

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LURDES JOSÉ COSSA

**A AUTORIDADE TRADICIONAL EM MOÇAMBIQUE NO SÉCULO XX:
ESTUDO DOS DISTRITOS DE MANDLAKAZIE CHIBUTO – PROVÍNCIA DE
GAZA**

Porto alegre

2018

LURDES JOSÉ COSSA

**A AUTORIDADE TRADICIONAL EM MOÇAMBIQUE NO SÉCULO XX:
ESTUDO DOS DISTRITOS DE MANDLAKAZI E CHIBUTO – PROVÍNCIA DE
GAZA**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em História Social, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, para obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: História Social.
Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo.

Porto Alegre

2018

CIP - Catalogação na Publicação

Cossa, Lurdes José Cossa

A Autoridade Tradicional em Moçambique no século XX: Estudo dos distritos de Mandlakazi e Chibuto - Província de Gaza / Lurdes José Cossa Cossa. -- 2018. 185 f.

Orientador: José Rivair Macedo.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Autoridade Tradicional. 2. Poder. 3. Colonialismo. 4. Pós independência. I. Rivair Macedo, José, orient. II. Título.

DEDICATÓRIA

Ao meu pai, José Cossa, que viu minha partida ao Brasil e eu não pude presenciar sua despedida para o Céu.

AGRADECIMENTOS

Ebenezer, até aqui me ajudou o Senhor. Agradeço a Deus por ter conseguido chegar nesta fase, estudar fora de meu país de origem – Moçambique. Foram muitas noites perdidas, ver o amanhecer do dia, o cair da noite para o dia, consecutivamente, enfim, muita coisa para dizer, que não caberia neste espaço para relatar tudo que passei. Muita pesquisa, consultas em bibliotecas, foram dias sem descanso.

Agradeço à CAPES PEC PG, pelo apoio prestado durante minha estadia e formação no Brasil, na Universidade do Rio Grande do Sul (UFRGS), sem recursos não teria esta oportunidade de formação.

São muitas palavras de gratidão, em contrapartida não as tenho, mas enfim, dedico-as, com muito apreço ao meu supervisor Prof. Dr. José Rivair Macedo, por ter aceitado trabalhar comigo nesta pesquisa. Um dos grandes professores que admiro bastante e de excelência na história da UFRGS. A paciência, a dedicação, e a familiaridade que despontou. Obrigado Prof. Rivair por me acolher! Pelos estudos engendrados e bem conhecidos pelo orientador sobre África, qualquer um podia duvidar se ele é brasileiro ou especificamente moçambicano.

Meus agradecimentos são extensivos e especiais aos Prof.s Doutores Gerhard Liesegang e Joel das Neves Tembe que confiaram e acreditaram em mim, nos meus estudos, recomendando-me às instituições brasileiras, em 2014. Não só, momentos disponibilizados para comentários críticos e orientação de forma incondicional à pesquisa que surgiu e amadureceu no Brasil.

Na qualificação em 2016, a banca constituída pelos Profs. Dr. Marçal Menezes Paredes, Carla Brandalise e Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, agradeço pelas sugestões e pelo tempo disponibilizado na leitura do projeto. Estou grata pelas obras recomendadas para enriquecer a pesquisa. Também estou grata a Cristina Mielczarski dos Santos, pela ajuda na revisão da tese.

Agradeço aos meus filhos, mana (Tucha) Nilza Fátima de Sousa, Delson Carimo Lázaro de Sousa e ao meu caçula Hamilton Marques dos Santos Monamela, que sempre me apoiou como fotógrafo e filmador durante a recolha de dados. A instalação e organização de vídeo-conferência em 2016, para que não perdesse as aulas. Meus filhos obrigada por suportarem as minhas ausências. À minha mãe, Ilda Mulungo, que sempre apoiou meus propósitos de vida, à minha primeira netinha Kiyande Ilda de Sousa,

nascida em 2015 e não teve o aconchego nem o privilégio de ser recebida pela avó durante a formação no Brasil. Não me esqueço da única irmã Odete José Cossa, que desempenhou o papel de mãe, avó, tia, na minha ausência. Do meu marido Joseph Emeka Judy pelo afecto, compreensão, amor, até que o senhor venha buscar a um de nós.

Meus sinceros agradecimentos à Paula Paz, minha colega de turma e amiga simpática, pelo ensinamento desde a primeira hora. Paulinha, lembro-me daquela viagem longínqua que fizeste de Alegrete até Porto Alegre para me apoiar, isso faz recordar quem é o verdadeiro amigo. Obrigada por tudo, amiga!

Quando fui a Pelotas participar do “III encontro Internacional de Fronteiras e Identidades”, não conhecia nem o ônibus que iria pegar, nem a Escola onde faria minha comunicação. Paula me deu as diretrizes todas, seu marido, naquela madrugada de viagem, estava lá esperando por mim. Oh! minha filha, estou infinitamente grata!

A recolha de dados foi realizada em 2017, na Província de Gaza, nos distritos de Mandlakazi e Chibuto, meus agradecimentos são extensivos à autoridade comunitária destes distritos e aos incondicionalismos por eles prestados e a causa nacionalista de trabalhar em prol de objetivo: a coesão social. Agradeço ao (ex-régulo) Eugénio Francisco Mondlane, à autoridade comunitária Estevão Manuel Cuna, ao Zacarias Matsinhe Júnior, à Dária José Malangaze, responsável pelos líderes tradicionais em Chibuto, à Maria das Dores Macuacualala, a Autoridade Comunitária - (Rainha), ao Secretário Manuel Francisco Munkualaze, ao Chefe da localidade de Maniquinique Senhor AndréMário Mbembele e ao responsável dos líderes tradicionais do distrito de Mandlakazi, Senhor Teodósio Chaguala.

RESUMO

A presente tese é resultado do estudo sobre as autoridades tradicionais no intuito de compreender o conceito de poder tradicional no século XX, especificamente nos distritos de Mandlakazi e Chibuto, em Moçambique. Baseia-se parcialmente em testemunhos orais colhidos em entrevistas presenciais realizadas no ano de 2017 nos respectivos distritos aos grupos focais (líderes tradicionais), chefes dos líderes tradicionais, conselheiros, dentre outros. Baseia-se também em pesquisa bibliográfica e em documentação de arquivo. O objetivo foi observar as diversas formas de expressão do poder tradicional, desde os primórdios de sua existência, no período colonial e no período da construção do Estado nação. Foram analisadas diferentes situações históricas e as sucessivas alterações ocorridas com os representantes locais do poder, quando sua autoridade é colocada em posição subordinada primeiro às instituições vinculadas ao Estado português, e depois ao Estado moderno moçambicano. Em 1975, a construção do estado-nação, e o afastamento desta autoridade tradicional, não trouxe algo relevante na criação do homem novo, senão o desmoronamento das comunidades diante da política implantada pelo governo. Em 1992, a ideia de reconhecimento da autoridade tradicional se funde para coesão da sociedade depois da guerra civil (1977-1990), e para preencher o vazio administrativo. O governo coopta do poder colonial para se afirmar. A legislação deixou à responsabilidade da comunidade de legitimar a autoridade tradicional, nesse processo ambíguo resultante da competitividade política (FRELIMO - RENAMO) na democracia vigente.

Palavras-chave: Autoridade Tradicional; Poder; Colonialismo; Pós-independência.

ABSTRACT

The thesis is the result of the study of traditional authorities in order to understand the concept of traditional power in the twentieth century, specifically in the Mandlakazi and Chibuto districts of Mozambique. It is based in part on oral testimonies collected in face-to-face interviews performed in 2017 in the respective districts from focus groups (traditional leaders), chiefs of traditional leaders, counselors, among others. It is also based on bibliographic research and archival documentation. The objective was to observe the diverse forms of expression of traditional power, from the beginnings of its existence, in the colonial period and in the period of the construction of the Nation-state. Different historical situations and successive changes occurred with the local representatives of power were analyzed, when their authority is placed in subordinate position first to the institutions linked to the Portuguese State, and then to the modern Mozambican State. In 1975, the construction of the Nation-state, and the removal of this traditional authority, did not bring something relevant in the creation of the new man, but the collapse of the communities before the policy implanted by the government. In 1992, the idea of recognition of traditional authority was fused for the cohesion of society after the Civil War (1977-1992), and to fill the administrative void. The government co-opts colonial power to assert itself. The legislation left it to the community to legitimize traditional authority, in that ambiguous process resulting from political competitiveness (FRELIMO-RENAMO) in the current democracy.

Keywords: Traditional Authority; Power; Colonialism; Post-independence.

SIGLAS

AMETRAMO - Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique

ARPAC – Arquivo de Patrimônio Cultural

AHM – Arquivo Histórico de Moçambique

CEA – Centro de Estudos Africanos

FRELIMO– Frente de Libertação de Moçambique

ISANI –Inspecção de Serviços Indígenas

RAU –Reforma Administrativa Ultramarina

RENAMO–Resistência Nacional de Moçambique

UEM –Universidade Eduardo Mondlane

WNLA –Witatersrand Native Labour Association

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa dos povos e grupos étnicos em Moçambique no período Pré-colonial.....	46
Figura 2: Mapa dos Estados do Butua e Mwenemutapa durante o século XVI.....	56
Figura 3: Mapa das Formações e Estados Pré-imperialistas.....	63
Figura 4: Reconstituição da figura de um swikiro.....	69

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Revisão bibliográfica e discussão conceitual	23
Pesquisa de campo e pesquisa bibliográfica	33
Estrutura da tese e conteúdo dos capítulos	38
CAPÍTULO 1 – FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DA AUTORIDADE TRADICIONAL NO SULDEMOÇAMBIQUE	40
1.1. Poder tradicional	41
1.2. Grande Zimbabwe e Mwenemutapa	51
1.3. Novas Unidades Políticas – Gaza	56
1.4. Autoridade Tradicional e Ancestralidade	62
1.5. A Cerimônia <i>Kupahla</i>	69
CAPÍTULO 2 – ALTERAÇÕES HISTÓRICAS DO CONCEITO DE AUTORIDADE TRADICIONAL NO PERÍODO COLONIAL	73
2.1. Colonialismo e Régulos	74
2.1.1. Novas Representações do Poder Colonial.....	88
2.2. Autoridade Tradicional e Estado Colonial: Oposição ou colaboração?	90
2.3. Função mediadora dos Régulos	107
2.4. Oposição ao Colonialismo.....	119
CAPÍTULO 3 – ALTERAÇÕES HISTÓRICAS DO CONCEITO DE AUTORIDADE TRADICIONAL COM O ESTADO MOÇAMBICANO MODERNO	121
3.1. Líderes tradicionais/Autoridades locais/Autoridades comunitárias.....	121
3.2. A construção do Estado-Nação em Moçambique	123
3.3. A fundação da República de Moçambique.....	126
3.3.1. Período socialista	127
3.3.2. O Homem Novo e o afastamento das autoridades tradicionais	131

3.3.3. Estado Moderno e o Poder dos Secretários de bairros	136
3.3.4. Autoridades Tradicionais e Secretários dos bairros.....	137
3.4. Princípios dos anos 90	140
3.4.1. A Reconhecimento da autoridade Tradicional	141
3.2 A reciprocidade entre Secretários de Bairros e autoridades tradicionais	147
3.5.A Regulamentação pelo Decreto 15/2000	152
4 -CONCLUSÃO.....	160
5- BIBLIOGRAFIA.....	168
6- GLOSSÁRIO.....	178
7- ANEXOS	180
Anexo 1. Listagem das Entrevistas	181
Anexo 2. Mapa com localização de Moçambique	181
Anexo 3. Mapa – Distrito de Chibuto e Mandlakazi	182
Anexo 4. Mapa etnolinguístico.....	183
Anexo 5. Registro Visual das entrevistas realizadas na Provincia de Gaza	184

INTRODUÇÃO

A pesquisa subordinada ao tema: “A autoridade tradicional em Moçambique no século XX: estudo dos distritos de Mandlakazi e Chibuto – Província de Gaza”, ficou amadurecida após algumas cadeiras feitas do primeiro semestre no Brasil. Na verdade, o projeto no qual eu estava confiante ainda em Moçambique deixou de existir. A primeira proposta era pesquisar sobre os 3 mil meticais (cerca de 3 mil dólares americanos) valor alocado principalmente aos camponeses para agricultura, nas zonas rurais. Os camponeses deveriam apresentar um projeto à administração. O problema dessa lei, no meu ponto de vista, é ambíguo, visto que os camponeses em sua maior parte não sabem ler nem escrever. Logo, os que tivessem mais afinidades com os órgãos locais provavelmente conseguiriam o financiamento.

Durante a formação, passei a integrar a Rede Multidisciplinar de Estudos Africanos do ILEA-UFRGS, dirigido pelo Prof. Dr José Rivair Macedo. Porém, no primeiro dia muita atenção despertou que afinal de contas num país americano, era possível ouvir falar de pesquisas em debate sobre história de meu continente. Observação que criou muito interesse em mim, desse modo, solicitei pesquisar sobre autoridade e poder em Moçambique junto ao meu atual orientador e foi totalmente aceita a minha ideia.

Na verdade, a presente pesquisa buscou analisar o perfil histórico das autoridades tradicionais dos distritos de Mandlakazi e Chibuto, com a intenção de compreender os fundamentos da legitimidade do poder das autoridades tradicionais, do período pré-colonial aos dias atuais. O foco da análise se dirige para as transformações ou reconfigurações do conceito de poder tradicional¹.

Na África, enquanto a “autoridade tradicional” junta duas ideias quase que inseparáveis. Os líderes tradicionais apresentam uma autoridade local exercida, ou melhor, carregam sobre si a autoridade de se fazerem ser obedecidos pelas comunidades, atuando como governo. Nessa reflexão a autoridade atrai o respeito e a obediência fora de qualquer coação física.

¹ Agradecemos a explicação da Prof^a. Carla Brandalise, durante o exame de qualificação, em que dizia que o poder e autoridade são conceitos semânticos. O poder é uma potência de influências de A sobre B e essas potências se sobrepõem. E a autoridade é o exercício dessa potência e esse exercício pode ser de várias formas.

A questão da autoridade tradicional não está ligada só a momentos de exercício de poder. Ela se enquadra também no conhecimento e nas mediações do seu comunitarismo, que por sinal esta autoridade sustenta hierarquias aceitáveis no seio das comunidades enquanto grupo.

A palavra “tradição” tem sido usada demasiadamente no contexto africano de forma genérica. O significado de tradição é “transmitir” -Vem do latim, *tradere*. No próximo capítulo tratamos disto com mais pormenores.

Neste estudo, tivemos como objetivo principal de análise a legitimidade do reconhecimento da autoridade tradicional pelo governo de Moçambique, porque consideramos que o governo se apropriou de um poder anterior. E com entrevistas feitas nos distritos acima apontados, comparamos os dados das entrevistas com estudos sobre as autoridades tradicionais de outros locais do país.

Especificamente, a pesquisa identifica a relação existente entre as autoridades tradicionais e os órgãos locais do Estado. Até que ponto a aplicabilidade de reconhecimento das autoridades tradicionais recria sua legitimidade na relação com os órgãos do Estado e com as comunidades sob sua tutela? Importou também compreender a consistência do Decreto nº. 15/2000 que legisla o reconhecimento do poder tradicional e descentraliza o poder até ao distrito, definido como polo de desenvolvimento local.

Fez parte da proposta da pesquisa compreender o lugar reservado à autoridade tradicional, mesmo em períodos em que seu poder foi esvaziado e seus detentores ficaram sujeitos a outras formas de expressão da soberania e autoridade política, sem vínculo com a ancestralidade. Como domínio da pesquisa, constataram-se rupturas e mudanças de paradigmas de noção de poder, sucedidas desde o período pré-colonial até o século XX.

A autoridade tradicional é exercida pelos chefes tradicionais em diferentes locais de Moçambique desde o início da fixação bantu, e tomou sua forma até os nossos dias. Segundo Liesegang (1986), estes eventos iniciais datam a partir da segunda e terceira migrações de líderes guerreiros e populações em 1450-1470. Na verdade, existia um *mambo* (ver glossário) na barra de Choengoene e o resto eram chamados de *hosi* (ver glossário).

A província de Gaza, que por sinal Mandlakazi é o local do estudo, ficou sendo a capital do país em 1889. O rei, Ngungunhana, foi considerado um herói da resistência embora alguns estudos, como o de Fernando Bessa Ribeiro e de Marçal Paredes (2014),

apontam que a imagem heróica deste líder foi inventada, trabalhada pelo colonialismo português e mais tarde pela FRELIMO.

Utilizamos a obra de Liesegang (1996), que aponta a tradição escrita, oral e estudos recentes realçando Ngungunhana em perspectivas diferentes e opostas. Alguns observadores, como o missionário Liengme, considerava-o um bêbado, incorrigível, e que sua política era baseada em falsidades. Na literatura Portuguesa ele era visto como tirano, um assassino dos irmãos e filhos, bárbaro sem moral nem fé [...]. Segundo Liesegang, essas imagens não correspondem aos fatos reais, e a maior parte dos que escreveram nunca chegaram a conhecê-lo (LIESEGANG, 1996, p. 74).

Em 1914, a figura de Ngungunhana é apontada por João Albasini na unificação do Sul de Moçambique, antes de ter sido entregue à administrações diferentes. É considerado rei dos tswa por Aron Mukombo (ca. 1887-1931), na obra sobre tradições dos tswa da zona de Inhambane. Nessa obra Mukombo relata a ligação dos primeiros nacionalistas africanos modernos à resistência liderada por Ngungunhana. Assim sendo, provavelmente durante a luta armada tenha sido considerado herói da resistência. Liesegang (1996) afirma que em Cabo Delgado e no Niassa, havia bases com o nome de Ngungunhana, mesmo depois da independência, em Lichinga, a escola secundária recebeu o nome de Ngungunhana. Entretanto, são vários os fatos que contradizem a idéia de que Ngungunhana tenha sido um herói, mas nem tudo o que se passa é retratado nas fontes escritas que servem de base para a história. No Estado de Gaza, num estado de conquista, os chefes anteriores e os seus descendentes continuaram a governar. Neste lugar havia, portanto, chefes tradicionais para a população classificada como tonga.

Segue-se a esses reinos com poderes caracteristicamente tradicionais, presentes na organização social moçambicana, a Primeira República que via a burguesia estatal ao serviço de uma suposta aliança operária camponesa; a Segunda República descobriu as comunidades e as reconheceu como seus representantes.

Entretanto a escolha do lugar de estudo foi motivado pelo facto de que no fim do século XVIII e principalmente no início do século XIX, no contexto histórico oferecia condições de habitação principalmente aos Ngunis representantes de poder que conquistaram a zona através de guerras dinásticas dirigidas por Tchaca, Soshangane, consecutivamente. As condições férteis para plantação do milho, e propícias para criação do gado bovino, e as circunstâncias mercantis oferecidas no local atraía de certa forma vários investimentos.

Noutro sentido, o facto de estes distritos ostentarem símbolos de poder e resistência, como por exemplo a estátua de Ngungunhana. Acrescido nisso, o primeiro Presidente Eduardo Chivambo Mondlane, que cria a Frente de Libertação de Moçambique em Dar es Salaam, na Tanzânia, ter nascido no distrito de Mandlakazi, foram motivos pelos quais nos suscitou muita preocupação em estudar e compreender estes locais de forma a trazermos a evolução histórica de conceito de legitimidade do poder tradicional.

Para tanto, dentro deste contexto problematizamos o objeto de estudo partindo da ideia de que o poder político local em Moçambique tem vindo a ser exercido pelas primeiras comunidades originárias de migrações bantu, embora não se descartem mudanças de paradigmas sucedidas ao longo do tempo. Por isso, com fins de definir e discutir o conceito de autoridade tradicional por onde acontecem os pontos de convergência e configurações, importou recuarmos à sua historicidade.

Antes da organização de estados e sociedades modernas na África, haviam poderes, organizações políticas e instituições com características próprias que, embora independentes e diferentes entre si, apresentavam traços comuns, conforme apontado por Altuna (2006, p. 28). Na área em que depois viria a se constituir Moçambique, havia diversas comunidades e grupos étnicos que, diferentes entre si, tinham em comum a base tradicional do poder de seus governantes.

A iniciação do exercício de seu poder se desenvolveu na base ancestral através de chefes de linhagens, e de clãs que pertenciam ao mesmo reino familiar e sanguíneo, cujo vínculo espiritual se expressava nessa característica. O *hosi*, no sul do país, era o expoente máximo da hierarquia, seguido dos chefes das clãs e da família, os curandeiros eram considerados mágicos e os anciãos também faziam parte da corte. Esse poder era assente na base hereditária de pai para filho, pelo qual é importante entendermos a relação do poder político e a função ritual religiosa nesta sociedade.

O poder se constituía por vias da linhagem matrilinear. Ao norte do rio Zambeze e a sul domesmorio, a linhagem era patrilinear. Entretanto, neste tipo de estrutura social, o poder se transfere em linhas femininas, embora elas não detenham o poder de mando, contrariamente à linhagem patrilinear de pai para filho. Segundo o Pe. Raul Ruiz de Asúa Altuna (2006), que investigou a cultura bantu tradicional, o regime matrilinear é muito frequente na África Negra e tem sido adotado desde o princípio em que existe a sujeição feminina à superioridade do varão.

Em Moçambique, a tradição bantu ligada aos espíritos, à natureza e às cerimônias de *Kupahla*², pedidos de chuva, bens de riqueza, entre outros, ocupou um lugar de destaque relativamente ao seu poder. Temos de referir que isso ocorreu não só para as famílias reais, mas também em toda a sociedade, e julgamos estar associado à dimensão social da autoridade tradicional.

Para tanto, a definição de tradição nesse período pré-colonial repousa na teoria de Weber (1972), que define a tradição como usos e costumes traduzidos de geração em geração. Apesar disso, a definição dada por esse autor não dá conta das mudanças e das atualizações do conceito do nosso objeto de pesquisa em Moçambique.

Neste contexto, a definição de autoridade tradicional se enquadra dentro do sistema político, em diferentes organizações e papéis, e com poderes especiais. Os chefes locais ou de linhagem, operam com os anciãos ou conselheiros a fim de darem ordem e serem obedecidos. Segundo Altuna (2006), é um conjunto de anciãos com idade avançada, sendo o responsável velho com os outros velhos anciãos que fazem parte do conselho, e deliberam para o bem do grupo.

As autoridades tradicionais apresentam uma dimensão política social e cultural, prestigiável dos rituais. Eles representam os ancestrais, que de alguma maneira estão capitalizados de um carisma especial, por conta desse vínculo que têm com o passado. Isto é, um vínculo da tradição, que nem todos os entrevistados que constituíram o nosso grupo-alvo possuem – conforme será visto nos capítulos 2 e 3.

Com a intervenção do Estado moderno português em Moçambique, no fim do século XIX, são redefinidas as regras de jogo concernentes ao poder político, social e cultural. Neste período, o conceito de poder ou autoridade tradicional se modifica e é atualizado. A noção de tradição já não é mais aquela que vai definir a ocupação de poder. Nesta nova relação é poder político ocidental quem define o Estado colonial e ele se sobrepõe positivamente ou negativamente aos poderes antes existentes, visando um controle político da sociedade.

Assim sendo, por meio de jogos se definiram parcerias com os chefes tradicionais, por ele codificados de régulos, e por esse poder político houve até

² O Dicionário Changana-Português explica a ligação dessa palavra *Kupahla* com *Mhamba*. E *Mhamba* significa sacrifício, oferenda ritual. 2. Idiom. *Kupahla mhamba* significa oferecer sacrifício. (SITOE, 1996. p. 117).

perseguições, castigos e prisões. Para tanto, nesta efervescência algumas autoridades tradicionais que negociaram com o poder colonial colaboraram, partilharam e tornaram-se intermediários do Estado colonial, funcionalmente em colher tributo, alguns ao trabalho forçado e outros não puderam aderir ao regime.

Diante dessa situação colonial portuguesa, alguns régulos que tinham vinculações com o poder tradicional permaneceram nos seus costumes. Um dos exemplos foi Ngungunhana que lutaram contra o poder político ocidental, diferentemente de outros, que fugiram para a vizinha África do sul, livrando-se das tendências conflituosas e da interferência cultural do jugo colonial português.

Daí que essa noção de tradição se altera, e a distinção que Max Weber faz do poder tradicional e carismático e o poder burocrático se modifica. Terence Ranger (2014) afirma que o colonialismo europeu introduzido na África inventou tradições e modificou usos e costumes locais. Podemos entender aqui que neste último aspecto as alterações de costumes aconteceram no seio dos colonizados e colonizadores. Houve um sincretismo de culturas, dado que ambos os grupos coabitaram no país. E foi uma atualização do conceito de poder tradicional, pois o poder destas autoridades tradicionais já existia.

Tomando em conta o problema de nossa pesquisa, Mahmood Mamdani (1998) analisa estruturas de poderes paralelos, considerando sumariamente a forma estatal perpetuada pelo colonialismo e as manifestações de governo por ele encontrados. Juntos, estabelecem parâmetros dentro da evolução da política colonial e as posições recém-adquiridas. Segundo o autor, no período colonial o recrutamento de mão-de-obra para trabalho compulsório era autorizado por líderes locais. Isso significa que negociavam com o poder local, em que uns aceitavam, outros não. Concordamos com a ideia de que a entrada do colonialismo marcou a inversão de tendências a longo prazo.

A nosso ver, o poder tradicional e o colonialismo português coexistiram e foram paralelos um do outro neste sentido, na execução de seus objetivos em comum, que visavam um controle político, econômico e social.

