as de Gaza não conheceram mudanças na estrutura formal por causa das transformações forçadas pelo mundo exterior, uma vez que a lógica de lobolo é manipulado segundo ditames e matrizes sócio-políticas locais, mesmo que o capitalismo e outras forças exteriores fossem capazes de instrumentalizá-lo. O que penso ter ocorrido, ali, foi um tipo de “continuidade da ordem formal existente”, ou seja, o lobolo continuava sobre o mesmo sistema social e mudaram apenas os formatos de dádivas e presentes (dinheiro e espécie de produtos manufaturados), diferentemente de cabeças de vacas e outros bens.

Entretanto, posso dizer que é neste ambiente monetarizado no qual o lobolo foi dinamizado, 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), os quais 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,

³⁹ Nos séculos passados e mesmo até do século 19 a 20, as cabeças de vaca eram requeridas para o lobolo. Cf Adam Kuper. *Wives for Cattle: Bridewealth and Marriage in Southern Africa*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

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 primitivo-civilizado, o qual ainda povoa o pensamento social. Interessa-me, aqui, o poder social daquilo que ele chama de “dáviva monetária” (Leach [1982]1989, p. 155). Segundo Leach, nas relações sociais, quem faz uma “dáviva 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, p. 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 provocam no conjunto multiforme das relações entre famílias? O que as relações sociais monetárias provocam nas famílias e que jogos de interesse pelas dádivas monetárias se disputam?

Parece-me que a segunda pergunta faz-me lembrar Berger e Luckmann para os quais “os significados institucionais são impressos poderosa e inesquecivelmente na consciência do indivíduo” (Berger & Luckmann, [1966], 2012, p. 95) e que “a transmissão de uma instituição (tal como o lobolo, no caso do nosso estudo e reflexão) “baseia-se no reconhecimento social da mesma como solução ‘permanente’ da coletividade dada” (Berger & Luckmann, [1966]2012, p. 95; cf., ainda, Nadel [1951]1955, p. 133-5).

3.4. Organização dos casamentos oficiais

Há pelo menos dois espaços cruciais, onde as cerimónias matrimoniais são realizadas, quando for o momento de distribuição de iguarias. Em primeiro lugar, encontramos os quintais das casas dos nubentes, onde parte do protocolo do casamento e todo um conjunto de mobilização, organização, arrumação, limpezas, agendas, confeição de alimentos, preparação de guloseimas, recepção de vizinhos, familiares e amigos são feitos.

Os noivos e os familiares contribuem dinheiro para a compra de produtos alimentares. Estes produtos são comprados por pessoas das duas famílias dos noivos, vizinhos e mesmo amigos confiados e confiáveis. Sucessivamente, os familiares, vizinhos e amigos são responsáveis pela confeição dos alimentos. É preciso lembrar que, em alguns casos, aqueles produtos alimentares são distribuídos equitativamente nas duas famílias ou também pode acontecer casos em que é o dinheiro que é dividido, para a compra dos tais produtos. Isto acontece porque tanto na família do noivo quanto na da noiva as festas são realizadas em dias diferentes – às quintas ou às sextas-feiras, o *lobolo*.



Noivos e convivas num casamento do bairro Mahlazine, cidade de Maputo.



Cerimónia em casa da noiva, no bairro Malhazine, na periferia da cidade de Maputo. Pai da noiva e a nubente entram ao local das núpcias.





Local de confeição de alimentos no casamento do bairro Mahlazine, cidade de Maputo.

A confeição de alimentos é feita em panelas médias e grandes, de 25, 50 e 100 litros, designadamente. Às vezes, os noivos têm essas panelas. Porém, no caso de não as possuírem, pedem emprestado aos familiares, vizinhos ou amigos. Como terceira opção, podem alugá-las. Em muitos casos, usam lenha e carvão. O gás também é usado, em poucas circunstâncias, nas famílias com algumas condições financeiras. O pessoal cozinheiro é selecionado entre os familiares, crenes, amigos, vizinhos. Cozinham arroz, xima⁴⁰, feijoadada, carnes, peixes, verduras locais e variedades de saladas (repolho, beterraba, alface, pepino, couve, feijão verde, cenoura...).

Em segundo lugar, como os quintais das casas não têm, em muitos dos casos, um espaço suficiente para acolher todos os convidados, as ruas cujo comprimento é largo são usadas. A rua, em frente à casa de um dos nubentes, estendendo-se defronte à dos vizinhos, tem sido o lugar onde mesas, buffet e serviço de som são colocados. Quando escrevo “em frente à casa de um dos

⁴⁰ Xima é uma papa (no Brasil, seria o que chamam de fubá) densa. Para preparar xima, primeiro, é preciso ferver água e, depois, coloca-se farinha de milho, mexendo-a lentamente, de quando em vez, até que fique pronta.

nubentes”, desejo sugerir que, nos sábados, a cerimónia tem sido em casas das noivas, e, no domingo, em casa dos noivos.

A rua tem sido fechada. Para o efeito, os noivos fazem um pedido ao chefe de quarteirão, para autorizar o fechamento da rua, onde a grande festa de casamento, mediante o pagamento de um valor simbólico ao chefe do quarteirão. O chefe de quarteirão é um auxiliar não concursado da administração pública, com funções administrativas (emite documentos formais a pedido dos utentes quanto desejam tratar bilhetes de identidade, contas bancárias...), reuniões para emitir ou reproduzir uma diretiva governamental, assembleias para debates de problemas comunitários, dentre entre várias funções. Embora não seja pago pelo Estado, tem certas vantagens e facilidades, quando há distribuição de doações e privilégios, para além de que ele cobra para os seus próprios bolsos, por cada documento que emite para os cidadãos.

Tanto as mesas quanto a louça são alugadas em microempresas de eventos. Estas empresas organizam as mesas, o buffet e as decorações. Porém, às vezes, parte da loiça, mesas e cadeiras é emprestada pelos vizinhos, familiares, crentes e amigos.



O murro que se vê, separa a casa da noiva da rua, onde a cerimónia é realizada.



Momento em que os convivas se servem, no casamento do bairro 1º de Maio, periferia da cidade da Matola. Este evento também ocorreu na rua.

Os noivos, padrinhos, pastores, líderes comunitários e todos os convidados são colocados de acordo com os perfis hierárquicos, pelo pessoal protocolo. O pessoal de protocolo é selecionado dentro da Igreja dos noivos, vizinhos e amigos de confiança. O pessoal do protocolo recebe e indica os convidados para as respectivas mesas, já arrumadas e recheadas de aperitivos.



Noivos e os respectivos padrinhos, bairro 1º de Maio, Cidade de Matola.

Nestas cerimónias, obviamente, as mesas dos noivos e padrinhos devem e estão bem-recheadas de iguarias sofisticadas. Curiosamente, as mesas dos pastores e líderes comunitários e talvez outros convidados de luxo possuem aperitivos e guloseimas igualmente requintados, se comparado às mesas dos convidados comuns. Esta lógica é visível, pois existe à disposição buffets diferentes. O primeiro e mais apetrechado é dos noivos, padrinhos e pastores e talvez os líderes comunitários. Localmente, os líderes comunitários e pastores ou outras lideranças eclesiais gozam de primazia em algumas relações sociais. Por isso, é comum serem designados de “pais”, assumindo categorias hierarquicamente superiores. Nestas cerimónias, eles gozam de privilégios de consumirem bebidas, alimentos e guloseimas requintados, para além de que mesmo a decoração das mesas é muito enfeitada do que no comum dos convidados. O comum dos convidados igualmente consome bons alimentos, porém, os mais sofisticados estão nas mesas dos “pais”. Por exemplo, os sumos

industrializados (Compal, cereal...) não são bebidas encontradas nas mesas dos outros convidados comuns nem tão pouco as frutas são distribuídas nessas mesas.

É preciso descrever igualmente que os noivos, antes do corte do bolo, que será seguido do momento de se servir alimentos, entram em tapete vermelho. A noiva, entretanto, é convidada para entrar na cozinha, onde é apresentada, dando-lhe a prerrogativa de ser a dona de casa. Neste momento, por exemplo, a tia do noivo dá à noiva as panelas. Consequentemente, a noiva serve a comida aos sogros, de joelhos. A tia do noivo aconselha a noiva a cuidar bem dos pais do noivo.

Todos os convidados ficam em pé, para o brinde e corte do bolo. Depois disso, recebem o xiguiane. Os familiares da noiva chegam cantando e dançando, manifestando júbilos de que a noiva encontrou um lar. A família do noivo recebe o xiguiane e os acompanhantes, para dentro de casa. Aqui, conversam e apresentam o xiguiane e a noiva. A noiva é recebida pelos familiares do noivo. Depois, saem para a rua, para que a festa siga, principalmente o momento dos comeretes. A família da noiva igualmente é colocada numa mesa de honra, onde uma tia do noivo deve supervisionar se aquela família é bem servida ou não.

Nas mesas de honra, os noivos são os primeiros a servirem, seguido de padrinhos e pais dos noivos, num certo buffet especial. Os pastores, cortesões e líderes comunitários igualmente têm o seu bufê. Os outros convidados, mestre de cerimônias e outros têm igualmente os seus buffets. O pessoal do protocolo, à medida que os convivas se servem, vão chamando mais e mais pessoas para se aproximarem do buffet, justamente para que todos estejam bem servidos, seguindo as filas. Porém, nem todos seguem a fila, por razões da gula e desobediência às normas estipuladas pelo pessoal do protocolo. Outros, nem são convidados, mas penetram no ambiente festivo e conseguem encontrar espaços vagos e participam na festa.

3.5. Prendas

Depois dos comeretes e beberetes, segue o momento de apresentação de prendas. Uma pessoa do protocolo anuncia que já chegou a fase das prendas.

Assim, as pessoas e os grupos se inscrevem, para depois serem chamadas sequencialmente. Os pais e os padrinhos, geralmente, são os últimos a entregarem os presentes, e é o momento de muita curiosidade no seio dos convidados, querendo saber o que aqueles irão presentear aos noivos. Os pais oferecem vários presentes, porém há expectativa de que aqueles doarão a mala de madeira, como é habitual nos casamentos. Os padrinhos, por sua vez, não obedecem a uma regra. Depende do que escolherem. Pode ser uma cama, geleira, sofás, mesa ou outros bens.

Os padrinhos controlam cada presente e valores monetários que os ofertantes doam, registrando-os num bloco de notas. Este registro dos bens é muito rigoroso, porque, dentro da festa, há quem possa furtá-los ou desviá-los a seu favor. É muitíssimo comum que as pessoas tenham comportamentos desviantes e qualquer oportunidade que disporem, podem desviar os presentes, tal como, não raras vezes, levam as iguarias para as bolsas. Assim, terminado o registro, os padrinhos, com a ajuda do pessoal do protocolo, carregam os bens e os armazenam num compartimento seguro.

Nos capítulos “Os privilégios e a subversão dos direitos humanos” e “B’ava (pai, senhor chefe), violência hierárquica e Estado”, designadamente, descreverei como as pessoas são servidas e como elas se servem por si próprias, nas festas. Por este motivo, deixo, aqui, apenas anunciada sumariamente esta questão.

Assim, num dia fazem um pequeno encontro, para avaliação de como a festa ocorreu, onde conferem os presentes e os entregam formalmente aos noivos. Nalguns casos, há presentes que oferecem os pais ou aos tios dos noivos.

Nesta avaliação além de elogios ao pessoal do protocolo e todos aqueles que efetivamente participaram na logística da festa, há aqueles que são corrigidos por não terem seguido as regras protocolares, previamente estabelecidas para a gestão da cerimónia. Assim, algumas dessas pessoas, as quais não seguiram as regras, pedem perdão, admitindo o erro, prometendo, desta maneira, melhorar o seu procedimento, para as próximas cerimónias.

3.6. Conclusão

Neste capítulo, descrevi, brevemente, as cerimónias de *lobolo* e o chamado casamento oficial. Pontuei as relações sociais e o espaço físico em que essas cerimónias são realizadas, para revelar não somente a posição hierárquica de cada pessoa ou (sub)grupo participante, mas também para inserir essas descrições na política de Moçambique. Assim, o capítulo que segue é uma análise antropológica das relações sociais, nas quais os privilégios e as hierarquias no servir alimentos, revelam parte da natureza do Estado moçambicano. Sustento que, embora formalmente tenhamos direitos iguais e que os princípios de direitos humanos sejam conhecidos, as instituições de privilégios e hierarquias, historicamente construídas e inter-geracionais, pervertem e subvertem essa igualdade de direitos – estou a pensar as instituições a partir de Berger e Luckmann (2012), como analiso no último capítulo.

CAPÍTULO 4

4. Os privilégios e a subversão dos direitos humanos em Moçambique

4.1. Nota inicial

O capítulo examina a maneira como e por que alguns convivas têm o privilégio de *va phameliwa swa kudja* (serem servidos alimentos) ou *va ti phamela* (se servirem) fartamente do que outros em cerimônias matrimoniais de Maputo, Moçambique. O objetivo é de compreender como esse privilégio se estrutura e, ainda, como e por que essas relações de distribuição de alimentos separam os convidados em “pessoas” e em “indivíduos”. Os comportamentos dos convivas exumam algum laboratório social dos privilégios, estruturado nas instituições ancestrais e nas esferas coloniais, criando, nos processos contemporâneos, uma sociedade em que come arregaladamente quem pertence às “castas” que, numa dada ambiência, são gestoras das “panelas” dos grupos e do Estado, subvertendo, entretanto, a igualdade de direitos e a implementação dos direitos humanos.

4.2. Dado de campo

Antes de tudo, permitam-me contar um pequeno relato de pesquisa de campo⁴¹ em um casamento, ocorrido no distrito de Manhiça,⁴² no mês de setembro de 2021. Nesta cerimônia, fui convidado por Zélia Matusse,⁴³

⁴¹ Pesquisa realizada, entre abril de 2021 e março de 2022, em Maputo.

⁴² Manhiça é um distrito localizado a norte da província de Maputo, a 80 quilômetros da cidade de Maputo. A sua vila está localizada ao longo da Estrada Nacional número 1 (EN1). A sul é limitado pelo distrito de Marracuene e a leste pelo Oceano Índico. Dentro de suas fronteiras, conta com cerca de 208.400 habitantes, de acordo com os dados do Instituto Nacional de Estatística (2017). Fonte: <<https://www.pmaputo.gov.mz/por/Ver-Meu-Distrito/Manhica/O-Distrito>>. Acessado em: 27 dez. 2022. Tanto Maputo cidade quanto Maputo província são independentes um do outro, em termos político-administrativos, embora sejam administrações fronteiriças. A malha da cidade de Maputo é completamente urbana e suburbana, enquanto que a da província de Maputo absorve zonas suburbanas e rurais e poucos espaços urbanos. A minha pesquisa, embora delimitou-se em Maputo cidade, beliscou outras cerimônias em Maputo província, para compará-las e, ao mesmo tempo, para observar nelas algumas diferenças e regularidades.

⁴³ Agradeço à Zélia Matusse que, mesmo em meio às restrições de entrada às cerimônias tanto matrimoniais quanto fúnebres em decorrência da Covid-19, convenceu os organizadores destes eventos, para que me concedessem vaga e, conseqüentemente, realizasse o meu trabalho de campo, na igreja dela (Fé Apostólica) e nos familiares.

pertencente a um grupo coral da Igreja Fé Apostólica.⁴⁴ Como começa a ser habitual em muitas cerimônias, neste casamento, também tinha sido contratado o serviço de buffet. Entretanto, além do buffet, pela ronda que fiz pelo ambiente do casamento, vi outros alimentos (cozinhados em panelonas tipo industrial) e mahewu⁴⁵ (guardado em tambores plásticos de 200 litros). O mestre de cerimônias chamou os convivas, para que se servissem. Cada um serviu as iguarias, consoante o quanto desejava. Primeiro, o mestre de cerimônias chamou os noivos (e o respectivo casal de padrinhos) e, segundo, os pastores, para que se servissem. Há que destacar que a mesa dos pastores, antes de se servirem, já estava farta de sumos de qualidade, naquele contexto (marcas Compal, Fruitree Ceres) e guloseimas especiais (colchão de noiva, chamussas de peixe e carne, rissóis de camarão e frango, coxinhas e pudins...)⁴⁶, não vistas em outros convivas. A fila continuou seguindo: os pastores e os familiares se enfileiraram, de acordo com o seu grau de importância. Da mesma forma, alguns líderes de igreja abaixo dos pastores igualmente tomavam assim as suas posições. Eu, como fui convidado por Zélia, estava enquadrado na fila do grupo coral que acompanhava os noivos desde o cartório, passeio pela cidade de Manhica, para sessão de fotos, até à casa onde a cerimônia central do casamento se realizava. Até aqui, naquelas circunstâncias, estamos numa ordem logicamente compreensível da sequência dos convidados, quanto à posição de se aproximar das vasilhas onde se serviam. Quanto mais a fila daquelas lideranças, familiares, grupo coral e lideranças comunitárias se esvaziava, o mestre de cerimônias foi chamando outros grupos de convivas,

⁴⁴ O pastor-presidente desta congregação é Miguel Mabote, o qual já se candidatou a presidente da República de Moçambique, em 1994, nas primeiras eleições multipartidárias. Neste trabalho de campo, casualmente reencontrei a tia Isabel Mabote (irmã de Miguel Mabote). A senhora, tanto a narrativa dela quanto a confirmação dos meus pais, cuidou-me quando criança de até dois anos, sempre que a minha mãe não estivesse em casa, ou mesmo que a minha mãe estivesse, a tia Isabel gostava de me cuidar. Naquele dia do casamento nem ela e nem eu reconhecemo-nos, mas, como Zélia tinha informado que a família Bila e Miguel Mabote se conhecem, a tia Isabel esgaravatou melhor a informação e dias seguintes ligou-me e explanou-me o nosso passado. Daí a minha inesgotável e inestimável gratidão à tia Isabel.

⁴⁵ Bebida fermentada e preparada na base do milho, inofensiva e nutritiva. Não sendo alcoólica, todas idades podem consumi-la. Em Pe. Armando Ribeiro (1996) estão descritos mais pormenores.

⁴⁶ Zélia Matusse e Nilza Daniel forneceram mais detalhes sobre esses sumos e guloseimas. Contam que em outros ambientes matrimoniais e fúnebres estes alimentos fazem parte do cardápio e nunca faltam à mesa dos pastores e de outras figuras que, naquelas festas, sejam importantes.

cujos privilégios eram escassos, se comparados àquelas primeiras sequências da fila.

Como em muitos eventos, há convivas que não têm ficado satisfeitos com os alimentos que se servem ou são servidos. Não havendo mais alimentos por “canais formais”, começa, então, a ativação dos corredores do privilégio. A dado passo, duas moças do grupo coral, insatisfeitas com o que tinham servido, se manifestaram. As vasilhas do buffet tinham sido esvaziadas e retiradas. Nem sempre essa insatisfação é puramente biológica, mas por razões de sabotagem e, extensivamente, por cultura de acumulação. A sabotagem, nestas circunstâncias, de acordo com os meus interlocutores e entrevistados,⁴⁷ corresponde a comportamentos em que algumas pessoas comem além de suas necessidades biológicas e, conseqüentemente, resvalando na glotonaria e em bebedices.

As sabotagens estomacais desdobram-se, igualmente, no fato de que alguns tomam alguns pedaços de carnes, bolos e outras guloseimas, para as suas bolsas. Não importa, se todos já se alimentaram, desde que o “sabotador” coma empanturrada e arregaladamente. Algumas pessoas lutam para a satisfação dos seus interesses estomacais em detrimento do total dos interesses dos convivas. Aliás, no seu performance, no casamento de Manuel Mahoche e Ramula Issa, realizado no dia 12 de dezembro de 2021, no espaço Folha Verde,⁴⁸ na cidade da Matola, o humorista *Ring-Ring*⁴⁹ fez menção a este hábito sabotador e empanturrador de alguns convivas, os quais não somente surripiam parte dos alimentos, mas também os guardam nas bolsas e bolsos.

⁴⁷ António Bila (idoso de 80 anos, “irmão-primo” do meu pai [Julião Bila]. Os pais deles eram irmãos), Cláudia Carlos Cangela, Eduardo Matola, Januário Machegana, Maria Matola, Olga Siteo, Regina Chavana, Sandra Machava, Zélia Matusse.

⁴⁸ Uma empresa de eventos, bem afamada, pertencente à esposa do antigo Presidente do Tribunal Supremo, Dr. Mário Mangaze.

⁴⁹ Francisco Zavala, nome de registro oficial.

4.3. Dilemas dos direitos humanos em Moçambique

Variadíssimos cidadãos⁵⁰, ramificações sociais, cívicas⁵¹ e religiosas⁵² em Moçambique têm esgoelado que o país precisa abraçar os princípios de direitos humanos e práticas republicanas, para enfrentar as crises institucionais, ligadas aos privilégios e violências, no Estado e na sociedade. Considero que dificilmente entender-se-ão os alegados desrespeitos às regras republicanas (redimensionadas no Estado de Direito), a menos que se compreendam as dinâmicas (relações de poder e de autoridade) e estruturas (relações/interações sociais) nas quais aqueles problemas são (re)produzidos. Priorizo a hipótese segundo a qual aqueles dilemas foram e são produzidos, dinamizados e estruturados por pessoas e indivíduos concretos em interações variadíssimas e tais dilemas estão imbricados à recente fundação do Estado. O objetivo do texto está também implícito neste parágrafo.

⁵⁰ Refiro-me ao número expressivo de cidadãos que clamam pelos direitos humanos, sem que estejam necessariamente vinculados aos partidos políticos e nem tão pouco às organizações não-governamentais. Aliás, no contexto moçambicano, muito provavelmente essas instituições sejam, ao lado de muitos outros fatores, tais como o seu surgimento externo dentro das comunidades, perniciosas na fecundação de uma cidadania derivada dos âmagos das pessoas simples, cuja penúria precisa de ser traduzida em manifestações genuínas de suas aspirações.

⁵¹ Refiro-me a toda rede de organizações não-governamentais, as quais supostamente não tenham sido criadas pelo aparelho do Estado moçambicano. No contexto dos Estados securitários, a exemplo de Moçambique, temos organizações não-governamentais e suas lideranças cuja criação se deve aos interesses do próprio Estado, com o objetivo de exercer controlo sobre os cidadãos e cercear as liberdades e violar os direitos humanos, capturando e ameaçando vozes discordantes do já previamente status quo montado. O objetivo se desdobra em saber “quem é o inimigo”, para depois “abatê-lo”. Esta é uma das grandes chagas da história política da construção na nossa República. Aqui, os inimigos representam os amantes da democracia liberal em contraposição dos amigos-representantes da democracia popular, cujas práticas violentas e traumatizantes colocam, conseqüentemente, indivíduos em uma relação distante e rancorosa contra o Estado. Os amigos da democracia liberal – tratados como inimigos – sempre foram diabolizados pelo partido-Estado (FRELIMO), e os amigos da democracia popular (uma espécie de revolução assassina e totalitária), conferidos os espaços cimeiros da República e da estrutura política, nuns exorcismos da famigerada emulação socialista. A chaga totalitária permanece intacta até o momento.

⁵² Tanto os Bispos Católicos de Moçambique quanto o Conselho Cristão de Moçambique têm vindo a terreiro para denunciar as injustiças praticadas pelos donos do poder moçambicano, oferecendo soluções para que o País se endireite à luz da democracia, do desenvolvimento e da inclusão social. Não sejamos ingênuos. Os Estados em quaisquer que sejam os mundos ([semi]democráticos ou [semi]totalitários) controlam artistas, intelectuais, acadêmicos, religiosos, grupos cívicos, profissionais e associações eclesiais, e Moçambique, na sua tentativa de se inventar como Estado, digno desse nome, igualmente se infiltra por meio de seus agentes nessas ramificações. Talvez o que difere argamassas burocráticas como Moçambique de outros Estados é o respeito aos postulados do Estado de Direito e aos princípios democráticos, o que pressupõe que aqueles países não cerceiam cada metro quadrado do exercício de direitos de cidadania.

Na primeira parte deste texto, analiso aquela cerimônia de casamento na qual participei como pesquisador de campo, com o objetivo de entender como e por que para alguns convivas são servidas ou se servem iguarias arregaladamente e outras não gozam dessa prerrogativa. No processo de sistematização de dados brutos de campo, desdobrei o objetivo, analisando como o “privilégio estomacal” pode estar conectado e imbricado às esferas políticas mais amplas, tais como as instituições do poder público.

A breve trecho, construo a hipótese segundo a qual o privilégio, nas nossas relações sociais e políticas, é como se fosse uma espada social nas mãos de cada indivíduo ou pessoa. Essa espada social, cuja manipulação da mesma em quaisquer espaços sociais e burocráticos é de domínio de todos, escancara uma sociedade de privilégios, onde em cada metro quadrado, alguém pode desembainhá-la, para ameaçar, hierarquizar ou desigualar uns e outros. Esses uns e outros, ameaçados ou hierarquizados, ficam, em alguma circunstância, com a “espada do ‘desprivilégio’”, sem meios para criar caminhos ou corredores para serem servidos arregaladamente tanto as melhores iguarias nas cerimônias quanto o gozo dos direitos (humanos) nas esferas do poder público. Porém, os que detêm a “espada do desprivilégio”, porque produtores e reprodutores dos privilégios, quando portam a “espada do privilégio” também desembainham-na, ameaçando, desigualando e hierarquizando aqueles outros.

Sob o baluarte antropológico de James Ferguson, Jason Sumich e Roberto DaMatta, pretendo, agora, fazer uma análise social sobre a natureza dos nossos privilégios, os quais, provavelmente, dificultam o brilho da República, cidadania e materialização dos direitos humanos, para os mais desprivilegiados e desprotegidos (Clark, Matthew & Burns, 2017; Bila 2013; Bussotti 2012).

Capturo uma confluência de fatores históricos (com implicações políticas e econômicas), segundo os quais os problemas republicanos e as dificuldades que Moçambique enfrenta na promoção e implementação dos direitos humanos estão associados a uma estrutura social favorável à produção e a reprodução dos privilégios.

Estes privilégios são um contraponto da ideologia da igualdade de direitos e dos direitos humanos. Talvez em decorrência desses fatores pré-coloniais, com implicações contemporâneas, sem esquecer a estrutura colonial, produtor de privilégios e hierarquias (por exemplo, brancos, por um lado, e pretos de primeira [assimilados] e de segunda [indígenas], por outro lado) , as *regras de jogo político*, operacionalizadas por todos atores sociais e instituições políticas, em Moçambique, não sejam exercidas por intermédio dos pressupostos do Estado de Direito, em seu sentido clássico liberal, o que pressupõe absoluta supremacia do Direito comum, como ensinado por teóricos clássicos do Direito, a exemplo do inglês Albert Dicey e do austríaco Friedrich Hayek, mas por comportamentos que o próprio Estado de Direito repudia: a influência do poder arbitrário das autoridades ou do privilégio discricionário daqueles que manipulam o poder do Estado (Dicey, 1885 [1915], p. 109-10; Cf. Hayek, 1944 [2013], p. 105). Porém, em decorrência de sua íntima ligação com o (neo)liberalismo econômico, a escola austríaca dificilmente inspiraria a antropologia do Direito de Laura Nader ou antropologia anti-capitalista de Eric Wolf, cujas análises me inspiro. Aliás, para Nader e Mattei (2013), o Estado de Direito, não raras vezes, tem sido usado pelo Ocidente para invadir Estados, territórios e mesmo para pilhar recursos naturais, desde o período do imperialismo colonial até aos neoliberalismos, passando pelo neocolonialismo.

Seja como for, este capítulo não busca reproduzir a narrativa de supervalorização dos *tintungo*⁵³ sociais, produzidos nos laboratórios do partido no Poder (FRELIMO) e espalhados pelos seus propagandistas ou vanturujana⁵⁴ sociais ou, ainda, dilemas produzidos pela colonização portuguesa (como únicos construtores das nossas desgraças, desprezando o legado comportamental dos nossos avoengos [pré-colonial] e das pessoas simples, como se tais pessoas fossem apenas vítimas dos “bestalhões do poder” [pós[colonial]]). Contudo,

⁵³ Usarei, aqui, palavras da língua xichangana, do sul de Moçambique, onde tem sido meu campo de pesquisa. *Ntungo* (singular; plural: *ntintungo*) é praga, epidemia, doença contagiosa. É comum o uso desse substantivo epidemiológico, para apontar algum problema social, como ondas de criminalidade, prostituição, desrespeitos às regras ou tudo quanto lembra alguma anomalia social. Curiosamente, os nossos dilemas sociais e políticos são tidos como doenças, mesmo pelos políticos. Tanto Samora Machel (1933-1986), primeiro presidente de Moçambique, quanto Afonso Dhlakama (1953-2018), primeiro e maior líder da oposição moçambicana, salientavam que o país “está doente”.

⁵⁴ *Nturujána*: aldrabão, intrução, trapaceiro, vigarista (Sitoe 2011: 247). Assim, *vanturujána* é plural de *nturujána*.

observo, nas redes de pessoas e nas estruturas sociais, espadas de privilégios, forjando um *ntungo wa uturujána* (dilema da trapaça), no qual tanto pessoas (privilegiadas) quanto indivíduos (desprivilegiados) estão interconectados numa malha social reprodutora do privilégio estrutural. Na conclusão, faço uma discussão ilustrativa sobre a mentalidade da espada do privilégio nas pessoas simples, cujos redimensionamentos comportamentais são verificáveis no Poder Público, guilhotinando a igualdade de direitos e os direitos humanos.

4.4. Conceito de privilégios

Em Colin Clark, Dee Matthew & Vicki Burns (2017), os privilégios são benefícios ou ganhos políticos, socioeconômicos e culturais imerecidos de membros de um grupo ou de grupos, os quais detêm poder político ou capital social, geralmente construído no passado, com implicações no presente. Ademais, Daniel Mayerhoffer and Jan Schulz (2022) sublinham que as pessoas privilegiadas pertencem às classes de indivíduos e grupos sociais dominantes em oposição aos grupos maioritariamente desprivilegiados.

Por sua vez, Bob Pease (2010) levanta uma crítica sobre os meandros sociais da naturalização dos privilégios, segundo o qual, quando os privilégios são sistematicamente conferidos, ao invés de serem ganhos, cria-se uma sensação de que alguns grupos são superiores aos outros. Salienta ainda que, enquanto algumas formas de privilégios precisam ser conhecidas, talvez frutos de competências técnicas, outras formas de privilégios precisam ser rejeitadas, porque reforçam hierarquias, as quais prejudicam a vida das pessoas (Pease 2010, p. 9).

Outros autores, a exemplo de Jim Sidanius e Felícia Pratto (1999, p. 31-32), focam sobre valores sociais positivos como poder e autoridade política, comida requintada e abundante, casas esplêndidas, melhores cuidados de saúde disponíveis e pertença a um status social alto e rico. Tanto Felícia Pratto (1999) quanto Colin Clark, Dee Matthew & Vicki Burns (2017) demonstram em seus trabalhos que os indivíduos podem possuir todos esses benefícios, independentemente do grupo pertencente e socialmente construído, tais como raça, religião, clã, tribo, grupo étnico e classe social.

4.5. Sistematização de dados

Nas cerimônias rurais e suburbanas sempre tem havido pessoas em excesso, salvo raras e honrosas exceções. Os donos do casamento e os padrinhos, às vezes, providenciam alimentos extras, para eventuais situações daqueles que acorrerem tarde à cerimônia ou para quem deseja repetir. Entretanto, a mentalidade ou cultura de sabotagem cria escassez dos alimentos naqueles eventos festivos e fúnebres. Além disso, tem de se ter iguarias, nos dias seguintes, para aquelas pessoas destinadas a fazer limpeza e lavar panelas no ambiente onde o casamento tenha ocorrido. Estas pessoas têm o direito de, ainda, levarem as sobras dos alimentos para as suas casas. Não são sobras no sentido de restos de alimentos, os quais seriam desperdiçados, naquele contexto, aos cães e a outros animais domésticos. São iguarias de qualidade. Não é somente isso: aqueles alimentos fazem parte dos rituais de agradecimento àqueles que supostamente deixaram as suas casas, para prestarem serviços àqueles que não poderiam fazê-los por si mesmos.⁵⁵ O mesmo ocorre, quando das cerimônias fúnebres, tanto no dia do enterro, bem como nos dias posteriores, até mesmo quando ocorrer a cerimônia dos seis meses, um ano ou mais datas programadas pela família do finado.⁵⁶

Um esforço descritivo-metodológico deste tipo de cerimônia seguirá a advertência do antropólogo Paulo Granjo (2017, p. 157), segundo o qual:

Devemos sempre atentar em quem participa, em que partes do evento e de que formas, como estão essas pessoas vestidas, que relações – familiares, profissionais, políticas, econômicas, religiosas, afectivas, ou outras – as ligam ou opõem entre si, que comportamento assumem e

⁵⁵ Ocorre-me aqui a antropologia da dádiva do antropólogo Marcel Mauss, a qual tem ocupado muita reflexão no meio da nossa disciplina.

⁵⁶ O finado, se tiver sido progenitor/progenitora, entra na categoria de um antepassado em potencial, o qual, na cultura local, se acredita já ser capaz de abençoar ou amaldiçoar os vivos, principalmente de sua família. Nessas cerimônias estes recém-antepassados, bem como os antigos, são evocados para a proteção da família. Famílias de berços tradicionalmente protestantes, como a minha, não praticam este tipo de cerimônias ou não poderiam praticar em virtude da doutrina monoteísta da qual o protestantismo pressupõe. Porém, a minha família não é a média protestante de Moçambique. O que sei, até com muita segurança, é que muitas famílias praticam essas cerimônias de invocação dos antepassados, embora a nova constituição familiar, de jovens nascidos nos meios (sub)urbanos, têm questionado a relevância dos avoengos na proteção da vida dos vivos. Uma vez que o Estado não se mobiliza para satisfazer os objetivos materiais dos cidadãos (emprego, habitação...) e culturais (educação, bibliotecas, salas de dança, cinemas...), esses se refugiam aos curandeiros e às igrejas (neo)pentecostais. Há trabalhos relevantes sobre este tipo de assunto, ver: F. Tivane (2022) S. Fiorotti (2018); P. Berger, A. Allan (2004) e P. Berger (2001).

como se relacionam umas com as outras no espaço, quanto às solidariedades e quanto às oposições [...] se se consomem alimentos ou bebidas, quais são eles, quem os fornece, onde é que isso é feito, quem come ou bebe, de que forma, junto de quem e por que ordem; se ocorrem acusações, ameaças, demonstrações de agressividade, de protesto ou de submissão.

Naquela situação em que praticamente todos tinham terminado de se alimentar, e as vasilhas retiradas, as moças, por serem do grupo privilegiado (grupo coral), usaram essa prerrogativa para mobilizarem as suas “influências estomacais”. Dentre o pessoal do coral, há aquele que reclamou daquele comportamento de uso de “influências estomacais” sob o olhar concordante de outros dois. Vivenciei comportamentos semelhantes em outras cerimônias,⁵⁷ onde algumas pessoas desejavam aproveitar-se das brechas dos privilégios, encontrando, dependendo das circunstâncias, resistências dos demais, a exemplo da reclamação direta daqueloutros três, cujos olhares discordavam das duas moças do casamento da Manhiça.

Teorizando: É preciso tomar em conta que aquelas moças e outros convivas neste tipo de cerimônias agem dentro das “ações orientadas por objetivos intencionais de indivíduos”⁵⁸ (Vincent, 1978, p.180) ou dentro das “regras pragmáticas” (Bailey, 1969, p. 5-6),⁵⁹ que visam manipular a situação a favor do indivíduo.⁶⁰ Estes eventos são campos sociais das competições e interesses

⁵⁷ Nos meses de agosto e setembro de 2021, principalmente nos bairros designadamente Malanga, Mahlazine e Zimpeto, cidade de Maputo.

⁵⁸ Quanto mais o funcionalismo-estruturalista de A.R. Radcliffe-Brown se esfumava, apareceram os estudos sobre o indivíduo na arena sócio-política, o que comumente é chamado de *action theory*, cujo precursor é o sociólogo alemão Max Weber e aplicado na antropologia política por Abner Cohen (1969; 1976; 1981). Desta teoria, nasce depois a *The social drama* de Victor Turner, seguindo uma linha da Escola de Manchester e a *game theory* de Frederick Bailey (Lewellen, 2003: 95-110). No contexto do sudeste africano atual, estas teorias surgidas no contexto da Escola de Manchester são seguidas e renovadas pelos antropólogos James Ferguson e Jason Sumich, entre outros.

⁵⁹ Para Bailey (1969) existem dois tipos de regras de jogo político, designadamente as regras normativas e as regras pragmáticas. As primeiras são publicamente confessadas e reconhecidas, desdobrando-se em honestidade, justiça e lealdade, onde as ações dos indivíduos podem ser eticamente julgadas como corretas ou erradas. As segundas consistem nos comportamentos cujas táticas do ator social não visam cumprir as regras normativas (o que é justo ou injusto), mas em manipular o jogo social, de acordo com os interesses individuais (5-6). O que está em debate em Bailey não é cumprir alguma ordem social radcliffe-browniana, mas como os atores individuais criam estratégias subversivas, para contornar o sistema de modo a ganhar o jogo e operacionalizar suas vidas em ambiências competitivas. Ver ainda: Bailey (1971).

⁶⁰ Muitos africanistas da atualidade têm se inspirado ainda nestas teorias e metodologias da Escola de Manchester sem, entretanto, sequer fazer menção àquela academia inglesa, o que pressupõe muitíssima desonestidade acadêmica. Bjorn Lindgren (2006: 150-151) escreve uma extensa crítica contra James Ferguson por alegadamente revigorar as ideias de J. Clyde Mitchell e de outros antropólogos da

contraditórios e paradoxais, razão pela qual as reações são díspares. Cabe destacar que, embora parte das pessoas nestas cerimônias conviva com aqueles que possam perverter a lei, outros convivas têm clareza de que esses comportamentos atualizam hábitos de demonstração hierárquicos e de práticas de privilégio. Pessoas que, neste tipo de cerimônias, desejam “comer acima dos demais”, não o fazem casualmente, mas operacionalizam esses jogos de privilégios, porque historicamente os sistemas sociais de seus *avoengos*⁶¹ deixaram essas marcas políticas e manipuladoras. Três antropólogos africanistas, nomeadamente John Beattie (1980), George Balandier (1997) e James Ferguson (2013), realçam que mesmo com a vida moderna na África não se elimina o que o passado das relações sociais acumulou na memória, razão pela qual estabeleço, neste texto, uma correlação entre os privilégios que, historicamente, estruturam os comportamentos interpessoais, dinamizados e operacionalizados no nosso sistema social, e o Estado moçambicano. Para não regionalizar o problema de privilégios e suas perversidades, há que destacar que estas estruturas hierárquicas não são apenas africanas, mas universais.

Ora, ao interpretar as implicações dos textos de Brazão Mazula (2000), Anne Pitcher (2012) e Jason Sumich (2017), as dificuldades de implantação do almejado capitalismo burocrático,⁶² do Estado de Direito e das políticas de direitos humanos em Moçambique derivam das sabotagens das minorias privilegiadas, as quais abocanham avidamente os espaços e os recursos do Estado para o seu benefício, tal como, acrescento eu, as castas-donas-gestoras das panelas, as quais tomam pedaços de carnes, bolos e outras guloseimas, e os colocam em suas bolsas nas cerimônias matrimoniais e fúnebres. Jean-François Bayart (2013) capta um entendimento do servidor público de Burundi, segundo o qual a democracia significa ter um espaço à mesa, em alusão àquilo que ele chama de “ideologia do estômago” (2013, p. xxii). Talvez este

Escola de Manchester, sem, contudo, citá-los devidamente. Além disso, desvenda que não raras vezes traz em seus textos análises equivocadas sobre os escritos dos clássicos daquela escola.

⁶¹ Henri Junod (1996: 387-388), descrevendo sobre a lei entre os bantu, ou especificamente entre os tsongas, do século XIX para o XX, caracterizou os desvios éticos e morais com a seguinte expressão ou verbo: *va tihula nawu* (desobedecem a lei), para se referir ao conjunto de comportamentos dos trapaceiros.

⁶² Estes desafios políticos das atuais repúblicas não são apenas privilégios africanos, sendo encontrados também na América Latina (ver: R. Monteiro [et al] (2011). R. Rodríguez (2008); R. Faoro (2012), cujas raízes derivam das monarquias que existiram no mundo ibérico.

comportamento inspire ao que posso chamar de cultura política de produção da escassez democrática em contraposição à democracia das oportunidades igualitárias e republicanas, entendida como um espaço de direitos de cidadania e de busca de oportunidades individuais, dentro das regras constitucionais).⁶³ Tanto o servidor público de Burundi quanto o de Moçambique não pensam em ter um espaço à mesa para negociar e lutar para que os cidadãos gozem de seus direitos dentro da igualdade nos espaços da República, mas desejam avidamente construir canais onde as benesses do setor no qual operam fluam até às suas barrigas sociais, tal como aquelas mentalidades e práticas estomacais nas cerimônias. Esta conexão subjacente explica alguma base social das nossas corruptelas e *wuturudjana* (trapaças) na sociedade.

Embora sejam comunidades marcadas pelos privilégios e sociedades cravadas pela espada da violência do Estado, as pessoas conhecem a regra da fila, do direito impessoal em contraposição à tirania do privilégio, razão pela qual parte do vocabulário cultural se opõe aos *vaturudjana* (trapaceiros) que aparecem nos processos históricos locais, prejudicando aos mais desprotegidos. Paradoxalmente, os participantes destas cerimônias (pessoas de todas as classes sociais, rurais e urbanos, lideranças políticas e de organizações não-governamentais e parlamentares, juízes e demais profissionais) têm conhecimento dos privilégios que poderão adquirir quando participam das mesmas, por alegadamente terem uma rede de intermediários dos pedaços de carne, bebidas, bolos e outras iguarias. De igual forma, estes convivas sabem que podem ser tratados como “desprotegidos” ou “postergados” por não possuírem relações com os donos do baú alimentício.

A hipótese que forneço resvala no pensamento segundo o qual a história das hierarquias e as práticas dos privilégios em Maputo e, no geral em Moçambique, respondem às dificuldades, em meio aos constrangimentos históricos e aos processos sociais daí decorrentes, da sociedade se mobilizar para que o Estado

⁶³ O sociólogo e professor Elísio Macamo costuma ensinar que uma das obrigações da elite política moçambicana é a criação de oportunidades para que as pessoas prossigam os seus sonhos sem que encontrem constrangimentos institucionais, mormente encontrados nas autocracias ou nos totalitarismos. A escola austríaca (na figura de Frederick Hayek e outros) também construiu parte dessas teses liberal-capitalistas, as quais são contrabalanceadas por leituras Wendy Brown (2019) e Alysson Mascaro (2013).

proteja e implemente direitos humanos e políticas públicas, espelhando-se, como afirmam vários cidadãos e segmentos sociais, no Estado de Direito como referencial para a construção de uma República.

Ao analisar as memórias de minha infância e os dados de campo sobre os modos de se servir e ser servido alimentos nas cerimônias, observo que as nossas relações sociais trilham comportamentos em que as hierarquias e privilégios são parte nevrálgica da nossa estrutura social, e os colonos, quando começaram a travar relações políticas com os africanos, capturaram essas “brechas desigualitárias” do nosso sistema local. Por isso, mesmo que tenha havido sublevações contra o domínio europeu, os caminhos para a subordinação voluntária ou compulsiva e para a construção dos mecanismos racistas, coloniais e escravistas já se encontravam cimentados, por fatores vários, a exemplo das relações entre as comunidades pretas de Moçambique ou África⁶⁴ e indianos, chineses, paquistaneses, árabes, turcos e gregos, desde os séculos precedentes à colonização efetiva. Por isso, é de salientar que, quando os cientistas sociais analisam violências e hierarquias, necessitam de tomar esta hipótese, segundo a qual a história africana não começa com a colonização e escravidão desencadeadas pelos europeus, mas, sim, é uma continuação – não linear – de dinâmicas sociais, as quais se interpuseram nas nossas subordinações voluntárias (ou compulsivas) e na profusão de privilégios.

Desta maneira, embora autores como Valdemir Zamparoni (2000), Susana Bastos (2005) e Nafeesah Allen (2018) soltem pontas sócio-históricas extremamente ricas para a compreensão das mobilizações políticas e burocráticas tanto coloniais quanto pós-coloniais, questiono a metodologia demarcadora do tempo colonial e pós-colonial, como se os processos sociais moçambicanos – e africanos –, que os entendo como uma profusão de hierarquias e de confluências de privilégios, não tivessem uma relação com os sistemas políticos africanos anteriores aos sistemas administrativos coloniais e pós-independências.

⁶⁴ É preciso lembrar que houvera, antes da colonização, vários concorrentes comerciais e acordos políticos onde bens e escravos faziam parte das relações bilaterais e multilaterais da África para o Oriente Asiático (Coleman (1960); Hawley [Ed.]. (2008); Robb (2002) e Khan (2008).

Mesmo assim, o antropólogo James Ferguson (2013), munido de um exercício antropológico de interpretação histórica, do século XIX até aos dias correntes, esclarece que, no sudeste africano, assiste-se a um instigante espetáculo de pessoas que abertamente perseguem o status de dependentes e de subordinados voluntários diante daqueles que, numa dada ambiência, sejam poderosos.⁶⁵ Max Gluckman (1961, p. 28) descreve que, no império zulu, os estrangeiros, quando capturados por causa da guerra, eram vinculados a um homem importante, como seus subordinados e dependentes. Por razões hierárquicas, não podiam casar entre a elite do clã acolhedor, mas entre os seus súditos. Esse comportamento, segundo Gluckman (1961), Liesegang (1996), Vilhena (1996) e Ferguson (2013), ilustra o sistema de suserania no qual as populações do sudeste africano estavam submetidas como vassalos diante dos angunes. Por sua vez, Ferguson (2013) salienta que estas relações de subordinação hierárquica, dos séculos passados até ao XX, com implicações atuais, seriam ou são um escândalo para a mentalidade das democracias liberais, as quais pressupõem a ideologia igualitária, enquanto que, no sudeste africano, essas tais relações sociais estruturam os sistemas de subordinações hierárquicas das relações sociais.