Prosseguindo com essa problemática, remete-nos a análise de ruptura com os poderes tradicionais no período pós-independência em 1975. De modo semelhante ao Estado anterior, o atual governo, conduzido pela FRELIMO na construção do Estado-Nação, e a ideia da unidade nacional define as regras de jogo mediante o poder centralizado, criando representações por meio dos secretários de bairros, chefes das

localidades, administradores, atores que funcionam como elo de ligação com as comunidades e afastam as autoridades gentílicas. Ademais, instituiu-se o distrito no escalão mais baixo da hierarquia territorial do país. Relativamente a esse período não será mais a tradição que vai definir a ocupação de poder; quem vai definir é o Estado.

Nesse sentido, foi difundida a ideologia do “Homem Novo”, que estava mais de acordo com os parâmetros de construção do Estado-Nação. Esperava-se que esse “Homem Novo” fosse diferente, que expressasse valores e aspirações integralmente diferentes. Lorenzo Macagno (2003) explica que a idéia do “Homem Novo” passou a ser um dispositivo mobilizador, uma ideia forçada, um objetivo fundamental a ser alcançado. Vieira (apud MACAGNO, 2003) afirma que a primeira vez que Samora Machel³ usou este termo, de forma central e sistemática – ou seja, a ideia do “Homem Novo” associada ao surgimento de uma sociedade nova –, foi em 1970.

A ideia da unidade nacional foi muito importante no período posterior à independência, e Samora Machel considerava que “para fazer nascer a nação é preciso matar a tribo” (MENESES, 2009, p. 24).

O presidente da República se inspirou nas ideias marxistas, que desmascarava as realidades coloniais camufladas “e apresentava um voluntarismo de fazer a história de transformar as sociedades e de caminhar para a criação de um Homem Novo, nisso era necessário libertar a pessoa humana de todas as forças de opressão e obscurantismo” (KI-ZERBO, 2010, p. 16).

Para isso, existiram várias motivações, para essa ideia nova, cujos alicerces estavam vinculados, pelo decorrer da Guerra Civil⁴ (1977-1992), que devastava o país. Ocorreu a operação Limpeza, no bloqueio das ruas, visando a captura dos desviados, opositores, desempregados. Paredes (2014) diz que essa ideia política visava o caráter moral da revolução em curso. Devia-se superar

³Samora Moisés Machel (1933-1986) foi o primeiro presidente de Moçambique, tendo sido eleito pela FRELIMO, na independência em 1975.

⁴ Em 1984 foi assinado o Acordo de Nkomati entre o governo de Moçambique, liderado pelo então Marechal Samora Moisés Machel, Presidente da República Popular de Moçambique, e pelo Presidente da África do Sul, Pieter Willem Botha. Este acordo tinha por intenção pôr termo à Guerra Civil em Moçambique. Para tal, os dois Presidentes concordaram que a África deveria suspender o apoio à RENAMO, em contrapartida Moçambique deveria deixar de apoiar ao ANC. Apesar disto, cada parte continuou a agir por conta própria, e os guerrilheiros da RENAMO prosseguiram com a Guerra Civil em Moçambique.

Vícios sociais atribuídos ao racismo, colonialismo, ora valores burgueses e ao capitalismo. Os vícios sociais do passado deveriam ser riscados, fidelidades étnicas, regionais ou tradicionais. Em 1981, a operação produção, foi uma luta contra as fidelidades do passado, sejam do colonialismo e do tradicionalismo. Portanto homem livre do obscurantismo, superstição, mentalidade burguesa e colonial, o homem que assume valores da sociedade socialista (MOÇAMBIQUE, 1985, p. 113 apud GONÇALVES, 2005, p. 604).

Foi nesse sentido que o governo se inspirou na ideologia do Homem Novo, os moçambicanos deveriam estar despojados das identidades tradicionais e colonialistas, trazendo ensinamentos do processo das zonas libertadas⁵.

Essa criação parecia totalmente contraditória e frágil, dado que em certo momento o Estado moderno se valia dessa ideia de tradição como uma forma de se colocar politicamente. Foi um instrumento de luta armada entre a FRELIMO e o Estado colonial português pela libertação do país.

Nota-se então que a noção de tradição toma outros contornos. A tradição já não é mais tradição em si; são outras formas de racionalidade política que estão usando aquela tradição ou posição para se afirmar.

Apesar das autoridades terem sido esquecidas, de serem acusadas de obscurantistas, supersticiosas e definidas as fronteiras entre esses poderes, a autoridade tradicional, não obstante o seu afastamento, não deixou de existir, continuou a exercer suas atividades dominantes perante às comunidades, em diferentes locais de Moçambique, mesmo no silêncio continuado, pois os novos chefes de poder local ora instituídos, na pós-independência, não conheciam a realidade local das comunidades e recorriam a esse poder local.

As autoridades tradicionais no norte do país, entre 1986-1987, nos lugares de escassez de bens rurais no período de campanha agrícola ou de produção, foram transformados em supervisores da produção rural. Esse momento característico era de poder popular, cunhado pela FRELIMO para indicar participação e contribuição nos lugares políticos indicados por eles (DINERMAN, 1999).

No sul de Moçambique, após o seu afastamento, algumas autoridades tradicionais foram trabalhar à sua sorte, uns de acordo com sua profissão, outros retomaram às minas da África do Sul, de onde o colonialismo os recuperou.

⁵Zonas libertadas se referem aos lugares que foram conquistados durante o conflito entre a FRELIMO e o colonialismo português na luta de libertação do país (1962-1974).

Em 1992, por vários fatores, tais como o fim das hostilidades da Guerra Civil (1977-1992) entre a RENAMO e a FRELIMO, supunha-se uma virada política em direção à democratização do poder. Assim sendo, o governo de Moçambique reconheceu as autoridades tradicionais, conferindo-lhes poderes a fim de trabalharem paralelamente com os secretários dos bairros, e presumia-se que isso traria um clima de paz para todo país.

A essa altura, surgiram conflitos entre os representantes (tradicionais e os secretários dos bairros). Por causa desses conflitos a colaboração foi difícil em alguns lugares, porque os secretários dos bairros se achavam mais apropriados e com direitos para exercerem o poder. A autoridade tradicional era vista de forma pejorativa. Depois, essas contendas foram apaziguadas no nível central do governo.

As autoridades continuaram a trabalhar nos moldes definidos pelo Estado, só que, na verdade, elas se encontravam em uma dupla sobreposição de representação de poder: a primeira diz respeito à sua ancestralidade, e a segunda, como representante político da FRELIMO, caracterizada no novo sistema de unidade nacional, apesar da constituição dos secretários de bairros, chefes das localidades, administradores locais de confiança e a democracia em vigor.

A autoridade tradicional se encontra nas duas formas de representar as relações de poder que se apresentam sobrepostas de ambos os sistemas de representação, em quase todo o país, exceto algumas províncias do norte e do centro.

O conceito de autoridade sofre neste sentido uma alteração. Aqui, nos apoiamos em Esther Massó Guijarro (2009), autora que analisa a dupla legitimidade na Namíbia, país com características semelhantes as de Moçambique. Ela apresenta um caso particular da dupla legitimidade na região de Caprivi (Namíbia), do líder separatista Mishake Muyongo, de família real, que é de direito consuetudinário tradicional e, por um lado, este foi líder do movimento anticolonial da Namíbia. O líder, radicado hoje na Dinamarca, gozava de um poder carismático por fazer parte desta linhagem tradicional.

Portanto, a dupla representação é equiparada a essas autoridades tradicionais em Moçambique. Por um lado, esse direito de berço como poder tradicional não inalienável e reconhecido; por outro, a sua inclusão legitimada no poder local, ou central, trabalhando e militando no partido no poder.

Ademais, durante as entrevistas de campo que realizamos (conforme será explicado adiante), as autoridades tradicionais afirmavam categoricamente que *hina hivaFrelimo* (Nós somos da FRELIMO).

No caso de Moçambique, apesar do respeito que essa autoridade goza, ambas as partes precisam de apoio mútuo. Tanto os chefes locais instituídos (principalmente os secretários dos bairros), e dignos de confiança do poder central, assim como os chefes berçários. Por exemplo, durante as entrevistas constatamos muita lamentação da falta de apoio às ditas autoridades comunitárias, falta de assistência médica, falta de contas bancárias, falta e atraso dos subsídios, entre outros pontos.

Em 2000, por meio do Decreto n.º 15/2000, oficialmente as autoridades tradicionais foram definidas como autoridades comunitárias, em paralelo com os secretários de bairros, entre outros que exercem trabalhos comunitários e reconhecidos⁶. Esta lei⁷ foi aprovada depois do reinício oficial de suas atividades.

Aliás, as autoridades tradicionais nunca chegaram a parar de desempenhar suas funções, porque em todos momentos eram solicitadas, tanto pelas comunidades como pelos chefes máximos ao nível do governo central.

O Decreto-lei não identifica as diferenças de cada uma delas. Na verdade, elas não exercem o poder tradicional igualitário em relação aos outros chefes comunitários. A justa causa de pertencer à família real africana já lhes confere um prestígio acrescido. Essas autoridades tradicionais que hoje são designadas de autoridades comunitárias, no tempo colonial faziam parte da administração colonial. Porém, na divisão territorial após a independência, o governo descentralizou as localidades das quais elas são representantes, colocando a localidade no escalão mais baixo.

Por outro lado, Maria Paula G. Meneses (2009) realça o dilema da reinvenção das autoridades tradicionais, tal como aconteceu no tempo colonial. A autora focaliza a ideia de construção de um sistema de justiça social multicultural democrático em Moçambique, que tem gerado dificuldades na incorporação das autoridades tradicionais, o que leva a uma democracia duvidosa no país, nas diferentes formas de heterogeneidade cultural.

⁶ Disponível em: <www.cicc.org.mz>. Acesso em: 14 out. 2016.

⁷ A lei n.º 15/2000 foi registada 8 anos depois do reconhecimento da autoridade tradicional em 1992, que por si só constitui um marco que revela a fragilidade estatal em colaborar com a autoridade tradicional.

Segundo Meneses (2009), a diversidade de instâncias indica as disputas e os jogos de poder face a um Estado que reconhece, até certa medida, a presença de outras jurisdições, constituindo um complexo jogo de interlegalidades. Portanto, são desafios que o país atravessa, em parte reconhecida a autoridade tradicional pelo poder central e dessas justiças que o país carece, entrando em disputas e jogos de poder.

Nas reuniões de orientação para a preparação deste trabalho um dos pontos discutidos foi o de que a democracia, na verdade, deveria repousar em pontos convergentes mediante todos esses poderes elencados, e não na submissão de uns pelos outros. Esta aparente ideia de representatividade comunitária local está, na prática, contribuindo para fragilizar a posição dos representantes desses poderes. Esta aparente ideia de representatividade comunitária local está servindo a quem?

Mamdani (1998) classifica essa situação de “despotismo descentralizado”, e achamos que, na verdade, eles também podem se encontrar em formas paralelas de governar o país que, de certa forma, choca-se com a democracia vigente.

Os secretários dos bairros e os mais recentes empossados, estimulados pelos Estados modernos, representam hoje o poder local. Mas outros já não conseguem exercer a autoridade tradicional, no verdadeiro sentido inicial, e servir as comunidades de acordo com o costume ancestral e com ligação aos espíritos de seus antepassados. Atualmente, eles trabalham lado a lado com o governo, abarcando o poder local e comunitário.

A partir da regulamentação estabelecida pela Lei 15/2000 o Estado-Nação associa as autoridades tradicionais ao conceito de autoridade comunitária, mas do ponto de vista social continua a haver algo que diferencia os indivíduos que, daí em diante, desempenham função. As autoridades comunitárias indicadas pelo Estado como chefes das localidades, como administradores, detém autoridade e poder, mas não são plenamente reconhecidos pelas comunidades, pois não foram instituídos segundo as regras dos poderes tradicionais africanos. Aí está a diferença, ainda que o poder estatal não conceba, mas ela existe, querendo ou não.

Entretanto, com todas essas manobras de poder, na verdade, o Estado não interessa para ele, ou não consegue se apropriar totalmente, a partir do período colonial, porque há coisas que vêm dessa autoridade tradicional, com um carisma social, que o próprio Estado não dá conta ou não consegue perceber, a importância cultural e social deles. Essa análise é muito significativa sob o ponto de vista de poder.

Em Max Weber (1972), o poder significa a capacidade que os indivíduos ou grupo de indivíduos tem de agir e influenciar uma ou mais pessoas para cumprir ordens, conforme a estrutura da organização. O poder é um conjunto de regras e normas racionais, reconhecendo e legitimado por meio de leis que definem a sua forma de aplicação e as sanções em caso de descumprimento. O poder, segundo Weber (1972), é um fato universal nas sociedades humanas e representa a habilidade que um ator tem de impor a sua vontade a um outro mesmo contra a resistência deste.

A dominação (autoridade) assim definida pode se basear nos mais diversos motivos de submissão, desde o hábito inconsciente até considerações puramente racionais. A disposição para obedecer, isto é, o interesse (externo ou interno) na obediência, faz parte de toda relação autêntica de dominação (WEBER, 1972, p. 139).

Revisão bibliográfica e discussão conceitual

Em 1992, a recongnição da autoridade tradicional em Moçambique abriu caminhos para estudos nos diferentes domínios do saber e o repensar da legitimidade nas suas crenças e costumes, núcleo essencial no conceito de poder e propósito de nossa pesquisa. Trazemos obras de autores extremamente importantes, destacamos a contribuição e a preocupação demonstrada por diversos estudiosos nesta temática, tais como: Abrahamsson e Nilsson (1994); Covane (2001); Dava et al (2003a); Dava et al (2003b); Mbilana (2003); entre outros. Um maior destaque para a Lundin (1995), que analisa as autoridades tradicionais em uma pesquisa-piloto publicada em 1994, mas que esses estudos não focalizam aspectos comparativos nos diferentes distritos.

Julgamos que pouco aprofundam na questão de *thumbuluku* (tradição ou natureza), no verdadeiro sentido atribuído a ela no sul do país. Não levam em consideração o papel desempenhado pelo silêncio-segreto que, segundo Altuna (2006), vincula-se ao culto dos antepassados e introduz-se mais intimamente neste secretismo de religião africana – como uma concepção de vida e instrumento ao serviço da sociedade, uma forma de acesso ao divino, ancestralidade que perdura de geração em geração.

Gerrie Haar e Stephen Ellis (2005) ajudam a entender melhor o exercício e o conceito do poder africano, e como o segredo se aplica nos governos em geral. Segundo eles, a maior parte dos reinos africanos tem cultuado e possui vínculos com questões

espirituais para se manterem no poder por longo tempo. Essa prática tem ocorrido via rituais – envolvendo até sacrifícios humanos –, com vistas a manter o poder. Um exemplo recente pode ser encontrado no governo de Ahmed Sékou Touré (1960-1984), na Guiné-Conacri. Em Moçambique, no estado de Mwenemutapa, o rei tinha domínio sobre os animais, algo expresso em um ritual ligado aos leões (significando invencível).

Além de conceito de poder, Haar e Ellis (2005) fornecem diversas explicações sobre como a máquina governativa africana funciona, e em todo mundo, concluindo que atualmente os governos usam formas sofisticadas de proteger também seu poder através das redes de comunicação. Existem lugares secretos e restritos, assuntos confidenciais, altos funcionários, assessores de guarda e, acrescentamos, reuniões a portas fechadas.

Os autores se referem que se trata de algo muito semelhante ao conceito do *ancien régime*, de que a política era “o segredo do Rei”, ou seja, era assunto de domínio pessoal do monarca. Em todo o sistema político, mesmo nos mais democráticos, obter acesso a informações confidenciais e ter controle sobre a circulação dessas informações é de importância crucial.

Segundo Haar e Ellis (2005, p. 111), “o segredo oferece a possibilidade de um segundo mundo, paralelo ao mundo manifesto”. Consideram que o mistério é um dos maiores logros da humanidade. Se assim é, então o mistério é um parente natural do mundo espiritual, o qual também postula a existência de um universo paralelo. Ao largo de toda a história de África, a formação de grupos elitistas de diversos tipos, caracterizados por manterem informações dentro de um pequeno círculo, frequentemente têm incluído um aspecto espiritual. No período pré-colonial, tratavam-se geralmente de conclaves nos quais os anciãos podiam se reunir para discutirem assuntos relativos à administração da comunidade e para interagirem com o mundo espiritual. Portanto, no conceito de poder na África, existem ritos não divulgáveis e realizados em ambientes fechados, momentos em que emerge o elemento do mistério.

Em muitos lugares, as atividades das sociedades secretas estão associadas ao emprego de máscaras, isso sugere que o poder se encontra oculto e que nunca é o que parece; o poder é naturalmente misterioso.

O conceito de mistério implica um controle exclusivo sobre tipos de conhecimento, o qual não pode ser compartilhado com indivíduos comuns. O poder sempre se relaciona com o controle e com a restrição de acesso à informação. Em toda a

África, a crença de que o poder realmente eficaz é aquele exercido em segredo está muito difundida.

Prosseguindo com a revisão bibliográfica acerca do conceito de autoridade tradicional Jocelyn Alexander (1997) escreve que, recentemente, intelectuais e autoridades moçambicanas, bem como doadores internacionais, têm olhado cada vez mais para a descentralização como um meio de tornar o Estado mais eficiente e responsivo às necessidades locais. A Lei da Municipalidade, aprovada em setembro de 1994, abrange ambas as preocupações: criar um conjunto de funções do Estado a serem descentralizadas, ficando a cargo de instituições distritais eleitas; e aumentar o papel a ser desempenhado pelas autoridades tradicionais. Refere-se ainda que a maior parte da literatura jurídica tende a atender um perfil urbano, de elite e um nível macro. O histórico das práticas políticas, e mesmo as atuais, nas áreas rurais ao sul do continente africano, onde vive a maioria da população, é de pouca atenção, enquanto aspirações democráticas são assumidas, em lugar de investigadas (ALEXANDER, 1997). Apesar do seu estudo focalizar o centro do país, na província de Manica, constitui um indicativo muito forte dos acontecimentos em outros locais de Moçambique no geral, embora não seja de dimensão tão alta como Manica. Na verdade, o país esteve tenso. Manica foi uma das províncias mais resistentes, durante a longa guerra pós-independência de Moçambique. A província apresenta difíceis desafios, tanto ao exercício de autoridade por parte do Estado quanto à democratização na era do pós-guerra.

Alexander (1997) analisa a questão da FRELIMO, partido no poder, que trata as autoridades tradicionais como “obscurantistas” ou “feudais”, excluindo e condenando-as como autoridade e, na popularidade, como detentores do poder local. Segundo a autora, a realização destas importantes iniciativas institucionais e políticas, não necessariamente pragmáticas ou populares, enfrentou graves obstáculos, em parte devido à oposição popular, e por outra devido à falta de capacidade do Estado.

Dentro de Manica, a FRELIMO buscou superar tais obstáculos por meio de campanhas ou “ofensivas” de mobilização, nas quais funcionários do partido-Estado, ou brigadas organizadas por eles, viajavam ao interior ou aos centros urbanos a fim de introduzir e de aplicar as novas políticas (GPM, 1979 apud ALEXANDER, 1997, p. 3).

A maioria das mudanças importantes introduzidas pela lei diz respeito ao nível distrital (nas áreas rurais), onde haverá um administrador eleito e uma assembleia, um

conselho municipal nomeado e dirigido pelo administrador, e haverá a previsão para a colocação de uma “autoridade tradicional”, com papel a ser ainda definido. Portanto existiram lacunas importantes na legislação acerca de alguns dos aspectos mais importantes e controversos da descentralização, ligados à autoridade tradicional (GPM, 1979).

A autora diz ainda que, ao sul de Moçambique, os chefes estavam supostamente exigindo impostos e taxas de trabalhadores migrantes, como ocorreu no período colonial. Eles citavam a Lei da Municipalidade como justificativa (HANLON, 1995 apud ALEXANDER, 1997). Em outros aspectos, as práticas dos chefes, em 1993 e 1994, indicaram que seu papel como representantes da comunidade não devia ser visto como garantido: eles reivindicavam a autoridade e o controle sobre os recursos para grupos específicos, normalmente anciãos de linhagens locais, e poderiam ameaçar outros interesses, como os daqueles definidos como estranhos ou daqueles que tinham participado anteriormente de sua marginalização.

A pesquisadora concluiu que o Estado moçambicano e a sociedade moçambicana, mais amplamente, estão vivenciando uma profunda crise de autoridade. A natureza da crise está enraizada nas práticas e nas pressões provenientes dos anos anteriores. Ela é produto da falha do Estado no período pós-independência, uma falha em transformar totalmente as noções portuguesas de autoridade, com suas características de coercitividade e de militarização; da obscura distinção que se faz entre Estado e partido; de ataques à autoridade espiritual; da incapacidade estatal de entregar ou proteger seu progresso econômico. A RENAMO foi eficaz em minar a capacidade de mobilização da FRELIMO, seu controle territorial e seus esforços para prestar serviços.

Como organização política e administrativa, o Estado não tem oferecido alternativas econômicas viáveis ou oportunidades para a participação democrática. Nem a FRELIMO nem a RENAMO construíram uma prática política que preparasse o caminho para as demandas democráticas ou para uma “sociedade civil” independente. No período pós-eleição, os líderes rurais, incluindo os ligados à RENAMO, procuraram mais frequentemente se tornar parte do Estado ou, pelo menos, seus aliados principais, do que buscar restringi-lo ou reformá-lo.

Superar as crises de autoridade dentro de Moçambique é, certamente, uma tarefa premente. O limbo das áreas da RENAMO inibe a reconstrução e, durante o governo da

FRELIMO, a desmoralização de seus funcionários, a sua confiança em formas pouco eficazes de mobilização e a sua dependência de auxílio são debilitantes.

A exploração de pontos de vista locais em relação à fórmula da Lei das Municipalidades, que abrange eleições distritais e colaboração com chefes, no entanto, provê uma percepção séria quanto aos obstáculos potenciais à reforma política. O medo da repolitização da administração e de mais instabilidades; a percepção de que a grande maioria da população rural não possa exercer autoridade oficial; e a possibilidade dos chefes se tornarem uma extensão coercitiva e autointeressada do Estado são importantes problemas. Além disso, o contexto de extrema pobreza e a contínua influência da RENAMO têm consumido as energias do governo da FRELIMO, buscando estender da maneira mais barata o alcance estatal, não em fazê-lo mais representativo (ALEXANDER, 1997).

Na verdade, isso está acontecendo em Moçambique. O texto de Alexander (1997) se complementa com o de Meneses (2009), que analisa a problemática de fragilidades de instâncias jurídicas no país. E sendo as autoridades tradicionais, que gozam de confiança perante suas comunidades, assumem esta tarefa complexa frequentemente ausente dessas instâncias jurídicas nas zonas rurais. Portanto, essa justificativa de carência acarreta jogos políticos e disputas que se concretizam nas fragilidades políticas do Estado, neles mergulhados.

Albert Farré e Ruy Blanes (2008) analisam a história local de Quême, assente no regulado Zunguze. Embora não seja especificamente nosso local de estudo, a pesquisa é de grande valor para nós. Os antropólogos citados nos ajudam a perceber que as autoridades tradicionais em Moçambique são de extrema confiança das comunidades a quem eles representam no verdadeiro sentido. Depois do chefe Zunguze ter falecido, em meados da década de 1960, mais ninguém conseguiu ficar nesse lugar a governar. A resistência das comunidades em aceitar um novo governante popular mostra o quanto eles são venerados e tornaram-se antepassados dignos de confiança em Zunguze.

As comunidades realizam cerimônias para esse defunto, e em outras zonas ainda não estudadas. Nesse local, nunca mais houve a entronização de outro sucessor. Essa atitude supera os novos representantes eleitos pelo Estado moderno. Mais uma vez, Farré e Blanes (2008), no seu artigo, mostramo prestígio dessas comunidades rurais e o espaço imaginário que elas têm sobre seus chefes locais. Os pesquisadores estudam a inoperância e a paralisação das estruturas pensadas para serem implantadas num

território com o objetivo de incorporar a população na sua lógica de ordenamento do espaço e, por outro lado, o dinamismo de uma população que se mantinha à margem dessas estruturas. Os autores mostram formas de representar as relações de poder que convivem: as estruturas de papel e os vínculos de sangue, pelos quais há uma adscrição de ambos os sistemas de representação – uma das características principais de representação da história de Quême, mas de maior parte dos distritos que compõem Moçambique. E essa adscrição teve influência na consolidação ou no descrédito dos representantes do poder ao longo de história de Quême (FARRÉ; BLANES, 2008).

Portanto, Farré e Blanes (2008) definem o conceito de autoridade tradicional de forma clara, como um rei, mediador entre as forças naturais e a sociedade com o objetivo de garantir a chuva e, com ela, a colheita, a fertilidade, a coesão, a saúde dos seus súditos. Durante o roteiro das entrevistas, o nosso grupo-alvo falou sobre todos esses aspectos que ajudam a refletir sobre o conceito de poder tradicional em Moçambique.

Farré e Blanes (2008) definem autoridade tradicional como um contraponto aos ideais modernos, ao igualitarismo e à individualização em tempos passados. Os autores definem autoridade equiparado à metáfora do pai, ou seja, a população deveria estar sujeita à liderança política com os mesmos vínculos que uniam um filho ao pai, o qual exige obediência em troca de proteção. Segundo Camats (1988 apud FARRÉ e BLANES, 2008), a lógica de apresentar *nthumbuluku* como um espaço criado por uma figura paternal adquire todo o seu sentido quando relacionado com o princípio de autoridade (FARRÉ, 2008). Além disso, ele analisa a democracia em Moçambique, com base no Decreto n.º. 15/2000, que reconhece as autoridades tradicionais, embora esteja pautada por graves lacunas.