4.6. Privilégios nos tempos atuais

Participei, em agosto de 2021, de um casamento no bairro Malanga, na cidade de Maputo, a convite igualmente de Zélia Matusse. Porque já previamente se tinha avisado aos organizadores daquela cerimônia que “um doutor”⁶⁶ viria fazer pesquisa, o qual é moçambicano, mas a viver, há mais de uma década, no Brasil, percebi como se ofereciam para me conferir um espaço privilegiado, no qual alguns já tinham imposto um status comparativamente abaixo de mim. Se eu fosse um glutão de iguarias, sem um mínimo de respeito pelos outros, o teria feito. Aliás, quando me servissem, porque nalguns momentos tinha de estar a

⁶⁵ Posto isto, e ampliando a compreensão destas estruturas de privilégio e das relações hierárquicas que os portugueses já tinham imposto sobre as lideranças africanas, Aurélio Rocha (2002: 94) escreve que o governador português da Vila (hoje Maputo) dava aos régulos, em retribuição às facilidades que o concediam, “um pequeno presentye de agoardente, genebra ou fazendas sempre inferior ao valor do tributo”.

⁶⁶ É assim como somos tratados, no vasto mundo das relações sociais em Moçambique, algo que também acontece em Angola. Um simples bacharelado, ou uma licenciatura, é transformado simbolicamente, nas relações sociais, em título de doutor.

fotografar e a observar cuidadosamente o ambiente festivo, faziam-no delicada e respeitosamente. Percebia que as iguarias que me serviam eram escolhidas, com o devido requinte e distinção hierárquica. Confesso que além do “status diferencial de ‘doutor’”, com o qual sou/somos tratado(s), também tinha sido convidado a estas festas por pessoas próximas à administração das panelas e dos buffets.



Noivos, no bairro da Malanga, cidade de Maputo.



Convivas, no bairro Malanga, cidade de Maputo.

Aliás, este episódio da Malanga, lembra-me um outro sobre a busca incessante pelo status, que ocorreu, no bairro Mahlazine, em Maputo. Vou encaixá-lo, aqui, para voltar à análise sobre privilégios e hierarquias. Em 2002, eu e mais três jornalistas⁶⁷, sentamo-nos numa barraca. Compreendemo-las como restaurantes suburbanos e rurais; e representam os resquícios da institucionalização da periferia, desde o tempo colonial, como espaço social, econômico e político desigual e diferente do centro urbano, este organizado para atender aos propósitos coloniais e necessidades sociais dos brancos. Cada um pediu à vendedeira um refresco a seu gosto. Imediatamente, a vendedeira trouxe-os e demorou trazer os copos. Por isso, eu tomei a iniciativa de propor aos meus colegas que poderíamos beber os refrescos a garrafa, mesmo sem copos. Ao que um dos meus colegas, refutou: “Não. Eu quero usar o copo. Beber a copo, confere-me outro status” – saliento, assim, que é necessário tomar nota dessa fala entre aspas, pois este documento toma isso como exemplo para esgrimir hipóteses e argumentos, nas nossas relações sociais mais amplas. Entretanto, o pequeníssimo episódio relatado é daqueles momentos mais memoriais da minha vida. Na época, isso apenas mexia com a minha moral familiar de nunca querer ser mais que os outros e que a vida pode ser vivida com simplicidade. Além disso, na minha cabeça, beber a garrafa, embora não seja visto como requintado, é mais higiênico. Parto do pressuposto de que a empresa de refrigerantes segue certo padrão sanitário previsível não apenas pela multinacional, mas também do Estado no qual estiver implantado. Agora, a higiene das nossas barracas é sempre suspeita. Mesmo que nós saibamos do estado higiênico suspeito dos copos, por qual razão quereríamos (manter) o status no previsivelmente sujo? De fato, a moça foi obrigada a trazer os copos, ali. E ao bebermos os refrescos a copo, estávamos, dentro das aspirações grupais e sociais, engolfados num certo status social. Quanto mais vivia em Maputo, mesmo que de maneira ingênua, fui percebendo que fazemos esforço para adequarmo-nos a certos status, através das roupas, sotaques e palavras difíceis em língua portuguesa, posições de chefia, nível acadêmico, cor de pele, com os quais distinguimo-nos ou violentamo-nos uns aos outros. Aliás, resido fora de Moçambique, por razões acadêmicas e sociais, há 12 anos. Sempre que

⁶⁷ Celso Ricardo, Ericino de Salema e Raul Senda.

vou a Maputo de férias, as pessoas admiram e perguntam por qual razão não comprava roupas caras ou *glamourosas* em São Paulo. Ficam boquiabertas ainda porque não falo com sotaque brasileiro, particularmente da cosmopolita São Paulo, para revelar e exibir que não mais estou entre os “provincianos”, mas na metrópole. A minha maneira pacata de me vestir e conviver com as pessoas com as quais sempre brinquei quando criança e indivíduos com quem trilhei os primeiros anos profissionais incomoda-lhes, pois, mesmo com o grau de mestrado em antropologia social, feito no exterior (Brasil), não estou a demonstrar distintivamente a que status pertença. Na percepção social, a manifestação de status se desdobraria em manifestar alguma hierarquia social, nomeadamente não mais entrar nas casas dos vizinhos pobres, no subúrbio onde cresci; vestir com glamour, “apagar” da minha memória alguns amigos que não saíram da pobreza e procurar outros da “minha” estirpe.

Estes cenários de status são tão corriqueiros quanto (im)perceptíveis e não se resumem apenas no beber a copo. Por isso talvez a pergunta inicial seja: O que suporta estes comportamentos sociais? Desta pergunta desdobro as seguintes: O que significa beber a copo? Quais conexões etnográficas e históricas uma “simples” afirmação aparentemente ingênua, a exemplo de “beber a copo me confere outro status” podem ser pesquisadas e desenvolvidas? Por que existe uma preocupação social para o status? Por que a maioria das pessoas que procuram ser percebidos como de um outro “status” falam ou tentam se comunicar muito bem em língua portuguesa? Por que social e politicamente há um esforço de as pessoas falarem com *glamour*, mesmo tendo consciência de que a maioria dos tele ou radiouvintes não entenderão? O que significa um cargo de chefia (diretor, ministro...), mesmo que o ocupante desempenhe as funções sem respeitar aos requisitos institucionais e às regras republicanas? Que dinâmicas sociais e políticas estas coisas revelam? Em Maputo, mesmo o pedreiro, no desempenho de sua profissão, oprime o dono da obra, ora roubando o material de construção, ora prometendo concluir a obra e não o executa em datas previamente estabelecidas. Oprimir o outro não é necessariamente privilégio das elites políticas ou empresariais. Faz parte das nossas relações políticas. Quais sinais de hierarquia e violência uma etnografia destas pode espreitar? O que a História e os dados documentais sobre Maputo

podem cooperar para a percepção dos cenários atinentes ao gosto que as pessoas têm pelo status? Estes modos conferem automática e sistematicamente espaços privilegiados, nos quais uns gozam de hierarquias superiores, são comuns na nossa história social, com implicações políticas e econômicas.

Aliás, para Ferguson (2013), a antropologia política da região do sudeste africano revela que tais relações hierárquicas não constituem um problema e nem uma debilidade; pelo contrário, tais relações de dependência são um mecanismo principal para o alcance de objetivos pessoais. Sem redes de dependência, as pessoas nada são. As cerimônias são, certamente, os espaços em que também o pessoal serventuário se deixa embalar na subordinação como subserviente daqueles que são tidos como hierarquicamente superiores. Ou ainda, é o pessoal serventuário que, em conluio com os “donos das panelas”, hierarquiza quem deve/pode comer um pedaço de bolo avantajado (ou menor) ou pedaço de carne maior (ou menor), corroborando com um dos argumentos deste texto: a dificuldade local para a operacionalização da dignidade humana, através de critérios de igualdade, de justiça e dos direitos humanos, embora sejam noções e práticas reconhecidas na história das sociedades africanas.

Por assim dizer, autores como Upendra Baxi (2007), Ziyad Motala (1989), e Makau Mutua (2002) reconhecem a existência dos conceitos e das práticas de direitos humanos pré-coloniais nas comunidades africanas e em outras regiões que sofreram a agressão colonial, embora apresentem filosofias não individualistas nem tampouco formulações de direitos humanos como correntes de lutas contra as injustiças do Estado, à semelhança do que ocorreu na história ocidental. Mais ainda, os conceitos de direitos humanos que enformam o Direito Internacional dos Direitos Humanos, não obstante serem confundidos apenas com a História ocidental, carregam consigo inspirações regionais africanas e de outros quadrantes outrora colonizados. Um dos catálogos de direitos humanos derivados desses povos é o direito à autodeterminação e suas implicações no mundo atual. Que aconteceu ao longo da História africana ou moçambicana para que os direitos humanos sejam escassos e a dignidade humana sofra violências políticas e sociais?

A partir dessa pergunta, argumento que é como se o pessoal serventuário e outros administradores sazonais das panelas fossem uma espécie de serviçais pretos, a exemplo dos príncipes (dos sistemas políticos africanos) pré-coloniais e, posteriormente, dos régulos⁶⁸, assimilados⁶⁹, sipaios⁷⁰, professores e lideranças da Igreja Católica na administração portuguesa, instituídos não somente para ocupar um espaço intermediário entre a opressão colonial e a reprodução das hierarquias e privilégios naquele mundo africano e colonizado, mas também e, conseqüentemente, para a criação de espaços impeditivos de igualdade de direitos.⁷¹ As nossas cerimônias matrimoniais e fúnebres são um espelho social das nossas subserviências locais diante de quem é investido de poder de mando e de servir. Se estas ambiências fossem serviços públicos, servir o Outro não seria sinônimo de agir dentro de atribuições administrativo-republicanas e político-democráticas, mas, por um lado, possuir poder de humilhação e opressão contra uns e outros, e, por outro lado, portar uma espada social para criar e separar entre as *peessoas* privilegiadas ou donas das panelas públicas e os *indivíduos* desprotegidos do Estado. Quem regressa à casa sem que tenha consumido as melhores iguarias ou não tenha sido atendido como conviva igual aos outros na sociedade? Ampliando a pergunta, quem é carente de políticas públicas e de direitos iguais? Resumindo e inspirando-me em

⁶⁸ O *régulo* era um serviçal preto da administração colonial portuguesa, o qual servia como intermediário entre as comunidades africanas e a colonização. Ele se subordinava ao administrador colonial e eram isentos de impostos e dos trabalhos pesados e, ainda, recebiam um ordenado anual. Ver: A. Isaacman (1987), M.P. Meneses (2004; 2009), e E. Gonçalves (2005; 2006; 2013).

⁶⁹ Os *assimilados* eram os indivíduos de raça negra (e mulatos) que, segundo Mondlane (1995: 47-48), tinham adquirido a cultura e cidadania portuguesas, mediante o preenchimento de requisitos sociais, legais e políticos, designadamente: (1) saber ler, escrever e falar corretamente a língua portuguesa; (2) ter meios suficientes para sustentar a família; (3) ter uma boa conduta; (4) ter a necessária educação e hábitos pessoais e sociais de modo a tornar possível a aplicação do direito público e privado em vigor em Portugal; e (5) requerer à autoridade administrativa da sua área, que por sua vez o enviará ao governador do distrito para aprovação. Supostamente, os *assimilados* tinham direitos iguais aos portugueses; porém, a situação colonial mantinha a discriminação hierárquica sobre eles, pois mesmo em empregos ocupavam os escalões mais baixos, na administração colonial, se comparados com os mesmos postos ocupados por brancos (Ver: Mondlane, 1995; Duff 1970; Zamparoni, 2012; Cabaço, 2009).

⁷⁰ *Sipaios* eram uma força policial preta a serviço da administração portuguesa, cuja violência física simbólica imposta por esses serviçais proporcionava aos colonizados medo e traumas, em meio aos trabalhos forçados, torturas, aprisionamentos e outras violências de que sofriam.

⁷¹ Tanto os sistemas políticos africanos pré-coloniais e a monarquia portuguesa quanto a monarquia de Gaza e a colonização portuguesa representam um condão histórico das nossas violências hierárquicas, com implicações na construção social dos privilégios e a conseqüente dificuldade para a cidadania e o Estado de Direito. As violências políticas atuais são um acúmulo dessas vontades ideológicas, mas também podemos associar o marxismo-leninismo e outros fatores criados pelas interações sociais moçambicanas como caminhos hipotéticos para a compreensão dos privilégios, das hierarquias e das violências.

Roberto DaMatta (1997): as *peessoas* têm condições de vida privilegiadas porque são bem relacionadas aos donos das panelas, os quais operam dentro de um sistema hierárquico, representante de certas barreiras, às vezes, intransponíveis; os *indivíduos*, sob o mando da lei geral, formam filas para a obtenção dos escassos direitos de cidadania enquanto as *peessoas* têm largas vias e oportunidades escancaradas para a obtenção dos seus sonhos. Entretanto, há que considerar que tanto os *indivíduos* quanto as *peessoas* dentro de suas esferas convivem com múltiplos privilégios e hierarquias,⁷² justamente porque a igualdade não é um ponto político estrutural das nossas relações sociais.

4.7. Privilégios e a sua relação com a política

Os alimentos podem, em termos logísticos, ser suficientes para todos os convivas, porém, o pessoal serventuário e as castas-donas das panelas engendrarão tudo que estiver ao seu alcance para a criação da escassez, de modo a que as ritualizações hierárquicas e os processos sócio-históricos, produtores de privilégios, sejam operacionalizados. Vou relacionar isso com os episódios nacionais: passei a minha juventude a ler jornais e relatórios das chamadas organizações da sociedade civil, onde informações indicam que produtos variadíssimos nos armazéns, geralmente doados⁷³ quando algumas regiões do país são avassaladas e fustigadas por ciclones, cheias, secas, fomes e guerras, apodrecem sem que, obviamente, alcancem as vítimas, em decorrência da negligência das agências do governo ou das instituições do Estado. Segundo Egas Jossai (2019), a distribuição dos produtos é acompanhada pela quase falta de transparência, a complacência dos técnicos do Instituto Nacional de Gestão de Calamidades, e a corrupção dos membros do

⁷² Por exemplo, tanto os deputados dos partidos de oposição quanto os deputados da FRELIMO não conseguiram os assentos na Assembleia da República, porque dentro de seu partido operacionalizam mais atividades e mobilizações do que os outros membros e nem tão pouco porque os seus pensamentos apresentam algum requinte republicano na defesa do Estado de Direito, em decorrência das perspectivas suprapartidárias, mas porque factualmente tem ligações com os donos daquelas panelas partidárias específicas. Este manto social comportamental se estende em todas as nossas relações sociais, até ao ponto de mesmo para se ter um emprego como segurança, por exemplo, é necessário que o candidato a esse emprego esteja nos corredores do privilégio.

⁷³ Rede de doadores locais (empresários, ONGs [embora as ongs locais tenham tendência a ser pedintes de recursos externos] e outros intervenientes) e internacionais (ONU, cooperações bilaterais e multilaterais respectivamente).

partido no poder igualmente sabota a devida distribuição igualitária aos moçambicanos, corroborando com a distribuição privilegiada para quem é da FRELIMO ou aos achegados daqueles que administram as painéis da República. Estes comportamentos foram denunciados na Primeira República (1975-1990). Samora Machel (1983) já tinha explorado tais alianças dos privilegiados, sem princípios republicanos dos membros do seu partido e dos segmentos da sociedade, para além de ter descrito que:

[...] a corrupção material, moral e ideológica, o suborno, as cunhas, o nepotismo, isto é, os favores na base de amizade e em particular dar preferências nos empregos aos seus familiares, amigos ou à gente da sua região fazem parte do sistema de vida que estamos a destruir. (Machel, 1983, p. 12)

Em 1990, o antigo Primeiro-Ministro, Mário Machungo, entrevistado pela Revista *Tempo*, assinalou que as elites do partido governamental montaram grandes esquemas de desvios de riqueza nacional para caprichos de nepotismo, privilégio, ostentação exagerada e grosseira, constatações essas posteriormente escalpelizadas nos trabalhos académicos de Castel-Branco (2010), Mazula (2000) e Pitcher (2012). Não somente as elites pretas abocanham riquezas do Estado, mas, extensivamente, os moçambicanos de origem asiática e europeia, os quais se beneficiam do “privilégio de pele clara”,⁷⁴ no nosso sistema social. Estas minorias do baú estomacal do poder público e do setor privado têm sido um calcanhar de Aquiles para quem for da classe média ou baixa moçambicana, não por via do partido governamental, mas por via das novas integrações sociais, a exemplo do alcance de uma graduação de ensino superior, porém com dificuldades para conseguir um emprego ou cargos públicos ou outros direitos por alegadamente não ser da FRELIMO (Mazula, 2000, p. 47-48; Sumich, 2016, p. 823); ou para quem deseja ser empresário – no âmbito das privatizações – simplesmente impossibilitado, porque não pertence às castas-donas das painéis dos privilégios do partido governamental (Mazula 2000, p. 48; Pitcher 2012, p. 146, 150; Bande, 2022, p. 1).⁷⁵ Ademais, a administração colonial

⁷⁴ Joaquim Maloa (2016) explorou esta questão. Quando eu estava a serviço do jornal *Embondeiro*, em 2005, o juiz jubilado João Carlos Trindade concedeu-me uma entrevista na qual criticava o fato de as pessoas brancas como ele serem dadas o privilégio de serem atendidas primeiro em espaços vários, deixando-se para o segundo plano os pretos (BILA 2013: 189).

⁷⁵ Para o pesquisador do CIP, Aldemiro Bande (2022: 1), “Cosme Jacinto Nyusi, irmão do actual Presidente da República de Moçambique (PR), está a posicionar-se como um dos homens fortes nos negócios do sector mineiro em Moçambique. Em 2015, quando Filipe Nyusi assumiu o cargo de Presidente

abocanhara as terras férteis das populações, expulsando-as para as regiões improdutivas, concedendo privilégios económicos e abrindo oportunidades sociais para os portugueses (Bowen 2000; Zamparoni 2012). Além (e antes) disso, o colonialismo destronara chefes locais e, assim, estabelecera relações com alguns chefes fantoches, concedendo uma série de privilégios, para sistematicamente dominar os súbditos, sob domínio da espada colonial (Isaacman 1987; Newitt, 1997; Mamdani, 1996). Porém, antes da colonização efetiva, os angunes, ao avassalarem as populações e chefes locais pelo sudeste africano, demovera-os, e em sua substituição indicara aqueles que seriam seus fantoches, na governação, concedendo-os, igualmente uma série de privilégios (Liesegang 1996; Vilhena, 1996).

Em outro ângulo, Cardoso, Macamo e Pestana (2002, p. 7), numa análise sobre como se constitui o político na África lusófona, preferem desdobrar a sua análise sob pressupostos diacrónicos, os quais procuram “explicar por que é que um fenómeno social se apresenta como ele se apresenta”. Como? Nestas dinâmicas, os atores sociais se constroem como *peessoas*, justamente porque os direitos de cidadania e a pertença à República por meio do *indivíduo*, cuja relação com o Estado se dá por meio da igualdade de direitos e do respeito aos direitos e liberdades fundamentais, parecem não existir. Posso recuar: A nossa história contada, de forma oral ou escrita, regista períodos de sofrimentos sociais, a exemplo de cheias, ciclones, secas e fomes, para além de guerras, por razões ideológicas e territoriais, desde os tempos dos *avoengos* até ao presente, passando pelo período colonial. Estas violências simbólicas e físicas,⁷⁶ às vezes permanentes, criam redes sociais de dependência, justamente para a criação de sensações de segurança. Da mesma forma como, por exemplo, as elites da

da República, Cosme Jacinto Nyusi não tinha sequer um registo empresarial em seu nome. No entanto, em 2017, o irmão do PR estreia-se no mundo dos negócios através da empresa Maganhux, Lda¹ dedicada à prestação de serviços na área de electricidade. Entre 2019 e 2022, Cosme expandiu os seus investimentos para o sector mineiro, tendo registado, neste período, pelo menos 3 empresas do sector mineiro em seu nome. Além disso, o irmão do PR adquiriu participações empresariais no mesmo sector. A ascensão de figuras politicamente expostas (PEPs²) - titulares de cargos públicos, seus familiares e pessoas próximas - no mundo empresarial, e no sector de mineração em particular, é padrão em Moçambique. Foi assim durante a governação de Joaquim Chissano, continuou com Armando Guebuza e na governação de Filipe Nyusi a prática repete-se. O percurso empresarial de Cosme Nyusi encaixa-se neste padrão: uma figura inexpressiva no mundo dos negócios que desde que o seu irmão ascendeu ao cargo de PR passou a criar empresas e a adquirir participações empresariais no sector mineiro.”

⁷⁶ Confira nos trabalhos de V. Igreja (2010; 2013), de E. Macamo (2016), e de M.P. Meneses (2015).

FRELIMO tinham uma cultura de solidariedade, desde o tempo da guerra de libertação, onde as crianças dos militares e militantes assassinados ou falecidos por morte natural, permaneciam nas mãos dos membros do movimento, e eram criados como filhos. Entretanto, Sumich (2008: 121) escreve que existe uma percepção crescente de que alguns benefícios do sistema de solidariedade que imperavam nos tempos de luta estão a começar a desmoronar.

Penso que é muito provável que estas práticas de solidariedade estejam a enfraquecer por causa das novas dinâmicas socioeconômicas, nas quais entre estes grupos de poder não existam membros em situação de penúria e de solidão, como acontecia durante a luta de libertação e pouco depois da independência. Embora haja este enfraquecimento de solidariedade, é muito provável que a dependência entre estes grupos de poder se estruture por meio da captura de Estado, para vantagens políticas e econômicas.

Durante os mesmos períodos e posteriores em decorrência da guerra civil, diante dos sofrimentos, como secas, ciclones e fome, as populações “comiam” junto os escassos “alimentos sociais” que detinham. Tanto as elites da FRELIMO quanto as populações não tiveram circunstâncias sociais nas quais fossem socializadas, dentro de uma sociedade abundante e democrática, naquele sentido de criação de oportunidades e de igualdade de direitos, mas dentro de processos sociais em que os recursos sempre escassos são prioritariamente divididos entre os mais próximos; ou divididos entre aqueles que aceitam o “estado das desigualdades”.

Esta realidade e o privilégio de se ser *assimilado* (em contraposição aos *indígenas*) e o de se ser revolucionário (em contraposição aos reacionários e aos *xiconhocas*)⁷⁷ e algumas pessoas e elites dos sistemas políticos africanos locais (em contraposição aos resistentes) que se juntaram ao Reino de Gaza, para

⁷⁷ *Xiconhocas* seriam, no período de 1975 a 1990, aqueles moçambicanos que discordavam da ideologia marxista-leninista da FRELIMO ou à forma como o partido governista administrava o Estado, com implicações sociais. Os *xiconhocas* eram tidos como inimigos dos interesses da revolução e, consequentemente, do “povo”. Não foi o “povo” quem criou a figura de *xiconhoca*, mas a FRELIMO, para através da sua violência procurar no meio do mesmo povo quem é *xiconhoca*, o qual seria vítima das mais macabras violências do Estado cruel e sanguinário que acabava de se legitimar em 1975. Um belo artigo científico, de leitura obrigatória, é da professora Maria Paula Meneses (2015).

aquisição de privilégios, adubam o sistema de privilégios, o qual é observável nas relações sociais em Moçambique.

4.8. Conclusão

Interconectei os dados de campo às ambiências sociais, para demonstrar que, por mais que os cidadãos (individual e coletivamente) tomem as ruas ou se manifestem por meios políticos, legais e jornalísticos, contra as alegadas elites perversas do governo (porque se alimentam do pão do Estado, sem deixar nem umas côdeas para os desprivilegiados e, ainda, sem implementação de políticas públicas e direitos humanos, para os mais desprotegidos e miseráveis), jamais entenderão a natureza da política e as regras de jogo político, caso não se deixem imbuir pela compreensão das dinâmicas históricas – não apenas coloniais e pós-coloniais, mas igualmente as pré-coloniais – na qual essa “perversidade”, produtora de hierarquias violentas e de privilégios, se assenta.