Utilizamos também algumas referências teórico-metodológicas que não tratam especificamente de Moçambique. Ranger (2014) apresenta um rescaldo das transferências das tradições na África vindas da Europa pelos colonialistas nos séculos XIX-XX. O autor explica que, apesar da diferença entre as culturas africanas e as europeias, a vigência dos sistemas político, social e jurídico da Grã-Bretanha fez com que o sistema europeu, por intermédio dos administradores ingleses, inventasse tradições africanas para os próprios africanos.

Embora o Estado linhageiro tenha existido tanto em Portugal medieval como na África, por exemplo em Gaza, nesse âmbito “os europeus iniciaram a codificar e a

promulgar essas tradições, transformando costumes flexíveis em rígidas prescrições” (RANGER, 2014, p. 272). Na verdade, para percebermos os fatos revisamos estes processos complexos, em que Ranger (2014) afirma que as tradições inventadas da Europa, para além de fornecerem modelos de *comando* aos europeus, por si só deram também a muitos africanos modelos de comportamento modernos.

Com este último ponto podemos concordar na medida que em 1977, com a afirmação do socialismo em Moçambique, o governo encerrou todas as formas de religiosidade, as igrejas e os rituais mágico-religiosos foram proibidos. Esses foram os imperativos da formação de um Estado-Nação e do “Homem novo” (PAREDES, 2014, p. 152), longe do “obscurantismo” e da “superstição”. Antes da chegada dos portugueses, as tradições africanas já lá existiam, de tal modo que, em nossa opinião, melhor seria falar nesse caso de uma atualização de tradições.

As autoridades tradicionais sempre foram reconhecidas e respeitadas pelas comunidades e, por conta disso o Estado moçambicano foi se aproximando, como forma de conseguir aliança para mobilização da população no intuito de satisfazer seu poderio político. Em 1992, o Estado as reconheceu como únicos capazes de darem continuidade ao poder tradicional, coadjuvado com o poder local moderno. Isto é, secretários de bairros, secretárias da Organização da Mulher Moçambicana, assuntos sociais, entre outros.

Nessa senda, o poder tradicional, ao ter reconhecido o conceito de poder tradicional, modifica-se e adquire outras formas de legitimação. Por um lado, a legitimidade perante sua ancestralidade, espíritos e antepassados; e, por outro, ele é legitimado pelo poder central (o Estado moderno). A autoridade tradicional inicia a fazer trabalhos em conjunto nos círculos, distritos e funcionam em paralelo com os secretários de bairros. Por exemplo, na resolução de conflitos para além de trabalhos em sua residência, coabita lado a lado com o poder local moderno.

Guijarro (2009) analisou a situação semelhante do líder separatista Mishake Muyongo, de Caprivi, mafwe (um dos grupos étnicos majoritários na região, juntamente com o masubia), com parentesco próximo com o chefe dos mafwe de então e que havia renunciado a seus direitos de sucessão na carreira política, na situação em que este se encontrava. Pertencente à família real, a legitimidade como representante de seus ancestrais e o direito consuetudinário e, por outro lado, a lei anglo-saxônica, em que Muyongo foi um líder carismático desde o tempo da luta armada anticolonial, na

Namíbia, à semelhança das autoridades tradicionais, nosso objeto de estudo. Nesses pontos, Santos (apud GUIJARRO, 2009) concluiu que:

A nova organização institucional de Estado no contexto de África se expressa na relação das autoridades tradicionais com o Estado moderno (no contexto da América Latina, nas relações entre o direito indigenista e o Estado moderno). Por sua vez, a nova territorialidade do Estado inaugura diferentes modos de organização do próprio território; o pós-colonialismo reformula a concepção dos Estados e das formas de dominação; a plurinacionalidade, como uma forma de articulação de auto-determinação, está ligada ao regionalismo e à multi-etnia⁸, significando diferentes modos de pertencimento, que não os próprios do Estado nacional de décadas atrás (SANTOS apud GUIJARRO, 2009, p. 133).

O significado ou a motivação profunda do pluralismo jurídico é o de destacar a necessidade de novas instituições, apropriadas para acomodar o que hoje “fica de fora”. E, para isso, precisamos de descrições densas, que nos façam conhecer formas interessantes de novos transplantes jurídicos; soluções que possam migrar de um lugar para outro (SANTOS, 2007 apud GUIJARRO, 2009, p. 133).

Altuna (2006) descreve elementos das culturas africanas ancestrais, a construção de suas identidades culturais, as texturas simbólicas, o imaginário e as estruturas sociais que caracterizam os povos bantu. Para ele, a sociedade não industrializada deve ser considerada como capaz de gerir a mudanças. Entre diferentes povos, e em diferentes lugares a revalorização das particularidades étnicas não está dissociada de processos de mestiçagem e do regresso da memória como veículo de resistência. Daí sua defesa da etnodiversidade e do diálogo intercultural.

Já Meyer Fortes e Evans Pritchard (1940) estudaram os sistemas políticos africanos e buscam a comparação dos sistemas políticos das sociedades, por meio de diversos modelos de estruturação de poder.

⁸Um grupo étnico é um grupo dentro de uma sociedade ou formação social maior, mas pode ser representado em várias sociedades ou formações sociais. Os membros do grupo étnico têm uma origem regional ou até genealógica comum [...]. O grupo distingue-se ou por características culturais (vestido, língua, hábitos alimentares, religião) ou raciais, ou através de uma identidade histórica específica. Com o surgimento de novos estados ou formações sociais não estatais redefinem-se geralmente também as unidades étnicas na base de características culturais e alianças políticas que surgem na altura. Por isso o surgimento de novo Estado leva geralmente também a definição de novas unidades étnicas. [...]. Fora destas situações, a identidade étnica transmite-se geralmente de pais a filhos, é hereditária, portanto uma característica atribuída pela sociedade [...]. Unidades étnicas fazem parte do sistema cognitivo de indivíduos e grupos e ocupam certos espaços socioeconômicos e sociopolíticos (LIESEGANG, 1986, p. 34-35).

Para eles dentro do quadro da estrutura política, em qualquer tipo de sociedade, existem diferenças quanto ao papel social entre os indivíduos e classes de pessoas. Também afirmam que nas sociedades simples essa diferenciação se baseia pelo sexo e idade, do reconhecimento não institucionalizado da chefia, o ritual, a caça ou a pesca, a guerra e o curandeiro. Num processo evolutivo em direção a sociedades mais complexas, segundo os autores, na medida em que a organização política cresce, pode-se notar diferenças significativas relativamente em relação a chefes, reis, juízes, comandantes militares, etc., que possam ocupar cargos administrativos, jurídicos, legislativos, militares, entre outros. Nessa complexidade, a cada um cabe-lhe o suporte de autoridade (FORTES; PRITCHARD, 1940, p. 20).

Em algumas comunidades de povos da África oriental, em que Moçambique fica localizado, existia uma estrutura de grupos de idade e escalas de idade. A sociedade é definida sob o governo de um rei, relaciona-se sob forte inclusão de gerontocracia na direção monárquica. Podemos testemunhar isso nos grupos focais ora entrevistados, e em certo momento ao longo do texto nos referenciamos a Altuna (2006) sobre o poder dos mais velhos, incluso o poder tradicional, que é uma continuidade principalmente nas zonas rurais do interior.

Luís António Covane (2001) também contribui para nossa pesquisa com o seu estudo sobre a derrota de Ngungunhana em 1895 e a posterior fixação do governo colonial num comando militar em Gaza. Após o controle total, esse distrito foi substituído por um distrito civil dividido em cinco circunscrições, nomeadamente: Bilene, Xai Xai, Chibuto, Guija e MChopis, e por sua vez as circunscrições estavam divididas em postos e regulados.

Em consequência da conquista militar naturalmente começaram a chegar muitos colonos para atividades comerciais. Assim sendo, o colonialismo percebeu a importância dos régulos e a necessidade de incorporá-los como intermediários junto à população africana, pois que representavam a elite antes da conquista Nguni. Nessa dinâmica, a autoridade tradicional se via sujeita ao cumprimento das ordens governantes, tal como a cobrança de impostos, o trabalho forçado, o recrutamento de pessoas para a construção de obras públicas, segundo alguns autores (COVANE, 2001; ABRAHAMSSON; NILSSON, 1994). Aquele que não cumprisse esse mandato junto às comunidades era castigado e preso, e a família perseguida, como podemos testemunhar

nos depoimentos de algumas autoridades tradicionais durante o roteiro das entrevistas, realizadas em 21 de julho de 2017.

Abrahamsson e Nilsson (1994) trouxeram notas explicativas relevantes, segundo as quais a destituição das autoridades tradicionais era parte de uma das estratégias da FRELIMO mudar a máquina governativa daqueles que faziam parte do colonialismo, na perspectiva de colocar novos administradores, que em certa medida tiveram dificuldades nos locais onde foram afetados devido à língua e à falta de conhecimento do local.

Os autores adiantam que todos que tiveram ligação com a autoridade tradicional no tempo colonial, pessoas que desempenhavam funções administrativas e repressivas, foram despedidos dos locais de trabalho. Apesar disso, os pesquisadores explicam que nem todo o poder tradicional aceitava se subordinar ao colonialismo; em alguns casos eles se recusavam a fazer isso. Por isso é que os colonizadores encontravam outras maneiras para indicar indivíduos que exercessem as funções, cujos indivíduos não obedeciam à sucessão tradicional.

Em contrapartida, alguns daqueles que aceitavam, enganavam o colonialismo por estarem no cumprimento das ordens por pouco tempo, sem contudo dar continuidade a esses litígios. Entretanto, a estratégia do governo em descentralizar as funções políticas da sociedade e de incorporar alguma parte das funções da autoridade tradicional na vida pública criou problemas na destruição de culturas dos representantes do poder tradicional. Covane (2001), Lundin (1995) e Abrahamsson e Nilsson (1994) afirmam que dos conflitos surgidos até hoje o governo não consegue saber, na verdade, quem foi o detentor do poder na linhagem do poder tradicional.

E, na perspectiva de uma melhor compreensão do nosso objeto de estudo, trazemos como referencial de análise da pesquisa, a evolução das formas de poder e legitimidade das autoridades tradicionais. Para definir autoridade tradicional, importa considerar os seus agentes como representantes da cultura tradicional, a quem se reconhece o exercício do poder de mando.

O conceito de poder tradicional carece de uma atenção muito especial, pois atualmente para além dos poderes atribuídos pelo Estado aos indivíduos, a liderança depende de um reconhecimento social pelas comunidades. Destaca-se que Moçambique tem como base de poder atual o Estado moderno constituído que desconhecemos essa forma de autoridade após a independência. Torna-se essencial a análise do papel do poder

tradicional, pois ainda que seja precário ou abstrato é fundamental para a existência da sociedade.

Weber (1972) define, em primeira instância, a autoridade como forma de legitimação de poder, e a forma tradicional que se baseia no respeito sagrado pelos costumes e por quem detém o poder em virtude da tradição. O teórico alemão aponta como formas de autoridade com características de legitimidade, que para além da dominação tradicional, baseada em costumes e tradição, existe a forma de dominação legal, baseada em princípios de racionalidade, e a forma de dominação carismática, baseada na imagem pessoal e na virtude. O autor analisa individualmente essas formas, mas chama a atenção para o fato de que elas ocorrem com eficácia se houver a combinação entre si.

A operacionalização do nosso estudo se adequa, em primeira instância, relativamente às autoridades tradicionais no período pré-colonial e à definição do conceito de Max Weber na teoria tradicional, e a escolha do modelo tradicional que julgamos importante. Desta feita, as autoridades tradicionais, desde o passado longínquo de sua criação, a conquista de terras, nas guerras entre linhagens, legitimaram as famílias na posse do poder por via patrilinear.

Em destaque, temos a visão da tradição como a transmissão de valores espirituais de geração em geração, conhecimento ou prática que provêm da transmissão oral ou de hábitos provenientes das autoridades. Em Moçambique, testemunhamos, durante a fase da recolha de dados por meio da história oral, uma confirmação pelas autoridades desses poderes que gozam de prestígio pela ancestralidade e acontecem desde a longa data designados de *tumbuluku*.

Pesquisa de campo e pesquisa bibliográfica

Nesse sentido, importou-nos estudar o relacionamento das autoridades tradicionais nos órgãos locais do Estado pós-independência. A ideia foi ver o que mudou ou o que não mudou. Estudamos as diferenças entre as autoridades tradicionais e os secretários de bairros, bem como a aplicabilidade da Lei n.º. 15/2000 de 20 de junho, na legitimidade das autoridades tradicionais. Adiciona-se a esta pesquisa apreender qual tem sido a percepção das autoridades tradicionais (régulos e chefes de terras) no contexto da mudança de paradigmas sucedidas nos diferentes regimes.

Partimos da ideia de que o poder tradicional é um conceito mais geral, e nele se vinculam outros que ao longo do tempo se alteram. A questão foi ver por que razão se alteram e qual é a noção de poder, a noção e função do Estado. Os principais fatores que levaram o governo a afastar as representações das autoridades tradicionais junto ao governo local após a independência e as motivações mais tarde que levaram o Estado moderno a pautar-se pela reconhecida das representações dos líderes tradicionais em 1992.

Na pesquisa de campo, baseei-me em Sônia Maria de Freitas (2006) e na metodologia da história oral para realizar entrevistas com alguns grupos de pessoas que representam na atualidade o papel de autoridades tradicionais. As sessões de entrevistas foram realizadas na província de Gaza, em Julho de 2017, nos distritos de Chibuto e Mandlakazi.

O agendamento das entrevistas não foi de fácil execução na medida que não possuíamos o número correto de telefone das Administrações dos distritos, locais onde deve se encaminhar a correspondência para anunciar o pedido da pesquisa de campo e agendamento das mesmas. Após muita insistência não havia outra alternativa senão deslocarmos para os distritos em estudo. A liderança tradicional nunca deve ser contactada para depoimentos, sem autorização dos seus superiores hierárquicos digamos assim (os órgãos locais do estado).

A viagem foi de meios próprios desde a Cidade de Maputo, (capital do país), até a Província de Gaza, com duração de cerca de 13 horas. Chegados ao local, a pesquisadora teve um mau estar, que foi solucionado rapidamente as dores de cabeça. Em seguida com meu ajudante para filmagem, dirigimo-nos dentro das instalações da Administração, pelo qual, fomos recebidos por funcionários da Administração.

Éramos possuidores de credenciais feitas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul no Brasil, e do local de trabalho da pesquisadora, pelas quais foram exibidas em Mandlakazi. As credenciais foram recebidas com carimbo da Administração, como comprovante minha entrada na Província e no distrito. Após isso, tomaram-se as devidas providências de procurarem o responsável pelos líderes tradicionais de Mandlakazi, edifício onde se encontravam reunidos e pertencente à Administração, junto com outros líderes comunitários.

Enquanto isso, e após o aval do chefe da secretaria, fomos reconhecendo o local, fazendo fotografias do monumento de Ngungunhana, mediados por um funcionário

autorizado pelo referido chefe da secretaria da Administração do distrito de Mandlakazi, que posteriormente nos levou ao outro edifício onde estavam reunidos os líderes tradicionais.

Assim sendo, a pesquisa de campo iniciou em Mandlakazi com o grupo focal, e entrevistas diárias compostas por três indivíduos na sede do distrito de Mandlakazi. A forma como acidentalmente encontramos este grupo numa das sessões de reuniões rotineiras na sede do distrito, foi fácil conduzir as entrevistas pela língua changana.

Nos momentos posteriores seguimos para o distrito de Chibuto, e neste local as entrevistas foram de forma individual. Tivemos o mesmo processo de apresentar as credenciais na Administração de Chibuto, tal e qual aconteceu no distrito de Mandlakazi. Neste local foi mais célere para a autorização, e nos deslocamos ao encontro das autoridades tradicionais, na localidade de Maniquinique, pelo facto de ser um pouco perto da sede de Administração, e o facto de outros líderes tradicionais não se encontrarem nos locais de fácil acesso. As entrevistas foram mediadas pelo chefe da localidade de Maniquinique, André Mário Mbembele, em Chibuto embora não fosse de forma directa, e pela responsável dos líderes tradicionais a senhora Dária José Malangaze.

Uma das técnicas usadas para as entrevistas foi o uso do vídeo, e os arquivos digitais dessas entrevistas foram organizados e legendados, pois as conversações foram gravadas em língua changana, posteriormente traduzidas, exceptuando as entrevistas da rainha de Chibuto e do chefe da localidade de Maniquinique, os responsáveis pelas autoridades comunitárias de índole ancestral.

A amostra do nosso grupo-alvo, de acordo com a opção metodológica e os objetivos do estudo, foi de um grupo central. Foram entrevistadas 11 pessoas, distribuídas em um grupo focal e de forma singular.

Foi viável para a pesquisadora entrevistá-los na sede do distrito de Mandlakazi. Foi difícil agendar as entrevistas, pelo fato de não conhecermos muito bem o local do estudo, e pelo fato de se encontrar distante da morada da pesquisadora. Apesar desses constrangimentos, foi possível a execução das entrevistas e apresentam-se da seguinte forma:

- a) 1 Representante da autoridade comunitária de todo o distrito de Mandlakazi;
- b) 2 Chefes de terras em Mandlakazi (autoridade comunitária);

- c) 1 Responsável da autoridade comunitária de Mandlakazi;
- d) 1 Esposa da autoridade comunitária principal do distrito de Mandlakazi;
- e) 2 Conselheiros da autoridade comunitária do distrito de Mandlakazi;
- f) 1 Rainha do distrito de Chibuto;
- g) 1 Chefe da localidade em Chibuto;
- h) 1 Madoda ou Conselheiro do distrito de Chibuto;
- i) 1 Responsável da autoridade comunitária de Chibuto.

A seleção dos entrevistados se deu mediante dois pressupostos fundamentais: a sua posição na organização/comunidade e o seu envolvimento nos conselhos comunitários, cujos nomes dos entrevistados e as datas das entrevistas se encontram no Anexo 1 desta pesquisa.

Esses grupos de tradição oral falaram sobre seus conhecimentos como autoridade tradicional, antes e pós-independência moçambicana e seguimos o que nos diz Freitas (2006), para quem a história oral

Possibilita reflexões sobre o registro dos fatos na voz dos próprios protagonistas. Utiliza-se de metodologia própria para a produção do conhecimento. Sua abrangência, além de pedagógica e interdisciplinar, está relacionada ao seu importante papel na interpretação do imaginário e na análise das representações sociais. História Oral é um método de pesquisa que utiliza a técnica da entrevista e outros procedimentos articulados entre si, no registro de narrativas da experiência humana. Definida por Allan Nevis como “moderna história oral” devido ao uso de recursos eletrônicos, a história oral é técnica e fonte, por meio das quais se produz conhecimento (FREITAS, 2006, p. 6).

É importante esclarecer que a dinâmica de cada uma das 11 províncias do país se apresenta de forma diferenciada. Mesmo que a independência nacional e a construção do Estado-Nação tenham sido unilaterais e completas, bem como o reconhecimento da autoridade tradicional, isso não nos inibe da coleta de dados nos locais de estudo, na medida em que os fatos se apresentam de forma contrária ou semelhante em cada uma das províncias, principalmente se levarmos em conta a divisão do país (norte, centro e sul).

Segundo Freitas (2006), a história oral é um instrumento de pesquisa e fonte documental. Esse processo nos ajudou a um debate vivenciado por nós e possibilitou a análise de conteúdo muito significativa no avanço conceitual. Na pesquisa empírica, para

além dessa técnica de observação de ouvir e olhar, a câmara, priorizamos também o bloco de notas, registrávamos diariamente tudo que era observado durante o roteiro das entrevistas como fonte de memória.

Ao chegarmos em casa da rainha, enquanto esperávamos sermos recebidos, nosso olhar era fixo na casa da autoridade tradicional. Uma casa de alvenaria e portões de entrada em forma de grades, diferentemente de outros lugares por onde passamos e situada num bairro parcelado do distrito de Chibuto.

Após termos sido recebidos e durante a entrevista, percebemos que a rainha era uma mulher escolarizada nesse exercício de poder. Para além desse poder herdado pela ancestralidade, a rainha tem seu rendimento trabalhando como escriturária numa das instituições do aparelho do Estado no distrito de Chibuto. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1996, p. 18), o olhar e o ouvir possui uma significação específica para um cientista social. E essas categorias não devem ser tomadas com faculdades totalmente independentes no exercício da investigação, que ambas se complementam.

O domínio da língua portuguesa da rainha criou uma interação entre nós bastante interessante, pois senti automaticamente a possibilidade de percepção em relação às outras entrevistas feitas na língua changana. Logo a interação entre nós, pesquisadora e a interlocutora, foi um dos aspectos extremamente importantes que Oliveira alega ser de uma grande superioridade sobre os procedimentos tradicionais de entrevista e encontro etnográfico (OLIVEIRA, 1996, p. 20).

De uma capacidade memorial invejável que nessa interlocução foi possível entender, nessa dinâmica de complexidade de sujeitos, a rainha se destaca em relação ao grupo focal do distrito de Mandlakazi. A rainha falava de sua família ancestral sem gaguejar, no seu semblante parecia muito feliz em reviver o passado deles. Ao grupo de Mandlakazi, talvez apresentassem cansaço porque alguns estavam participando de uma reunião na administração do distrito de Mandlakazi quando a pesquisadora chegou, mas apresentavam seus assuntos de vida em memória que nos remeteu à reflexão, e ninguém se apresentava com medo nem receio de comunicar.

As entrevistas foram de questões abertas tanto para Mandlakazi quanto para Chibuto e antes do início da entrevista era importante por parte da pesquisadora, apresentar-se fazendo uma breve explicação acerca do objetivo da pesquisa e que deviam se sentir à vontade para narrar suas histórias vividas antes e depois da independência, no campo político e social.

Apesar desse discurso narrativo da pesquisadora, algumas perguntas foram frequentemente insistidas sobre os relatos do passado dos líderes comunitários (ex-régulos) talvez porque eles achassem que alguma narrativa não fosse importante. Lutz Niethammer (1985, apud Alberti, 2007, p. 24) refere que reconstituir o passado não tem sido fácil, porque as pessoas lembram mais das ações não muito evidentes que por isso mesmo ficam na lembrança.

Em Moçambique foi constante a coleta de dados escritos acerca do tema por intermédio da pesquisa bibliográfica que consistiu continuamente na recolha de informações em literaturas diversas (obras, textos, pesquisas elaboradas, jornais, revistas). Essa técnica nos permitiu, em termos de conhecimento teórico, apropriarmos sobre a matéria ligada às autoridades tradicionais em Moçambique. Fomos à biblioteca Brazão Mazula, na Universidade Eduardo Mondlane (UEM) onde obtivemos referências importantes sobre a nossa temática. Fomos também ao Arquivo de Patrimônio Cultural (ARPAC).

Deslocamo-nos ao Arquivo Histórico de Moçambique (AHM) para análise de documentações diversas relativas a relatórios, estatísticas e legislação, fontes primárias e secundárias escritas. No terreno, obtivemos maior parte do material desejado sobre o poder (régulos e chefes de terras) e o poder popular ora instituído (secretários de bairros). Continuamente, pesquisamos em revistas escritas pelos portugueses durante o período colonial, principalmente a publicação periódica “Moçambique: documentário trimestral” (1935-1961), os *Cadernos coloniais* (1939) e o *Boletim Geral da Agência Geral das Colônias* (1925-1969), todas disponibilizadas no portal *Memórias de África e do Oriente*⁹, o qual possui informações complementares e relevantes ao nosso objeto de estudo para o período do domínio colonial.

Na metodologia de trabalho, para além da obra de Freitas (2006), baseada na história oral, destacamos duas importantes referências teóricas escritas por Vansina (2010) e por Hampaté Bâ (2010), que orientaram nossos procedimentos de trabalho com a história oral africana. Destacamos ainda o livro de Ferreira e Amado (1996) também sobre usos e abusos da história oral.

⁹Disponível em: <http://memória-áfrica.ua.pt/>

Estrutura da tese e conteúdo dos capítulos

A estrutura do trabalho se apresenta da seguinte maneira: em primeira instância, apresentamos o campo político moçambicano dentro do contexto africano, introduzindo o leitor acerca do que se debruça a pesquisa, a que acima nos referimos. Em seguida, trazemos o nosso problema, enfatizando as configurações e mudanças no conceito de poder tradicional. Enumeramos as fontes usadas, nossa metodologia, os objetivos da pesquisa; discutimos nossas hipóteses como respostas antecipadas em relação ao objeto estudado e propomos o desenvolvimento do nosso trabalho com a estrutura a seguir.

No primeiro capítulo abordamos o conceito de poder tradicional bantu, baseado nas obras de Junod (1996), Altuna (2006) e Evans-Pritchard (1940). Antes disso, trazemos o conceito de tradição no contexto moçambicano com base na obra de Junod (1996). Elencamos as primeiras evidências do poder tradicional por linhagem, clã e sua autoridade, chefaturas e o surgimento dos primeiros estados: Manhikeni, no grande Zimbabwe; Mwenemutapa, e o poder tradicional; resistências heroicas de poder do Estado de Gaza em Moçambique (XIII-XIX), nosso objeto de pesquisa.

Interessou-nos perceber a organização social da cultura dessas autoridades tradicionais em termos de poder sobrenatural, suas diferenças, crenças, a história de existência desses grupos tradicionais assim como a relação que a autoridade tradicional tem com as comunidades e seu papel. O ato cultural e simbólico da tomada de posse das autoridades tradicionais, sua hierarquia, regras de filiação e herança. Evidenciamos um cunho mais reflexivo na abordagem com maior enfoque na análise da autoridade tradicional e sua ancestralidade relativamente a seus rituais, à ligação com espíritos, à gerontocracia e à função social. A efetivação deste capítulo foi com base no cruzamento de leituras de jornais, revistas, entrevistas e de bibliografia diversa.

No segundo capítulo, pretendemos clarificar as alterações históricas do conceito de autoridade tradicional com o colonialismo português. A mudança de nomenclatura de *hosis* e chefes locais, como se dão essas trocas e os chamados régulos. Nos propusemos analisar as relações entre a autoridade tradicional e o estado colonial, como se deu essa colaboração e sua oposição no processo governativo do Estado moderno colonial. Fez parte do nosso foco de estudo procurar entender a mediação dos régulos relativamente à cobrança de tributos e ao trabalho forçado. Usamos a análise dos depoimentos

fornecidos nas entrevistas, e a análise funcionou de forma indireta, por meio do bloco de notas, relativamente a suas funções, suas relações e limitações de poder muito mais. O estudo de jornais ou revistas do *Boletim Geral da Agência Geral das Colônias* e os *Cadernos Coloniais* fizeram parte de nossas fontes.

No terceiro capítulo o objetivo principal é identificar quais foram as alterações históricas do conceito de autoridade tradicional, suas rupturas e mudanças em relação ao período colonial a partir do Estado moçambicano moderno pós-1975. Analisamos diferenças das autoridades tradicionais, como régulos e outras autoridades locais. Nesta senda, destacamos a ideologia detalhada do Homem Novo, motivações clarificadas no contexto da criação do Estado-Nação, bem como do período socialista, que se circunscreveu nesse sentido. Objetivamos também investigar o processo de descentralização que teve início na década de 1990, bem como as mudanças históricas ocorridas após o acordo geral de paz em 1992.

De forma geral, apresentamos a Lei dos Órgãos Locais do Estado, aprovada em 2003, em 19 de maio, e o respetivo regulamento n.º. 11/2005, no intuito de designar a que se refere este decreto e as mudanças significativas que dele resultaram. O mesmo decreto constitui a base para a transferência de maior responsabilidade e autonomia para os distritos ao prever uma descentralização do Estado e, pela primeira vez, a integração das comunidades e das autoridades tradicionais.

Analisamos também a oficialização do reconhecimento das autoridades tradicionais pelo Decreto-Lei n.º. 15/2000, de 20 de junho, seus deveres e responsabilidades, cunhados de autoridade comunitária, vendo que, na verdade, eles mantiveram o nome de autoridades tradicionais. Debruçamo-nos sobre o significado do decreto em questão, por que razão este decreto só mais tarde foi efetivado, após a inclusão das autoridades tradicionais em 1992 e, as mudanças significativas que ele realça. Constaram como subtítulos de acordo com a informação recolhida e dos objetivos do trabalho.

Por fim, apresentamos as conclusões do estudo bem como as referências bibliográficas consultadas.

CAPÍTULO 1

FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DA AUTORIDADE TRADICIONAL DO SUL DE MOÇAMBIQUE.

Para definir o significado de tradição, recorreremos a Henri Junod (1996). O autor nasceu em 1863, em Neuchâtel, oeste da Suíça, e faleceu em Genebra em 1934. Ele conviveu com os bantupesquisando seus comportamentos no fim do século XIX e início do XX.¹⁰ É autor de uma obra inédita e bastante valiosa intitulada *Usos e costumes dos bantu*, impressa em dois volumes. Um desses é de extrema importância para a história do povo bantu em Moçambique.

Para tanto, durante uma de nossas sessões de entrevista, o régulo de Mandlakazi disse que, no idioma tsonga (ver glossário) *Thumbuluku* significa tradição e natureza. Realmente, o verbo *kutumbuluka* designa a ação de acontecer, produzir, e está associado à criação. A criação da humanidade e dos seres humanos é atribuída a N’wali ou Myali, divindade cultuada pelo povo dos Nyais e cuja lenda se espalhou pelos clãs dos povos tsongas (JUNOD, 1996, p. 255). A explicação do significado de *thumbuluku* apresentada por Farré e Blanes (2008) nos ajuda a compreender melhor a dimensão cultural da palavra:

Thumbuluku traduz-se como natureza, e incorpora a sociedade, algo dinâmico, e autossuficiência bastante para se gerar a si mesmo. O conceito de *Thumbuluku* delimita um campo de relações de poder que supera o estritamente social. A sociedade enquanto inserida num campo de forças mais amplo, conta com o rito como meio tanto para garantir o bem-estar dos seus membros como para orientar a ação adequada face a um imprevisto ou a uma desgraça (FARRÉ; BLANES, 2008, p. 403).

¹⁰ Disponível em: <<https://www.swissinfo.ch/por/mem%C3%B3rias-de-um-mission%C3%A1rio-su%C3%AD%C3%A7o-em-mo%C3%A7ambique/6584508>>. Acesso em: 12 out. 2016.

1.1.Poder Tradicional

Em nossa pesquisa sobre o conceito de autoridade tradicional, percebemos que este é um conceito multifacetado e complexo. Ao longo da pesquisa foi preciso discutir, questionar e analisar a evolução da ideia do poder tradicional, a maneira como ela se constitui, altera-se, modifica-se, mantém-se secretista, oculta e resiste à sua tonalidade inicial.

O poder tradicional entre os povos bantu¹¹ é exercido de forma visível por meio da força pessoal e impessoal humana – representação que ocupa o expoente máximo na chefia de grupos bantu. Além do mais, estabelece uma relação no mundo invisível com Deus, o ente supremo, considerado fonte de vida e plenitude de ser.

Por outro lado, o poder provém dos antepassados da comunidade e daqueles qualificados como chefes tradicionais, caçadores, guerreiros, especialistas da magia, que constituem entrelaçamento de união mais elevada entre os homens com Deus. Corresponde aos fundadores do primeiro clã humano e fundadores de grupos primitivos e heróis civilizadores. Portanto, os seus pressupostos de poder são bastante complexos. Contudo o poder se traduz de forma eficaz, com valor energético e intercâmbio (ALTUNA, 2006).

O homem é a força suprema, a mais poderosa entre os seres criados, e toda a criação está centrada na pessoa humana. Ele tem o poder. (ALTUNA, 2006; JUNOD, 1996; CASTIANO, 2013). Quanto mais o homem se aproxima dos antepassados ou dos seres superiores, mais gozará de plenitude vital. No entanto, os antepassados se prolongam nos seus descendentes, qualificados para tal, como acima nos referimos.

O homem bantu, na relação invisível mágica, ele se submete à religiosidade que em suas atitudes consegue superar, e se envolve em forças misteriosas, que na verdade ele provoca, ataca e defende [...]. O poder tradicional bantu apresenta-se de forma hierárquica, centrado no rei, que ocupa o pico mais alto, seguido de chefes de tribo, os clãs de família, os especialistas da magia e os anciãos. Os homens livres formam a comunidade de vida participada do epónimo (ALTUNA, 2006, p. 63).

Quem são esses tsongas e bantu onde o poder tradicional se assenta?

¹¹ A palavra bantu designa um vasto grupo de populações de África que pertencem a grupos linguísticos da mesma família semântica, mas com etnias diversas. Por exemplo, grupo da África do Sul, Moçambique, Zimbabwe, Malawi, tanzanianos, quenianos, congoleses, Angolanos, etc. (História de Moçambique, 1971, p. 3).

Em certa medida, a autoridade tradicional se enquadra na expansão bantu, como Gunter e Holas (apud ALTUNA, 2006) defendem. Segundo o autor, foi a partir de 2000 a 2500 anos atrás que a migração Bantu inicia em África na região da Nigéria, embora Greenberg aponte sua origem nos Camarões, e refere-se que a migração se prolongou até o século XX (ALTUNA, 2006).

A expansão demográfica Bantu em Moçambique ocorre como consequência do conhecimento da agricultura, e do processo do fabrico do ferro, como testemunham algumas estações arqueológicas na Matola, Xai Xai, Vilanculos, (Chibuene, Bazaruto), Bajone (Zambézia), etc. (SERRA, 2000, p. 12).

Desde seu começo, o grupo tsonga se estabeleceu na costa oriental de África do Sul, a partir das proximidades da baía de Santa Lucai, na costa do Natal, até o rio Save, ao norte. Encontram-se, pois, tsongas em quatro dos atuais estados da África do Sul: em Natal, Amatongalândia e Transval (distritos de Lidemburgo, do outpansberg e do Waterberg; no Zimbabwe e em Moçambique (nas províncias de Maputo, Inhambane, Manica e Sofala) (JUNOD, 1996).

Os tsongas se confrontam ao sul com os Zulus e os Swazis; a oeste com os Mabis, e outros clãs Suthu-pedis, ao norte com os Vendas e os Nyais no Zoutpansberg e na Rodésia (atual Zimbabwe) e os Ndrawu perto do Save; e a leste com os tsongas, perto de Inhambane, e os Copis ao norte da foz do Limpopo. Entretanto suas tribos compreendem um certo número de clãs. Estes clãs formavam seis grupos que falam os diversos dialetos da língua tsonga (JUNOD, 1996).

Muitos autores divergem sobre o significado histórico das migrações bantu. Contudo, concordamos com a opinião de Altuna (2006, p. 19), que conclui no verdadeiro sentido realístico, que “em contínuo regime migratório, os Bantu apresentam até hoje um cruzamento racial muito complexo, providos da explosão demográfica”. Em Moçambique, a partir do século XII-IV, na teoria do linguista J. H. Greenberg, não foge deste processo de expansão da África Austral, a partir da orla nordeste das Grandes Florestas congolésas, e de uma migração direcionada para o Sul (SERRA, 2000, p.12).

O poder tradicional se insere na interação do grupo tsonga na sua totalidade, como unidades nacionais de grupos. Entretanto, as tribos tsongas acabam se inserindo nas designações de clãs tratados pelos apelidos dos chefes antigos, que, na verdade, reinaram ou reinam num determinado local.

Por exemplo, Mandlakazi foi o primeiro chefe antigo, batizado pelo seu nome naquele distrito. Foi o nome da capital de Ngungunyane em 1885-95. Os grupos viventes são familiares desses clãs, valorizam seu antepassado considerado comum de todos eles (JUNOD, 1996). Portanto, a partir desses clãs como grupos pequenos, foi possível a formação de outros grupos com a mesma semântica de língua tsonga. E é extensiva a convivência com outros clãs¹² que comportam outros sobrenomes ou apelidos.



Figura 1: Povos e grupos étnicos em Moçambique no período Pré-colonial (Fonte: UEM, 1981, p. 6).

No período pré-colonial em Moçambique, à volta da baía do Espírito Santo, existiram 6 grupos de clãs, notáveis, segundo Junod (1996), nomeadamente os seguintes: mfumu e matola; o grupo dzonga; o grupon'walungu; o grupo nhangano; o

¹² Dentro destes clãs, para uma convivência harmoniosa, a saudação é feita com pronúncia do apelido, que simultaneamente corresponde ao sobrenome do chefe do clã mais antigo desses locais de residência. Portanto, a saudação nas visitas domiciliares, o visitante deve se colocar de joelhos na chegada até que seja servido um assento, ou atendida como sinal de submissão, humildade e respeito. É semelhante ao que acontece nas igrejas, quando os crentes veneram a Deus. É um costume que se faz sentir não só nas residências dos chefes tradicionais, mas em toda comunidade moçambicana, principalmente nas zonas rurais e um pouco nas semiurbanas. Nas entrevistas da pesquisadora, em 2016 e 2017, aparece claramente este ato sublime na chegada e no despedir, nas residências da autoridade tradicional.

grupo bila e o grupo hlenguwe (JUNOD, 1996). Na análise de Junod, concluímos que existiram inúmeros clãs, anexados uns aos outros, à volta do rio Limpopo. Os seus nomesse afiguram pela antiguidade do chefe. Portanto, existiram guerras consecutivas diante desses, que obrigava os indivíduos a se deslocarem para outros locais circunvizinhos, e presume-se que o primeiro chefe possa ter vivido por volta de 1650, ou há 250 anos. Liesegang afirma que é relativo, Tembe pode ter existido por volta de 1300.

Portanto, este princípio de sociabilidades nos sugere a sua classificação a partir de um número limitado de categorias econômicas e políticas. As comunidades surgem nas margens ribeirinhas permanentes de água e do rio Zambeze em maior escala, onde se plantava a mapira (ver glossário) mexoeira (ver glossário), maistarde o milho. Surgida a aldeia, destacam-se algumaspossuidoras de cabeças de caprinos e especificamente de bovinos – considerados como bens valiosos e duradouros. Os homens que dispunham da posse de várias mulheres detinham autoridade e poder.

Paulatinamente, no nível das relações de produção, de sociedade, foram-se constituindo linhagens autônomas designadas pelos tsongas de Ndangu, no sul do país; entre os Macuas por Nlocko; entre os Yao por Liwele; entre os Cheua por Pfuko; entre os Chona por Bvumbo (SERRA, 2000, p. 16). Amplia-se assim a divisão social em classes, linhagens, etnias, religiões, ou em áreas de diferente riqueza ecológica. Em Moçambique, ao sul do Zambeze, predomina um modelo tradicional tribal em que os chefes pertenciam a linhagens com transmissão de poder hereditário cuja base está ligada à ancestralidade consanguínea.

Durante os séculos XIV e princípio do século XVIII, no contexto histórico e político, a figura dos chefes tradicionais, dentro da sua estrutura, desempenham funções políticas assumidas por linhagens unilineares, isto é; grupo territorial étnico ou pessoas parentes consanguíneos, com afinidades culturais comuns, e tradições, com mesmos hábitos e costumes, língua e por vezes de religião, e ocupam tradicionalmente um espaço geográfico, apesar da existência das linhas divisórias. São grupos que estabelecem relações sociais de ajuda mútua e interdependência. Podem atuar de modo solidário em certos momentos ou mediante disputas e hostilidade em outros momentos (MACAGNO, 2014).

Essas linhagens foram diminuindo seu status, devido às guerras clânicas. De certa forma à medida que isso ia acontecendo, diminuía a organização em clãs. Este

espírito vencedor, que se fez sentir deste poder tradicional em tempos remotos, mostrava a forma organizacional destes grupos. Segundo Altuna (2006, p. 30), tal como aconteceu em toda África, as populações vencidas não tinham direito à propriedade ritual e não gozavam da personalidade jurídica. À medida que fossem vencidos, muitos povos perdiam os seus clãs.

O autor acima apontado, nas suas avaliações históricas, baseou-se nas concepções de Cheikh Anta Diop, que distinguiu nas formas de organização política africana um berço meridional e outro setentrional, vinculados, respectivamente, a uma estrutura social matriarcal e patriarcal (ALTUNA, 2006). Nesse sentido, as sociedades no período pré-colonial teriam adotado um desses dois regimes de poder opostos. O rio Zambeze funcionaria como uma linha divisória, vigorando ao norte as linhagens de sucessão matrilinear – que nas palavras de Diop (apud ALTUNA, 2006) confirma a existência de sociedades matrilineares em toda a África negra. Luc de Heusch (apud ALTUNA, 2006) explica que esse sistema teria nascido da crença numa situação incestuosa simbólica, na qual o tio seria considerado o pai ideal. Para evitar o incesto, ele cede os direitos sexuais sobre a irmã a um homem estranho da linhagem. Neste sistema matrilinear, a descendência passa por intermédio da mulher, o marido deixa seu clã e passa a viver em casa da mulher, e não tem estatuto reconhecido nesse lugar. O filho passa para a linhagem da mãe, que, na verdade, o verdadeiro pai é o tio materno uterino, para todos os efeitos sociais e religiosos. A herança do tio materno, neste caso, passa para o sobrinho, filho mais velho de sua irmã uterina. O poder, a chefia, passa para o sobrinho do chefe falecido, o primogênito da irmã uterina mais velha.

A estrutura política de linhagem dominante no norte do país pertencia à comunidade aldeã agrupada em clãs. Eram chamadas Nhimo, Likolo, Mutupo, e mais, cujo número era invariável dentro das sociedades matrilineares. Em contrapartida, o fato da prevalência do sistema matrilinear nas províncias nortenhas e centrais não significa que elas estejam adotadas de poder pelas mulheres hoje. Mas antes do período colonial havia o grupo das *pia-mwene*, isto é, as anciãs ou rainhas que detinham o poder e autoridade (MATTOS, 2014).

Apesar disso, em Moçambique o poder tradicional é maioritariamente dirigido pelo varão (homem). Para tanto, Altuna (1996) explica que este sistema praticamente é tão masculino como o patrilinear, na medida em que são sempre os homens que mantêm a autoridade, o poder do pai e o exercício dos direitos. No final do século XIX, as

mulheres mais velhas dos grupos de anciãs, que ocupavam uma dimensão específica, eram designadas de rainhas, essa relação de poder masculino podemos ver na fala de uma das entrevistas:

Aqui na nossa sociedade de Mandlakazi, ao meu marido, considero-o de pai, não no verdadeiro sentido de ter-me nascido. Ele que toma conta de mim, dos nossos filhos e é responsável pela comunidade [...] (Grupo A, entrevistado nº 6).

Apesar disso, Domingos Fernando (1996) explica a sucessão da mulher, após comprovada ausência ou por incapacidade de homem indicado, ou pelo fato simbólico que determina e/ou após consulta de um médium ou de um curandeiro. Assim sendo, a ordem de sucessão pode então recair na irmã mais velha do anterior, ou numa filha que nunca saiu da casa do pai e que ali terá a sua residência. A partir daí, vai se continuar com chefes mulheres para manter a patrilinearidade, onde a sucessão recai na filha do irmão.

Conforme informação fornecida pelo pesquisador Gerhard Liesegang em entrevista, no tempo colonial em Magude, Distrito de Gaza que passou para Lourenço Marques, foram dois casos. E, em Gaza, mais dois casos em Xilembene e Javanhane em 1899/1910 e por volta de 1960.

Neste prosseguimento, o poder da linhagem patrilinear se transmite da linha direta e vertical de pai para filho, ou pela colateralidade do irmão mais velho para o irmão que lhe segue pela idade no sul do país, nossa área de pesquisa. Entretanto, cabe somente à família real a sucessão com direito ao poder político e econômico.

No nível territorial, foi crescendo e estruturando-se relativamente ao poder linhageiro. A aristocracia dominante considerada quer pelo fator de maior tempo de ocupação de terras, quer em virtude do poder de conquista de mais espaços devido à guerra, garantiu sua superioridade em relação a outros chefes de linhagem, que se tornaram subordinados a eles e obrigados ao pagamento de tributos aos chefes chamados de Mpewe, Mwene Alupale, Mwini Dziko, Fumu, Mambo, Hosi, Nkhoma, etc. (SERRA, 2000, p. 19).

É nesta senda que surge uma nova divisão social do trabalho: os camponeses deveriam pagar acrescido o produto como tributo aos chefes de linhagem. A classe dominante era constituída pelos chefes e anciãos. Assim sendo, desempenhava um papel preponderante e de supremacia. Serra (2000) afirma que se subordinavam para além

dessas linhagens, os homens livres que eram constituídos por outras linhagens. As linhagens estrangeiras e as recém-chegadas deveriam pagar um tributo maior, e essas linhagens estrangeiras encontravam-se numa situação abaixo dos homens livres (SERRA, 2000, p. 19).

A organização sociopolítica das famílias conferia aos chefes poderes políticos, jurídicos e religiosos, mesmo ao conselho de anciãos. Estes têm o estatuto de controlar as decisões dos chefes tradicionais. Trabalham em conjunto com seus representantes como legítimos conselheiros. Durante a recolha de dados de campo foi possível perceber que esse poder resiste desde o período, pré-colonial. Não perdeu sua força, como deixaram claro os entrevistados:

Nós trabalhamos em conjunto, não há nada que o chefe das terras faz sem me comunicar. [...], Me convocam em todos os encontros para dar a minha opinião. Me questionam sobre vários aspectos da vida do distrito (Grupo A, entrevistado nº 7).

A fidelidade dos conselheiros é de extrema importância, neste exercício de poder leal. A partir das entrevistas, foi possível nos inteirar que estes nada recebem em troca, como subsídios, alimentação, seja o que for, desde sua nomeação. São cargos de confiança que eles ocupam, com poder repassado de geração em geração, mantendo-se fiéis à causa de suas comunidades.

Portanto, o conselho de anciãos, na hierarquia tradicional, ocupa a posição abaixo do chefe tradicional. O conselho de anciãos dentro da linhagem tradicional ocupa um lugar destacável perante as comunidades. É como se fosse a voz do seu superior na resolução de conflitos.

É um sistema hierárquico, que resolve os problemas comunitários com outros chefes locais. Reúnem-se ao conselho na deliberação dos assuntos do bairro, sempre que haja necessidade, de forma a resolverem os problemas existentes. Portanto, este conselho está ligado aos membros da elite, considerados como categorias importantes na comunidade. Detêm poder também os curandeiros, chefes religiosos, ervanários, médiuns, oficiais de rituais, incluindo a população. Também existiam pessoas da classe que faziam trabalhos domésticos, entre a classe nobre dos chefes.

Durante a pesquisa de campo, a partir do secretário de bairro e do povoado, Tendo Languene Manuel Francisco Munkualaze, foi fácil entender que alguns dos nossos

interlocutores conheciam a realidade vivida em períodos mais recuados no tempo. O poder tradicional, apesar de gozar de aspectos privilegiados, era exercido com a finalidade de explorar as comunidades, em proveito pessoal dos chefes. Esta interpretação é confirmada no depoimento de um secretário de bairro que viveu no período colonial. Ele diz o seguinte:

A autoridade tradicional obrigava as pessoas a trabalharem nas suas casas como escravos, cultivarem nas machambas, construírem e limparem suas casas, sem pagamento de nenhum valor. Eles maltrataram muito o povo moçambicano, maltrataram muito seus irmãos(Grupo B, entrevistado nº 9).

Fortes e Evans-Pritchard (1940) afirmam que, nos sistemas políticos tradicionais, o poder do chefe oscilava entre seus interesses pessoais e os interesses coletivos. Ele dispunha de um grande número de súditos que lhe estavam diretamente ligados e faziam a maior parte do trabalho doméstico (FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1940).

Nesse contexto e com base nessa estrutura, as demais linhagens se subordinam à linhagem reconhecida e legitimada, que na figura do chefe regia o cumprimento das regras e normas de todo o grupo. Essa reflexão faz lembrar a interpretação de Mamdani (1998), que atribui aos chefes a venda de escravos com a confirmação dos chefes tradicionais.

O poder do chefe do grupo era acrescido de riqueza que, segundo Fortes e Evans Pritchard (1940), recebiam cereais, gado, peles de animais selvagens, marfim e penas de avestruz, a maior parte de gado morto na guerra e todo aquele roubado – para que não fosse reclamado – e parte das multas impostas pelo tribunal, especialmente nos casos de assalto. Eles podiam confiscar qualquer propriedade dos indivíduos que conspirassem contra ele ou que fossem banidos por qualquer ofensa grave.

Neste período inicial, a esfera mercantil era dominada pelos chefes tradicionais. Era basicamente esta classe dominante que fazia o comércio. Os mercadores deveriam pagar um certo tributo à aristocracia para circularem de forma livre, e a venderem nos locais privilegiados das chefaturas. Isso ajudou a legitimação do poder, e a circulação de mercadorias era definida pelas relações de poder exercidas pelas famílias aristocráticas.

Em suma, há todo um conjunto de fatores como o comércio mercantil (chamado Árabe-Swahili) e o desenvolvimento das trocas comerciais, guerras, migrações, que,

evidentemente, fez surgir diferenças regionais notáveis de nível cultural, linguístico e costumes, como os dos macuas na costa de Moçambique, entre os Ajaua, etc. Não só no nível político ocorreu o aparecimento das chefaturas ou reinos. Ao sul do rio Zambeze surgiram sociedades patrilineares de agropecuária, os reinos Tsonga e os Estados Shona¹³.

As autoridades tradicionais são reconhecidas durante este período pré-colonial quanto ao seu papel perante as comunidades, pelas suas práticas simbólicas e como defensores tradicionais que desempenhavam nas sociedades. Estas práticas, pela sua majestade suprema, iam se multiplicando em práticas espirituais até materiais.

Entretanto, essas chefaturas derivam de seu direito de berço e são hereditárias de acordo com a linhagem, sendo transmitidos normalmente de pai para filho. No sul do país, aos líderes tradicionais com mais de uma esposa, cabia ao filho da primeira esposa ser herdeiro legítimo quando o pai perde a vida. E por falta, poderia ser o filho da segunda esposa.

Em Mandlakazi e Chibuto, a sucessão é de irmãos, havendo falta, a sucessão passa para sobrinho (ver o relatório de Ferrão, 1909). Diferentemente na Província de Maputo.

Durante o roteiro das entrevistas, essa ordem de sucessão foi confirmada pelo grupo focal, que também ainda segue essa linha masculina, segundo as palavras do chefe de terras. Este afirma, convocarem a família direta, com vínculos de sangue, e mais chegada, para uma das residências dos familiares, reunidos a portas fechadas. Debatem a questão sobre a sucessão e escolhe-se o sucessor legítimo que deve governar.

Geralmente essa sucessão, não tem criado desentendimentos de grande vulto. Nestas reuniões a lei consuetudinária é clara. Admitamos que essa lei de sucessão pode falhar devido à ambição ou à escolha errada dos representantes, se assim houver mal-entendido na família. Por exemplo, no primeiro reino de Gaza, Maueue e Muzila, herdeiros/filhos do antigo rei Sochangane, disputaram o reinado após a morte de seu pai. Na análise histórica, constatou-se a origem de uma guerra civil entre os dois sucessores legítimos – como será visto com mais detalhe no próximo item.

¹³Algumas vezes encontramos nas fontes escritas esta palavra Shona escrita de chona. Shona é uma grande tribo subdividida em: Manhica, Zezuru, Kalanga ou Karanga, Ndaue e Korekore e são falantes da língua Shona (História de Moçambique, 1971, p. 5). Desenvolvemos no item abaixo 1.2. O Grande Zimbabwe e Mwenemutapa.