A matéria-prima para a compreensão dos nossos dilemas moçambicanos e africanos está no fato de se naturalizar que o pastor e o chefe comunitário – só para exemplificar essas figuras que nunca faltam nas ambiências de minhas pesquisas de campo – sejam servidos com as melhores iguarias, em uma cerimônia, na qual viúvas e órfãos empobrecidos e outros desprotegidos são servidos umas côdeas de pão, alguns poucos alimentos e ossos sem carne, sem esquecer que a maneira como esses desprivilegiados são servidos categoriza-os como meros *indivíduos*, ou seja, sem relacionamentos, o que pressupõe que as *pessoas*, porque bem relacionadas possuem quem vai defendê-las ou detêm mecanismos de reclamação, exigindo algum ressarcimento, quando os “privilégios estomacais” forem violados. Ou seja, em Moçambique ou nas sociedades correlatas, o indivíduo tem de formar a fila em/de tudo, sofrendo das guilhotinas da opressão normativa ou legal das instituições sociais e estatais, enquanto a pessoa é provida de acesso a recursos e privilégios, não necessitando, por causa de seus relacionamentos e nome que ostenta, de seguir as normas e leis. Por isso, ser “indivíduo” ou “pessoa” é, contextualmente, relativo, nas relações sociais ou nas relações de Poder.

É dessa naturalização da subversão dos direitos humanos a que uma antropologia da igualdade de direitos pode ater-se justamente para compreender essa estrutura social dos privilégios. Os privilégios transitam em todos segmentos sociais tanto nas sociedades dos *avoengos* quanto nas contemporâneas. Consequentemente, nas relações sociais contemporâneas, os privilégios transitam também, de forma escancarada, entre os grupos aparentemente desprivilegiados. É a partir dessa estrutura que tanto os pacatos camponeses quanto os mandões e bestalhões cimeiros das instituições do poder público operacionalizam as hierárquicas, dentro da “sociedade de privilégios”. Estas práticas revelam o *mahanyela*⁷⁸ das instituições políticas e sociais, na sociedade e no Estado.

Termino como se eu estivesse a contar um dado de pesquisa de campo: Em 2014, enquanto fazia mestrado em Antropologia Social, quando ainda vivia aqui em São Paulo, conheci umas três moças moçambicanas com quem fiz amizade. Quando começaram a associar o meu trajeto intelectual em Moçambique com as aquisições acadêmicas no Brasil, tendo em conta que já havia partilhado o sonho de depois fazer o doutorado, repetidamente, numa e noutra conversa, diziam: “mano, loko uthlela uya kaya unga hi dzivali” (irmão [mais velho], quando voltares a casa [Moçambique, Maputo] não nos esqueça). Uma pessoa, com Ph.D. em Moçambique, tem privilégios e pode criar um conjunto de oportunidades diferentes e desiguais ao conjunto dos desprotegidos e desprivilegiados no Estado e na sociedade. A este respeito Luca Bussotti esclarece que

(...) a constante intervenção ‘externa’ do factor humano, que se sobrepõe e substitui à racionalidade burocrática (...), delineando a relação segundo uma óptica de puro poder entre um sujeito que possui todas as garantias e certezas possíveis (o funcionário) e um outro desprovido de qualquer tutela (o Cidadão-Utente). Isso é favorecido pelo facto de o sistema ser extremamente rígido, tornando impossível a sua gestão através dos normais instrumentos burocráticos, razão pela qual se revela frequentemente necessária a ‘intromissão’ humana fora das normas processuais, muitas vezes em patente violação das mesmas (2012, p. 36-237).

Aquelas moças estão informadas desse manto de hierarquias de violência burocrática, na qual os rituais administrativos não se encontram alinhados à

⁷⁸

Modo de vida; práticas sociais “inerentes” à uma pessoa ou grupo; cosmovisão.

igualdade de direitos dos cidadãos-utentes, mas operacionalizadas pela “intromissão humana”, para satisfação dos interesses *xingombelistas*.⁷⁹ Desta maneira, o *xingombelismo social* e os privilégios de ser servido, arregala e faustuosamente, nas cerimônias matrimoniais e fúnebres, deixando os desconhecidos e os desprotegidos ao largo dos requintados pedaços de carne e outras iguarias e guloseimas, revelam o nosso *mahanyela* atual – eis o espelho moçambicano e africano de fabricação da subversão da igualdade de direitos, no Estado, e da subversão dos direitos humanos, na sociedade. Portanto, a compreensão do gozo dos privilégios, nos círculos sociais daqueles que sejam “elites circunstanciais”, passa pela observação e análise do que as pessoas e os indivíduos dizem e fazem e, ainda por que motivos, numa dada situação, podem não fazer do jeito como dizem – esse um recurso abstrato de inspiração malinowskiana. Isto é, defender direitos iguais não isenta defensor dos direitos humanos algum de ser um reproduzidor dos privilégios. Aliás, a experiência moçambicana indica que os defensores dos direitos humanos palmilham espaços de privilégios semelhantes, em menor ou em maior grau, aos daqueles “violadores de direitos humanos”, os quais, no nosso contexto, são tidos como bestalhões da FRELIMO.⁸⁰

Não há restaurantes e escolas de luxo, por exemplo, para os filhos dos privilegiados de um grupo ou do outro; há restaurantes e escolas de pessoas privilegiadas, onde uma profusão de elites frequenta. O método e a estratégia analítica revelam-me como todos os atores sociais estão emaranhados, imbricados e sintonizados nas práticas de privilégio, e estas são operacionalizadas, quando as circunstâncias assim o favorecem. Talvez estas pesquisas e análises possam conduzir-nos a que perguntemos por qual razão os cobradores dos transportes semi-coletivos (vulgo chapas) já escolhem quais perfis de passageiros podem tomar assentos confortáveis e que os outros

⁷⁹ O adjetivo que, aqui, o cunho de xingombelista deriva de *xingombela*. Esta é uma dança do sul de Moçambique, na qual os dançarinos trocam os pares ou as pessoas que participam. Escolhem quem dançará seguidamente dentre os mais achegados, amigos ou familiares, razão pela qual existe um provérbio: “a xingombela va nyikana hi wuxaka (a xingombela circula entre familiares ou entre o parentesco). Xingombelismo social são, então, ações e comportamentos que pervertem a natureza e os objetivos democráticos da administração pública. Xingombelismos são, portanto, apadrinhamentos.

⁸⁰ Pelas condições políticas e burocráticas moçambicanas, as elites do partido no Poder ficam com o maior bolo das trapaças. Porém, há fatias do bolo dos privilégios que são distribuídas às outras elites, não da FRELIMO.

assentem “no comum dos bancos”: eis uma ponta de construção social dos privilégios e da subversão da igualdade de direitos. Esta construção tem implicações no comportamento administrativo e legal do Estado. Ou seja, o Estado também é, em termos sócio-históricos, um receptor das “perversidades sociais”, produzidas por todas as agências sociais não-estatais, e uma soma de comportamentos “subversivos” trans e inter-históricos das *pessoas* e instituições que o precedem.

CAPÍTULO 5

5. B'ava (pai, senhor, chefe), violência hierárquica e Estado

“É mais fácil apreender as transformações maiores que resultam dos conflitos de grande extensão (luta de classes, movimentos sociais, revoluções, guerras) do que determinar o trabalho dos conflitos mais discretos, ou mais diários, no seio dos sistemas sociais”, Balandier (1976, p. 23).

Proponho, neste capítulo, que o Estado moçambicano não é o centro gerador das violências e nem fonte primária das hierarquias, mas, sim, as estruturas sociais nas quais uma profusão de relações e interações sociais se dinamizam, as quais precedem a instalação e a imposição dos aparatos estatais tanto coloniais quanto pós-Independência. Esta proposição é fruto das minhas observações empíricas, das abstrações teóricas, dos refinamentos metodológico-antropológicos e das sofisticações africanistas de que me inspiro a partir de Elísio Macamo (2016), Patrick Chabal (1986), James Ferguson (2013), Jeffrey Herbst (2000), Peter Berger & Thomas Luckmann (1966, 2012). Desenvolvo uma hipótese segundo a qual o *b'ava* (pai, senhor, chefe) é um instituto central, na observação e análise de estruturas hierárquicas e, concomitantemente, um centrifugador dos símbolos e rituais de violência nas relações sociais, onde as pessoas previamente (re)conhecem o seu espaço hierárquico, na família, nas cerimônias e nos bairros de Maputo. Ao ancorar-me à hermenêutica social, compreendo que o poder hierárquico e violento do *b'ava* (e o que o *b'ava* significa na estrutura social) é centrifugado dos meios interpessoais, familiares e comunitários para a sua periferia política, que são as instituições do Estado. Nesse ínterim, o Estado, em virtude de deter da força propagandística, dos meios discursivos e dos teatros ideológicos, devolve as hierarquias e as violências ao seu centro gerador e primário, por meio das práticas securitárias, violentas e governamentais.

5.1. Preâmbulo: Crianças da minha geração

“Nós somos continuadores da revolução moçambicana⁸¹

Nós somos continuadores da revolução moçambicana

O nosso pai, é papá Samora⁸²

A nossa mãe, é mamã Josina⁸³

O nosso tio, é tio Kaunda⁸⁴

O nosso avô, é vovô Nyerere⁸⁵

Nós somos continuadores, da revolução moçambique.”

- Canção dos Continuadores de Moçambique, nos tempos da Primeira República.

I

Toda criança da minha geração, que tenha tido acesso ao ensino primário, foi forçosamente submetida aos rituais de lavagens cerebrais monopartidário-marxistas e, conseqüentemente, ideológico-panfletários da FRELIMO, partido que, desde 1975⁸⁶ até aos dias que correm, se ossifica pelo domínio arbitrário do Estado. Tais rituais se manifestavam de variadíssimas formas. Posso tomar o exemplo do primeiro Hino Nacional,⁸⁷ o qual, em nome da democracia liberal,

⁸¹ Até hoje, parte dos adultos, os quais ontem eram crianças (da organização “Continuadores de Moçambique”), se encontram na administração pública. Não raras vezes, não executam as tarefas dentro do Estado, a partir das cláusulas republicanas, mas, sim, respondem aos interesses administrativo-partidárias da FRELIMO.

⁸² Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique (1975-1986).

⁸³ Josina Machel foi esposa de Samora Machel e combatente de luta de libertação.

⁸⁴ Kenneth Kaunda foi primeiro presidente da Zâmbia.

⁸⁵ Julius Nyerere foi primeiro presidente da Tanzânia.

⁸⁶ Foi, no Terceiro Congresso, em 1977, em que a FRELIMO se definiu oficialmente como partido marxista-leninista e de vanguarda da aliança operário-camponesa, forjada na luta contra a exploração do homem pelo homem (Cf. MACHEL 1977: Capítulo III; 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 marxistas-leninistas ou, ainda, maoísta (BRAGANÇA & DEPELCHIN 1986:35). Mais ainda, Mondlane, depois do Segundo Congresso (1968), já dizia, enfático, que a FRELIMO, pelas circunstâncias da guerra e da época, era empurrada para um “socialismo de tipo marxismo-leninismo”. (BRAGANÇA & WALLERSTEIN, 1978:121, Vol. II; NASCIMENTO & ROCHA, 2013:136). Ademais, a constituição (da República Popular de Moçambique) de 1975 já denuncia, com antecedência, estes vultos ideológicos de pendor marxista-leninista.

⁸⁷ Viva, viva a Frelimo

Guia do Povo Moçambicano!

foi revogado, em 2002, porque respondia exclusivamente às unissonâncias vanguardistas do marxismo-leninismo provinciano moçambicano. Tanto o hino dos “continuadores moçambicanos”⁸⁸ quanto o hino nacional eram canções revolucionárias e coros das arbitrariedades políticas dos tempos em que o partido-Estado⁸⁹ desconfiava e “detectava fraudulentamente” os agentes do

Povo heróico qu'arma em punho
O colonialismo o povo derrubou

Todo o Povo unido
Desde o Rovuma até ao Maputo
Luta contra imperialismo
Continua e sempre vencerá

Refrão
Viva Moçambique!
Viva a Bandeira, símbolo Nacional!
Viva Moçambique!
Que por ti o Povo lutará

Unidos ao mundo inteiro
Lutando contra a burguesia

Nossa Pátria será tûmulo
Do capitalismo e exploração
O Povo Moçambicano
De operários e de camponeses
Engajado no trabalho
A riqueza sempre brotará (Canivete, 2016, p. 73-74).

Autor do hino: Justino Chemane

⁸⁸ A organização dos Continuadores de Moçambique tinha o objetivo de adestrar as crianças, através de suas agendas e atividades, para a reprodução acrítica do partido-Estado, ao mesmo tempo em que era um pré-celeiro dos “camaradas” que serviriam ao mesmo partido governamental em várias frentes securitárias e administrativas de Moçambique.

⁸⁹ O partido FRELIMO é, ainda, um celeiro ideológico do Estado em contraposição ao estipulado na Constituição. Isto pressupõe a existência da Lei da qual todos os poderes republicanos e instituições decorrentes das dinâmicas democráticas de 1990, a exemplo dos partidos políticos, organizações não-governamentais, confissões religiosas, empresas e mais, devem obediência estrita à Constituição. Lamentavelmente, o fenômeno do mandonismo e caudilhismo frelimista continua a assombrar a luta pela construção da República.

imperialismo,⁹⁰ em contraposição aos revolucionários, estes, simultaneamente, merecedores da emulação socialista.⁹¹

Aquelas crianças, cujas escolas se localizavam adjuntas a uma unidade policial, como a minha (Escola Primária de Mahlazine), eram frequente e obrigatoriamente convocadas – estou mesmo a afirmar que foram obrigadas a deixar as salas de aulas –, para assistirem aos espetáculos revolucionários de tortura, confissões forçadas, humilhações desonrosas à humanidade dos alegadamente acusados de pertencerem às agências do imperialismo.

A Escola Primária de Mahlazine lecionava de 1^a a 5^a classes. Funcionava dentro do espaço em que, na época colonial, pertencera à Igreja Católica. Porém, depois da Independência Nacional, as instituições e serviços de saúde, educação e outros bens económicos, como a terra, foram nacionalizados, no dia 24 de Julho de 1976, razão pela qual este dia foi cunhado de Dia das

⁹⁰ A Constituição da então República Popular de Moçambique erguia a sua voz contra o imperialismo, sob a direção da FRELIMO (República Popular de Moçambique. 1978. Constituição da República Popular de Moçambique. Artigo 1, p. 17). Pela literatura propagandista da época, o imperialismo era constituído por instituições e agentes nacionais e internacionais, cujos objetivos visavam contrariar o espírito revolucionário da FRELIMO que pressupunha que somente aquele movimento, posteriormente partido, tinha a prerrogativa única e exclusiva de lutar contra o colonialismo e de organizar as “massas populares”, para a conquista da Independência e consequente implantação de justiça social, no pós-Independência. Todo moçambicano e instituição, mesmo que comungasse, através da Independência, com os valores de devolução da dignidade humana dos moçambicanos, quando não estivesse vinculado à FRELIMO e aos seus apetites do extremismo comunista, corria o risco de ser banalizado, torturado e assassinado. O primeiro presidente de Moçambique independente, Samora Machel, num livro de discursos intitulado “Declaramos guerra contra o inimigo interno”, sublinha: “Encontramos ainda os agentes físicos das organizações fantoches criadas pelo colonialismo e pelo imperialismo: os MOCONEMO [Movimento da Comunidade Negra de Moçambique], partido que nasceu depois do 25 de Abril, criado pela PIDE, os FICO (Frente Independente de Convergência Ocidental), os FRECOMO (Frente Comum de Moçambique [liderada por Joana Simão]), os GUMO (Grupo Unido de Moçambique [liderado por Máximo Dias e Joana Simeão]), os FUMO (Frente Unida Democrática de Moçambique [fundada por Domingos Arouca]), os Convergência Democrática, os MONIMAPO (Basílio Banda e Miguel Marrupa), POPOMO, os MIMO, os que participaram no dia 7 de Setembro e no 21 de 21 de Outubro, os que tomaram a rádio. Estão aí” (MACHEL, 1980:13). Todas as informações contidas nos parênteses foram baseadas na minha pesquisa em Meneses (2015), Peixoto & Meneses (2013), Cahen (2011) e Cabrita (2000). Das memórias escritas por desertores e perseguidos pelos serviços de segurança da FRELIMO, pode-se ler Zengazenga (2013) e Caliate (2014). Dentre vários escritos, para contrapor a narrativa oficial, pode-se ler Cabrita (2000) e Ncomo (2003).

⁹¹ Na União Soviética, depois da revolução de 1917, tinha sido instituído a chamada competição socialista ou emulação socialista, nas relações laborais, para aumentar a produtividade nas industriais. Os trabalhadores que ultrapassassem a meta estabelecida, recebiam um certo “louvor e honra socialista” (Cf. RUSSELL 1987 [Tese de doutorado]; FERREIRA 1998). A FRELIMO como um exímio *schoolboy* (aprendiz infantil) dos celeiros comunistas-socialistas, num “ideological copy and past”, depois da Independência Nacional, também impôs, dentro dos setores produtivos e em toda a função pública, a “emulação socialista”. Embora este sistema funcionasse na aparente base de voluntariado, os “operários e camponeses” sofriam constrangimentos para que apresentassem maior produtividade em vários setores de atividades.

Nacionalizações, e o Estado moçambicano atribuiu a este dia o nome de uma das avenidas principais da cidade de Maputo. Depois de 1990, com a inauguração da segunda República, a qual respondia aos interesses de democracia liberal, parte dos bens nacionalizados de igrejas foram restituídos às respectivas instituições, as quais, à entrada da FRELIMO, em 1974, foram acusadas de estarem ao serviço do colonialismo e do imperialismo. Assim, o espaço da Escola Primária de Mahlazine e uma infra-estrutura com apenas duas salas da igreja católica, suponho que eram de construção colonial, e mais cinco salas de alvenaria do pós-Independência, foram devolvidas àquela instituição de origem imperial romana. Nos anos 90, o governo moçambicano, através do financiamento dos parceiros internacionais, ergueu a Escola Primária Completa de Mahlazine, lecionando de 1^a a 7^a classes, num terreno adstrito à anterior escola, no qual jogávamos bola e fazíamos outras atividades recreativas, quando crianças e alunos.

Pelo menos, tenho memória de, quando eu estava a frequentar a 4^a classe, ter assistido a uma tortura de um jovem, com aparência de uns 30 anos, acusado de ser um “Bandido Armado”, termo pelo qual o partido-Estado caricaturava os guerrilheiros da RENAMO. Foi desconfiado e capturado pelos chefes de quarteirão e chefes de 10 casas⁹², de acordo com a razão do preconceito do Estado, na época. Amarrado, esbofeteado, pontapeado, humilhado e adjetivado de nomes tanto da nossa cultura dos insultos quanto da desqualificação ideológica do Outro, promovido pela FRELIMO, a exemplo de xiconhocas.⁹³

⁹²Os chefes de quarteirão e chefes de dez casas eram zeladores periféricos da revolução e representavam um certo tipo de espões sarrafaçais dos quais milhares de moçambicanos sofreram as mais macabras violações de direitos humanos, nas mãos do partido-Estado. A sua utilidade para o partido deveu-se à sua ignorância político-liberal, inexistente àquela época, nas nossas relações políticas, e também porque estavam localizados no meio dos residentes de um bairro, o qual era chefiado pelo secretário do círculo dos Grupos Dinamizadores (GD). Em um olhar aos trabalhos de Chichava (1999) e Serra (1997) observo que, no período marxista-leninista, as atribuições de administração de micro-territórios estavam depositadas nas mãos dos Grupos Dinamizadores, desde 1974, em substituição e desqualificação dos outrora chamados regedores indígenas (régulo), impostos pela administração colonial. É à Reforma Administrativa Ultramarina de 1933 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). (Cf. Ministério das Colónias. Reforma Administrativa Ultramarina. Diário do Governo. 1ª Série, 261 – Supl, de 15.11.1933.

⁹³ De acordo com a cientista social Maria Paula Meneses (2015:31) *Xiconhocas* (Xico+nhoca = Chico+Cobra) eram, no período de 1975 a 1990, aqueles moçambicanos que discordavam da ideologia marxista-leninista da FRELIMO ou à forma como o partido governista administrava o Estado. Xiconhoca é uma alcunha de Chico Feio, que deriva de um torturador de nome Francisco Langa, a serviço da Polícia

Quando colocado às malhas dos polícias e milicianos, foi estatelado no chão e dirigido perguntas, cujo objetivo seria retirar alguma confissão de um crime que talvez não tenha existido. Mesmo que tivesse cometido algum crime, a forma como foi brutalizado deixou marcas indeléveis na minha alma memorial, de tal forma que pertencer aos grupos locais e cosmopolitas de defesa da dignidade humana e dos direitos humanos foi-me fácil. A maneira como as pessoas eram desconfiadas, diabolizadas e torturadas marca o momento em que o chamado “devido processo legal”, próprio do Estado de Direito liberal, não estava instituído na Constituição e nem tão pouco fazia parte das práticas das instituições de administração da Justiça, para além de que parte dessa violência pulula(va) na nossa estrutura social, como conto abaixo sobre os professores e pais que soltavam duros golpes às crianças da minha geração. Era o momento de caça às bruxas. Os milicianos e policiais lançaram açoites sobre aquele “bandido armado”; outros, quando implorava, porque sentia dores brutais, incitavam aos açoitadores para que descessem inúmeras doses de cassetetes sobre o pobre desprotegido e imerecedor da emulação socialista. Depois daquela violência psíquica e física a que este moçambicano foi submetido, em nome da revolução, conduziram-no às celas daquela unidade policial. Depois, fomos mandados de volta às salas.

Como alunos e crianças, também, não escapávamos de rituais de tortura sobre os nossos corpos e mentes. No mesmo dia, porque tínhamos de regressar às salas de aulas, tive colegas que, talvez por negligência, demoraram regressar à sala. Os professores sempre permaneciam com varas dentro de salas. Ou, quando não as tivessem nesse dia, poderiam mandar aos alunos mais altos ou uns “sem consciência de cumplicidade torturadora” se voluntariavam, para as arrancarem nalgum citrino ou noutro tipo de árvore que estivesse espalhado pelo

Internacional e de Defesa do Estado – Direção Geral de Segurança (PIDE-DGS), assassinado em 1973. Depois da Independência, a FRELIMO, reconhecendo o pavor e ódio popular que pesava sobre o torturador colonial, alcunhou pejorativamente a todos que alegadamente não concordavam com a revolução de xiconhocas. Tive um tio distante de nome Manuel Lisboa Bila, que foi severamente torturado, nas instalações prisionais da DGS, pelo torturador Chico Feio, cujas informações estão contidas no livro *Vários autores. Tortura na Colónia de Moçambique 1963-1974: Depoimentos de Presos Políticos. Porto: Afrontamento, 1977:99-100*. O meu tio Gabriel Bila, com quem vivi no bairro central, na cidade de Maputo, contou-me umas vezes sobre esse torturador. O tio Gabriel, em decorrência de ter sido militar da administração portuguesa e educado no tempo colonial, detinha de muitas informações sobre Moçambique. Por discordar das políticas da FRELIMO, lembro-me que, no começo dos anos 90, já integrava abertamente à RENAMO, com cartão de membro daquele partido de oposição.

recinto da escola e nas casas vizinhas. Recordo-me de que uns seis colegas meus atrasaram. Eis que o professor, sem delongas, tomou a sua vara e descarregou açoites sobre aqueles colegas, os quais bramiram choros, de tal forma que um deles voltou à casa meio inchado e gravemente ferido nas costas. Chegado à casa, os pais do ferido perceberam que o filho, fisicamente, apresentava lesões, além do rosto amuado. Perguntaram as causas. Confessou que tinha voltado à sala atrasado, depois daquela sessão de tortura ao “bandido armado.” O pai do meu colega também lançou outros açoites, redobrados, ao menino, pois não se deveria faltar respeito aos professores.