O poder real pode se extinguir devido aos filhos herdeiros se desinteressarem do poder dessa linhagem, ou na falta de um sucessor legítimo. Na falta de ordem de sucessão ao poder, na família o poder desaparece, e nunca mais vai se ouvir sobre esse reino. Os herdeiros se espalham, sem nenhum benefício. Assim sendo, ficam desamparadas as comunidades pertencentes a este local, e a negação dos súditos de serem governados. Normalmente, o local fica desabitado: ou ninguém se atreve a comandar as comunidades, ou a própria comunidade se nega a ser governada. O *hosi* de outro local pode juntá-los em sua jurisdição, podendo eles aceitarem ou se deslocarem para outros locais, por incompatibilidade de venerar os espíritos ancestrais.

Farré e Blanes (2008) analisam uma história de um lugar que se tornou um deserto em Quême devido a um *hosi* que perdeu a vida e as comunidades passaram a não aceitar serem governadas por nenhum outro, pois eles depositavam muita confiança no falecido rei de nome Zunguze. Os autores afirmam que, as comunidades residentes no local faziam rituais e oferendas ao antepassado em benefício dele.

É importante destacar a história do papel ideológico das chefaturas no que diz respeito às crenças mágico-religiosas que lhes conferiu um aspecto singular de poder, com características permanentes e coesão social nestas sociedades. Os chefes de linhagem e os chefes territoriais fazem pedidos para eles próprios, pedidos de chuvas perante os antepassados, saúde, proteção à caça, viagens, produção nas suas machambas, dentre outros pedidos, por meio de uma cerimônia designada *kupahla*.

O chefe sacerdote funciona como um elo de ligação entre os vivos e os anciãos mortos. Os espíritos benevolentes eram e são designados *tinguluve*. Protagonizam a proteção sobrenatural e a assistência às comunidades dos espíritos de vingança (*muphukwa*), e dos espíritos de errantes (*mandiki*).

Quanto às crenças na feitiçaria, as ações dos feiticeiros, curandeiros, contrafeiticeiros, exprimem os conflitos sociais, as coerções morais e políticas e as dependências familiares. No entanto, no relacionamento entre as pessoas e com a natureza, a feitiçaria encontrava eco na expressão do seu julgamento. As pessoas, como agentes, depositavam mais confiança e créditos nestes atributos de feitiçaria. Em Moçambique, os curandeiros podem repassar a sorte, riquezas, e talvez por essa razão que essa classe neste período como atrás nos referimos, fazia parte da elite de poder tradicional como representante de bruxarias.

1.2. Grande Zimbabwe e Mwenemutapa

O oficial nome de Zimbabwe é Dzimbabwe (*Dzimba*—casa, *ibwe* — pedra), portanto, Dzimbabwe significa casa de pedra. Mazimbabwe (plural de Dzimbabwe) eram os lugares onde os velhos discutiam os problemas do estado com os espíritos dos mortos, e cada clã tinha seu Dzimbabwe. O Grande Zimbabwe era a sede política e espiritual do Império de Mwenemutapa entre os séculos XII a XVIII (FRELIMO, 1971, p. 5). Esta primeira forma de Estado designado de Mazimbabwese extinguiu por razões ainda não esclarecidas devido à falta de fontes escritas ou orais que o textifiquem.

Os primeiros estados africanos surgiram com base na supremacia política das linhagens e tribos, e devido ao exercício de funções sociais. Em Moçambique, a existência do Estado no período pré-colonial não foi um fenômeno generalizado. A partir de algumas sociedades, o Estado se sobrepôs às comunidades aldeãs. Fortes e Evans Pritchard (1940) dizem que o ponto de partida de organização política é a demarcação da unidade política com o grupo e a área de referência. É assim que nasce a função técnico-administrativa, a qual foi progressivamente absorvida pela dominação política.

As primeiras evidências do Estado são de 1250 a 1450, quando foram descobertas algumas casas amuralhadas de pedra que ilustram a pertença dominante de classe designado Mazimbabwe (ver glossário) no interior de Moçambique atual, que traduziam a sua ostentação de poder. Segundo Serra (2000, p. 21), os instrumentos físicos do domínio de sua construção serviam para a proteção militar. Para além desta construção, existiram outras como símbolos de poder à volta da planície e na colina.

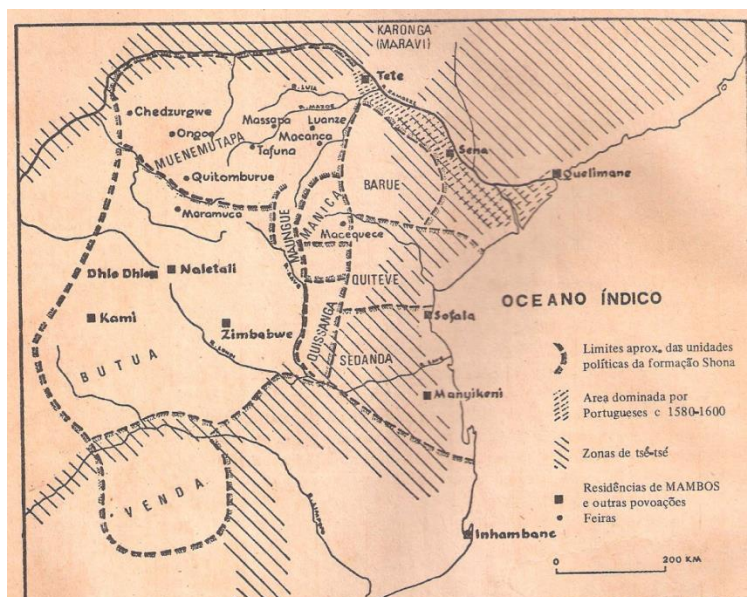


Figura 2. Os Estados do Butua e Mwenemutapa durante o século XVI (Fonte: UEM, 1981).

Entretanto, a capital, o grande Zimbabwe, concentrou a maior parte de poder político e econômico, segundo as escavações feitas entre 1975 e 1980 no que constitui o primeiro museu arqueológico de Moçambique. As investigações mostraram que o grande Zimbabwe fora habitado entre 1170-80 e 1610-70, sendo o período de ocupação dividido em várias fases. Entre os séculos XVI e XVII, Manyikeni fazia parte do território de Sedanda. Segundo a tradição oral, fora uma parte do Estado dos Mwenemutapas. Manyikeni provavelmente fosse a sede de uma dinastia e um entreposto comercial a controlar a baía de Vilanculos e assegurar o rápido escoamento de mercadorias (SANTOS, 1999).

Liesegang, numa conversa em 12 de Dezembro de 2017, afirmou que a primeira ocupação pode estar ligada às ruínas de Thulamela e ligada à Mapungubwe, que se desfez na altura das origens do Grande Zimbabwe. Era conhecida como Vaxika, os que descem. Daí a designação ilhas Hucicas para Bazaruto.

A extinção do estado de Zimbabwe indicou ruptura para o nascimento de outro estado de Mwenemutapa, que foi estruturado. O poder dominante recuperou parcialmente seu prestígio, digamos assim. Por exemplo, a história da formação do estado de Mwenemutapa revelou sabedoria e firmeza de conquista, para formarem um Estado soberano e organizado.

Nos princípios do século XIV, a tribo Bantu Makaranga atravessou o rio Zambeze e fixou-se no planalto que é atualmente Zimbabwe. Posteriormente, os

Makaranga estenderam seu território formando uma liga ou aliança de tribos Shona. Esta ligação se estendia do Zambeze ao Limpopo e do Deserto de Kalahari ao Oceano Índico.

Entretanto, as fontes consultadas indicam que, por volta da primeira metade do século XV, o reino da dinastia de Mwenemutapa se estruturou, partindo da guerra vitoriosa dirigida por Mutota, cerca de 1440-1450, nos rios Mazoe e Luia, que foi exatamente o lugar onde se implantou o Estado.

O núcleo dirigente do grupo invasor que deu origem a essa dinastia se constituiu desde o início da aristocracia dominante (SERRA, 2000, p. 34). E era rodeado por uma cintura de Estados Tributários cujas classes dominantes eram constituídas por parentes dos Mwenemutapas e por estes nomeados. A maior parte do grupo invasor deu origem no vale do rio Zambeze a uma nova etnia dos povos locais, denominada de Macorecore. Junod (1996) e Serra (2000) concordam que a maior parte era de linhagem matrilinear excetuando os tsongas, e não falavam a língua shona.

O império de Mwenemutapa enquanto existia era constituído pelas tribos Shona, eles prestavam vassalagem a uma tribo de nome Rozwi. Os reis sob autoridade de Rozwi eram obrigados a pagar impostos anuais ao Mwenemutapa. Os reis tributários tinham um poder administrativo sobre seus reinos, mas deveriam prestar contas ao rei máximo Mwenemutapa. Os reis tinham poderes judiciais, religiosos e políticos. Cobravam impostos, julgavam, mantinham ordem e disciplina. Segundo Serra, o povo Mwenemutapa constituído de agricultores mantinham sua vida social, as tradições tribais (SERRA, 2000, p. 49)

Os tributários eram os Sedanda, Quissanga, Quiteve, Manica, Barué, Maungwe, Mwenemutapa reinante, e eram confirmados por este quando chegavam ao poder, cuja obrigatoriedade dos chefes era pagar tributo ao Mwenemutapa reinante (SERRA, 2000, p. 35; FERRONHA, 1994; SANTOS, 1999).

Mwenemutapa foi um rei muito poderoso e dominador dos Estados acima mencionados. Entretanto, existem outros na sua dependência, tributários, equiparados aos senhores grandes de seu reino, designados de *encosses* ou *fumu*. Frei João dos Santos, em sua crônica *Etiopia Oriental*, escrita em 1622, reclama de outros autores não terem escrito sobre os demais reis de toda a costa do Oceano Índico que pagavam tributo ao Mwenemutapa, e que os filhos daqueles reis se criavam e residiam em sua corte para ali aprenderem as leis e costumes do seu reino (SANTOS, 1999).

Os chefes tradicionais estendiam as suas relações entre as linhagens e tinham em seu poder o total controle das alianças matrimoniais designadas de *lobolo* (ver glossário), principalmente ao sul de Zambeze. Por exemplo, os reis Mwenemutapas se casaram com mulheres escravas oriundas de clãs subjugadas.

Frei João dos Santos se refere que Mwenemutapa, de tantas mulheres com quem se envolveu, praticara o incesto casando com sua própria irmã como primeira mulher (SANTOS, 1999, p. 220). Fortes e Pritchard (1940) afirmam que o poder do chefe era fortalecido também pelo casamento. As suas esposas provinham das famílias mais próximas, de outros chefes influentes e de chefes de famílias vizinhas. Isso explica o suporte dos herdeiros fortes nas sociedades, e que não deveriam perder esse estatuto ao se casarem dentro das famílias de chefes influentes.

Assim como acontecia nos reinos europeus e em outras partes da África em geral, o rei fazia a investidura dos chefes que representavam o poder local de modo que tivessem a liberdade de fazer a cobrança de impostos e organizar as comunidades em prol da defesa do reino. O caráter sagrado era representado pela sua investidura e lhe convertia em depositário do poder dos antepassados e mediador entre os vivos, como sumo-sacerdote, rodeado de uma auréola de sacralidade com poderes mágicos excepcionais.

À volta do monarca ficam representados os consanguíneos mais chegados, tais como: chefes de linhagem militares, senhores dignos de confiança que cobravam tributos e os manipuladores do poder mágico-religioso (ALTUNA, 2006).

Os Mwenemutapas dominaram a sul do Zambeze até finais do século XVII, cuja dinastia passou para os Changamiras, que detinham autoridade no vale do Zambeze e no sudoeste de Tete até ao começo do século XX. Este reino era composto pelos povos Shona e Marave (SERRA, 1988).

A sociedade Shona¹⁴ tinha dois níveis de organização: a primeira se estruturava através das relações de parentesco, em que a aristocracia dominante se confundia com a família reinante, digamos o Estado. Eram eles que controlavam o comércio à longa distância e dirigiam a vida das comunidades; e a segunda era constituída pela comunidade *musha* (ver glossário) caracterizada por ser um grupo com fraco nível de

¹⁴ Toda a sociedade Shona no nível dos mushas foi fundada dentro do parentesco, e a palavra *shona* significa “cobrimos todo o império”. E Shona é uma grande tribo subdividida em: Manhica, Zezuru, Kalanga ou Karanga, Ndaou e Korekore. Todas essas tribos falam uma língua comum: Shona.

produção e procuravam eficácia ao nível de práticas religiosas e de rituais de persuasão com intuito de propiciar uma natureza cheia de desígnios. E se chegava a considerar quenão eram diretamente controláveis pelos ancestrais comuns.

Frei João dos Santos (1999, p. 220) escreveu que o *mambo* (ver glossário) era a figura mais alta, detinha um caráter sagrado e representava o poder supremo de todas as comunidades, como símbolo da unidade de interesses das comunidades. A ele cabia chamar o *Muzimo*, o espírito dos seus antepassados. Daí que as comunidades sempre recorreram aos *mambos*, prática que os aproximava dos seres sagrados. Dentro dessa lógica da aristocracia dominante, os mambos dispunham de funcionários, de várias esposas, de mensageiros e dos *infices* - que compunham a guarda pessoal do soberano.

Já a sociedade Musha se encontrava dividida administrativamente pelos Mukuru ou Mwenemucha, ou ancião mais velho, dirigido por um *fumu* ou *encosse*. A sociedade era obrigada a prestar ao Estado de Mwenemutapa sete dias de trabalho mensais. Pagavam renda e um tributo, ofereciam algo como simbolismo antes de falar com o chefe. Note-se que houve a continuidade de pagamento de tributo, porém de forma sofisticada em relação ao Estado. O poder dos Mwenemutapa e dos mambos em geral provinha das rendas e dos tributos que recebiam regularmente, do comércio à longa distância. O ouro era a outra fonte do poder dos mambos. Na corte, os visitantes ofereciam presentes ao rei e à sua esposa como forma de agrado.

As comunidades ofereciam bens como vacas, cabras; os estrangeiros se preocupavam em oferecer panos ao governante. Porém, as comunidades que não fossem possuidoras de algo levavam sacos de areia, ou palha para cobrirem sua casa, como reconhecimento de vassalagem (SANTOS, 1999; FERRONHA, 1994).

Conforme o Frei João dos Santos (1999), o Mwenemutapa possuía diversas insígnias reais, tais como arcos e flechas, e quando se deslocava com sua guarda pessoal era antecedido por um guia que batia sempre em algo, como forma de alerta à vinda do rei. Na falta desses sinais, possuía azagaia de pau-preto, com ponta de ouro maciço, ou três pedaços de pau. Cabia ao Mwenemutapa o direito de invocar a chuva e era ele o intermediário entre as necessidades dos aldeões e os espíritos vivos dos antepassados régios, pelo qual disse:

Quando padecem as necessidades ou esterilidades, ao rei se socorrem, cuidando firmemente que ele é poderoso para lhe dar todas as coisas que desejarem, e houverem mister, e que tudo pode alcançar dos defuntos seus antepassados, com os quais parece que fala. Pela qual razão, ao rei pedem chuva quando lhe falta, e todas as bonanças de tempos para as suas novidades, e quando lhe vão pedir qualquer coisa destas levam-lhe grande presente (SANTOS, 1999, p. 101).

Um culto forte dos Shonas era dedicado aos espíritos dos antepassados, os *muzimu*, que comportavam os antepassados de cada um e os antepassados de cada linhagem. Contudo, ideologicamente contribuía para assegurar a reprodução do edifício social Shona e as desigualdades sociais. Somente o mambo podia realizar tais práticas de intermediação e de comunicação com os espíritos (SERRA, 2000, p. 45-46). Era um ato que conferia prestígio aos detentores do poder e eram inteiramente temidos.

Serra citando um cronista do século XVIII, dizia que quando morresse um Mwenemutapa e até à eleição do novo *Mambo* o poder era exercido por um personagem que usava o nome de *Nevibga*. Após a eleição do Mambo de direito o Nevibga era morto sem deixar vestígios nenhuns (SERRA, 2000, 43-44). Era o sacrifício humano para o bem do poder de outro legalmente constituído.

Já os Estados de Marave surgiram após a chegada ao sul do Malawi, de camadas sucessivas de emigrantes provavelmente oriundos da região Luba, do Congo, liderados pelo rei Phiri. Assim como a sociedade Shona, eles pagavam tributo aos respectivos chefes através de penas vermelhas de animais, tais como pássaros, marfim, peles de leão e leopardo, partes comestíveis de outros animais, tinham direitos de trânsito pelas terras, às colheitas principais, etc. Existiam dois tipos de tributo: um mediante tributos cobrados internamente, e outro do comércio à longa distância. Os chefes recebiam taxas por cada resolução de conflito e taxas por trânsito por território.

1.3. Novas unidades políticas - Gaza

Antes da formação do Império de Gaza houve antecedentes relacionados com a luta de grupos étnicos entre as invasões do grupo designado de Ngoni, que se fixaram na planície costeira entre a cadeia de montanhas Drakensberg e o mar, o rio Fish ao sul e a Delagoa Bay em Lourenço Marques (atual Maputo) ao norte. Esses locais careciam

de bom solo fértil e com chuvas regulares, daí que a maior parte dos Ngonis se fixaram rapidamente nestes locais.

Esses povos eram representados por um chefe com funções políticas religiosas militares dentro de suas tribos, e existiam indunas do rei. Na metade do século XVIII, devido às atribuições da terra arável, começaram a surgir lutas entre várias tribos, e por causa do aumento da população. O domínio da pastorícia fez com que se expandisse para além do local habitual. Daí que são destacáveis 3 grupos importantes comandados por Sobuza, Zwide, e Dingiswayo. Em 1770, Dingiswayo, dentre estes comandantes, foi o mais famoso, tomou o poder, expandindo-se e submetendo outras tribos vizinhas pela sua autoridade, pedindo tributo aos outros chefes.

Neste contexto, é possível entender que as representações aqui citadas, nunca se encontravam nomes campo de ação. O poder era limitado em relação às outras. E, após tantas batalhas dirigidas por Tchaka, incorporado no exército de Dingiswayo, a partir do território zulu, surgiram três grupos nomeadamente mais conhecidos e dirigidos por Sochangane e Zwangedaba foram se instalar em Moçambique. Após lutas dinásticas entre as tribos, Soshangane que era um chefe militar, refugiou-se com Zwangedaba e Nxaba na região de Lourenço Marques (atual Maputo). Sochangane ficou na Delagoa Bay (Lourenço Marques) até 1828. Sochangane ou Manikusse, tal como Tchaka submeteram as tribos que iam sendo vencidas a pagarem tributos [...] daí que ele vai formar um império com o nome do clã de seu avô designado de Gaza, sendo a sua capital Chaimite.

O poder dos reinos angunes (ou ngunis), dirigidos por Manikusse¹⁵ afetou a forma de organização dos clãs tsongas, que viviam até então de acordo com as formas de organização tradicional bantu, sem unidade nacional (JUNOD, 1996). Aos poucos estes foram sendo submetidos à organização rígida de sistema de domínio militar criado por Dingiswayo e Tchaka. Em consequência muitos clãs tsongas emigraram para o Transval, em 1835-1840, insatisfeitos na submissão de Manikusse. Fundaram na África

¹⁵ Existe muita divergência no nome deste Manikusse. Alguns chamam de Manicuse, Manukuse, outros autores tratam pelo seu sobrenome Schongane, ou outros alegam ele ter mudado o nome depois. Junod (1996) considera Soshangane ou Changana apelido do rei Manukuse, chefe zulu que se estabeleceu na costa leste e submeteu a maior parte dos tsongas no tempo de Tchaka. Antes dele, provavelmente vivesse um antigo chefe no vale do Limpopo. Na verdade, o vale chamava-se Kanchangana, e seus habitantes chamavam-se Machangana.

do Sul várias comunidades. Foi assim que esses reinos e chefaturas fortaleceram a autoridade de impérios de grande destaque na região.

No século XIX, provavelmente em 1821, surgiu o império de Gaza, o segundo maior Estado da África, que se estendia entre o rio Incomáti e ao sul do rio Zambeze. O território tinha cerca de 56 mil km² e era controlado pela dinastia Jamine de angunes ou vatuas – um dos ramos zulus provenientes da África Austral. Tinha sob seu controle diversas etnias, tais como os chopes, bitongas, cossas, landins, tsongas, numa população que variava entre os 500 mil e 2 milhões de habitantes (GARCIA, 2008). Sumariamente de acordo com a origem geográfica e características culturais nguni (LIESEGGANG, 1986) as etnias foram redefinidas. Por exemplo, sendo a pesquisadora do grupo étnico changana e do grupo tsonga, durante a pesquisa de campo, em todos os lugares por onde visitamos era importante fazermos-nos presentes, pedindo licença e ajoelhando em seguida, até que viesse alguém para atender. Era um sinal de mesma etnia ou de respeito.

Os reinos dos Nguni (ou Angune) de Gaza conquistaram o território entre a baía do Maputo e o rio Zambeze. A maior parte do seu domínio se encontrava dentro do território nacional atual de Moçambique. O seu primeiro governante Sochangane (1821-1858)¹⁶ subjugou cerca de 200 chefes locais e carecia da criação de uma rede administrativa eficaz que pudesse corresponder a este território tão vasto. Posteriormente os poderes locais se aproveitaram das estruturas já existentes na sociedade Nguni.

¹⁶ Garcia (2008) considera Schangane como nome e mais tarde conhecido por Manicusse. Desconhecem-se as razões de mudança de nome, sabe-se que foi avô de Ngungunhane. Liesegang (1996), afirma que Sochangane ou Manukuza em Nguni, Manukuse ou Manikhosi em tsonga, ou Manicusse ou Manicuce em português. Este rei Schongane ou Manicusse, conseguiu realizar conquistas a partir de política de assimilação das populações locais. O importante que Junod (1996) e outros autores são unânimes que este chefe é antigo nesse lugar, ele foi o primeiro reino na conquista e faz parte da descendência dos chefes a posterior, ligado ao antepassado comum. Eram jovens guerreiros incorporados no sul do rio Save, que venceram nas batalhas com portugueses vindos de Inhambane, em 1834, bem como a vitória frente um grupo de bôeres vindos de Transval. Ademais, eles conquistaram toda a zona costeira até o rio Zambeze.

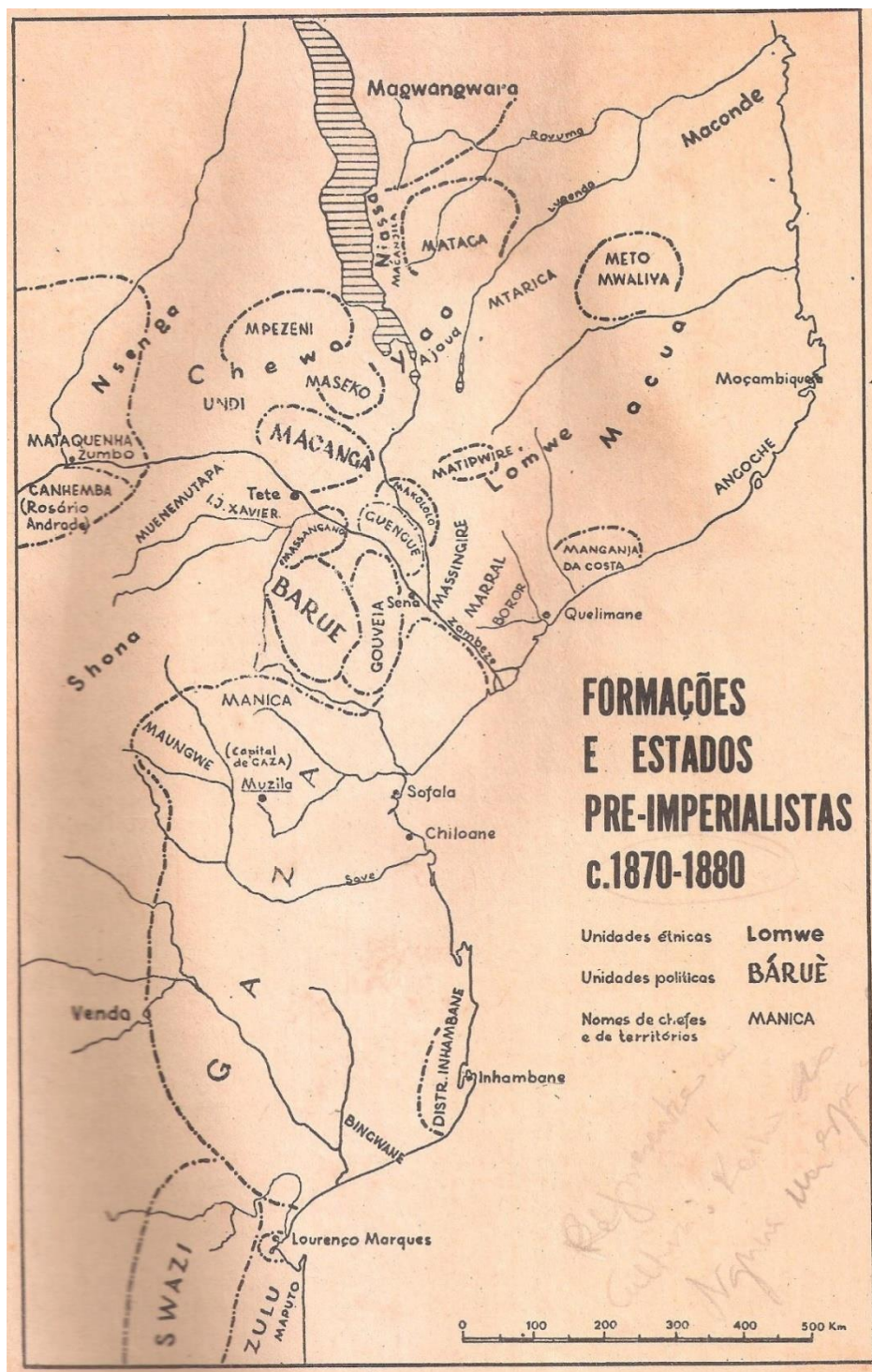


Figura 3: Formações e Estados Pré-imperialistas (Fonte: UEM, 1981, p. 43).

Tal como aconteceu com os chefes anteriormente apontados, neste reino os filhos dos reis e das linhagens recebiam importantes tributos dos antigos reinos submetidos. Os chefes locais podiam se dirigir ao chefe do Estado de Gaza através

destes novos seniores que estabeleceram um sistema de tributação e cujo poder cresceu à medida que aumentava o número dos seus súditos.

Os detentores do poder em Gaza, por intermédio do rei Schongane, vendiam o marfim que recebiam como tributo, mas não restituíam os escravos dos portugueses que se refugiavam em seu território. Após a morte de Sochangane, sucedeu seu filho Mawewe ao poder. Pelo fato de ser possuidor de um patrimônio, decidiu atacar seus irmãos em 1859, que administravam vastos territórios. Segundo Junod (1996), foi a partir de então que se travou entre os Tsongas uma terrível guerra de sucessão chamada Guerra Civil (*Mub'angu*). O herdeiro principal deveria ser Muzila, mas que na verdade a lei nguni não apoiava, e acabou sendo Mawewe o irmão mais novo.

Segundo Santos (2007, p. 62), os irmãos Mawewe e Muzila são filhos de duas mulheres que foram esposas de seu pai, o rei Manicusse. Pela sucessão em linha patriarcal o sucessor que deveria ascender ao poder seria Muzila, como filho mais velho do antigo rei Schongane. A morte de Schongane foi escondida e proclamaram Mawewe¹⁷ como herdeiro de seu pai, já que seus outros irmãos mais velhos foram mortos.

Entretanto, Muzila escapara por ter fugido para o Transval e, sentindo-se injustiçado, pediu apoio dos portugueses para lutar contra Mawewe, seu irmão. Não só. Em 1861, alguns indivíduos descontentes da aristocracia Ngunie populações do vale do Incomáti, comerciantes de marfim fixados em Lourenço Marques (atual Maputo) e interessados na caça ao elefante apoiaram Muzila (SERRA, 1988).

O rei Ngungunhana, filho de Muzila, ascendeu ao poder em 1884, em Mossurize, no norte do rio Save, durante o reinado de seu pai. Desde 1862 a capital de Gaza tinha sido transferida para este local. A capital Mandlakazi¹⁸ mudou para a atual distrito em 1889, por motivos ainda não especificados, ou devido ao comércio entre os portugueses e ingleses, que desejavam iniciar a mineração de ouro em Manica.

Em princípio, o Estado de Gaza era constituído por populações que pagavam tributos em gêneros. Existiam as sociedades satélites e, no núcleo central Nguni havia divisão de classes. Estas eram classes sociais complexas, faziam parte a alta aristocracia

¹⁷ Segundo Neves (apud SANTOS, 2007), os filhos legítimos que deveriam ascender ao poder são Modanissa, filho da primeira esposa e Chuone, filho mais novo da segunda mulher, cujo casamento todo o povo contribuiu e o outro casamento foi realizado com o dinheiro do rei.

¹⁸ *Mandlakazi* significa grande força.

constituída por elementos de linhagem do rei e seus descendentes. Somada à outra classe média, composta por grupos Nguni de menor categoria. Por último, uma camada de populações, que eram cativos de guerra, designados de *thinlhoko* (cabeças) e escravos vindos dos portugueses.

Uma parte dos tsongas não foi integrada à estrutura dominante, mantendo seus domínios, mas outros tinham maior ligação como o Estado de Gaza e foram incorporados gradualmente assimilados. Por exemplo, a maior parte das populações do vale do Limpopo e os Cossa de Magude estavam incluídos no grupo Mabulunlundlela. Por isso, são ainda conhecidos por Changana que originalmente significava apenas súditos ou povo Sochangana (JUNOD, 1996). Os súditos tsongas eram obrigados ao pagamento de rendas em trabalho, tais como cultivar os campos da aristocracia Nguni e ajudar na construção da residência do rei e, provavelmente também, a fazer o mesmo para a alta aristocracia em geral. Os que viviam longe do reino foram menos molestados com essas obrigações.

O rei partilhava o poder com os seus conselheiros da alta aristocracia, entre os quais se encontrava a sua mãe, que era consultada em muitos assuntos importantes. O exercício do poder real, entre os nguni, não estava dissociado do exercício das cerimônias mágico-religiosas. Todos os anos, por exemplo, o rei chefiava alguns rituais ligados ao ciclo agrário. O mais importante destes rituais se celebrava em fevereiro e era demasiado significativo, pelo aparecimento dos primeiros frutos. Porém, Elísio Macamo (2002, p. 12) sustenta que a atual tendência dos meios oficiais de respeitar as suscetibilidades populares, no que diz respeito às obrigações rituais, instrumentaliza este saber, mas, ao mesmo tempo, e aos olhos da população que opera nesses circuitos, tem vindo a confirmar a sua validade.

As mulheres e raparigas capturadas eram dadas como esposas aos grupos Nguni sem que os maridos tivessem de pagar o lobolo. Portanto, isso revela o entendimento político quanto à ligação dos casamentos com o poder político tradicional. Santos (2007) refere que, após esse acordo, a troca era a possibilidade de fundarem as suas próprias povoações, sem o pagamento do lobolo.

Pode-se então dizer que, no período pré-colonial, o poder inicialmente estava disperso. Depois, com os Mazimbabwe e o Mwenemutapa, até o século XVII, já se pode ver sinais de um poder tradicional organizado nesse surgimento de novos Estados,

digamos assim, resultado da redefinição de novas unidades étnicas de acordo com características culturais bem como em alianças políticas emergentes.

Com o estabelecimento dos Nguni por meio da guerra os povos que habitavam o sul de Moçambique foram dominados. No século XIX, sob direção de Ngungunhana, os povos estavam unificados. Soshangane, chefe zulu que se estabeleceu na costa leste e submeteu a maior parte dos Tsongas no tempo de Tchaka. A análise histórica mostra claramente que existe uma relação de forças, desde os primeiros estados Manhikeni até o reino de Gaza – que nos propusemos pesquisar. Assim, as guerras pré-coloniais contribuíram para a definição clara das diferenças nas relações sociais dos Ngunis, Ndaus e Tsongas:

No plano espiritual e político, definiram as fronteiras sociais e cosmológicas dos grupos postos em relação aos mesmos, e puderam ser manipuladas e administradas pelo grupo de parentesco, através de afinidades a categoria fundamental para caracterizar a relação de diferença (PASSADOR, 2011, p. 137).

1.4. Autoridade Tradicional e Ancestralidade

A autoridade desempenha papel de rei, personalidade hierárquica mais alta de linhagem territorial bantu, considerado misticamente religioso, unido aos antepassados – divindade, e também ligada ao mundo dos vivos. O rei, desde o período de sua existência, está intimamente ligado aos seus ancestrais, como mediador dos seus familiares que já estão mortos e pertencentes à mesma linhagem. Zahan (2000 apud MAHUMANE, 2008, p. 12) diz que em algumas sociedades africanas os indivíduos se tornam antepassados ainda em vida. Zahan analisa o povo Mossi, do Benin, e afirma que o avô paterno pode ser considerado antepassado antes da morte. É o que se denomina de gerontocracia – a preponderância dos mais velhos na chefia do grupo.

Essa prática pode ser observada desde muito tempo entre os líderes tradicionais bantu, e até aos nossos dias. Durante o roteiro das entrevistas, o chefe de terras, Senhor Estevão, entrevistado no dia 3 de julho de 2017, disse:

O régulo¹⁹Mondlane é o representante dos nossos antepassados, no nosso thumbuluku, é o grande de todos nós. É o elo de ligação com eles. Quando ele pratica um ato sagrado nós acompanhamos nas cerimônias, e aprendemos. Quando ele dirige a cerimônia kupahla, ficamos atrás dele para aprendermos, e fazemos isso nos nossos bairros (Grupo A, entrevistado nº 2).

Esses rituais têm sido repassados de geração em geração, somente ao grupo familiar extremamente fechado, com o mesmo sobrenome adquirido do antepassado comum, que ao longo da pesquisa tivemos a oportunidade de observar. Na verdade, eles se sentem à vontade, como únicos autorizados pela tradição a realizar o ritual de *kupahla*.

Pode ser que aconteça a desistência dessa legitimidade e da cerimônia pelos filhos do rei. Não havendo um outro para suceder, a sucessão desaparece. Todavia, os chefes locais são cultuados e, posteriormente, se tornam espíritos. É nesse sentido que a terra pertence aos espíritos. Segundo os entrevistados, os lugares onde eles vivem foram herdados de seus pais e dos seus antepassados, daí que, sendo a terra pertencente à família real, sugere que seja propriedade privada dos espíritos, dos antepassados mortos.

Entende-se que, em seus princípios de poder desde sua origem, a tendência é de dominar homens e não os territórios conquistados, na medida em que essa propriedade é um bem deixado pelos antepassados. A noção de reino ou império se apoiava mais na autoridade do que na propriedade territorial. As relações familiares também se apoiavam mais na autoridade dos chefes do que na propriedade territorial (ALTUNA, 2006).

A autoridade pertence aos espíritos, e os chefes desempenham um papel de intermediário deles. O mundo espiritual não está separado do mundo físico, e os ancestrais são revestidos de poderes místicos e de autoridade. Segundo Igor Kopytoff (2012), esses mantêm um papel funcional com os vivos em todos os grupos em Moçambique, alimentando as relações sociais de parentesco. Mas essa ligação com os parentes vivos não ocorre de forma igualitária. Eles se apresentam de forma diferenciada e estruturada, mantendo forte ligação com os mais velhos, os únicos com quem mantêm diálogo.

¹⁹ Régulo foi a designação dada aos chefes tradicionais africanos equiparados à estrutura feudal, cujo expoente máximo era chamado de rei, no período da conquista colonial em Moçambique.

Os rituais em honra aos mortos têm sido praticados até o presente por intermédio de uma cerimônia – a *kupahla*. Esta é realizada pelas autoridades tradicionais, com o uso de bebidas tradicionais sem açúcar designadas de *ukanhu*, *ximovane*, *tontontu* (ver glossário) e o sacrifício de galinhas – se for uma cerimônia pequena – ou com cabras ou vacas se o significado do ritual for maior. Por exemplo, no início da construção de fábricas, escolas, no momento da obtenção de riqueza ou de melhor infraestruturas. A recordação de todos os familiares antepassados, como no dia dos heróis que morreram nas lutas de resistência, implica sacrifícios dobrados para os ancestrais, e somente o representante mais alto, o régulo, fala com os espíritos.

O reconhecimento à autoridade como dignos de confiança e venerados no mundo dos vivos tem sido acompanhado de rituais bastante complexos. A humildade constitui a forma de simbolismo na comunidade, demonstrado pela encenação de saber se prostrar diante da autoridade. Pode ser ajoelhado ao chão, comunicando-se com a autoridade, a forma de expressão em tom baixo como sinal de respeito.

A religião tradicional africana recebeu muitas qualificações benevolentes e maléficas. Num certo sentido ela foi mal entendida por vários autores de renome internacional que tentaram apresentar um conceito mais abrangente e identificar sua lógica, alguns por falta de conhecimento dela e outros em virtude do caráter depreciativo e pejorativo de suas pesquisas.

Segundo Altuna (2006, p. 364), foi no Colóquio de Cotonou (1970) que se chegou a uma definição exaustiva para designar a religião tradicional africana, baseada na semelhança de crenças, o significado e a finalidade de cultos, ritos e símbolos, e a homogeneidade das aspirações, excluindo de antemão as várias designações sem fundamento de animismo, paganismo, feiticismo, ancestralidade, manismo, superstição, etc.

A religião moçambicana varia de lugar para lugar, mas não deixa de ter uma performance generalizada em quase todo o país. E se insere numa indubitável atitude religiosa de região em região em todo o continente africano.

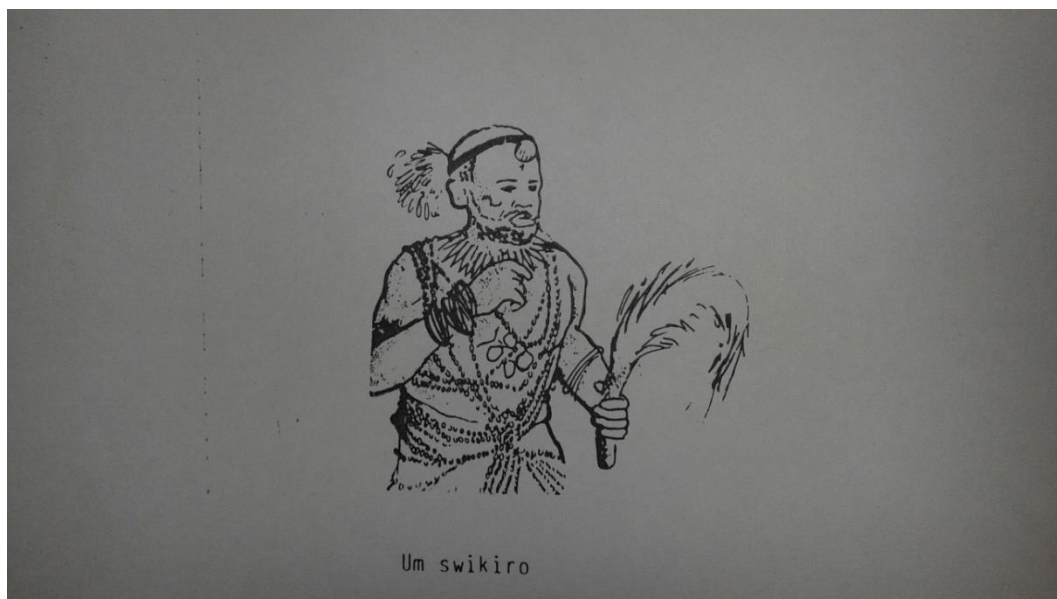


Figura 4: Reconstituição da figura de um swikiro, isto é, um médium, um mediador entre os homens e os espíritos (Fonte: UEM, 1981).

Para entender o sentido secreto e misterioso do poder tradicional, algo que nos chamou a atenção durante as entrevistas, será preciso relacionar os fundamentos desse poder com os elementos gerais das religiões tradicionais. Para tal, fundamentaremos a análise no livro *Mundos de poder*, de Haar e Ellis (2005), que se dedica especificamente a esclarecer essa questão.

Os autores contribuem significativamente neste assunto. Esclarecem-nos a propósito das fontes de prestígio de chefes tradicionais africanos, considerados como reis e equiparados a maior parte aos chefes de Estado, que, de forma misteriosa, mantêm relações com os espíritos. Em Moçambique, a crença nessa relação ocorre desde o primeiro reino Mwenemutapa, seguido por Ngungunhana, até os dias atuais. Mesmo depois das independências, líderes africanos como Kenett Kaunda, ex-presidente da Zâmbia, Ahmed Sekou Touré, ex-presidente da Guiné, e muitos outros, recorreram a práticas de cunho religioso para fortalecer sua imagem junto ao público em geral. Pode-se concluir que mesmo na atualidade os rituais, cultos e práticas religiosas secretas diferem de região em região.

Esse ponto é importante porque nos ajuda a entender o significado do ritual *Kupahla*, presente nos hábitos e costumes da cultura bantu e associado aos líderes tradicionais em Moçambique, cuja cerimônia tem sido feita em silêncio-segredo. A

menção a esse ritual apareceu em diversas entrevistas durante a pesquisa empírica, no Sul de Moçambique nas palavras da autoridade comunitária principal de Mandlakazi:

Não se deve evocar aos antepassados, meus avôs (VaKuluwavanu) (ver glossário) enquanto não está a fazer a própria cerimônia kupahla. Não posso brincar com coisas sérias. Eu posso ficar estatelado – morto, ao satisfazer seu pedido (Grupo A, entrevistado nº 3).

Na verdade, na nossa interlocução com o grupo-alvo, pedimos ao régulo que nos esclarecesse como decorria a cerimônia *kupahla*, quais têm sido os custos e benefícios da cerimônia em evocar os espíritos. Assim sendo, a resposta foi o trecho acima que constituiu o nosso propósito nesta temática. Vansina (2010, p. 192) menciona um outro testemunho segundo o qual “a revelação do segredo nos destrói”. A ideia é que a palavra, ao acabar com o segredo, enfraquece a identidade social do grupo.

No desenvolvimento desta análise, recorreremos ao conceito de profanação em primeira instância, destacando como os grupos sociais de Moçambique respeitam seus antepassados e a tradição. A palavra profanação significa o desrespeito ao que é sagrado, precioso, sacrilégio, ofensa grave à religião, irreverência contra o que é digno de respeito, afronta, utilização errada, abuso, ação reprovável contra o que merece respeito (FERREIRA, 2010).

Nesta senda, o ritual *kupahla* dirigido pela autoridade tradicional ocupa um lugar de destaque na sociedade moçambicana. Este rito goza de um caráter sagrado e especial, em que a sociedade dedica aos seus antepassados, que são respeitados e até venerados pela maioria das comunidades. Entretanto, toda a cena feita publicamente, ausente do ato oficial da autoridade tradicional, é vista como profanação e afeta o forte sentimento de pertença.

Compete exclusivamente à autoridade tradicional (líderes tradicionais – régulos e chefes de terra) os plenos poderes de fazer a cerimônia *kupahla* em público ou em privado. Segundo Simões (2008), existe uma negociação de deveres mútuos a caracterizar a relação entre os vivos e os seus antepassados, logicamente os ancestrais. O exemplo desta categoria compreende a seguinte forma: os antepassados os defendem e os apoiam. Por sua vez, para manter viva sua memória, os régulos e os chefes de terra totalmente reconhecidos realizam essas cerimônias.

Nos eventos públicos de grande envergadura, ou políticos, somente os régulos têm o dever e a obrigação de aparecer publicamente e dialogar com seus antepassados, e evocar espíritos ou deuses da sorte, pedindo harmonia e prosperidade no país, nos lares, na construção de empreendimentos, pedidos de chuva, etc. Entretanto, o ritual em si é feito em segredo, com um caráter sentimental intenso. Está entendido que o poder dos antepassados é transferido para eles de modo absoluto.

Haar e Ellis (2005) explicam que poderia se somar a isso o fato de que todo o poder é exercido de modo mais eficaz em segredo do que em público, como afirmava Max Weber em diversos comentários acerca da Europa. O conceito de mistério implica um controle exclusivo sobre tipos de conhecimento os quais não podem ser compartilhados com indivíduos ordinários. O poder sempre se relaciona ao controle e à restrição de acesso à informação (HAAR; ELLIS, 2005). Desse modo, sentimo-nos constrangidos no pedido formulado ao líder tradicional, perante aos seus avós antepassados. Não somente a eles, mas também a outros grupos dos representantes vivos, bemcomo a outros grupos de líderes mortos, que constituem a família desses representantes vivos.

Além do mais, os chefes de terras também fazem parte desse enlace com os antepassados e funcionam em conjunto como *madodas*(ver glossário)do régulo, num processo de aprendizagem, neste sentido. Nos bairros onde representam autoridade, se não acontecerem essas cerimônias de *kupahlan*empreendimento de construção de casas residenciais, os residentes podem estar sujeitos à inquietude, tais como roubos e outros males. É importante a realização da cerimônia para uma harmonia habitacional. Portanto, a *kupahla* relativa à ocupação de espaços, à construção de residências, é da inteira responsabilidade dos chefes de terra, e mais ninguém deverá substituí-los.

Entretanto, neste interlace é atribuído aos antepassados a possibilidade de autorização ou não autorização de um determinado pedido, ao que se pode concordar. Nesse sentido, se algo ruim acontecesse, significaria culpa dos antepassados que não estiveram de acordo com a construção. Por exemplo, a queda durante a obra, roubos de materiais, antes ou após o término da obra.

Um outro exemplo que podemos destacar, bastante comentado, foi a morte por acidente de aviação do ex-presidente Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique, que perdeu a vida numa queda de avião em Mbunzini, território sul-

africano. Nos meios populares, isso foi atribuído aos espíritos, que estariam zangados com ele pelo fato dele ter se afastado dos seus ancestrais e de ter afastado as autoridades tradicionais da arena política, na construção do “Homem Novo” – que analisaremos no próximo capítulo. Neste caso, agressivo e violento, Samora não foi avisado do pertencimento dos antepassados neste âmbito de acidente. A zanga dos ancestrais aqui não se explica nesta lógica do acontecimento, que não chegou a acontecer²⁰.

Simões (2008) afirma que é reconhecida aos antepassados a capacidade de autorizar ou não determinadas ações e o dever de repreender os seus descendentes e os conduzir ao bom caminho. Para Honwana (2002 apud SIMÕES, 2008), a forma atuante dos antepassados depende do comportamento social dos vivos e como os mortos possam avaliar, daí que não se deve espantar por sua reação caprichosa semelhante a de crianças.

Por isso a ação de repreensão pode ser vista na forma de assombração, ou de um acontecimento rodeado de infortúnios, com perigos e riscos, algo que devia acontecer mas não aconteceu, até que se recorra aos curandeiros, *maziones* (ver glossário) *ouchewas* (ver glossário) para questionar a razão dos atos maléficis. Por exemplo, a falta de chuvas que tem vindo a acontecer no país é atribuído aos antepassados e a Deus por estarem zangados devido à Guerra Civil entre a RENAMO e FRELIMO, que se prolonga há longos anos; sangue derramado nas estradas, em relação aos acidentes de viação. Derivam do mau comportamento do líder. Daí que mesmo fazendo a cerimônia *kupahla*, a chuva não cairá porque os ancestrais e Deus estão zangados.

As falas dos entrevistados de nosso grupo-alvo confirmam a importância da cerimônia *kupahla* e a crença de que os antepassados podem se zangar com seus familiares vivos. Durante o roteiro das entrevistas uma preocupação constante foi demonstrada com o desagrado dos ancestrais diante da situação atual do país, como podemos notar na declaração citada:

Estamos a morrer de fome, na machamba não tem nada, não produzimos. Não temos comida, estamos em guerra, não chove, tudo isso é difícil no país. É o sangue derramado nas estradas. Mesmo que o governo queira melhorar a situação precária do país, enquanto a RENAMO atacar nas estradas, tudo vai água abaixo (Grupo A, entrevistados nºs 1, 2 e 3).

²⁰ Ver página 50

E, com esse depoimento, está patente a memória coletiva da Guerra Civil e da tradição dos líderes tradicionais. É um indicador que revela que quase toda a sociedade moçambicana está ligada aos espíritos, e tradicionalmente dirigidos por autoridade comunitária principal (ex-régulos). De acordo com o censo demográfico, em Moçambique a maior parte da população se encontra na zona rural. De fato, entre os tsongas existe a ideia de que a chuva é dispensada pelos antepassados, expressa nos seguintes termos: *Svikwembu svinisa mpfula*. “Os espíritos dos antepassados fazem cair a chuva”. Assim, se a chuva não caía, a primeira coisa a fazer era oferecer aos antepassados-deuses um sacrifício, sobretudo se a consulta dos ossículos revelasse essa necessidade. Os homens do clã iam ao bosque sagrado onde os antepassados estavam sepultados, cantavam um velho cântico de luto e alguns deles batiam nos túmulos com seus bastões (JUNOD, 1996). Neste ato somente a autoridade tradicional tem a ousadia de realizar a cerimônia *kupahla*.

Simões (2008) admite que este jogo de deveres e obrigações, de limitações e poderes, é resultante de um sistema de controle social dos vivos através dos mortos, que se manifesta por meio da violência. Em contrapartida, por intermédio destes poderes insólitos dos antepassados se confere à autoridade tradicional a regulação das sociedades, que acontece de geração em geração, em todo o país.

1.5. A Cerimônia *Kupahla*

A cerimônia *kupahla* não se restringe somente aos régulos e chefes de terras, mas é praticada por quase toda a sociedade moçambicana, nas três regiões: norte, centro e sul, em tom secreto, de acordo com a crença tradicional. Os indivíduos podem pedir riqueza, benevolência, maleficência, vingança, prosperidade para famílias e filhos, emprego, etc. Pode ser feita mediante rituais, oferendas aos mortos, missas anuais ou semestrais, semanal de oito dias após a morte, e por vezes, anteriormente, consultado aos curandeiros como acima nos referimos. De forma particular, a elite pode recorrer a esses curandeiros, por isso alguns fazem parte da elite governante.

Uma das consequências com que os membros da elite buscam aconselhamento sobre seus problemas espirituais mais íntimos é a de que alguns curandeiros e outros

especialistas espirituais se convertem em depositários de informações extremamente confidenciais, posto que os políticos que recorrem a seus serviços lhes revelam suas ambições secretas, no intento de alcançar o poder que almejam (HAAR; ELLIS, 2005).

Os cidadãos comuns compreendem perfeitamente o papel desempenhado pela religião nas lutas da elite, que muitos políticos empregam técnicas similares as de seus líderes para a resolução de problemas de sua vida cotidiana, consultando curandeiros, médiuns, sacerdotes, profetas, adivinhos, buscando a bênção de seus antepassados ou assistindo a todo tipo de reuniões religiosas (HAAR; ELLIS, 2005).

Esses rituais, por eventualidade, alguns podem ser feitos por meio de conhecimentos de farmacologia, com banhos de sangue de animais sacrificados, tais como (galinhas, vacas, cabras). O rapé, farinha de milho, tudo misturado, fervido em panelas, quando se supõe que a cerimônia-oferenda é dirigida a “grandes homens”, ou seja, a antepassados que morreram faz muito tempo, podendo ser designados de avós, trisavós. E tem sido feito com ou sem cortes no corpo por meio de lâminas, ou outros utensílios cortantes.