No dia seguinte, eis que o pai, logo cedo, acompanhou o filho à escola. Chegado lá, autorizou o professor para sempre *umuba* (bater) ao filho, caso desrespeitasse às ordens. Aliás, um provérbio em Xi-Changana diz: “*nawu i nkhavi*” (a lei é [a] vara). Estes comportamentos ainda que estejam a ser debatidos e evitados pelos maputenses e outros, de classes média e alta, com talvez violências mínimas, claro, se comparado ao passado bem recente da revolução. Nas classes mais empobrecidas, talvez porque desprovida de conceitos de dignidade humana e práticas de direitos humanos, eis que a violência permanece manifesta, obviamente não com a mesma intensidade dos tempos passados.

II

Na verdade, não eram somente aqueles moçambicanos que sofriam os golpes policiais e as sevícias dos professores e dos milicianos do Estado, mas, extensivamente, o próprio Estado, o qual estava entregue aos sarrafaçais da política do marxismo-leninismo, desrespeitadores da dignidade humana. As elites moçambicanas, tal como em outros países africanos e de outros continentes, não passavam de satélites operadores de uma indústria geo-ideológica mais ampla da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), nos tempos áureos da Guerra Fria⁹⁴, sediada em Moscou. Comportamentos violentos do afamado marxismo-leninismo, até hoje, não estão enterrados, volvidos 32 anos, depois da aprovação da nova constituição, defensora dos

⁹⁴ 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).

direitos e liberdades fundamentais, liberalização da economia e todos aqueles chavões do Consenso de Washington.⁹⁵ É, aqui, onde a antropologia entra. Não observo a Constituição de 1990 e a chamada segunda República como se fossem um “fogo exterminador” dos velhos hábitos coloniais e das práticas Frelimo-revolucionárias, mas descobrir a estrutura social e os processos sociais que tornam e mantêm as violências e as hierarquias encrustadas nos hábitos interpessoais e sociais, na política e na economia.

5.2. Introdução: Violência hierárquica, hierarquia e violência

No preâmbulo, disponibilizei dois hinos mais cantados pelas crianças da minha época. Descrevi, ainda, as torturas pelas quais pessoas várias passavam nas mãos da paternidade institucional-estatal, sob o manto da ideologia marxista-leninista e da institucionalização inter-geracional da violência hierárquica. Este último ponto é um dos tópicos centrais deste capítulo, como demonstro abaixo, para, sob inspiração de George Balandier (1976), Elísio Macamo (2016), James Ferguson (2013) Jeffrey Herbst (2000), Michael Schatzfield (2001), Patrick Chabal (1986) e Peter Berger & Thomas Luckmann ([1966] 2012), interpretar que o Estado é, em termos de história política, um receptor das instituições políticas trans-históricas e das hierarquias inter-geracionais.

Nestes autores africanistas supramencionados, com exceção de Berger e Luckmann, embora a sociologia do conhecimento deles assim coincida às abstrações daqueles estudiosos do continente-mãe, os atuais comportamentos nos Estados africanos derivam das longas ideologias tanto pré-coloniais quanto coloniais. De todos eles, dois resumos magistrais encontram-se cravadas, primeiro, em Chabal, segundo o qual as sociedades e políticas africanas apresentam, hoje, “linhas de continuidade dos períodos pré-coloniais e coloniais” (1986:3) e, segundo, em Herbst, para quem “é, também, difícil acreditar que tradições políticas (africanas) que se desenvolveram através dos séculos não tenham um efeito sobre a política, desde 1960” (2000:30).

⁹⁵ Cf. Hobsbawn (1995); Oluwu & Wunsch 2004; Buzan & Hansen 2012; Cheeseman 2015.

Saliento que o meu objetivo se desdobra, igualmente, em compreender o transcurso da política moçambicana e em submeter os comportamentos dos pais e dos tutores de família (avós e tios...), do Estado ou dos agentes da ordem e segurança (polícias e milicianos), dos educadores (professores e pais) e das pessoas comuns, enquanto produtoras de raciocínios e de práticas hierárquicas e violentas, a um descasque interpretacional antropológico e histórico⁹⁶, para evidenciar as bases institucionais e simbólicas sob as quais o Estado e a sociedade moçambicana operacionalizam as hierarquias e as violências.

A partir do campo de pesquisa e mesmo das memórias de infância supramencionadas, capturei, pelas lentes antropológicas, situações sociais de acasalamento entre hierarquia e violência, através dos quais costuro uma teoria que a defino de violência hierárquica, em virtude de as relações hierárquicas – ou as hierarquias – abstraídas estarem intimamente ligadas e operacionalizadas através das violências simbólicas ou físicas. As violências, assim, são a maneira como as hierarquias se apresentam e se manifestam; e as hierarquias, entretanto, encontram-se subjacentes na violência. As hierarquias não existem, no contexto do meu campo, sem se operacionalizarem por meio da violência; semelhantemente, nas relações sociais, a gramática da violência é conjugada através dos rituais e práticas hierárquicas. Ou seja, a hierarquia e a violência são dois subsistemas sociais acasalados e intercompenetrados, compatíveis e operacionalizáveis nas mais profusas relações sociais e políticas, a partir das quais as instituições sociais e estatais possam ser compreendidas.

A hierarquia não serve apenas para que as pessoas ou indivíduos saibam e (re)conheçam os seus espaços institucionais, nos quais se encaixam (pais e filhos; esposos e esposas; governantes e governados; administração pública e utentes; professores e alunos...), mas para revelar que quem detém a “hierarquia superior” já é previamente assentido como quem se utilizará da violência nas relações sociais, razão pela qual, provavelmente, as violências e as hierarquias, no nosso seio moçambicano e – talvez com algum grau de generalização – africano, não constituem um “escândalo moral”, capaz de gerar espaços políticos

⁹⁶ Não interpretarei estes fenômenos à luz da História, como um historiador, mas como um intelectual com formação cultural consciente de seu espetáculo de ignorância, o qual tem a obrigação de luzir algumas sombras sociais dos cenários observados.

revolucionários. Ademais, reforço que esta violência hierárquica funciona onde os receptores e vítimas da violência, em variadas malhas sociais, “perseguem uns status de dependentes e subordinados” (Ferguson, 2013, p. 224), procurando, frequentemente, “relações de subordinação hierárquica” (Ferguson, 2013, p. 224). Neste trabalho sobre a África do Sul, com implicações hermenêuticas na região sudeste africano, Ferguson (2013) revela constrangimentos pelos quais os cidadãos americanos ou ocidentais passam ou passariam naquele contexto, por, alegadamente, os valores do igualitarismo e individualismo não constarem das relações sociais e instituições políticas, ao se posicionarem como mandões ou ao se oferecem para serem dependentes na mais baixa hierarquia social, na qual quem tiver algum status superior é cognominado de “baas” (chefe, senhor), independentemente das circunstâncias formais ou informais.

Estas abstrações de Ferguson (2013) ou “linhas de continuidade” comportamental pré-colonial e [pós]colonial de Chabal (1986), por se localizarem em África, não podem ser entendidas em termos a-históricos, à semelhança do sistema de castas na Índia, em contraposição ao igualitarismo e individualismo ocidentais. Por um lado, Dumont [1966]1992 vê o Ocidente igualitário e individualista como um modelo histórico; e, por outro, apresenta a hierarquia como algo oposto (mais próximas de “sociedades frias”, para abusar um pouco do termo de Lévi-Strauss), “que ignoram a igualdade e a liberdade como valores, que ignoram, em suma, o indivíduo, possuem no fundo uma ideia coletiva do homem” (Dumont [1966]1992, p. 56). Apesar dessa distinção algo problemática entre histórico e a-histórico, da qual ocuparei parte dos meus argumentos mais abaixo, Dumont, no seu clássico e magistral *Homo Hierarchicus*, ilumina que a hierarquia é um sistema e não uma cadeia de comando, isto é, não se constitui através do modelo no qual as pessoas poderosas exercem poder sobre aqueles que lhes sejam subordinados.

A partir de Louis Dumont ([1966]1992), James Ferguson (2013), Jason Hickel (2015), Marcos Lanna (1995), (2015), Naomi Haynes (2012; 2015), Naomi Haynes and Jason Hickel (2016), Piero Leirner (2013) e Roberto DaMatta (1997) tomo as hierarquias ou as relações hierárquicas como objetos de estudo e modelos teóricos, para elucidar as estruturas sociais moçambicanos e do

sudeste africano, os quais se encontram organizados hierarquicamente e onde as pessoas e as comunidades apresentam, defendem e reproduzem a hierarquia, mesmo que, em algumas circunstâncias, sejam constrangidas ou fiquem prejudicadas no alcance dos seus objetivos e nas atividades diárias.

Em uma crítica aos cientistas sociais que observam aqueles sistemas africanos hierárquicos, como imorais e destrutivos, em “louvor” às concepções do individualismo, do igualitarismo e da cidadania ocidentais, Haynes e Hickel (2016, p. 2) exploram uma variedade de contextos etnográficos nos quais aquilo que chamo de violência hierarquia é apresentado como desejável e, portanto, examinam o papel das relações hierárquicas nos esforços das pessoas na produção de um mundo social, o qual reflete seu entendimento sobre o que é uma “boa sociedade”.

Entretanto, ao ler tanto o sociólogo Elísio Macamo (2016, 2017) quanto o antropólogo Jason Sumich (2010), interpreto que a cultura de violência política e a sobrecarga monocrática do partido no Poder nas instituições do Estado e no conjunto do sistema social local são fatores causais para a escassez dos espaços de cidadania, como desdobramentos do igualitarismo e do individualismo. Com efeito, a escassez de espaços de cidadania e do individualismo como “modelos políticos universais” seguem institutos de dependência e subordinação, cuja operacionalização das violências hierárquicas, historicamente instituídas, escancaram os fatores causais da “deformação” da cidadania moçambicana. Macamo e Sumich, até onde os entendo, não tomam as hierarquias, construtoras de malhas de violências, como modelos teóricos, para elucidar os sistemas sociais moçambicanos, mas apontam as mazelas histórico-políticas (colonização) e violências partidário-estatais e políticas (pós-colonial), como objetos de estudo, para criticarem as impossibilidades de construção de espaços de cidadania. São as relações sociais hierárquicas um contraponto à cidadania, ao igualitarismo e ao individualismo? De que cidadania tanto Macamo quanto Sumich tratam? De que forma as hierarquias e as violências sociais, historicamente construídas, são uma contra-produção à cidadania, ao igualitarismo e ao individualismo de que tanto os acadêmicos quanto os ativistas sociais debatem? Estas perguntas são um desafio antropológico e mesmo autores como James Ferguson (2013),

Naomi Haynes and Jason Hickel (2016) se debruçam, como pontuo acima. A outra pergunta, baseada no trabalho de campo, realizada no Egito, com implicações no meu campo, deriva da antropóloga Saba Mahmood:

Como nós concebemos a liberdade individual em um contexto onde a distinção entre os desejos dos próprios subalternos e as ações previamente conhecidas não podem ser facilmente presumidas, e onde a submissão a certas formas de autoridade (externa) é uma condição para o alcance de potencialidade dos sujeitos? (2005:31).

Ressalto, entretanto, a teoria da violência hierárquica, que pressupõe que tanto as violências quanto as hierarquias não são apenas dádivas violentas do Estado, canalizadas por meio dos aparelhos securitários e ideológicos do governo, mas são originalmente referenciais de conduta interpessoal, instituídos historicamente na estrutura social de um determinado grupo, comunidade ou sociedade, até ao ponto de as pessoas serem dóceis para, como Mahmood (2005, p. 31) pontua, “a submissão a certas formas de autoridade...”

Daqueles exemplos moçambicanos até o Egito, passando por África do Sul, posso retomar Hickel, o qual explora casos da região da Zululândia, onde as pessoas, apoiando lutas pelo fim do Apartheid, para o estabelecimento da ideologia da igualdade e da democracia liberal, “procuram restabelecer as condições do que eles consideram ser justiça, bem-estar e completa prosperidade humana, ao reconstituir hierarquias ao invés de criar estratégias de aboli-las” (Hickel, 2015, p. 26).

5.3. B’ava ou tátána e a violência hierárquica

Começo pelo aclamado etnólogo Henri Junod⁹⁷, cujas descrições sobre África bantu, particularmente pelo Sul, foram elogiadas e usadas, para abstrações antropológicas, como se pode notar em trabalhos de Roberto Lowie (1920)⁹⁸, Adamson Hoebel (1958),⁹⁹ A.R. Radcliffe-Brown (2013)¹⁰⁰; Claude

⁹⁷ A obra de Usos e Costumes dos Bantus de Junod, 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, p.17). Em sua experiência observacional pela região sudeste de África, Junod acreditara que a sua monografia sobre os 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, p. 25).

⁹⁸ LOWIE, Robert H. *Primitive Society*. United States of America: Boni and Liveright, 1920.

⁹⁹ HOEBEL, E. Adamson. *Man in the primitive world*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1958.

¹⁰⁰ RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

Lévi-Strauss, (2012).¹⁰¹ Para Junod, ([1912-13]1996), *tátána* (pai) pressupõe que os filhos têm uma relação de “respeito e temor” por ele. “O pai, embora nada se ocupe dos filhos, é o instrutor, o que repreende e pune. Devem-lhe obediência *absoluta* os filhos e filhas...” (:208). No dicionário Changana-Português “Tatáná é Pai. 2. (trat.) senhor. Sin. B’ava.” (Sitoe, 2011, p. 314).

A descrição que Junod faz do que um *tátána* ou *b’ava* (pai, senhor, chefe) significa e pressupõe entre as famílias do sul de Moçambique ainda é recorrente. Implica que, nas relações sociais, entre pais e filhos, há um pressuposto de existência de *mi nawu* (leis, regras), previamente conhecidas pela família. Estes *mi nawu* são reconhecidas, com temor, por aqueles que devem “obediência absoluta” aos pais.

Mesmo nos dias correntes e sem generalismos, no caso de desobediência, o pai, sem tosquenejar, irá repreender e punir o filho. Pela experiência dessas ocorrências de repreensão e punição, nunca observei alguma “audiência do réu”, onde este pudesse colocar as suas razões ou contra-argumentos, diante de alguma queixa ou acusação que pesa sobre ele. Extensivamente, espaços de negociação são inexistentes. Os pais, desta maneira, têm a prerrogativa completa e unilateral de usar a repreensão e a violência, quando assim entendem que são desautorizados pelos filhos.

Na mesma época, o Pe. Daniel da Cruz (1910) descreve situações sociais da região de Gaza e, igualmente, se ocupou de questões relativas às relações sociais entre pais e filhos. Se, por um lado, o sacerdote católico, diferentemente da descrição do missionário protestante, reconheceu que “o preto tem a mais perfeita noção do amor paternal e as mães adoram os seus filhinhos e por eles são capazes de dar a vida como entre nós sucede” (1910, p. 99), por outro, se aproxima da observação e descrição do etnólogo da Missão Suíça:

A ignorância, porém, a imprevidência, o desleixo que lhes é peculiar e a falta de todos os meios de que nós dispomos em abundância, é que são a causa de seus filhos nos parecerem verdadeiros filhos do abandono, e de os vermos às vezes padecer contratempos, torturas tão atroz, que entre nós causariam a morte e o aniquilamento (CRUZ, 1910, p. 99).

¹⁰¹ LEVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 542 p.

Ao tomar em conta as descrições de Junod e de Cruz, chamam-me à atenção as recentes abstrações sobre a violência doméstica em contextos variadíssimos no Mundo de que é estudada por uma profusão de cientistas sociais. O que pode, ainda, ser importante é questionar de onde a institucionalização da violência doméstica deriva e como ela pode carcomer outras veias sociais e políticas, desde os tempos pré-coloniais até aos pós-coloniais, passando pelos coloniais.

A hipótese que ofereço não se limita apenas ao poder hierárquico do *tátána*, dentro das turbulências intrafamiliares, mas se estende a questionar como esse poder de violência hierárquica do *tátána* (nalgumas vezes, da mãe), se centrifuga para as interações sociais mais amplas, através da institucionalização da violência hierárquica tanto na sociedade quanto no Estado.

Conceitos ligados à institucionalização dos comportamentos sociais são igualmente tratados por uma gama de cientistas sociais, da qual tomo o exemplo de Peter Berger e Thomas Luckmann ([1966] 2012), segundo os quais os hábitos dos indivíduos na prática de um certo comportamento ou de uma certa atividade produz um acervo de conhecimentos pelos quais as rotinas sociais, nas amplas interações sociais, são compartilhadas, ou seja, “estes processos de formação de hábitos precedem toda a institucionalização...” ([1966] 2012), p. 76).

Num ponto em que Hickel se inspira no casal Comaroff (2006), destaco Ferguson (2013) e o meu campo (2021-2022), onde, no sudeste africano, a operacionalização da terminologia *b’ava* ou *tátána* equivale à submissão prévia e automática à autoridade de quem esteja numa posição hierarquicamente superior, dinamizando relações sociais e, extensivamente, políticas. Aliás, no bairro Malanga, cidade de Maputo, como descrevo, no capítulo seguinte, fui duplamente tratado por *b’ava* e por *doutor*, quando fazia trabalho de campo (2021), num casamento. Por ser *b’ava* e *doutor* fui posicionado dentro de categorias hierarquicamente superiores e com prerrogativas de ser servido as melhores iguarias, contrariamente a quem não apresentasse uma situação hierárquica semelhante ou elevada.

A terminologia *b’ava* ou pai é, factualmente, um operador central e talvez a partir dos mesmos quadros teóricos e refinamentos etnográficos, para

Moçambique e África, podem ser construídos, no tocante aos estudos sobre hierarquia e violência. Porém, há que salientar que, de igual modo, o termo *b'ava* pode ser operacionalizado em momentos de demonstração de etiqueta e talvez de respeito circunstancial a quem, alegadamente, “não mereça” esse título, mas, por conveniência de maturidade de quem o exprime, faz-se necessário usá-lo. Por um lado, em decorrência da profusão dos *va b'ava*¹⁰² ou *va tátána*¹⁰³ nas instituições familiares, políticas e estatais e, por outro, das subjetividades das relações sociais, *b'ava* ou *tátána* pode ser articulado por beija-mãos, cujos objetivos se circunscrevem na obtenção de algum favor social ou político ou, ainda, religioso. De salientar que o substantivo hierárquico *tátána* não é apenas um referencial familiar usado apenas pelos filhos, mas também mesmo as esposas e namoradas chamam os seus maridos e namorados, com toda e alguma frequência incontável de *b'ava* ou pai. Na administração pública, sector privado, organizações não-governamentais, partidos políticos, igrejas, os presidentes, os ministros, diretores, pastores, líderes políticos ou chefes comunitários são, igualmente, designados de *b'ava*.

Ao sumarizar estes autores nomeadamente Louis Dumont ([1966]1992), James Ferguson (2013), Jason Hickel (2015), Marcos Lanna (1995), Naomi Haynes (2012; 2015), Naomi Haynes and Jason Hickel (2016), Piero Leirner (2013) e Roberto DaMatta (2007), conjeturo, à luz dos meus interesses hermenêuticos, que existem dinâmicas sociais e políticas não tradicionalmente estatais, as quais carregam uma grande capacidade de se embrenhar pelas veias do Estado, forjando comportamentos similares àqueles encontrados nos meios domésticos – e a figura de *tátána*, no meu campo e no sudeste africano, é central na atividade de observação das relações sociais, onde as hierarquias e as violências não-estatais, com implicações estatais, são um denominador comum. Esta forma de análise já tinha sido apresentada, dentro dos refinamentos teóricos cunhados de “redes sociais e processos políticos” nas décadas de 60 e 80, por J. Barnes (1969a), segundo o qual há proporções comportamentais entre os processos de política familiar e micro-institucional (clãs, empresas, igrejas e outros grupos não estatais) e aqueles encontrados na

¹⁰² Va b'ava, plural de b'ava.

¹⁰³ Va tátána, plural de tátána.

política nacional (eleições, parlamento, partidos políticos, diplomacia, governo, administração da justiça...).

Por sua vez, o antropólogo Fernando Tivana (2022, p. 61,64) apresenta, em sua tese, descrições e reflexões, nas quais, por exemplo, o apóstolo Lourenço Fole é designado de “pai” pelos membros da igreja *Holy Ghost Fire* onde, igualmente, é pastor, líder, fundador e “proprietário”. Aliás, Fole “é, como afirmou uma interlocutora, cognominado *pai*, pois é *pai espiritual* dos seus fiéis, seu guia e instrutor da palavra de Deus” (2022, p. 66).

Outrossim, observando as malhas eclesiásticas e políticas por todo país e um pouco pela África, a maioria dos líderes religiosos e políticos são assim cognominados (*tátána*, *b’ava*, pai), ao ritualizarem não somente, como se crê, um “poder abençoador”, mas, concomitantemente, um “poder amaldiçoador”. Extensivamente, o “pai”, em quaisquer malhas eclesiásticas ou sistemas políticos, não se apresenta e nem é reconhecido apenas como um abençoador ou um facilitador dos espaços de cidadania e um implementador de políticas públicas, mas também é, solidamente, assentido como um amaldiçoador, um sentenciador dos vitupérios e um castigador, ao exorcizar a violência hierárquica. Ou seja, o pai eclesiástico, no exercício de suas funções espirituais, não aceita ser criticado ou ser provocado à ira por crente algum. Em caso de uma ocorrência semelhante, nas lógicas dos fiéis, o suposto crente pode sofrer alguma maldição, pois “não se brinca com o ungido do Senhor”, um recorte bíblico-ameaçador veterotestamentário. Por isso, o “pai espiritual” exerce, de certa forma, um certo tipo de violência hierárquica, nos meios eclesiásticos. Semelhantemente, em termos político-governamentais, em Moçambique e em África, o uso da violência hierárquica contra os cidadãos é a marca relacional que o *b’ava-Estado* estabelece com/contra as populações. A profusão comportamental dos *va b’ava* familiares, dos *va b’ava* religiosos, dos *va b’ava* monárquicos (tempos pré-coloniais), dos *va b’ava* coloniais e dos *va b’ava* pós-coloniais é a súpula de institucionalização da violência hierárquica de que me preocupo neste texto. Talvez a partir disso, posso aventar a hipótese segundo a qual a violência hierárquica do *b’ava*, na profusão das relações sociais e políticas, seja – ou pode servir como – uma abstração extensiva de um certo tipo

sociológico, a exemplo de “dádiva”, como um *fato social total* de Marcel Mauss. A violência hierárquica é, em Moçambique ou África, um *fato social total*?

Em seu *Word Report on Violence and Health*, a Organização Mundial da Saúde (WHO, 2002:5) define violência como uso intencional de força física ou poder contra si mesmo ou contra outra pessoa, contra um grupo ou comunidade, que resulta em (ou produz um) alto risco de ferimentos, morte ou prejuízos psicológicos, mau desenvolvimento ou privações.¹⁰⁴ Como discorro na introdução, antropólogos tem feito contribuições expressivas para o conhecimento de violência e seu impacto nas pessoas e comunidades. Com efeito, eles têm ampliado as disposições da Organização Mundial da Saúde e de outros cientistas através das análises que realçam a violência política e estrutural e, ainda, formas insidiosas de violência diária que causa sofrimento, para além da violência causada pelas guerras. Não é casual que Kristen McLean e Catherine Panter-Brick (2017, p. 1-2), ao refletirem sobre as ligações entre violência, sofrimento e poder, sublinham que os antropólogos têm focado atenção sobre outras dimensões da violência, principalmente aquelas não explícitas pela Organização Mundial da Saúde. Consequentemente, ancorados na Barbara Rylko-Bauer, Linda Whiteford e Paul Farmer (2009), McLean e Panter-Brick (2017) chamam à atenção sobre as dimensões de violência baseadas na etnia, gênero e classe – nomeadamente as suas raízes sociopolíticas e econômicas da violência estrutural. Estes todos antropólogos enfatizam as intersecções de múltiplas formas de violência, nos contextos culturais em que a violência é perpetrada e os modos em que a mesma é experimentada – física, psicológica e socialmente – em situações comuns ou extraordinários. O que fica patente, ao ler estes antropólogos, é a sua capacidade de elucidar formas de violência latentes e suas ligações obscuras à hierarquia, sofrimento e poder.

Comportamentos similares, nas relações sociais das gerações distantes como, por exemplo, as gerações descritas por Junod e estas que as estudo, são observáveis. Tais situações sociais violentas, circunscritas à família, recebem dos estudiosos do assunto no Mundo o conceito de violência doméstica, como

¹⁰⁴ Cf., ainda, Elizabeth Englander (2003).

se pode ler em Jethá et al (2021)¹⁰⁵, num trabalho sobre Moçambique, e Bartolomei (2015), num trabalho de campo sobre Tanzânia, Zâmbia, Itália e Índia. Estudos vários apontados pela antropóloga Bartolomei (2015, p. 94) sugerem que vários tipos de abusos coexistem no mesmo relacionamento e os violadores podem usar muitas táticas para exercer poder sobre as suas parceiras e filhos: dominação, humilhação, isolamento, ameaças, intimidação, negação e culpa. No contexto de Maputo, o pai e o filho são figuras que têm pouco espaço para a amizade, aparentemente, porque o primeiro precisa manter um espaço onde o segundo não possa ocupar abusivamente. O segundo fator prende-se, ainda, com a necessidade de o *b'ava* lembrar ao filho o seu espaço de inferioridade hierárquica, cuja subordinação, no contexto local, pode manifestar-se através de uma (dura) repreensão e punição. Aliás, o *b'ava*, neste contexto, mesmo em situações em que o filho for bem-comportado, seguidor da *nawu* (lei, regra), tem a prerrogativa de implantar uma desobediência, para poder puni-lo severamente.

O *tatátá*, *b'ava*, num ponto de vista familiar, é aquele que tem esposa (esposas) e filhos. Goza de direitos e deveres acima de todos em seu *munti* (casa). É o primeiro a ser servido, com honra, respeito e temor. O servir obedece a regras de hierarquia, onde as melhores iguarias são canalizadas ao seu prato ou tigelas. Não servir devidamente ao *tátána* representa falta de decoro familiar. Não servi-lo devidamente é, ainda, um sinónimo de provocá-lo à violência verbal e, se possível, física. Se a esposa ou algum filho não servir devidamente ao *tátána*, o assunto pode ser digno de reuniões familiares, onde pais dos cônjuges e padrinhos marcarão presença. Há *ma thlatha* (pedaços de carne) que são única e exclusivamente do *tátána*.¹⁰⁶ Por exemplo, a carne da galinha compõe partes exclusivamente destinadas ao *tátána*, designadamente *nguinguuya* (moela), *nthanga* (perna), *xivassagwani* (carcaça), *nkolo* (pescoço), *mbilo* (coração) e (limbambo) *coxa de galinha*; à esposa e aos filhos: *nkondzo* (nádega), *xivindzi* (fígado), *ntimphapha* (asas), *voko* (mão), *xifuva* (peito de

¹⁰⁵ Jethá et al (2021) sublinha que embora os homens sejam identificados como os mais perpetradores, as mulheres também podem praticar a violência contra os seus parceiros.

¹⁰⁶ No capítulo anterior também nas cerimónias fúnebres e matrimoniais, aquele que é *b'ava* pastoral, *b'ava* comunitário e outros *va b'ava* têm a prerrogativa de primeiro serem servidos; e seguem aqueles que estiverem numa hierarquia inferior.

galinha), *timbambo* (costelas) e *ntintxondzo* (pés).¹⁰⁷ Entretanto, em decorrência de mudanças sociais, ligadas a um cada vez maior número de mães solteiras, urbanização e influências de culturas exteriores estas práticas podem não ocorrer em todas as casas, mas as famílias em que o *tátána* esteja presente a regra estrutural permanece. Aliás, a mãe (ou mulher) solteira, em caso de receber qualquer homem de sua família ou da família dos filhos dela, segue o mesmo ritual estrutural de servir pedaços devidos àquele destinados aos homens.

Resumindo esta seção: O *b'ava* é uma instituição central na análise de hierarquias e também um centrifugador dos símbolos e rituais de violência nas relações sociais, onde o indivíduo e as pessoas previamente conhecem o seu lugar na família, na comunidade e na sociedade, bem como no Estado. Dito doutra forma, o poder violento do *tátána* é, por sua vez, centrifugado dos meios familiares e comunitários para a sua periferia política, que são instituições do Estado. Entretanto, o Estado, por deter a força mobilizadora dos discursos, dos teatros e da força, também o devolve ao seu centro gerador através da, usando uma expressão de Max Weber, “violência legítima”. A combinação comportamental destes *va tátána* tanto do parentesco quanto do Estado gera entrelaçamentos de violências hierárquicas, onde “qualquer um”, pelas circunstâncias locais, é produzido ou se produz como autoridade com poder de humilhar, violentar e traumatizar o Outro na situação inferior ou inferiorizada. Supramencionei aquele cenário em que um determinado suspeito de pertencer à RENAMO terá sido severamente torturado pelas forças de segurança do partido-Estado. Aqui, nesta suspeita talvez numa outra unidade policial, encontrando um comandante sensato e empático, não o teria mandado torturar severamente. Ou seja, a reprodução da violência hierárquica depende do entendimento do executor, gerando interpretações díspares de uma variedade de *va tátána*. Todos *va tátána* são a lei e a justiça, os quais executam a arbitrariedade, para fortificar a sua posição de “senhor” na sua circunferência institucional ou em outras instâncias sob seu comando.

¹⁰⁷ As pessoas de Maputo também consomem *vusva* (uma espécie de fubá denso), arroz e *nchóvelo wa matsavu* (molho ou caril de verduras/folhas de abóbora ou outras folhas *tseke* (*amaranthus spinosus*), da mandioqueira (*mathapa*).

5.4. Institucionalização da violência hierárquica

Os Estados coloniais e pós-coloniais são criações recentes na história política e social africana, razão pela qual estudiosos africanistas, a exemplo de Jeffrey Herbst (2000), Michael Schatzberg (2001), Patrick Chabal (1986), sublinham que é difícil acreditar que as instituições políticas africanas não tenham efeito na administração pública, depois das independências. Posto isto, pretendo que o texto clarifique a natureza das nossas violências (e sua interconexão com as hierarquias e os privilégios) do Estado e na sociedade, situando-as não apenas a partir da burocracia colonial até à política burocrático-revolucionária¹⁰⁸, mas também elaborar argumentos segundo os quais os emaranhados das relações sociais produzidas pelos micropolíticas básicas, a exemplo dos membros das famílias e das pequenas comunidades, transcorrendo pela História, se embrenham e inspiram a “Política Nacional”. Por quais razões, as pessoas investidas de autoridade ou poder ou que se supõe que tenham autoridade ou poder, apresentam, no geral, formas de violência hierárquica, quando se relacionam com o Outro? Por que, no nosso contexto, autoridade ou poder pressupõem portar uma espada de humilhação e de desqualificação do Outro?

Como em toda África, e nos países que tenham passado pela escravatura e colonização, aqueles que, pelas circunstâncias coloniais, galvanizaram as lutas pelas independências, incorporaram novos atributos, que, por sinal, faziam parte do léxico do parentesco local. Parte da linguagem do sistema do parentesco muitíssimo explorado é a de “Pai”, como supramencionado. Assim, parte dos chamados combatentes pela independência também foram adjetivadas de “Pais da Nação”, como se pode compreender no diplomata americano, especializado em assuntos africanos, Herman Cohen ([*The mind of the African Strongman* [2015]). Este livro apresenta pequenas biografias sobre 16 ditadores e homens de Estado.¹⁰⁹ Mas mesmo os países ocidentais, a exemplo dos EUA, adotam

¹⁰⁸ Recomendo à leitura de textos de Igreja (2010), Macamo (2016), Machava (2011), Meneses (2015a), Thomas (2008) e Zamparoni (2012), para o entendimento de ligação entre a construção do Estado moçambicano e a violência.

¹⁰⁹ São eles Léopold Senghor (Senegal); Félix Houphouët-Boigny (Costa do Marfim); Albert-Bernard Bongo (Gabon), Daniel Moi (Kenya), Kenneth Kaunda (Zambia), Roberto Mugabe (Zimbabwe), Joseph-Désiré Mobutu (Zaire), Laurent-Désiré Kabila (Congo), Ibrahim Babangida (Nigéria), Muammar Muhammad al-

essa terminologia do parentesco, para os fundadores da República e da ideologia da democracia liberal americanas. A questão é: O que pressupõe, na história da formação política dos Estados africanos, cabe a generalização, quando atribuem de “pai” a um determinado líder, político e, provavelmente, presidente da República? E o que pressupõe, na história da formação política dos americanos, chamar os primeiros construtores dos Estados Unidos de pais?¹¹⁰ Assim, na cosmovisão das relações de Poder, o que significa ser “Pai”, nos contextos de Maputo e, comparativamente, de Gaza, onde já realizei trabalho de campo (2015), em resposta aos requisitos para a obtenção de título de mestre em antropologia social? O que significa “pai” na profusão das relações de Poder, quando tais relações são experimentadas nos espaços estatais? O que o “pai” pressupõe na Política e nas relações mais amplas da economia política?

A violência e a opressão ao Outro estão localizadas em quem detém algum poder. Descrevi a violência hierárquica do *tátána*, que se desdobra na punição e na imposição de represálias à sua família, e como essa punição e essas represálias se interpõem no vasto mundo institucional, alimentando e retroalimentando, no transcurso dos tempos, os comportamentos dos reis, imperadores, príncipes, colonos, funcionários, presidentes, ministros, diplomatas, militares, policiais, professores e por aí em diante.

Estas violências se manifestam mesmo quando os cidadãos se dirigem, por exemplo, a um simples balcão público para requererem algum serviço do Estado e o funcionário negligencia as regras apropriadas de atendimento ao utente, e, pior ainda, o responde desrespeitosa e violentamente. Eventualmente, o mesmo funcionário que desrespeita o rigor do Estado no atendimento, ao procurar outros serviços do mesmo Estado sofre a mesma dose de arrogância e assim

Gaddafi (Líbia), Mohamed Siad Barre (Somália), Jonas Mahleiro Savimbi (Angola), Samuel Doe e Charles Taylor (Libéria), Nelson Mandela e F.W. de Klerk (COHEN 2015). O Dr. Eduardo Mondlane também é referenciado, como pai da construção da nação moçambicana, num artigo biográfico sobre Mondlane de M. Dores Cruz (2022). Também caricaturado numa breve passagem de Lorenzo Macagno (s/d) como “pai” do nacionalismo moçambicano. Acrescento Samora Machel, de Moçambique (Christie, 1988).

¹¹⁰ Alexis de Tocqueville. *A democracia na América* é esclarecedor sobre o pensamento político e democrático americano. Mas, para uma antropologia comparada sobre o Brasil e os EUA apresento três trabalhos de Roberto DaMatta de que a sua excelência analítica é inspirador: *Notícias da América, Carnavais, malandros e Heróis e O que faz Brasil, Brasil?*

sucessivamente. Ou seja, as violências de quem está nalguma situação de hierarquia superior são descarregadas sobre quem apresenta uma situação de hierarquia inferior e, ainda, representa os vulneráveis e desprotegidos. Da mesma maneira, quem estiver numa situação hierarquicamente inferior, desprovida de direitos e privilégios, quando estiver numa situação hierarquicamente superior, descarrega o seu rancor de poder ou autoridade sobre quem estiver vulnerável. Esta dupla situação de convivência de violência hierárquica entre superiores e inferiores circunstanciais dá azo às múltiplas manifestações violências hierárquicas, nas quais, mesmo as vítimas, se posicionam socialmente para reproduzi-las.

A Antropologia Política tem oferecido às ciências sociais a insistente contribuição de que a Política (e a economia política) nunca pode ser separada dos domínios de parentesco, de religião e de rituais (Balandier 1976; Barnes 1968; McKinnon & Cannell 2013). Susan McKinnon & Fenella Cannell (2013) argumentam que pressuposições da modernidade euro-americana há muito se baseiam na supervisibilização temática segundo a qual o parentesco é central nas antigas sociedades colonizadas e na invisibilização e marginalização do parentesco nas sociedades colonizadoras, cuja análise magistral já tinha sido expurgada por Adam Kuper (1988). Nestas sociedades colonizadoras, em decorrência dos processos acadêmicos de "domínio epistemológico", o parentesco foi separado da política, do direito, da economia, da ciência e da religião. Neste sentido, as pesquisas etnográficas desbarataram essa separação, considerando que o parentesco fundamentou, interpenetrou e fomentou mudanças sociais, político-econômicas e religiosas em muitíssimas sociedades colonizadoras e colonizadas (McKinnon & Cannell 2013).

A geração de Balandier, Barnes, Bailey e principalmente a da chamada Escola de Manchester – considerou-me um legatário deles – não entende a política a partir do Estado, porque, como sumariza Balandier,

“é mais fácil apreender as transformações maiores que resultam dos conflitos de grande extensão (luta de classes, movimentos sociais, revoluções, guerras) do que determinar o trabalho dos conflitos mais discretos, ou mais diários, no seio dos sistemas sociais” (1976, p. 23).

É a partir desta lição lapidar do antropólogo francês, de Barnes, de Bailey e da Escola de Manchester que compreendo a natureza da política, igualmente encontrada nos exercícios analíticos de Jason Hickel (2015), segundo o qual não há movimento político ou política estatal que não seja cultural e historicamente contingente, que não seja intimamente influenciado por cosmologias particulares das relações interpessoais e do parentesco.

Num trabalho de campo, em 2007, em KwaZulu Natal, África do Sul, Hickel (2015), observou que muitos trabalhadores, na indústria de cana de açúcar, negavam tornar-se membros do partido governamental ANC (African National Congress) e das organizações dos trabalhadores, alegadamente, porque muitos daqueles operários (vindos das regiões rurais sul africanas e de outros países africanos) resistiam à versão de *idemoklasi* (democracia) e de *amalungelo* (direitos), os quais o partido promovia. Por um lado, enquanto os trabalhadores e trabalhadoras abraçavam os princípios de igualdade racial, por outro, rejeitavam a ideia subjacente de que todos os indivíduos são ontologicamente iguais e autônomos, especialmente a igualdade de gênero e a igualdade nas relações sociais na família e noutras instituições não-estatais (Hickel, 2015).

Para aqueles operários e operárias, a democracia, o individualismo e o igualitarismo, defendidos pelo governo do ANC e seus aliados internos e externos¹¹¹, são entendidas como um ataque sistemático a seus valores hierárquicos (Hickel 2015, p. 5), onde *ubaba* (pai, em língua xi-zulu, na África do Sul) ou *b'ava* (em língua xi-changana em Moçambique) é a célula social onde a “operação hierárquica” se centrifuga, à semelhança do que se observa, no meu campo. É aqui onde Louis Dumont pode ser destacado, segundo o qual as outrora “sociedades tradicionais” ignoram a igualdade e a liberdade como valores e ignoram, em suma, o indivíduo, em virtude de possuírem, no fundo, uma ideia coletiva do homem (Dumont [1966]1992, p. 56). Não obstante, autores como Bonny Ibhawoh (2007), Ziyad Motala (1989) e Makau Mutua (2002) reconhecem a existência dos conceitos e das práticas de igualdade, liberdade e direitos humanos pré-coloniais nas comunidades africanas e em outras regiões

¹¹¹ Os aliados externos são o corpo diplomático, a Organização das Nações Unidas, as organizações não governamentais e outros organismos.

que sofreram a agressão colonial, embora apresentem filosofias não individualistas nem tampouco formulações de direitos humanos como correntes de lutas contra as injustiças do Estado, à semelhança do que ocorreu na história ocidental. Estes autores, tal como colocado no capítulo anterior, partem dos pressupostos de vida comunitário-coletiva, sob os quais os legisladores e editores da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (1981) definiram as suas cláusulas declarativo-normativas.

Uma vez que para que se aceda à estrutura social se transita pelo parentesco, quem ainda nos traz dados relevantes e próximos às da realidade moçambicana é o antropólogo Marcos Lanna (1995), cujo campo realizado no nordeste brasileiro capturou os elementos culturalmente locais de dominação, da exploração e da cooperação. Analisando a autoridade do chefe da família, de acordo com os dados empíricos dos seus informantes, define-o, simultaneamente, como “um chefe e um patrão”. Acrescenta que é deste modo que a autoridade de um chefe ou de um patrão “se constitui dentro da família, tanto nos distritos rurais como nas cidades, reproduzindo internamente (...) relações recíprocas e hierárquicas que constituem a autoridade dos empregadores ou patrões.” (Lanna, 1995, p. 27).

Voltando, então, ao meu campo: Os espaços e momentos de distribuição de alimentos nas famílias e nas cerimônias matrimoniais e fúnebres obedecem aos valores hierárquicos, previamente estabelecidos, onde pais, pastores, chefes comunitários, mulheres e jovens relevantes, como apontado no capítulo anterior, são os primeiros a serem servidos, em detrimento dos mais vulneráveis e necessitados, naquela ambiência. Mais ainda, os valores hierárquicos não caracterizam apenas a primazia no momento da distribuição de alimentos, mas também na distribuição das requintadas primícias dessas iguarias aos hierarquicamente superiores.

Minha hipótese continua sob esse pêndulo segundo o qual os comportamentos igualmente encontrados na administração pública, os quais rasgam os princípios de burocracia republicana, são uma eloquente demonstração de rejeição ao individualismo e ao igualitarismo supostamente marcariam os parâmetros do Estado moderno. Ou seja, as relações hierárquicas

nas famílias e em outras formações sociais se centrifugam para o Estado e, simultânea e posteriormente, se sedimentam nas mesmas instituições do Poder Público. Este meu argumento não pode ser entendido como um reconhecimento do quão “primitivos” são os moçambicanos ou africanos, por alegadamente ritualizarem os valores hierárquicos e exorcizarem o espaço hierarquicamente superior do *b’ava* – e o como ele pode atuar dentro dos círculos das expectativas relacionais, mesmo em ambiências burocráticas, onde o Estado se subordina a uma Constituição liberal (individualista e igualitária), mas oferecer uma explicação plausível às nossas relações sociais diárias, por meio das quais o Estado se apresenta da maneira como ele se apresenta e não de outro cariz igualitário e nem individualista.

Mesmo que me inspire neles, talvez a crítica que posso manifestar aos antropólogos nomeadamente Hickel (2015), Haynes & Hickel (2016) e Ferguson (2013) se atenha a que esta influência das relações hierárquicas e de outros valores sociais locais não seja apenas um privilégio africano, mas é observável mesmo em democracias ditas avançadas onde o individualismo e o igualitarismo são alegadamente encontrados em cada metro quadrado. Por exemplo, os racismos e o tratamento desigual contra os estrangeiros ou contra os refugiados, nas burocracias ocidentais, é uma chaga eloquente e irrefutável de que as “hierarquias tradicionais europeias” ditam, até hoje, quem deve ser beneficiário, em termos práticos, de direitos de cidadania igualitária.

Não raras vezes, os direitos de cidadania igualitária são facilmente concedidos a quem representa ao parentesco das sociedades do contrato e aqueles cujo aparência física pertence ao parentesco das sociedades colonizadas a burocracia apresenta condicionalismos morosos e, ainda, dispositivos jurídico-legais proibitivos e violação dos direitos migratórios, para os cidadãos vindouros dos trópicos. Voltando a Dumont ([1966]1992, p. 56), como o Ocidente, construtor-mor da igualdade e da liberdade, negou e continua a negar os mesmos valores de que se augura serem originários de sua região, a qual é oposta à hierarquia?¹¹²

¹¹² Aliás, os valores ocidentais (cristianismo, individualismo, desenvolvimento) de que alegadamente servem como um contraponto aos valores africanos são apresentados como hierarquicamente superiores

Em uma explanação sobre o quão a burocracia ocidental esconde as suas raízes simbólicas baseadas no parentesco, Michael Herzfeld expõe o seguinte:

Tal ideia persiste na eterna divisão entre a anarquia tribal e a racionalidade burocrática. O que é tão extraordinário aqui é que a metáfora do sangue-parentesco claramente alastra a retórica do Estado ainda quando este nega a sua relevância. Enquanto a Modernidade é amplamente definida pelo compromisso com a administração racional e imunidade aos interesses familiares, a retórica do Estado é frágil em metáforas de parentesco. Aqueles que atendem a interesses familiares às custas de interesses maiores e comunitários são tratados como culpados do equivalente político do incesto ([1992]2016, p. 20).

Quem aclara as inquietações antropológicas de Herzfeld é o sociólogo Donn Kurtz (1993), segundo o qual 21 dos primeiros 36 presidentes dos Estados Unidos tinham laços sanguíneos ou matrimoniais. Além disso, dos 91 juizes da Suprema Corte nomeados de 1789 a 1957, quase 60% eram de famílias de políticos ou advogados. No todo, a classe americana que detinha cargos públicos antes da Segunda Guerra Mundial abrangia 165 famílias ligadas por 45 redes de parentesco identificáveis (1993, p. 4-6, 99).

Mais ainda, Adam Bellow ([2003]2006:9) enfatiza que por quase dois anos até as eleições de novembro de 2000 nos Estados Unidos, as expectativas se concentraram no vice-presidente Albert Gore Jr. e no governador de Texas George Bush. Ambos eram filhos de importantes famílias com tradição política. O pai de Gore havia sido um senador democrata respeitado e influente do Tennessee. Bush era um republicano de terceira geração: o avô fora senador; o pai, presidente da República; e o irmão era governador da Flórida.¹¹³ Assim, a

às estruturas locais pré-existentes, razão pela qual os conflitos simbólicos entre estes modelos de sociedade são permanentes. Esta permanência de conflitos e desconfiças entre os valores hierárquicos locais e os supostos igualitarismos denunciam igualmente a falta de interfaces institucionais de diálogo e compreensão, aceitação e tolerância.