Uma das trajetórias mais instrutivas em questões de mistério é, tanto material quanto espiritual, a característica das pessoas com conhecimentos espirituais avançados. Muitas delas têm fama de possuir amplos conhecimentos em farmacologia, o que novamente torna seu acesso aos círculos mais íntimos do poder uma arma formidável (HAAR; ELLIS, 2005).

Esse ritual de *kupahla* geralmente tem sido realizado com ajuda de um curandeiro possuidor de espíritos de poder de adivinhação, de magias e conhecimento de uso de lâminas, como provas físicas para fazer tatuagens cortando o corpo, empregando a farmacologia de acordo com o pedido da clientela; que se supunha para dar sorte, defesa, proteção; ou feitiçaria, que virá dos antepassados, como a posições de relevo ou cargos prestigiados nos empregos, tais como chefia, ser amparado no serviço ou em qualquer lugar de destaque.

Desse modo, um curandeiro pode adquirir informações privilegiadas sobre segredos de sua clientela de elite. O cliente, com a finalidade de melhorar seu status ou sua reputação, dirige-se secretamente. Segundo Haar e Ellis (2005), o adivinha, confessor ou outro conselheiro espiritual de algum poderoso se converte em um depositário de seus segredos, de modo muito semelhante ao do chefe de um serviço de

inteligência ocidental, que continua a ser um arquivo de conhecimentos secretos e uma grande fonte de influência, mesmo depois de se aposentar.

Nesse sentido, após a cerimônia os indivíduos podem recorrer a um outro curandeiro, *chewa*, *mazione*(ver glossário) para consultar se a cerimônia realizada anteriormente teria corrido bem ou não, de forma que a pessoa se sinta em harmonia com os antepassados, na medida que este lance provoca um sentimento harmonioso, ou de aflição com os ancestrais.

É um círculo vicioso infinito que, muitas das vezes, termina sem resposta plausível para os vivos, obrigados a repetir as cerimônias de *kupahla* infinitamente, motivo pelo qual surgem acusações de feitiçaria no seio das famílias, ou no nível do poder tradicional. Os indivíduos que não queiram consultar ficam no aguardo e na expectativa das coisas acontecerem depois da cerimônia ser realizada; se se passam mais de dois ou três meses se tornam motivo de aflição saber por que razão os pedidos não são atendidos.

No roteiro das entrevistas confirmamos que indivíduos que atuam como autoridades tradicionais por vezes fazem parte da Igreja Católica, venerando a Deus, o criador. Isso não lhes inibe de realizar os rituais acima citados. Assim como católicos e anglicanos, *mazione*s podem exercer essas cerimônias. Os princípios cristãos não lhes proíbe de realizar tais práticas. Mesmos os nascidos de famílias reais e católicos ao longo de suas trajetórias, podem consultar curandeiros com poderes mágico-religiosos. As cerimônias fúnebres, podem ser feitas com rituais de velas acesas, farmacologia e de cânticos que representavam o luto. Somente pessoas de outras religiões de matriz cristã, como por exemplo os evangélicos, são proibidos pelos princípios da Igreja em realizá-los.

Para tanto, o costume *kupahla* é feito em *xihunlha* (segredo), em tom baixo, bastante útil esse mistério. A autoridade tradicional (régulo e chefes de terras), ainda em vida, tem uma relação íntima com os mortos, razão pela qual esse poder persiste.

Em muitos lugares de Moçambique, principalmente na região norte do país, as atividades das sociedades secretas estão associadas ao emprego de máscaras, como na província de Cabo Delgado. Haar e Ellis (2005) sugerem que o poder se encontra oculto e que nunca é o que parece; o poder é naturalmente misterioso. Em toda a África, existe a crença de que o poder realmente eficaz é aquele exercido em segredo. Anderson (2010) explica que a morte significa o início da comunicação entre o visível e o mundo

invisível. O objetivo da vida é se tornar um antepassado após a morte. Culturalmente, o país apresenta o culto dos antepassados/mortos.

Junod (1996) afirma que os tsongas identificavam a sombra material com a *xintrhuti*, que significa a parte espiritual do homem que se separa do corpo na morte. Muitos tsongas acreditavam que *xintrhuti* torna-se *xikwembu*, o antepassado-Deus. Daí que as tribos do sul de África (tsongas) se consideravam como animistas nas suas crenças. Segundo Junod (1996), o animismo implica a atribuição não só da personalidade e da vontade, mas também de “uma alma ou de um espírito”. Os espíritos linhageiros são chamados de *thingunluve*, os não linhageiros são designados de *vandau*, *vangoni* e coabitam o mesmo indivíduo.

Uma das grandes crenças no espírito dos rituais tsongas é que o homem continua a viver e torna-se um Deus depois da morte. Essa ideia pode ser identificada nas palavras dos entrevistados que afirmam que a Autoridade deve consultar os antepassados antes de qualquer cerimônia *Kupahla*. Por sua vez, o curandeiro consulta as ósseas de adivinhação.

Os mortos são consultados no momento em que os vivos precisam tomar decisões de grande ou pequena envergadura. Por intermédio da autoridade tradicional ou não, a eles é atribuído o sucesso pela colheita e eles são invocados para dispensar chuva. Um dos aspectos que revela a importância dos antepassados/mortos na cultura moçambicana é a proliferação dos curandeiros, que têm como essência do seu trabalho os espíritos dos mortos.

O régulo principalevoca em suas palavras um conceito muito importante quando fala do *Nkuluwamunu*(grande homem). Refere-se ao antepassado morto a ele vinculado. O homem grande passou ao mundo dos mortos; um dia esse homem grande será o próprio régulo. Ele pode ser chamado de “grande homem” ainda em vida, pois está sendo construído para a posterior passagem ao mundo invisível ou mortal. São essas relações sociais ligadas aos seus ancestrais que define a transferência do “grande homem” daqui para o mundo dos mortos, como antepassado (PASSADOR, 2011). É um capital social que ainda em vida irá definir seu status no mundo dos espíritos e o tipo de relação que haverá entre ele e os vivos.

CAPÍTULO 2

ALTERAÇÕES HISTÓRICAS DO CONCEITO DE AUTORIDADE TRADICIONAL NO PERÍODO COLONIAL

A pesquisa de diversos documentos históricos coloniais e o cruzamento de fontes escritas e orais revelam que o poder colonial e seu regime colonizador em Moçambique, sempre negligenciou o poder tradicional e se sobrepôs ao governo local existente. Para tanto, apesar das fronteiras entre poderes, que foram concebidas e continuamente redefinidas pelas autoridades coloniais, relativamente a esse período elencado, a autoridade tradicional não deixou de existir, continuou a exercer suas atividades dominantes perante às comunidades, em diferentes locais de Moçambique. Esse poder tradicional resistiu à força da sua originalidade, preservando as suas crenças, os hábitos e costumes das comunidades.

Neste presente capítulo, pretendemos esmiuçar as alterações históricas, que sucederam, no conceito de autoridade tradicional, dentro de um processo paradoxal, feito de oposições ou colaboração conjunta, por intermédio da força de trabalho e de tributos, com o colonialismo português, após as campanhas de pacificação²¹.

Em 1897, terminaram os principais focos de resistência de autoridade tradicional e foram totalmente desmantelados em Moçambique (LIESEGANG, 1996). Vamos ver como ficou a situação das autoridades tradicionais no período específico, em que Moçambique esteve sob o domínio colonial. No fim do século XIX, a autoridade tradicional esteve no centro das atenções do governo colonial português, no início da exploração da colônia moçambicana até aos finais em 1974, momento de governo de transição no país.

²¹ Campanhas de Conquista e Pacificação foi a designação dada a um conjunto vasto de operações militares, de envergadura muito desigual, conduzidas nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras duas décadas do século XX pelas forças armadas portuguesas nas colônias africanas de Portugal e em Timor. A maioria destas campanhas concentrou-se no período que medeia entre a Conferência de Berlim (1884) e o fim da Primeira Guerra Mundial (1918), correspondendo ao esforço de ocupação efetiva do interior dos territórios onde Portugal mantinha uma presença histórica na zona costeira e nos principais eixos comerciais. Nessas campanhas houve combates em Chaimite, em Moçambique, onde Joaquim Augusto Mouzinho de Albuquerque capturou o rei vátua Gungunhana Nqumayo (Ver LIESEGANG, 1996).

2.1. Colonialismo e Régulos

Segundo Graça (2005), a maioria da população moçambicana não tinha experiência do ambiente de conflitos vividos nessas regiões, e encontrava-se assim conformada com a existência da autoridade colonial no sentido de ter adaptado por consentimento às normas formais e informais estabelecidas (GRAÇA, 2005, p. 156). Não concordamos com a passagem de raciocínio de Graça, pois as comunidades foram induzidas a aceitar. Alguns colaboraram com o regime, outros não aderiram à política de assalto do governo colonial português.

O primeiro rei derrotado na entrada dos portugueses em Moçambique, em 1895, foi Ngungunhana, segundo Thomaz (2008), isso ocorreu após a invasão de tropas portuguesas e das batalhas em Marracuene, Coolela e Mandlakazi (COVANE, 2001; THOMAZ, 2008). Nesse âmbito, foi com avitória e firmeza dos portugueses, que prontamente instalaram sua administração no sul do país, num comando militar.

Nessa perspectiva, os portugueses destruíram o reino de Gaza, dando início ao processo de colonização, instalando o primeiro governo colonial sob a administração de Mouzinho de Albuquerque em 1895. Portanto, é na década de 1890 que inicia o processo de colonização em Moçambique (THOMAZ, 2008, p. 37).

Bourdieu (1989), na sua obra *O poder simbólico*, define a classe dominante como:

O lugar de uma luta pela hegemonia dos princípios de hierarquização: as frações dominantes, cujo poder assenta no capital econômico, tem em vista impor a legitimidade da sua dominação quer por intermédio dos ideológicos conservadores os quais só verdadeiramente servem os interesses dos dominantes por acréscimo, ameaçando sempre desviar em seu proveito o poder de definição do mundo social que detêm por delegação, a fração dominada (letrados ou intelectuais e artistas segundo a época tende sempre a colocar o capital específico a que ela deve a sua posição, no topo da hierarquia dos princípios de hierarquização (BOURDIEU, 1989, p. 12).

Nesse âmbito, vários autores, como Mahmood Mamdani (1998) e David Hedges (1999), são unânimes em referir que constituiu um dos principais objetivos do colonialismo português e início do governo colonial o triplo domínio: político, social e econômico, que contribuíram na colônia para um único processo abrangente: o processo de formação estatal, desenvolvimento de mercados e mudanças em propagação em gênero e relações geracionais.

Nas suas incursões, ao penetrar no interior de Moçambique, e em contato primário com as comunidades desconhecidas, o colonialismo decidiu usar os chefes locais, que exerciam o poder tradicional, conforme seus pressupostos fundamentais de legitimidade. E, nesse contato primeiro, os portugueses tinham dificuldade de expressão linguística, em relação aos idiomas nacionais de Moçambique, bem como a diversidade cultural existente no país, não deixava os oficiais da administração colonial confortáveis, em circular livremente, com medo de confrontos das comunidades.

Na verdade, paralelamente, a essas situações, tendo encontrado um poder local ora instalado, a administração colonial firmou contratos com os líderes tradicionais, de forma a penetrar livremente dentro das comunidades, com intuito de surtir efeitos positivos dos seus planos de governação e sem represálias. Essas manifestações promovidas pela colaboração conjunta permitiria a vitória em ambas as partes do poder.

Portanto, um chefe ou um rei seria certamente uma ligação importantíssima entre o povo africano e às autoridades coloniais. Na verdade ele compreendia a língua, a cultura de seu povo e se podia contar com ele para transmitir ordens e diretrizes (KHAPOYA, 2015, p. 167). Dizia-se que o rei tradicional podia proteger melhor os interesses do seu próprio povo cooperando nesta relação de poder. Esse fato, na verdade, mostra que o colonialismo português usou esse argumento falso para atingir seus objetivos, em detrimento dos chefes tradicionais.

A língua e a cultura do Sul de Moçambique era o veículo primordial na coesão do povo, de grupos que se reconhecem nos costumes, conservadores desses fenômenos, em que eles se identificam. É de referir o respeito que os líderes tradicionais gozavam das comunidades locais, e ao se aliarem com os colonialistas portugueses, permitiam o livre-trânsito ou facilidades dos chefes coloniais no interior das regiões de Moçambique, numa ação orquestrada por eles.

E, no intuito de pôr em prática sua supremacia, a administração colonial delegou aos líderes tradicionais que servissem de intermediários ou interlocutores junto às comunidades, de forma que, seus planos de governação surtiram efeitos positivos e imediatos. Portanto, nesse aspecto, seu discurso reflete sobre seus valores e juízos, um jogo de representações que o colonialismo quis reproduzir.

Pierre Bourdieu (1981), no texto “Descrever e prescrever: nota sobre as condições e possibilidade e os limites da eficácia política”, aborda sobre a ação política e alerta sobre “a ação destrutiva da palavra” (BOURDIEU, 1981, p. 01). A alteração da

força expressiva que se tem sobre determinada coisa produziu um novo consenso. Os líderes divulgaram a presença colonial oralmente pelo poder de sua palavra às comunidades locais.

Dessa forma, o colonialismo português acionou alguns mecanismos simbólicos, o capital humano e o político, para angariar confiabilidade e autoridade, como também, utilizaram-se da interação com as comunidades para demonstrarem que pensavam como eles e objetivavam os mesmos resultados.

Khapoya (2015) afirma que os portugueses exerceram um tipo de administração designado de governo direto, em que o domínio europeu era imposto sobre os africanos sem considerar as relações políticas já existentes entre os povos africanos (KHAPOYA, 2015, p. 168). Isto é, os chefes não tinham poder sobre qualquer unidade do governo local, os seus poderes ficaram reduzidos perante as comunidades que, antes da penetração portuguesa, eles dirigiam.

O colonialismo português tomou de assalto o poder tradicional, ignorando as competências dos chefes tradicionais, e de toda a máquina governativa. Exemplo claro do Aníbal Guijanodenominou “colonidade do poder” (GUIJANO et al, 2009, p. 105). Em vez de uma noção consensual de costume, o tempo colonial realmente começou em meio de reivindicações conflituantes e até mesmo contrárias ao habitual.

Mahmood Mamdani (1998) constatou que, sob a administração direta, os chefes eram gradualmente privados de poderes judiciais que foram transferidos para administradores europeus: um decreto de 1903 limitou os poderes policiais dos chefes a uma multa de 15 francos e cinco dias de prisão; outro decreto de 1912 limitou sua competência apenas para questões de conciliação; e ainda outro decreto de 1924 conferiu a presidência do tribunal de primeira instância a um funcionário europeu (MAMDANI, 1998, p. 27).

Na realidade moçambicana, pouco semelhante à colonização da África Ocidental, geralmente os chefes tradicionais eram presos ou substituídos por outros que não se opunham às autoridades coloniais, sempre que no imaginário dos colonialistas parecesse que as autoridades tradicionais estariam na discordância das leis geridas por eles, ou que negassem de exercer seus cargos perante às comunidades. Os chefes tradicionais junto com os *cipaios* (ver glossário) levavam também alguns infratores aos administradores.

Henrik Fexeus (2016) explica que, todos os jogos de poder têm atalhos ocultos conectados à psicologia humana para vencer (FEXEUS, 2016, p. 17). Na verdade, o colonialismo português na tendência de ganhar o jogo, com esforços mínimos e com a vantagem de obter resultados máximos em benefício próprio, fez suas manipulações. Essas manipulações se baseavam na velha concepção do colono e na visão eurocêntrica, em se considerar superior, negando o acesso ao mundo social, político e econômico dos africanos caracterizando-os como inferiores. E, também os líderes tradicionais, eram indivíduos sem instrução formal, os que tinham era bastante baixa e irrisória, o que facilitou a manobra dos colonos pelo poder tradicional.

Mamdani (1998, p. 133) argumenta que, o administrador e antropólogo britânico Rattray nunca explicara por que razão o analfabetismo teve que tornar o europeu indispensável e excluir o africano. Na verdade, o colonialismo português em Moçambique, mesmo aos mais esclarecidos, ou as elites cultas surgidas posteriormente, todas foram excluídas.

No entanto, a administração colonial, ao negligenciar os nativos, coloca-os na categoria do “outro”, criando uma intervenção hegemônica de poder colonial, em relação ao poder dito tradicional. Na luta pela afirmação da hegemonia política portuguesa, na colônia moçambicana, a autoridade colonial tenta criar uma imagem de si, ou de grupo, como representante legítimo, usando os chefes tradicionais.

O colonialismo português se colocou numa posição acima do poder tradicional dos líderes que já existiam. Apesar disso, precisamos ter em conta que, a luta hegemônica dos chefes tradicionais também se fez sentir no período colonial, na medida em que, a condição primordial e irreversível da colocação dos líderes tradicionais, era de acordo com seu *thumbuluku* (cultura e tradição).

Ora, contrariamente a esse domínio, o colonialismo português, em algum momento, não teve em conta esses condicionalismos, o conceito de autoridade tradicional foi se modificando pouco a pouco e ao longo dos tempos, nesta invasão da colônia moçambicana.

A crença na santidade das ordenações e dos poderes a volta do *hosi*, o líder tradicional, que sempre existiu, poder honrado de dignidade própria, ancestral de tradição do líder de forma fiel, deixa de existir. Logo, a definição dada por Max Weber começa a se alterar por interferências de poder colonial. Nesse tipo em que Weber afirma que o senhor (autoridade) ordena e quem obedece são os súditos, e as regras são determinadas

pela tradição, a boa vontade do líder vai se modificando no que diz respeito à justiça, deixam de prevalecer os princípios de equidade²².

A partir desse momento, a autoridade tradicional entra em interferência de autoridade colonial portuguesa, destacando-se mudanças dentro do sistema na base de legitimação e de escolha de quem a exerce. As tradições e costumes da sociedade moçambicana, e a personificação das instituições enraizadas na sociedade na figura do líder, para além de se modificar, confundem-se.

Uma primeira alteração que se observa no tipo de poder local em Moçambique é o aparecimento do título de régulo aplicado a alguns governantes de unidades políticas, sem tomar em conta a legitimidade tradicional ou que aparentavam ser dessa legitimidade tradicional. A esse chefe emergido, designado de régulo, foram atribuídas tarefas específicas junto às comunidades. Os régulos tinham o controle total sobre as comunidades, em relação às suas novas funções, que neste período exerce seu poderio ao serviço da administração colonial.

Nessa perspectiva, aos régulos foram definidas tarefas, tais como: o controle da mão de obra e o trabalho migratório; satisfazer as requisições do governador em recrutar homens para o exército; controle dos fugitivos do regulado que não possuíssem documentação válida; coleta do imposto de palhota (ver glossário); proibição de venda de álcool com exceção de vinho português (SERRA, 2000, vol. 2, p.385).

É importante realçar que desse trabalho ele não tinha um salário fixado pelos colonialistas, mas, tinha sido autorizado a cobrar um valor extra aos mineiros que regressassem da África do Sul, numa quantia de meia libra, equivalente a 2\$50 por pessoa. Não só, dos problemáticos o régulo recebia o mesmo valor por cada assunto que ele fosse presidir. A migração e dos direitos consuetudinários estavam no centro das atenções dos régulos nessa época.

Entretanto, em 1908, de acordo com Serra (2000, vol.2, p. 384) o papel dos régulos, no Sul do país, foi melhor clarificado quando se efetuou a divisão das áreas pré-coloniais em regulados. O régulo e o administrador português desempenharam papel crucial na integração das instituições tradicionais na hierarquia colonial. Provavelmente tenha sido uma estratégia para melhor controle e facilidade em suas

²² WEBER, Max. “Os três tipos puros de dominação legítima”. Disponível em: <<http://www.administradores.com.br/artigos/economia-e-financas/max-weber-e-os-tres-tipos-puros-de-dominacao-legitima/43721/>>. Acesso em: 19 Maio 2017.

atuações dentro do território africano. Foi a partir desse momento, que o distrito de Chibuto²³ passou a ter 25 regulados e o de Xai Xai 13 regulados (SERRA, 2000, p. 385).

Assim sendo, isso demonstra o início de desordem social no seio das comunidades. Por exemplo, a ausência e falta de seus líderes, as comunidades geridas por outros líderes de índole diferente ao seu. Foi sem dúvida uma das consequências graves dessa estratégia adotada pelo colonialismo português deturpa-se a cosmovisão dos líderes tradicionais em lugares impróprios.

Estamos de acordo com Covane (2001), quando ele defende que essa nova estrutura organizativa do regime colonial teve como consequência a redução do poder das autoridades tradicionais nos vários territórios linhageiros, a destruição da estrutura política e sociocultural desses povos que foram substituídos por múltiplos regulados.

Para além disso, Dava et al (2003b, p. 9), acrescenta que alguns régulos foram integrados em outros, na posição de subordinados, especialmente em Manica e Sofala, cerca de 1950. Mas não tanto em Gaza.

Fernando Florêncio (2005) contesta o desaparecimento das unidades políticas antigas e dos respectivos chefes, cujo surgimento de novas unidades e novos chefes, sua legitimidade era muito questionada.

É importante salientar que no século XX, praticamente na década de 40, o colonialismo português se apresentou num nível bastante alto de reestruturação socioeconômica, bem como na reorganização de todo um sistema. Daí que os atributos e competências dos reis foram oficializados (MENESES; MBILANA et al, 2003, p. 344-345).

O régulo, neste período, funcionava como o elo de ligação, entre a administração colonial e os portugueses ele tinha ao seu serviço o expedicionário de polícias, chefes de grupo de povoações, chefes de povoação e até os cabos de terra²⁴ (MUTAQUILHA, 1998, p. 15). E isto ajudou o acesso dos administradores até aos lugares recônditos do país, pois não seria fácil a penetração das autoridades coloniais sem esses jogos de poder.

Assim, fazia parte da atividade dos régulos, fiscalizar os chefes de grupos de povoações, chefes de povoação, através de *banjas* (ver glossário) periódicas e substituí-

²³ Nessa altura o distrito de Mandlakazi fazia parte do distrito Chibuto.

²⁴ Refere-se a outro tipo de chefes tradicionais, mas pertencentes à mesma linhagem tradicional.

los caso não cumprissem as ordens coloniais, garantir a produção forçada do algodão e do arroz, canalizar os relapsos dos impostos e do trabalho contratado para a construção e cartonagem das estradas – por onde passavam as matérias-primas produzidas (HEDGES, 1999, p. 99).

Segundo fomos informados pelo senhor Zacarias Matsinhe, em entrevista no distrito de Mandlakazi, neste período ninguém podia se opor às ordens do *mucolônhe* (ver glossário) se isso acontecesse eram castigados. A ele mesmo ocorreu-lhe um castigo de palmatórias, pelo fato de se atrasar com a entrega da lista dos indivíduos que não pagaram o imposto domiciliário, na sede do distrito de Chibuto, porque era lá onde todos os assuntos eram relatados tais como: impostos, queixas.

O poder colonial encontrou maneiras de controlar as comunidades, como explicou Mamdani (1998). A legitimidade conferida ao régulo era apenas diante do colonialismo português, contrariamente ao líder tradicional com vínculo aos seus antepassados. O poder foi totalmente alterado com a chegada do colonialismo português. Na província de Nampula, havia um chefe tradicional que se chamava *Mwene*. E no sul de Moçambique haviam os *Hosique* também eram chefes tradicionais que foram alterados com a chegada do poder colonial.

O uso dos costumes dos régulos era legítimo, apesar de serem nomeados pelo governo português. Todavia, desse poder confirmado pelo colono, os régulos gozavam de uma autonomia ancestral, uma vez que foram retirados da comunidade como chefes tradicionais. Ao longo do percurso de governação portuguesa, constituíram-se outros régulos de legitimidade não reconhecida, devido a vários fatores. Por exemplo, nas mudanças decorrentes das revogações de leis, os portugueses em algum momento não tomavam conta que os régulos indicados fossem reconhecidos pelas comunidades.

Na verdade, essas autoridades tradicionais de índole não linhageiro, sem característica da cosmovisão dos antepassados, eram simplesmente pelo poder colonial. A noção de autoridade tradicional foi assim sendo alterada na estrutura de poder. Nesse domínio o uso dos costumes dos régulos foi se perdendo, porque eles passaram a fazer parte como auxiliares da administração colonial, conforme aparece na Portaria provincial n° 5639 de 29 de Julho de 1944, e não como autoridade tradicional propriamente dita. Ainda na mesma senda, Lundin et al (1995) afirma que as responsabilidades do régulo competia a resolução de litígios, manter a ordem no território sob seu controle, e a não proliferação de malfeitores e vagabundos nos locais

de sua jurisdição. O régulo e os chefes de terras funcionavam como juizes atualmente concebidos, que atuam sobre os infratores. Essas pessoas eram trazidas até a residência do líder (régulo), que era o responsável máximo do júri.

Eugénio Francisco Mondlane, o régulo principal do distrito de Mandlakazi, dizia que os régulos deviam trabalhar com o colono sem expressar nenhuma opinião. E o colono trabalhava dentro de prazos²⁵ pré-estabelecidos quando os mesmos necessitassem de algo, como dinheiro. Se passasse o tempo em que ele devia enviar o pedido para Lisboa, não recebia o que pediu, embora o poder político estivesse concentrado nas mãos do régulo, de forma indireta. Isso mostra, que as autoridades tradicionais durante o governo português tinham convivência, entre eles e os colonos, embora seja difícil para as fontes orais dos líderes tradicionais do pós-independência revelarem os benefícios de sua colaboração com os colonos.