¹¹³ Novamente, Donn Kurtz (1989) apresenta um estudo mais amplo sobre as famílias políticas da Louisiana desde a independência dos EUA até o presente. Ele procura demonstrar que a influência da família no recrutamento político não é apenas um fenômeno histórico, mas uma realidade atual. Mais de um quarto dos 785 funcionários estaduais no cargo, em 1983, tinham pelo menos um parente no cargo. Metade desses 209 líderes teve dois ou mais parentes no cargo em algum momento e quase um terço “herdou” sua posição de um parente. O artigo analisa a estrutura dessas famílias (tamanho, gerações, ligações de parentesco), sucessões e redes de parentesco. O último tópico delinea redes e as conexões entre famílias com funcionários de 1983 e outras famílias cuja experiência política ocorreu antes de 1983. A maior das redes inclui vinte e duas famílias com 107 funcionários de vários estados. Uma das principais conclusões é que a família continua exercendo considerável influência na decisão de seus membros de entrar na arena política. Evidências são apresentadas indicando que a Louisiana não é única a esse respeito.

rivalidade de Gore e Bush desencadeou um interesse imediato sobre o retorno das dinastias políticas. George Bush Jr., cuja hierarquia de ser “pai” de uma potência mundial carregava consigo a manipulação da violência hierárquica americana, descarregou a sua fúria contra o presidente do Iraque Saddam Hussein – este que tinha tentado matar o seu pai, George Bush (Bellow [2003]2006, p. 15). Com efeito, para Dumont, a hierarquia, enquanto uma componente central de qualquer teoria de valor, é universal, ao se apresentar de forma manifesta ou latente ([1970] 1980, p. 20).

Seja como for, a figura de *b'ává*, no caso de Maputo e um pouco pelo sudeste africano é uma pedra angular, correspondente às crises, desconfianças, negações latentes ao modelo alternativo igualitário, das quais também foram visíveis no primeiro governo presidido por Donald Trump, onde a sua família tinha ocupado posições de relevo, na sua administração, a exemplo de a filha ter feito parte do corpo de assessores. Além disso, as empresas da família ganharam benefícios lucrativos, em decorrência do posto presidencial de Trump.¹¹⁴ O ex-presidente norte-americano Joe Biden é assim contabilizado.¹¹⁵ Por sua vez, a atual congressista americana Nanci Pelosi é filha do deputado federal por cinco legislaturas por Maryland durante cinco legislaturas e prefeito de Beltime, que ascendeu rapidamente no meio político da Califórnia graças, em parte, ao uso habilidoso das relações familiares (Bellow [2003]2006, p. 15).

As descrições e análises algo apaixonadas de Roberto DaMatta sobre a República e a democracia americanas¹¹⁶ podem render muitos debates e críticas, em virtude de o antropólogo brasileiro apresentar aquele país “igualitário e individualista”, sem explorar as interferências familiares na Política e na economia, onde uns se beneficiam das brechas da Lei e dos corredores dos clientelismos e outros duramente devem cumprir as Leis, para os seus

¹¹⁴ Cf. Eric Lipton, Steve Eder and Ben Protess (2019). *Those Foreign Business ties? The Trump sons have plenty too*. The New York Times: New York. Oct. 11, 2019.

<https://www.nytimes.com/2019/10/11/us/politics/donald-trump-jr-eric-trump-business.html>

¹¹⁵ Cf. Frazee Gretchen. *Trump criticizes the Bidens, but his own family's business raises questions*. PBS. NewHours, Productions LLC: New York, Oct. 17, 2019.

<https://www.pbs.org/newshour/politics/trump-criticizes-the-bidens-but-his-own-family-s-business-raises-questions>

¹¹⁶ As três obras decisivas do antropólogo DaMatta são designadamente *Notícias da América*, *Carnavais, malandros e Heróis* e *O que faz Brasil, Brasil?*

compromissos políticos ou empresariais nos Estados Unidos, como acontecia, nas palavras de Mini Racker (2023),¹¹⁷ mesmo nos governos tanto de Trump quanto de Biden. Pessoalmente, as obras de DaMatta inspiram-me para reflexões sobre privilégios e hierarquias e são, ainda, de uma sumidade acadêmica, para uma antropologia comparada entre Moçambique, Brasil e EUA. É fato que a História americana está carregada de “civilização anglófona moderna” (protestantismo, capitalismo e democracia liberal), enquanto as civilizações brasileiras e moçambicanas estão carregadas de racismo (que se recusa a ir ao espelho), elitismo blasfematório, catolicismo, religiões africanas (estas últimas com uma profusão de teologias e de múltiplas versões sacerdotais), mandonismo, caudilhismo e capitalismo cafona. A crítica que ressalta a DaMatta prende-se com a não apresentação exaustiva dos defeitos éticos e político-econômicos nos EUA, porém quando critica o Brasil o faz com veemência negativista, claro, através de um refinamento reflexivo.

Entretanto, de novo a questão: como se institucionaliza a violência hierárquica, em Maputo ou em Moçambique? Não há cientificamente uma resposta unidirecional, apenas hipóteses que possam ser construídas a partir das observações de campo, leituras de literaturas várias e abstrações histórico-antropológicas. Antes de apresentar as três hipóteses, tomo a abstração de Peter Berger e Thomas Luckmann (2012[1966]:77):

(...) As instituições implicam, além disso, a historicidade e o controle. As tipificações recíprocas das ações são construídas no curso de uma história compartilhada. Não podem ser criadas instantaneamente. As instituições têm sempre uma história, da qual são produto. É impossível compreender adequadamente uma instituição sem entender o processo em que foi produzido (2012[1966]:77).

Assim, com esta abstração da sociologia do conhecimento de Berger e Luckmann escancaro, resumidamente, as minhas hipóteses, com o objetivo de dar nexo de sentido a este capítulo.

Primeiro: A violência hierárquica provavelmente seja produto das longas noites pré-coloniais onde o poder central familiar do *bava* mantinha, no seu baú

¹¹⁷ Cf. Mini Racker. *How Hunter Biden's Scandals Compare to Those of Trump's Family Members*. Time: New York. May 11, 2023. <https://time.com/6279053/hunter-biden-trump-children-scandals/>

institucional, certas violências as quais eram “aspergidas” brutalmente sobre os filhos, esposa(s), outros agregados e na comunidade onde era um “comandante-em-chefe”.

Segundo: A colonização, enquanto instituição de violências, endureceu outras medidas de brutalização sobre aqueles sob o seu comando hierárquico. Uma vez que o poder central familiar pré-colonial, os sistemas políticos africanos e a administração colonial exerciam a violência hierárquica, o mundo colonial institucionalizou uma profusão de hierarquias, cuja origem consequentemente derivava das estruturas africanas e coloniais. Consequentemente, houve uma institucionalização da dupla ou talvez tripla violência hierárquica, com implicações de se multiplicar em várias pessoas e sistemas. Portanto, pessoas ou indivíduos, em suas interações com os seus “superiores hierárquicos”, nas relações familiares, sofriam doses de violência; da mesma forma, quando as populações pretas estivessem diante dos outros superiores hierárquicos, no mundo dos sistemas políticos africanos, sofriam de violência hierárquica.

Terceiro: Ao seguir essas hipóteses talvez seja compreensível por qual razão da perpetuação de violências hierárquicas nas famílias atuais, das quais, como já avancei acima, se centrifugam para a sociedade e para o Estado. Estes dados observáveis em campos africanos e outros continentes, durante muito tempo, ficaram – ou ainda se encontram – latentes em decorrência dos processos epistemológicos dominantes, os quais separavam as violências hierárquicas da família e da política do Estado

Segundo Susan McKinnon & Fenella Cannell (2013), graças às pesquisas etnográficas aquela distinção que dominou reflexões antropológicas, nas quais a “política do parentesco” era apresentada em contraposição à “política moderna” foi epistemologicamente desbancada. Estudos variados das ciências sociais e, fundamentalmente, da antropologia ajudaram a demover tais epistemologias euro-americanas, em virtude de terem trazido à tona etnografias comparadas sobre a política do parentesco em todo Mundo. Essas etnografias ou mesmo análises antropológicas supramencionadas descortinam que as hierarquias e as violências daí decorrentes fundamentam, interpenetram e

fomentam modelos sociais, político-econômicos e religiosos em quaisquer que sejam os países e comunidades.

Neste debate, Jean Comaroff and John Comaroff são mais sagazes, ao nocautearem algumas antropologias que, ainda, têm um imaginário dos “povos sem história”, nos seguintes termos:

As populações ‘periféricas’ não adquirem história apenas quando impelidas a percorrer seus caminhos pelas maquinações de comerciantes, missionários, militares, industriais ou ministros de Estado. Dito claramente, uma antropologia verdadeiramente histórica será possível somente na medida em que for capaz de iluminar a historicidade endógena de todos os mundos sociais (Comaroff & Comaroff, 2010, p.30).

Estes sistemas políticos e suas populações, apesar de terem sido vistas como nativas e encarceradas no seu habitat sem contato com o mundo exterior, - e este argumento já foi duramente criticado por Arjun Appaduray (1988, p. 36-38), ao expor os pressupostos da ignorância ocidental pelos quais os antropólogos daquela região do mundo usa(va)m a categoria “nativa”, - dinamizam as suas vidas políticas e econômicas há muitíssimo tempo com povos variadíssimos do oriente, onde as trocas comerciais, migração e conquista, e a profusão de literatura sobre o assunto pode ser explorada em Joseph Ki-Zerbo (2009, Vol. 1; 2012 Vol. 2), descambando até em Carmel Schrire (1980) e em Igor Kopytoff (1987).

Assim, mais uma vez, para que as violências hierárquicas no Estado pós-colonial africano tenham sentido, não basta derivá-las apenas a partir da administração colonial e das imposições marxistas e leninistas, capitalismo e neoliberalismo, como se o acervo de memórias coletivas e o baú das práticas dos reinos, chefaturas e famílias pré-coloniais africanos não “controlassem” as interações sociais e republicanas de Moçambique e de muitos países africanos. Se escrevesse que, no acervo das memórias coletivas e no baú das práticas sociais não transcorrerem mudanças sociais e políticas, em decorrência dos vendavais históricos, à semelhança das migrações Mfecane, das secas, escassez de gado, colonialismo, trabalho forçado, urbanização, Independência de Moçambique, Marxismo-Leninismo, democracia, capitalismo e, cumulativamente, outras mudanças atuais, seria incoerente. Apesar do exposto,

de que mudanças sociais me refiro? De forma breve, refiro-me àquelas que, segundo observações de Leach ([1964]2014, p. 69), “são coerentes com uma continuidade da ordem formal existente”, ou, ainda, como observa Radcliffe-Brown “(...) mesmo nas transformações mais revolucionárias, mantém-se alguma continuidade estrutural” (2013, p. 173). Destas sentenças tanto de Leach quanto de Radcliffe-Brown, posso ritualizar Chabal naquele argumento segundo o qual a história de África revela linhas de continuidade nos processos sociais locais (1986, p. 3).

5.5. Conclusão

Este capítulo examina cenários de hierarquias e de violências a partir dos quais propõe uma hipótese segundo a qual as violências e as hierarquias no Estado derivem da autoridade do *b'ava*, na família e na comunidade. Extensivamente, quaisquer sociedades e Estados dificilmente constroem violências e hierarquias a partir de um evento, mas, sim, através de processos historicamente estruturados nas células interpessoais, familiares e comunitárias. De África e Ásia a América e Europa, passando pela Oceania, as violências hierárquicas não têm uma raiz diretamente estatal, mas, sim, raízes ideológicas, acumuladas nas histórias de várias relações.

Pensadores, a exemplo de Wilhelm Reich ([1933]1988), observam que a força violenta ou, nas minhas palavras, a violência hierárquica de Adolfo Hitler e do Estado Alemão derivava da inspiração familiar, onde os pais germânicos, bem antes do nazismo, detinham, dentro de suas casas, um poder absoluto, autoritário e violento diante e contra as suas esposas e filhos. Para manipular as massas, Hitler montou uma política absolutamente violenta, a qual já era exercitada e reconhecida pelas pessoas nas suas relações sociais e, ainda, pelas famílias. Assim,

A posição autoritária do pai reflete o seu papel político e revela a relação da família com o Estado autoritário. A posição que o superior hierárquico assume em relação ao pai, no processo de produção, é por este assumida dentro da família. Ele reproduz nos filhos, especialmente nos de sexo masculino, a sua atitude de submissão para com a autoridade. (Reich, [1933] 1988, p. 61).

Em Moçambique, tal como expus sobre como eram tratadas as crianças e aquelas pessoas que, circunstancialmente, eram acusadas de pertencerem à RENAMO ou porque eram adjetivadas de serem reacionárias, em virtude de se recusarem a seguir a ideologia marxista-leninista, corria antes e depois da Independência Nacional violências de que não podem ser associadas exclusivamente à administração colonial, mas fundamentalmente à organização familiar e às comunidades preexistentes. É óbvio que o Estado colonial sedimentou alguma socialização de violência hierárquica, no plano político-securitário. Aliás, o historiador Valdemir Zamparoni (2012), munido de documentação colonial, sublinha que o sistema de punição sobre os alegados prevaricadores dependia do nível de incorporação da violência hierárquica que cada executor tinha compreendido do próprio sistema colonial. Os pretos locais, na época designados oficialmente por indígenas, estavam reféns, como escreve Zamparoni, “das mais variadas arbitrariedades dos administradores, policiais brancos e dos sipaios negros que submetiam a torturas e maus tratos físicos.” (2012, p. 120). Zamparoni acrescenta que o sistema colonial tinha dado poder de violência àqueles homens de segurança e ordem, para encarcerarem pessoas, sem que tenham cometido factualmente crimes, cujos julgamentos eram substancialmente postergados; estes homens encarcerados, enquanto cumpriam meses e anos, eram, pelos objetivos do sistema, usados como mão-de-obra gratuita (2012). A partir das narrativas de meu pai (Julião Bila), meu avô paterno (Mphaleni Johane Bila), um dos *tinghanakana*¹¹⁸, na baixa de Bilene (Ka Ntingaleni), na antiga cidade de João Belo, hoje, Xai-Xai, passou por essa dura violência do Estado colonial. Ao ser acusado de reivindicar direitos à terra, foi retido por meses, nas instalações daquela cidade, onde trabalhava gratuitamente até ser solto.¹¹⁹

A prática de violência hierárquica trans-histórica, praticada pelas autoridades africanas do anterior período da colonização, ganhou auge no período escravocrata e na implantação efetiva do Estado Português, da qual podemos

¹¹⁸ Chefes de povoação/chefes de terra, que, em algumas ocasiões, pode corresponder à posição de *nduna* (conselheiro). O mesmo termo pode ser usado para governador. O termo mais geral para estas posições hierárquicas é *hosi* (chefe, diretor, presidente).

¹¹⁹ Não tenho certeza quando isso terá acontecido; porém, meu pai nasceu em fevereiro de 1949, sendo o quarto na ordem de nascimento, num número de seis irmãos ao todo.

lembrar de Max Weber 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, p. 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, em 2015, ajudem a iluminar a minha intenção de demonstrar que as violências hierárquicas estão além dos Estados, em virtude de derivarem dos *va b’ava* familiares e comunitários, desde os tempos idos até aos atuais:

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 excepção, 100\$00. (Macia, 2003).¹²⁰

Esta sentença de Macia é uma grande demonstração do argumento que tenho esgrimido, aqui. A execução da violência hierárquica do *b’ava* dentro da comunidade, onde detém incumbências diretivas, pode revelar, por inferência, que, semelhantemente, em seu ambiente doméstico, assim se comporta. Como a comunidade do *b’ava* Macie estava sob a guilhotina colonial, também, sucumbia de outras violências hierárquicas inter-relacionadas. Alcançada a Independência Nacional, as violências hierárquicas sobre os corpos moçambicanos também continuaram por meio dos *va b’ava* familiares e escolares, como descrevi logo no preâmbulo e demonstrei ao longo deste capítulo, guias de marchas, operação produção¹²¹, política marxista-leninista, guerra dos 16 anos, fome, secas, deslocamentos forçados por causa da guerra¹²², perda de entes queridos.¹²³ De todos os lados – e parece-me que ninguém escapava –, a violência hierárquica era e é um *fato social total*.

¹²⁰ 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).

¹²¹ O sociólogo Macamo (2016) citando a DW, refere que 10.000 pessoas foram forçadas a participar da operação produção.

¹²² Quatro milhões de deslocados de guerra.

¹²³ Um milhão de pessoas perderam a vida

Conclusão: a violência hierárquica é a escancarada demonstração de falta de espaços de cidadania, de igualdade e de respeito à dignidade humana.

6. Referências Bibliográficas

- ALEXANDER, J., MCGREGOR, J. & RANGER, T. *Violence & Memory: One Hundred Years in the "Dark Forests" of Matabeleland*. Portsmouth, NH: Heinemann, 2000.
- ALMEIDA, P.R. *História do Colonialismo Português em África Cronologia, Vol. 3 – Século XX*. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.
- ALLEN, N. "Indo-Mozambican Interactions with the State (1947-1992): Civic and Religious Institutions in Lourenço Marques/Maputo. Sites of Ethnic Identity Affirmation and Migratory Contestation." *Remate de Males*, 38(1): 186-219, 2018.
- ANDERSON, A. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ANDERSON, M. *Do No Harm: How Aid Can Support Peace-Or War*. London: Lynne Rienner, 1999.
- AN-N'AIM, A. A proteção legal dos direitos humanos na África: Como fazer mais com menos. In Baldi, Cesar Augusto (org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.
- APPADURAI, A. Putting Hierarchy in Its place. Source: Cultural Anthropology, Vol. 3, No. 1, Place and Voice in Anthropological Theory (Feb.,1988), pp. 36-49, Wiley on behalf of the American Anthropological Association Stable.
- ARENDT, H. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.
- ASAD, T. (ed) *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1975.
- ASHWIN, D. & VAHED, G. *Inside Indian Indenture: A south Africa Story, 1860-1914*. Cape Town: HSRS Press, 2010.
- BAILEY, A. "Privilege: Expanding on Marilyn Frye's 'Oppression'." *Journal of Social Philosophy*, 29(3): 104-119, 1998.

BAILEY, F. *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell, 1969.

_____. *Gifts and poison; the politics of reputation*. Pavilion Series in Social Anthropology. Oxford: Basil. Blackwell, 1971.

BALANDIER, G. *Antropológicas*. Trad. Osvaldo Elias Xidieh. São Paulo: Cultrix, 1976.

_____. *Antropologia política*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

BANDE, Aldemiro. “Interesses empresariais no sector mineiro: a ascensão de um empresário chamado Cosme Jacinto Nyusi.” Centro de Integridade Pública. *Jornalismo Investigativo*, n. 2, Maputo, 28 out. 2022, 5p.

BANTEKAS, I. & OETTE, L. *International Human Rights Law and Practice*. 3 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

BARNARD, A. *History and Theory in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BARNES, J. Networks and political process. In SWARTZ, Marc J. (ed.) *Local-level politics*. Chicago: Aldine, 1968.

BASTOS, S. “Indian Transnationalisms in Colonial and Postcolonial Mozambique.” *Stichproben*, 5(8): 277-306, 2005.

BAXI, U. *O Estado de Direito na Índia*. SUR. Revista Internacional de Direitos Humanos, Número 6, Ano 4, São Paulo: Conectas Direitos Humanos, 2007.

BEATTIE, J. *Bunyoro: an african kingdom*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960.

_____. *Introdução à antropologia social*. 3.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980 [1966].

BELLOW, A. *Em louvor do nepotismo. Uma história natural*. Trad. Carlos Mendes Rosa. São Paulo: A Girafa Editora, ([2003]2006).

BERGER, P. e LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. 34^a ed. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2012

BERGER, P. *Reflections on the Sociology of Religion Today*. *Sociology of Religion*, (vol. 62, no. 4. 2001), 443.

BERNAL, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Volume I. The Fabrication of Ancient Greece 1785 – 1985. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

BEZERRA, F. *Problemas e perspectivas em antropologia*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. Conselho Federal de Cultura, 1980.

BILA, J. *Direitos humanos em África: Questões moçambicanas*. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2013.

BONO, E. L. Muntuísmo - *A idéia de pessoa na filosofia africana*. Maputo: Universidade Pedagógica, Editora educar, 2014.

BOURDIEU, P. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991.

_____. *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, M. *The State against the Peasantry: Rural struggles in colonial and postcolonial Mozambique*. Virginia: The University Press of Virginia, 2000.

BRAGANÇA, A & DEPELCHIN, J. *Da idealização da FRELIMO à compreensão da história de Moçambique*, Maputo: UEM, Revista Estudos Moçambicanos, [5/6] 1986:35.

- BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. Trad. Mario A. Marino e Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.
- BRUNSCHWIG, H. *A partilha da África Negra*. Trad. Joel J. da Silva. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.
- BUSSOTTI, L. “Percepções e práticas da cidadania no Moçambique urbano: serviços públicos, Estado e utentes entre comunicação e alienação.” In CRUZ E SILVA, T.; BORGES COELHO, J.P.; SOUTO, A.N. *Como fazer ciências sociais e humanas em África*. Dakar: Codesria, 2012, pp. 227-245.
- CABRAL, A. *Dicionário de nomes geográficos de Moçambique – Sua origem -*, Lourenço Marques: Imprensa Moderna, 1975.
- CANÇADO TRINDADE, A. Apresentação. Piovesan, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 7ª ed. rev., ampl. e atual. – São Paulo: Saraiva, 2006.
- CANIVETE, B. *História e memória em Moçambique: Disputa sobre memória na cidade de Beira*. Tese de doutoramento. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.
- CAPELA, J. *O Escravismo colonial em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 1993.
- CARDOSO, C.; MACAMO, E.; PESTANA, N. “Da possibilidade do político na África lusófona: alguns subsídios teóricos.” *Cadernos de Estudos Africanos*, 3(1): 7-25, 2002.
- CARSTEN, J. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CASTEL-BRANCO, C.N. *Economia Extractiva e Desafios de Industrialização em Moçambique*. Instituto de Estudos Sociais e Económicos (IESE): Maputo, 2010.

CHABAL, P. *Political domination in Africa: Reflections on the Limits of Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europa. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

COHEN, A. *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley: University of California, 1976.

_____. *Customs and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley: University of California, 1969.

COLEMAN, J. *The politics of sub-Saharan Africa*. In Gabriel Almond & James Coleman. *The Politics of the Development Areas*. Princeton: Princeton University Press. 1960.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J. *Etnografia e imaginação história*. Tradução de Iracema Dulley e Olívia Janequine. Revista Proa, nº02, vol.01, 2010.

_____. *On Personhood: An Anthropological Perspective from Africa*, *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 7:2, 267-283, DOI: 10.1080/13504630120065310; 2001.

COWAN, J. Ambiguities of an emancipatory discourse: the making of a Macedonian minority in Greece, In Cowan, Jane and Marie-Bénédicte Dembour and Richard Wilson (ed.). *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

CREHAN, K. *The Fractured Community: Landscapes of Power and Gender in Rural Zambia*. Berkeley: University of California Press, 1997.

CRUZ, D. (Pe.). *Em terras de Gaza*. Porto: Gazeta das Aldeias, 1910.

CRUZ, D. M. *Fractured landscapes and the politics of space: Remembrance and Memory in Nwadjahane. Mondlane (Southern Mozambique)*. Special issue: *Museum anthropological*.

DaMATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *O que faz o Brasil, Brasil*. Rocco, 1984.

DAS, V. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, 1997.

DAVA, F. & Macia, M. *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, F.; Artur, D.R. & Enosse, C. *A participação das autoridades comunitárias na governação local*. Maputo. ARPAC – Instituto de Investigação Sócio-Cultural, 2003.

DEMBOUR, M-B. Following the movement of a pendulum: Between universalism and relativism, *In* Cowan, Jane and Marie-Bénédicte Dembour and Richard Wilson (ed.). *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DICEY, A. V. *Introduction to the Study of Law of Constitution*. 8.ed. London: Macmillan, 1915 [1885].

DIOP, C.A. *African origin of civilization. Myth or Reality*. New York: Lawrence Hill & Co, 1974.

_____. *Precolonial black Africa – A comparative study of the political and social systems of Europe and black Africa, from antiquity to formation of Modern States*. Westport Connecticut: Lawrence Hill & Company, 1987.

DOWNING, T. & KUSHNER, G. *Human Rights and Anthropology*. Cambridge: Cultural Survival, 1988.

DHUPELIA-MESTHRIE, U. *The Place of India in South African History: Academic Scholarship, Past, Present and Future*. Colloquium 'India/South Africa: Re-imagining the Disciplines', University of the Witwatersrand, 19-21 May 2006.

DUFFY, J, "Portuguese Africa, 1930 to 1960," *In* L. H. Gann and Peter Duignan. *Colonialism in Africa, 1870-1960*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

DUMONT, L. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. Trad. Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Rev. ed. Chicago: University of Chicago Press, [1970] 1980.

_____. *O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Trad. Álvaro Cabral. Rocco: Rio de Janeiro, 1993.

_____. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

EBERHARD, C. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. *In* Baldi, Cesar Augusto (org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

ENGLANDER, E. *Understanding Violence*, 2 ed. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Publishers, Inc, 2003.

ENGLUND, H. *From War to Peace on the Mozambique-Malawi Borderline*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.

_____. *Witchcraft, modernity and the person: the morality of accumulation in central Malawi*. *Critique of Anthropology* 16: 257-79, 1996.

EVANS-PRITHARD, E. E. *Social anthropology*. London: Cohen & West LTD, 1951.

FALK, R. *Human Rights and State Sovereignty*. New York: Holmes and Meier Publishers, 1981.

FANON, F. *Os condenados da Terra*. Tradução: José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FAORO, R. *Os donos do Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro*. 5ª edição. São Paulo: Globo), 2012.

FARMER, P. *Pathologies of power. Health, human rights, and the new war on the poor*. Berkeley, London: University of California Press, 2003.

———. “An Anthropology of Structural Violence”. *Current Anthropology*, v.45, n.3: 305-325; 2004.

FELDMAN-BIANCO, B. (org.). Introdução, In *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. 2ª edição. São Paulo: Editora Unesp. 2010.

FELICIANO, J. F. *Antropologia económica dos thonga do sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.

FERGUSON, J. *Declarations of dependence: Labour, personhood, and welfare in southern Africa*. Royal Anthropological Institute. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 19, 223-242, 2013.

———. *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press, 1999.

FIOROTTI, S. *A Igreja Universal e o espírito da palhota: análise dos discursos religiosos e políticos da IURD no sul de Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

FIRTH, R. *Elementos da organização social*. Tradução de Dora Flaksman e Sérgio Flaksman. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1971] 1974.

FORTES, M; EVANS-PRITCHARD, E.E. (editors). *African political systems*. London: Oxford University Press, 1961.

GAIVÃO, J. P. de M.. *Mouzinho de Albuquerque. Discurso proferido na Sociedade de Geografia de Liboa*. Liboa: Agência Geral das Colónias, 1936.

GALTUNG, J. *Violence, Peace, and Peace Research*. *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No. 3 (1969). Sage Publications, Ltd. Stable .

GLUCKMAN, M. "The Kingdom of the Zulu of South Africa." FORTES, M., EVANS-PRITCHARD, E.E. *African Political Systems*. XX.ed. London: Oxford University Press, 1961 [1940].

_____. *The judicial process among the Barotse of northern Rhodesia (Zambia)*. Manchester Editora: Manchester University Press, 1955 [1973].

GONÇALVES, E. "Finding the Chief: Political decentralisation and traditional authority in Mocumbi, southern Mozambique", *Africa Insight*, 35(3), 2005.

_____. *Local powers and decentralization: recognition of community leaders in Mocumbi, Southern Mozambique*. Journal of Contemporary African Studies. 24 (1) 29-24; 2006.

_____. *Orientações superiores: Time and bureaucratic authority in Mozambique*. African Affairs. 112 (449) 602-622, 2013.

GOODALE, M. *Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

GOODY, J. *The theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. *The expansive moment: anthropology in Britain and Africa 1918–1970*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

GRANJO, P. "O detalhe, a exceção e a regra: fazer estudos de caso etnográficos." FEIJÓ, J. (coord.). *Metodologias de investigação em ciências sociais: experiências de pesquisa em contextos moçambicanos*. Maputo: Escolar Editora, pp.147-178, 2017.

GUEDES, A. M. M. *Organização Administrativa de Moçambique*, In MOÇAMBIQUE. Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina – Curso de Extensão Universitária, Ano Lectivo de 1964-1965.

GUEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

HADLAND, A. (org.). *Violence and Xenophobia in South Africa: Developing Consensus, Moving to Action*. Pretoria: Human Science Research Council, 2008.

HANLON, J. *Paz sem benefícios: como o FMI bloqueia a reconstrução de Moçambique*. Maputo, Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane, 1997.

HAWLEY, J. C. [Ed.]. *India in Africa – Africa in India: Indian Ocean Cosmopolitanisms*. Bloomington and Indianapolis: *Indiana University Press*, 2008.

HAYEK, F.A. *O caminho da servidão*. Campinas: Vide Editorial, 2013 [1944].

HAYNES, N. “Pentecostalism and the Morality of Money: Prosperity, Inequality, and Religious Sociality on the Zambian Copperbelt.” *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 18, No. 1 (March 2012), pp. 123-139.

HAYNES, N. and Hickel, J. *Hierarchy, value, and the value of hierarchy*. *Social Analysis*, 60 (4). pp. 1-20. ISSN 0155-977X; 2016.

HAYNES, N. “Egalitarianism and Hierarchy in Copperbelt Religious Practice: On the Social Work of Pentecostal Ritual.” *Religion* 45, no. 2: 273–292, 2015.

HERBST, J. *States and power in Africa: Comparative lessons in authority and control*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

HICKEL, J. *Democracy as Death. The Moral Order of Anti-Liberal Politics in South Africa*. California: University of California Press, 2015.

HOEBEL, A. *Man in the primitive world*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1958.

IBHAWOH, B. *Imperialism and human rights: Colonial Discourses of Rights and Liberties in African History*. State University of New York Press, 2007.

IGREJA, V. “Politics of Memory, Decentralisation and Recentralisation in Mozambique.” *Journal of Southern African Studies*, 39(2): 313-335, 2013.

_____. ‘Frelimo’s Political Ruling through Violence and Memory in Postcolonial Mozambique’, *Journal of Southern African Studies*, 36: 4, 781 — 799, 2010.

_____. *The politics of elite culture. Explorations in the dramaturgy of power in a modern African society*. Berkeley: University of California Press, 1981.

ISAACMAN, A. "Régulos, diferenciação social e protesto rural: o regime do cultivo forçado em Moçambique, 1938-1961." *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 6-7(1): 37-82, 1987.

ITEANU, A. "Hierarchy and Power: A Comparative Attempt under Asymmetrical Lines." In Knut M. Rio and Olaf H. Smedal (ed.). *Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations*. New York: Berghahn Books, 2009.

JAMES, G. *Stolen Legacy: Greek Philosophy is stolen Egyptian Philosophy*. African American Images, 1954/2001.

JOSSAI, E. *Relatório da monitoria da ajuda humanitária às vítimas do Ciclone Idai na Província de Sofala*. Maputo: Centro de Integridade Pública, 2019.

JUNOD, H. *Usos e costumes dos bantu*. Tomo I: Vida Social. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

KHAN, Iqtidar. Historical Dictionary of Medieval India. *Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras*, No. 20. Maryland: The Scarecrow Press, 2008.

KI-ZERBO, J. *História da África Negra*. 4ª ed. Vol. 1. Portugal: Publicações Europa-América, 1999.

_____. *História da África Negra*. 3ª ed. Vol. 2. Portugal: Publicações Europa-América, 2002.

_____. (2011[1981]). Introdução geral. [História Geral da África, Volume 1] *História Geral da África*. 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.

KOPYTOFF, I. *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Lisboa: Dinalivro, 1977 [1963].
- KUPER, A. *Wives for cattle: Bridewealth and marriage in Southern Africa*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1982.
- _____. *Anthropology and anthropologists: the modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1983.
- _____. *The invention of primitive society: Transformation of an Illusion*. New York: Routledge, 1988.
- KURTZ, D. *The American political Family*. University Press of America. Lanham, Maryland, III, ed, 1993.
- _____. *The Political Family: A Contemporary View*. *Sociological Perspectives*, Vol. 32 No. 3 University of Southwestern Louisiana, 1989.
- LANDA, M. de. *A thousand years of nonlinear history*. New York: Swerve Editions, 2000.
- LARK, C., MATTHEW, D. & BURNS, V. *Power, privilege and justice: intersectionality as human rights?* The International Journal of Human Rights, 2017.
- LEACH, E. *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.
- LEIRNER, P. C. *Hierarquia e individualismo em Louis Dumont*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- LENTIN, A; (2005): Replacing 'race', historicizing 'culture' in multiculturalism, *Patterns of Prejudice*, 39:4, 379-396, 2005.
<http://dx.doi.org/10.1080/0031322050034783>

LÉVI-STRAUS, C. *Estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. *Race and History*. UNESCO: Paris, 1952.

LIESEGANG, G. *Ngungunyane: a figura de Ngungunyane Nqumayo, rei de Gaza (1884-1895) e o desaparecimento do seu Estado*. Maputo: Arquivo do Patrimônio Cultural, 1996.

LINDGREN, B. The politics of ethnicity as an extended case: Thoughts on a Chiefly Succession Crisis, In Evens, T. M. S. and Handelman, Don. 2006 (Ed.). *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. Berghahn Books: New York and Oxford, 2006.

LIVNEH, A. *Pre-colonial polities in Southern Zambezia and their communications*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy at the University of London, 1987

LOWIE, R. *Primitive Society*. United States of America: Boni and Liveright, 1920.

MACAGNO, L. *Multiculturalism in Mozambique? Reflections from the field*. Vibrant v.5 n.2 p. 223 – 246.

MACAMO, E. *Violence and political culture in Mozambique*. Social Dynamics, 42:1, 85-105. Journal of African studies, 2016.

_____. *Power, conflict, and citizenship: Mozambique's contemporary struggles*. Citizenship Studies, 21:2, 2017:196-209.

MACHAVA, B. *State Discourse on Internal Security and the Politics of Punishment in Post-Independence Mozambique (1975—1983)*, Journal of Southern African Studies, 37:3, 593-609, 2011.

MACHEL, S. *Declaramos Guerra contra o Inimigo Interno* (Texto Integral do Discurso Pronunciado no dia 18 de Março de 1980). São Paulo: Editora Quilombo, 1980.

_____. *A luta contra o subdesenvolvimento*. Maputo: 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).

MAIR, L. *Primitive Government*. Harmondsworth: Penguin Books, 1962.

MALOA, J. “Relações raciais em Moçambique: uma nota introdutória.” *Cadernos Ceru*, 27(2): 96-106, 2016.

MAMDANI, M. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

MANNERS, R. & KAMPLAN, D. *Theory in Anthropology: a Sourcebook, Reproductive Technologies*. Manchester, UK: Manchester University Press. Editors, 1968.

MARSDEN, P. *The Taliban: War and Religion in Afghanistan*. London: Zed Books, 2002.

MASCARO, A. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATTEI, H. & NADER, L. *Pilhagem: Quando o estado de direito é ilegal*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

MAYERHOFFER, D. & SCHULZ, J. *Perception and privilege*. *Applied Network Science* 7:32, 2022.

MAZULA, B. *Democracia em África: O caso moçambicano*. Maputo: Ndjira, 2000.

MCLEAN, K. & PANTER-BRICK, C. *The International Encyclopedia of Anthropology*. Edited by Hilary Callan. John Wiley & Sons, 2017.

McCLINTOCK, A. *Couro imperial: Raça, gênero e sexualidade no embate*. Tradução: Plínio Dentzien. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

McKINNON, S. & CANNEL, F. *Vital Relations: Modernity and the Persistent Life of Kinship*. Susan McKinnon & Fenella Cannell, eds. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press. 2013.

McLEAN, K. & PANTER-BRICK, C. Violence, structural and interpersonal. *The International Encyclopedia of Anthropology*. Ed. Hillary Callan. Published by John Wiley and Sons, Ltd, 2018.

MEDEIROS, E. Primeiros estados em Moçambique e territórios vizinhos, In SERRA, Carlos (dir.). *História de Moçambique*. 1a edição. Volume 1. Maputo: Livraria Universitária, 2000

MENESES, M.P. “Traditional Authorities in Mozambique: Between Legitimization and Legitimacy.” Comunicação apresentada no *Traditional Governance and Customary Law*, University of Namibia, Windhoek, XXp, Jul. 2004.

_____. “Poderes, direitos e cidadania: o ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique.” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 87(1): 9-42, 2009.

_____. “Xiconhoca, o inimigo: narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique.” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106(1): XX-XX, 2015.

MESSER, E. Anthropology and Human Rights. *Annual Review of Anthropology* 22: 221–49, 1993.

MIDDLETON, J. *Black Africa: its peoples and their cultures today*. London: The Macmillan Company, 1970.

MINISTÉRIO DO ULTRAMAR. *Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, 1954:114-5 [In Decreto nº: 39.666 de 20 de Maio de 1954].

MIRASSE, J. *O consumo da batata doce da polpa alaranjada entre famílias rurais do nordeste de Moçambique: um estudo sobre percepções de comida e segurança alimentar na província de Nampula*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Rural – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre: 2010.

MISAGO, J.-P. et al. *Towards Tolerance, Law and Dignity: Addressing Violence against Foreign Nationals in South Africa*. Johannesburg, Forced Migration Studies Programme at the University of the Witwatersrand, 2009.

MONDLANE, E. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Nosso chão, ([1969]1995).

MONTEIRO, R. B. [et al]. *Raízes do Privilégio: Mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

MOTALA, Z. "Human Rights in Africa: A Cultural, Ideological, and Legal Examination." *Hastings International and Comparative Law Review*, 12(2): 373-410, 1989.

Mutua, M. *Human Rights. A Political and Cultural Critique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

NEWITT, M. *História de Moçambique*. Mem Martins: Europa-América, 1997.

NIELSEN, M. Futures within: Reversible time and house-building in Maputo, Mozambique. *Anthropological Theory*. SAGE. 11(4) 397–423. DOI: 10.1177/1463499611423871, 2011.

NORDSTROM, C. & ROBBEN, A. *Fieldwork under fire. Contemporary studies of violence and survival*. Berkeley: University of California Press, 1995.

NORDSTROM, C. *A different kind of war story*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1997.

_____. *Shadows of war: Violence, Power, and international profiteering in the twenty-first century*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004.

NORONHA, E. *O heroe de chaimite: mouzinho de Albuquerque – narrativa histórica e militar*. Porto: Editora “O Primeiro de Janeiro”, 1906.

ORTIZ, R. *Universalismo e diversidade. Contradições da Modernidade-Mundo*. São Paulo: Boitempo, 2015.

PANIKKAR, R. Seria a noção dos direitos humanos uma concepção ocidental. In Baldi, Cesar Augusto (org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PEASE, B. *Undoing Privilege: Unearned Advantage in a Divided World*. London: Zed Books, 2010.

PIERIS, R. *Speech and society: a sociological approach to language*. In American Sociological Review, XVI. Pp. 499-505, 1951.

PITCHER, M. A. *Party Politics and Economic Reform in Africa's Democracies*. Cambrige: Cambridge University Press, 2012.

POGGE, T. ‘Priorities of Global Justice’ in David Held and Anthony McGrew (eds.). *The Global Transformations Reader*, (Cambridge: Polity Press), 2003, p. 548-558.

_____. (2002). *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.

QUEMBO, C. *Poder do poder: operação produção e a invenção dos “improdutivos”: urbanos no Moçambique socialista, 1983-1988*. Maputo: Alcance Editores, 2017.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. “On Social Structure.” *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 70(1): 1-12, 1940.

_____. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

RANGLES, W.G.L. & WATCHTEL, N. e outros. *Para uma história antropológica: a noção de reciprocidade*. Tradução de Emanuel Godinho. Lisboa: Edições 70, 1978.

RAPOSO, I. & SALVADOR, C. Há diferença: ali é cidade, aqui é subúrbio: urbanidade dos bairros, tipos, estratégias de habitação em Luanda e Maputo, In OPPENHEIMER, Jochen & RAPOSO, Isabel (coords.). *Subúrbios de Luanda e Maputo*. Edições Colibri, 2013.

REDFIELD, R. Relations of Anthropology to the Social Sciences and to the Humanities, In A. L. KROEBER (org.). *Anthropology Today: Encyclopedic Inventory*, 1953.

_____. *Peasant society and culture: An anthropological approach to civilization*. Chicago: University of Chicago, 1958.

REICH, W. *Psicologia de Massas do Fascismo*. Tradução de de Maria da Graça M. Macedo. 2ª Edição brasileira. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, ([1933]1988).

REPÚBLICA PORTUGUESA. Ministério das Colónias. *Reforma Administrativa Ultramarina*, de 15 de Novembro de 1933. I Série, Número 261.

RIBEIRO, A. *Antropologia: aspectos culturais do povo changana e problemática missionária*. Maputo: Paulinas, 1996.

RICHARDS, P. *Fighting For the Rainforest: War, Youth and Resources in Sierra Leone*. Portsmouth, NH: Heinemann, 1996.

ROBB, P. *A history of India*. New York: Palgrave, 2002.

ROCHA, A. *Associativismo e nativismo em Moçambique: Contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano*. Maputo: Texto Editores, 2006.

RODRÍGUEZ, R. A. *Análise do Patrimonialismo através da Literatura Latino-Americana: O Estado gerido como bem familiar*. Rio de Janeiro. Documenta Histórica: Instituto Liberal, 2008.

ROSENBLATT, D. "An Anthropology Made Safe for Culture: Patterns of Practice and the Politics of Difference in Ruth Benedict." *American Anthropologist* 106 (3): 459–472, 2004.

RUSSELL, J. *The Role of Socialist Competition In Establishing Labour Discipline In The Soviet Working Class, 1928-1934*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy Centre for Russian and East European Studies Commerce & Social Science Division. University of Birmingham, 1987.

RYLKO-BAUER, B., WHITEFORD, L. & FARMER, P. *Global Health in Times of Violence*. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press, 2009.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Tradução de Bárbara Sette. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

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.

SCHATZBERG, M. *Political legitimacy in Middle Africa: father, family, food*. Bloomington: Indian Universty Press, 2001.

SCHRIRE, C. *An Enquiry into the Evolutionary Status and Apparent Identity of San Hunter- Gatherers*. Human Ecology 8(1):9-32, 1980.

SCHUMAKER, L. *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham: Duke University Press, 2001.

SEN, A. *Development as Freedom*. Alfred Knopf, Inc: New York, 2000.

SERRA, C. (dir.). *História de Moçambique*. Volume 1. Maputo: Imprensa Universitária, 2000.

SIDANIUS, J.; PRATTO, F. *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SIMBINE JÚNIOR, R. (Pe). *Celebração litúrgica do lobolo*. s./d.; s./ed.

SILVA CUNHA, J.M. da. *O trabalho Indígena – Estudo de direito colonial*. 2ª Ed. Rev. e Atual. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

- SITOE, B. *Dicionário Changana-Português*. Maputo: Texto Editores, 2011.
- SLUKA, J. *Death Squad: The Anthropology of State Terror*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, (eds.), 2000.
- STILLWELL, J. *Mathematics and its history*. 3 Edition. São Francisco: Springer, 2010.
- STRATHERN, M. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, CA: University of California Press, 1988.
- _____. *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester, UK: Manchester University Press, 1992b.
- _____. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992a.
- SUMICH, J. "Politics After the Time of Hunger in Mozambique: A Critique of Neo-Patrimonial Interpretation of African Elites." *Journal of Southern African Studies*, 34(1): 111-125, 2008.
- _____. "The Slow Decay of Southern Africa's Dominant-Party Regimes." *GIGA Focus Africa*, 8(1): 12p, 2017.
- _____. The Party and the State: FRELIMO and Social Stratification in Post-socialist Mozambique. *Development and Change* 41(4): 679–698. International Institute of Social Studies, 2010.
- _____. *The Uncertainty of Prosperity: Dependence and the Politics of Middle-Class Privilege in Maputo*, *Ethnos*, 81:5, 2006: 821-841, DOI: 0.1080/00141844.2014.1002860.
- _____. Tenuous Belonging: Citizenship and Democracy in Mozambique *Social Analysis*, Volume 57, Issue 2, Summer 2013, 99–116 © Berghahn Journals doi:10.3167/sa.2013.570206.

TAYLOR, C. *Sacrifice as Terror: The Rwandan Genocide of 1994*. Oxford: Berg, 1999.

THOMAZ, O. “Escravos sem donos: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 51 Nº 1; 2008.

TIVANE, F. F. *A etnografia da “batalha” contra a tradição, a feitiçaria e os espíritos dos ancestrais entre os evangélicos de Maputo, Moçambique*. Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos, 2022

TURNER, V. Mukanda: The politics of a non-political ritual. In Swartz, Marc. *Local-Level Politics: Social and Cultural Perspectives*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1968.

_____. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Tradução de Nacy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbusch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

UVIN, P. *Aiding Violence: The Development Enterprise in Rwanda*. Bloomfield CT: Kumarian Press, 1998.

UYS, T. & PATEL, S. *Exclusion, social capital and citizenship: Contested transitions in South Africa and India*. New Delhi: Orient Blackswan, 2012.

VARIOS AUTORES. *Tortura na colônia de Moçambique: 1963-74. Depoimentos de presos políticos*. Lisboa: Afrontamentos, 1977.

VEENA, D. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

VILHENA, M. C. *Gungunhana no seu reino*. Lisboa: Colibri, 1996.

VINCENT, J. “Political Anthropology: Manipulative Strategies.” *Annual Review of Anthropology*, 7(1): 175-194, 1978.

Weber, M. *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.

_____. *Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.

_____. *The methodology of Social Sciences*. Illinois: The Free Press, 1949.

_____. *Ensaio sobre a teoria das ciências sociais*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2003.

WESSELING, H.L. *Dividir para dominar: a partilha da África, 1880-1914*. Rio de Janeiro: UFRJ/Revan, [1998] 2008.

WHELAN, D. *Indivisible human rights: a history*. University of Pennsylvania Press, 2010.

WHO (World Health Organization). *World Report on Violence and Health*. Geneva: WHO, 2002.

WILSON, R. (ed.). *Human rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. Chicago: Pluto Press, 1997.

ZAMPARONI, V. "Monhés, baneanes, chinas e afro-maometanos: colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique (1890-1940)." *Lusotopie*, 7(1): 191-222, 2000.

_____. *Colonialismo e racismo em Moçambique*. 2ª edição. Salvador: EDUFBA, CEAQ, 2012.