Para sustentarmos esta hipótese, recorremos à Hedges (1999), ele afirma que em 1942-1943, o governo português para reforçar a campanha de cultivo de algodão e a cobrança de impostos, como medida exemplar, construiu cerca de 49 casas de alvenaria para os régulos, na Zambézia no valor superior a 100 mil escudos (HEDGES, 1999, p. 99).

Para tanto Mamdani (apud DAVA et al, 2003b), afirma que a limitação dos líderes tradicionais foi um dos grandes pressupostos estratégicos desenhados por todos os guardiões coloniais na África inteira. E, Eugénio Francisco Mondlane confirma que as pessoas deviam trabalhar com o colono, mais ninguém deveria ter liberdade de expressão, era proibida a opinião de indivíduos (conforme entrevistado nº 3 do Grupo A).

Apesar disso evidentemente, os régulos chegaram a ocupar níveis altos, até confundidos muitas vezes com as unidades políticas, que nem sempre correspondiam eficazmente a figura de autoridade tradicional legitimamente concebível.

Nesse âmbito, os régulos foram estabelecidos, como sucessores de diversas autoridades locais no período, que não gozavam da legitimidade aos olhos da comunidade, nem sempre eram bem vistos, e, satisfaziam somente ao mandato das autoridades administrativas coloniais.

²⁵ Aqui não estamos fazendo referência ao conceito jurídico de prazos vigente Moçambique nos séculos XVII-XIX, que consistia na concessão do direito de exploração da terra a uma pessoa. Estamos nos referindo mesmo a um limite específico de tempo.

A partir do documento indicado²⁶, assinado em 1961, surge a figura de regedor, diferentemente de régulo, devido à modernização do sistema colonial. Portanto, o regime de indigenato foi abolido, e havia pressões internacionais contra o trabalho forçado. Porém, mesmo que os africanos fossem considerados cidadãos portugueses, na nova nomenclatura de regedores, passaram a ser apontados como parte integrante da administração local, mantendo o uniforme que já vinham trajando, e passaram a ter um salário²⁷.

Por exemplo, durante as entrevistas quando visitamos as autoridades tradicionais em 2017, tanto em Chibuto como Mandlakazi, os Senhores Eugénio Francisco Mondlane, Estevão Samuel Cuna, Zacarias Matsinhe, Maria das Dores Macuacualala, Manuel Francisco Munkualaze e outros continuam ainda a usar o uniforme que sempre representou o poder. Portanto, constata-se que esse uniforme é a representação do poder desde o período da década 1960 institucionalizado pelos portugueses, e conferia aos regedores poderes e definição dos limites de sua atuação.

Ora vejamos, os regedores trajavam o uniforme similar ao do homem branco por que se encontravam atuando de forma igualitária com a autoridade colonial, representando poder na comunidade e perante à administração colonial. Isso constitui um simbolismo que se consegue entender até aos dias atuais.

A estrutura do poder existente, a partir da influência colonial, continuou se modificando, tomando a dualidade de liderança dos líderes por linhagem e outros pela não linhagem. Nessa institucionalização, havia lugares onde os líderes acumulavam as funções: a legitimidade tradicional e a legitimidade colonial. Ou seja: de régulos por linhagem e outros régulos nomeados sem essa legitimidade tradicional.

Para tanto, onde o chefe tradicional, não acumulasse essas funções, era aconselhado pelas comunidades, em matérias ligadas às tradições comunitárias, sem conhecimento do regime colonial, à medida que não compreendiam à manifestação sociocultural do país.

Hedges (1999) se refere que para se reforçar o controlo sobre o campesinato, o colonialismo português promoveu campanhas de prestígio para as autoridades

²⁶ Consulte os Decretos n° 43896 (Regedoria na província ultramarina) e Decreto n° 43897 (usos e costumes locais regedores de relações jurídicas nas províncias ultramarinas), de 6 de Outubro de 1961.

²⁷ Agradecemos ao Prof. Gerhard Liesegang por essa explicação fornecida em entrevista no dia 07/05/2018.

tradicionais. Porém, essas campanhas não tiveram a eficácia desejada. Como as referidas autoridades tradicionais não foram verdadeiramente eleitas pelas comunidades, os camponeses não os respeitavam. Isso, em nossa análise, mostra a resistência das comunidades, ainda que não tivessem voz. No silêncio conseguiam agir de forma a sabotar ou a inviabilizar aquilo que eram os objetivos dos colonos e mostrar seu descontentamento.

Outrossim, os líderes tradicionais com base de seus mecanismos deixaram de ser consideráveis na forma de se manter e reproduzir-se material e espiritualmente, já que o poder por hereditariedade ficou interferido, que de certa forma foi diminuindo. E julgamos haver um rompimento na continuidade de reprodução desses elementos. Eles deixaram de se beneficiar de uma série de privilégios sociais, políticos e simbólicos, incluindo a função de guardiões da tradição, ou da cultura, porque ela se tornou fragilizada, em virtude da institucionalização do sistema moderno colonial.

Abrahamsson e Nilsson (1994) clarificam que houve dificuldades de percepção que, na verdade, provinha da legitimidade de linhagem africana, e por outro lado quem se identificava por nomeação do estado colonial português, devido ao seu desempenho. Concordamos com essa ideia, pelos pressupostos atrás indicados, que justifica essa discordância.

Os documentos históricos também explicam essa disparidade de funções e apontam essa diferença da autoridade tradicional colonial e da autoridade tradicional local por linhagem. Por exemplo, em 13/07/1970, o escrivão e administrativo do Conselho dos Muchopes, registrou a reclamação feita por Alexandre Banze Munguahane, que residia em Lourenço Marques (atual Maputo). Segundo o reclamante, o posto de chefia que detinha foi repassado a Muissine Chicolo, que não era de linhagem. O requerente confirmava ser descendente dos Banze oriundos da área de Barramo e reclamava o direito à chefia, por ser neto de Barramo Banze. E por morte deste, ficou a chefia entregue à Muissane Chicolo, exercendo as funções de chefe de grupo de povoações, por não haver então nenhuma pessoa da família dos Banze que soubesse escrever. Portanto, isso por si só mostra terem existido pré-condições, tais como: saber ler e escrever, na anuência das autoridades coloniais, em indicar o lugar de liderança. Segundo o escrivão da reclamação, frequentemente esse problema de

sucessão era encaminhado na administração do Conselho pelos interessados e pelo próprio requerente²⁸.

No despacho do mesmo processo, dado pelo administrador do Conselho de Muchopes, consta que ele foi até onde as autoridades tradicionais se reuniam mensalmente, convocando os *indunas*, conselheiros e populações pertencentes à regedoria Banze. Ele constatou a necessidade da indicação de mais candidatos das autoridades do posto de Chidenguele para suceder o regedor. Entretanto, diversos regedores ouvidos, como Madender, que era vizinho próximo, disseram nunca terem ouvido falar de Chicolo, primeiro regedor de Banze ou de Barrano.

No final da consulta, foi indicado pelas autoridades coloniais e inserido no posto da regedoria de Banze o Sr. Salvador Muissane Banze. A investidura ocorreu na presença do encarregado do Governo do Distrito de Gaza e dos demais representantes administrativos do governo. Após a investidura e as formalidades legais, foi assinado o auto da posse na secretaria da administração do Conselho de Muchopes, em Mandlakazi, no dia 04/02/1974²⁹.

Isso por si só certifica que houve junção de novas regras de sucessão com tradições antigas, o que provocou conseqüentemente muita confusão na indicação do indivíduo para ocupar o posto. Apesar disso, as fontes consultadas deixam claro que, no final, a administração colonial designava os régulos de acordo com as regras de sucessão locais, consentindo a existência do Direito consuetudinário na resolução de conflitos das sociedades locais³⁰.

Entretanto, antes de nomeação dos escolhidos, constituía também preocupação do colonialismo português conhecer os antecedentes criminais do referido chefe tradicional. E não só, a questão de postos já ocupados por indivíduos que não pertencessem à linhagem tradicional, que deviam ser destituídos, para além de que deveriam ser idôneos. Note-se que a boa conduta destes, era bastante relevante, de forma a se sentirem seguros quanto à colaboração dos poderes: tradicional moderno.

Ao pesquisarmos os testemunhos orais, encontramos vários depoimentos que nos permitem concordar com essa ideia de que a atribuição do governo português da

²⁸ Livro de Autos para averiguações de investidura de autoridade gentílica – In: Governo do Distrito de Gaza (1957-1974), 13/07/1970, registro 9/70, cota 62.

²⁹ IDEM, p. 59.

³⁰ IBIDEM, p. 44-45.

regedoria aos régulos seguia as regras de sucessão. Por exemplo, no distrito de Chibuto em 1950, ocorreu outro episódio que permite pensar dessa maneira, porque há também depoentes vivos, tais como a rainha³¹ Maria das Dores Bento Macuacualala, que nos disse o seguinte:

Na chegada dos portugueses aqui na zona, eles procuraram saber, onde estava, meu pai como herdeiro, filho mais velho do chefe local ora falecido em 1950, que era meu avô de nome Mauzane Macuacualala. E as tias, não tinham como contornar a fuga dele para África do Sul. Ele não queria essa responsabilidade de ser régulo. Eles pediram minhas tias para lhe chamar e assim foi (Grupo B, entrevistado nº 5).

A rainha é uma das líderes tradicionais, mulher extremamente rara em Moçambique no contexto de sucessão. Percorreremos longas distâncias para achá-la. Quando fomos anunciados que existia essa líder foi motivo de muita satisfação para a pesquisadora.

Com efeito, a maior parte das fontes orais dos líderes tradicionais entrevistados, tanto de Chibuto como de Mandlakazi, no escalão primeiro ou segundo da hierarquia tradicional, confirmaram que seus progenitores, antepassados, teriam sido trazidos da África do Sul pelo colonialismo português, para ocupar os postos que deveriam suceder e de direito consuetudinário.

A tendência da administração local era reconhecê-los, no sentido de ocupar os lugares deixados pelos antecessores de acordo com a lei costumeira. Eram homens (no poder), que emigravam para a vizinha África do Sul, devido à política colonial, que abaixo desenvolvemos com mais detalhe, ou pelo fato de quererem ser considerados “homens de verdade”, como forma de adquirir maturidade.

Paulatinamente, pode-se deduzir que o colonialismo português tinha consciência que era possível a coabitação de poderes distintos e paralelos (o colonialismo português e o poder tradicional). Isto, de acordo com Guijarro (2009), caracteriza um tipo de poder anfíbio³².

Dessa feita, o chefe tradicional se encontrava desempenhando dois papéis distintos de dupla legitimidade. Nessa perspectiva gozava de prestígio e legitimidade

³¹A pessoa aqui referenciada pertence a uma linhagem real e é assim chamada em Chibuto. Oficialmente, ela é considerada pelo Estado uma autoridade comunitária.

³² O adjetivo anfíbio significa poder viver em dois meios distintos. Dois mundos, portanto. Duas matrizes de significado, duas fontes emanadoras de sentido e de linguagem (GUIJARRO, 2009, p. 127).

tradicional em primeira instância, e por outra a legitimidade colonial. Eugénio Francisco Mondlane, autoridade comunitária atualmente assim designado e primo do ex-presidente Eduardo Chivambo Mondlane, fundador da FRELIMO, dizia o seguinte:

[...] nós obedecíamos ao colono, mas nunca deixamos de nos comunicar com nossos antepassados e quem nos ajudou foi a vinda de Eduardo Chivambo Mondlane, que criou a FRELIMO para nossa libertação. E, se hospedava em casa do meu falecido avô, de nome João Mapenganlane Mondlane³³ (Grupo A, entrevistado nº 3).

A usurpação do poder político africano teve como consequência um sistema legal moderno colonial, um tanto quanto distorcido e difuso, que foi seguido socialmente pelas comunidades e líderes tradicionais, sem liberdades de escolha.

Nesse período colonial, o poder administrativo para cumprir sua agenda, por um lado criou rupturas desses líderes vivos com seus antepassados, afetando o poder das autoridades tradicionais, por outro lado, cresceu mais a prática de feitiçaria, porque as autoridades impostas pelo colonialismo não eram reconhecidas como capazes de controlá-la. É provável que os portugueses não fossem capazes de medir no seu imaginário no poder tradicional essa dimensão mágica, e as consequências graves da alteração da vida social das comunidades. Os vínculos dos chefes tradicionais com os curandeiros, adivinhos, médiuns e o poder que eles exerciam sobre outras pessoas deixa de ser exercido e aumenta a prática de feitiçaria³⁴.

Vincent Khapoya (2015), analisando a experiência africana e o colonialismo, conclui:

Os costumes africanos foram desencorajados. As línguas africanas foram banidas nas escolas missionárias. A herança África foi ridicularizada e suprimida. O objetivo era dar aos africanos uma nova identidade exigindo deles novos nomes cristãos. A educação colonial, muito frequentemente afastou os jovens de sua cultura e das suas tradições e destruiu a autoridade tradicional. Gradualmente o povo africano, começou a concordar com o domínio colonial e

³³ João Mapenganlane Mondlane, régulo de Coolela, consta nos documentos secretos que foi um dos grandes régulos de maior prestígio na área dos Muchopes. Por causa da familiaridade com o Eduardo Mondlane, primeiro Presidente que formou a FRELIMO, foi intensificada maior vigilância na correspondência recebida pelo Régulo Coolela, e a sua ação junto das Missões Protestantes de Mandlakazi. UEM. AHM. ISANI. (1957-1973). Relatório de Inspeção Ordinária a: Inspeção à circunscrição dos Muchopes, 1957. COTA 28.

³⁴ Consultar o Artº 99 da Reforma Administrativa Ultramarina, aprovada pelo Decreto-Lei nº 23.229, de 15 de Dezembro de 1933, no Ministério das colónias, 1933. Consulte também a obra dos Organizadores: ROCHA, Aurélio; NASCIMENTO, Augusto. **Municipalismo e poderes locais**. Maputo: Alcance, 2015, p. 104-105.

a renunciar aos elementos da sua cultura e das suas tradições. Os estilos de administração empregados pelas autoridades coloniais na África torna possível ver como cada potência europeia tentou adaptar o seu estilo a seus objetivos gerais na colônia. Os portugueses vislumbravam uma nova sociedade que incluiria os africanos assimilados que tivessem preferencialmente ancestrais portugueses. Portanto, parecia que o produto final destas experiências coloniais seria que os africanos sob o domínio português e francês, se tornariam parte integrante das comunidades europeias (KHAPOYA, 2015, p. 145-164).

Entretanto, a autonomia dos curandeiros, que sempre esteve lado a lado com a autoridade tradicional, também reduziu, porque o governo colonial no seu regulamento da *Reforma Administrativa Ultramarina* opunha-se às práticas de advinhas dos curandeiros. Isto se prova na seguinte expressão: “O régulo deve: opor-se à prática de bruxarias e adivinhações e muito especialmente das que representem violência contra as pessoas”³⁵.

Os documentos do Ministério das Colônias, Reforma Administrativa Ultramarina, de Lourenço Marques de 1942, mostra que o régulo possuía várias funções, tinha como princípios fundamentais o respeito pelas autoridades administrativas portuguesas, e fazer com que os indivíduos sob sua tutela lhes obedecessem simultaneamente. Assim, para além de controlar os curandeiros, deveriam participar às autoridades coloniais ocorrências extraordinárias de crimes.

O comportamento dos régulos era tendencialmente receptivo às autoridades administrativas coloniais. Alguns fingiam estar cumprindo com as tarefas para enganar e agradar à autoridade colonial. Outros cumpriam, ao invés de representarem comunidades de que faziam parte.

Na verdade, quando realizamos as entrevistas percebemos que nos antigos régulos ou autoridades tradicionais, essa subordinação e domínio era muito evidente. Por exemplo, o senhor Zacarias Júnior, atualmente autoridade comunitária do distrito de Mandlakazi, no bairro e regulado de xissombelane no povoado de Lhalalane, disse-nos perfeitamente o seguinte: “tudo fazíamos para agradar o colonialismo português”(Grupo A, entrevistado nº2).

As autoridades tradicionais nesse período desempenharam um papel preponderante perante o colonialismo português, apesar de constituírem obstáculo às

³⁵ Reforma Administrativa Ultramarina, aprovada pelo Decreto-Lei n.º 23.229, de 15 de Dezembro de 1933, no Ministério das Colônias, 1933, art.º 99 (Apud ALVES, 1995, p. 73-74)

entidades coloniais, que nesse comportamento de negação às tarefas do colono, eram substituídas por outros colaboradores.

2.1.1. Novas Representações do Poder Colonial

Entre 1965 e 1966, com o crescimento da luta armada em Moçambique, as autoridades locais passaram a lutar por uma causa em comum, na defesa de sua cultura tradicional. Traíam dessa forma as autoridades coloniais. Nesse domínio, muitos régulos foram presos, acusados de traição ao regime colonial. Isso fez com que houvesse uma viragem na atribuição e afetação das tarefas dos régulos. A administração colonial inicia a substituição dos régulos por outros que fossem de sua confiança³⁶.

É nesse período que, as autoridades portuguesas não se preocuparam nem tão pouco sobre o prestígio das mesmas, nem pela sucessão linhageira. Eram régulos que eram mais fiéis aos portugueses, do que com os hábitos e costumes da tradição imposta pela ancestralidade. Segundo Januário Mutaquilha (1998, p. 14), muitas vezes, nem os habitantes da terra lhes conheciam a origem.

Apesar disso, apresentamos um fundamento crítico, relativamente ao que foi dito anteriormente, pois a literatura diverge bastante nesse aspecto. De acordo com as fontes primárias, há momentos sim, que as comunidades eram ouvidas pelas autoridades coloniais, como é o fato da deslocação do administrador do distrito às localidades, a fim de elegerem os líderes tradicionais, pela vontade e indicação dos parentes e residentes.

Essas evidências não descartam legalmente a subordinação do sistema legal costumeiro ao sistema legal europeu, que sucedeu na perda de soberania política dos chefes tradicionais, bem como a restrição dos direitos executivos dessas autoridades, no que concerne ao poder de decisão dos chefes, sobre a vida das populações e ficando a mercê dos interesses da administração colonial.

Com todos incidentes, nota-se que a sucessão dos régulos era extremamente frágil, às vezes, não era de acordo com os usos e costumes das comunidades dentro da

³⁶ Numa entrevista concedida em 07/05/2018, Gerhard Liesegang informa que em Gaza o período de alarme e denúncia por colonos pode ter continuado até mais tarde, início da década dos anos 1970.

sociedade africana. Desse modo, o colonialismo tinha dificuldade de elegê-los em princípio pela resistência das comunidades, e por outra, a falta de prestígio nas terras.

Devido ao regime colonial a autoridade tradicional viu alterado o seu mecanismo de inserção na comunidade (CUAHELA, 1996, p. 29). O régulo adquire sua legitimidade, muitas vezes, pautada em critérios que não são os da linhagem, de acordo com a tradição, mas sim em critérios que foram estabelecidos pela administração colonial conforme os seus interesses.

Esse fato acaba de colocar os chefes tradicionais numa situação de grande conflituosidade e ambiguidade de papéis, entre os seus deveres como líderes locais e simultaneamente, representantes da autoridade tradicional (FLORÊNCIO, 2005, p. 112). Reduzindo dessa forma o poder tradicional, ora vinculado, pois o povo já se encontrava misturado e com a legitimidade questionada. Na verdade, nessa discordância, o colonialismo pensava somente para si impulsionado na procura de matérias-primas e desorganizou as comunidades.

Em quase todas as regiões, como na província de Nampula, os *Mwenes*, *Hosis* no Sul do país, etc, continuaram existindo durante o tempo colonial, embora retirado o seu poder político e diminuído no seu domínio. Segundo Januário Mutaquilha (1998):

Os mwenes foram colocados à dependência direta do poder colonial. Todavia a figura de dirigente tradicional, preservando ou velando pela preservação dos valores sociais, culturais, e religiosos das agentes do seu grupo clânico, isso não se apagou na tradição popular (MUTAQUILHA, 1998, p. 13).

Nessa altura, em que algumas autoridades tradicionais acharam lutar por uma causa em comum, que é a defesa de sua cultura tradicional, traíndo dessa forma as autoridades coloniais, nesse domínio. Por conseguinte, desfizeram a combinação com os portugueses, foram se aliar à FRELIMO, incitando comunidades na luta contra o colonialismo português. Foi uma viragem, política e tradicional, talvez menos esperada por eles.

Magode (2006) analisou a problemática de construção do poder por intermédio das redes sociais, focalizando os antigos régulos parte do seu estudo dedicado à criação de uma rede fantasma em termos de poderes, uma representação de negros da colônia de Moçambique dentro do estado colonial corporativista. Casos como os de Felisberto

Machatine³⁷, que gozou de influência e prestígio, parecem ser uma exceção. Portanto, podemos concluir que, na verdade, houve em Moçambique organizações sem poder.

O alvorecer do colonialismo foi um momento de grande desordem quase em todo o continente. Tinham como objetivo reforçar o poder colonial e não questioná-lo. E, para apreciar a forma como as raízes do conflito são profundas com o costumeiro/tradicional, é necessário entender como foram radicais os distúrbios que caracterizaram o início do governo colonial. Portanto, Freund (apud KHAPOYA, 2015) afirma que, no passado, os reis ou régulos, deveriam ter a capacidade de impor tributos, taxas e trabalho às populações dominadas (KHAPOYA, 2015, p. 181).

2.2. Autoridade Tradicional e Estado Colonial: Oposição ou colaboração?

A autoridade tradicional, designada como uma das diversas formas de poder local, existentes em Moçambique, remonta há anos longínquos. E, quanto mais longe, referirem-se a esses momentos, mais veracidade caracterizarão esses poderes. Apesar disso Meneses (2009), deixa claro no depoimento abaixo: “Nenhuma tradição³⁸ pode considerar-se a imagem exata de uma prática anterior, pois as tradições são criadas e recriadas pelos próprios processos históricos” (MENESES, 2009, p.11).

Quijano (2009), ao analisar a heterogeneidade histórico-estrutural do poder, refere-se historicamente não se conhecer padrão algum de poder, no qual seus componentes se relacionam desse modo e especialmente ao longo do tempo. Ou seja, o poder provem de histórias específicas e de espaços, tempos distintos e distantes entre si, que desse modo tem formas e caracteres não só diferentes, mas descontínuos, incoerentes e ainda conflituosos entre si, em cada momento e ao longo do tempo (QUIJANO, 2009, p. 79). Por exemplo, a origem vindoura do poder tradicional que

³⁷ Felisberto Machatine foi primeiro enfermeiro formado em Miguel Bombarda e durante anos representante das autoridades gentílicas na câmara corporativa de Moçambique. Ele sucedeu a seu pai Zandamela como régulo e foi um dos régulos fotografados. Como enfermeiro tinha um certo nível académico quando criaram instituições. Liesegang diz que ele fez viagens no estrangeiro como Suíça e outros sítios.

³⁸ Esta categoria é diferentemente caracterizado com o moderno, na medida que, tem suas formas próprias de governo em grupos de acordo com as etnias, com suas normas. Sendo o moderno racional é definida como aquela que atua em função das estruturas socialmente sancionadas. Boaventura de Sousa Santos (2003, apud MENESES) diz que as representações sociais de tempos e origens referentes à dicotomia tradicional/moderna são difíceis de identificar.

provinha dos líderes e o poder do colonialismo português, nos traz essa matriz específica do decurso e funcionalidade dos sistemas.

Quijano (2009) afirma que a única coisa que pode fazer a autoridade é obrigar, ou persuadir, os indivíduos a submeterem-se a relações entre os próprios e a esse sentido geral do movimento da sociedade que os habita (QUIJANO, 2009, p. 80). É nesse sentido, que o estado colonial, ao exercer seu mandato, impôs sua supremacia e traçou diretrizes a serem seguidas que necessariamente precisariam a priori, da autoridade dos líderes tradicionais.

Portanto, em cada um dos principais meios da existência social cujo controlo é disputado por indivíduos, e de cujas vitórias e derrotas se formam as relações de exploração/dominação/conflito que constituem o poder, os elementos componentes são sempre historicamente heterogêneos [...], o que é notável de toda a estrutura societal e que elementos, experiências, produtos, historicamente descontínuos, distintos, distantes e heterogêneos possam articular-se juntos não obstante as incongruências e os seus conflitos, na trama comum que os urde numa estrutura conjunta (QUIJANO, 2009, p. 80).

E,

[...] A colonidade do poder, tem a capacidade e a força que serve a um grupo para se impor a outros não e no entanto, suficiente para articular histórias heterogêneas, numa ordem estrutural duradoura. Elas certamente produzem autoridade enquanto capacidade de coerção (QUIJANO, 2009, p. 80).

Na verdade, o início e tempo duradouro da colonização foi suficiente para que a autoridade colonial criasse distúrbios no seio dos líderes tradicionais às comunidades locais. A tomada de assalto do poder colonial foram modernizadas as suas estruturas e por consequência surgiram modificações no sistema institucional e governamental moçambicano.

Nisso Mbembe (2013) explica que “a colonização, tal como a descolonização que lhe sucedeu, fundou-se em estruturas de interesses dos quais beneficiaram – mesmo que em posição de subordinação – agentes indígenas que nunca foram passivos ou simples vítimas” (MBEMBE, 2013, p. 107). Posto isto, as estruturas tradicionais, estavam expostas em colaborar ou em se opor às autoridades coloniais. Fica claro que aqueles que colaboraram, obtiveram vantagens.

Durante o roteiro de entrevistas, as fontes orais dos líderes comunitários, de Mandlakazi como Chibuto, foram unânimes em afirmar que a autoridade tradicional

nunca firmou contratos extras com a autoridade colonial. Dentre eles o líder tradicional de Mandlakazi, de nome Zacarias Matsinhe Júnior, do bairro Mintelane, referiu o seguinte:

Nas caminhadas, aparentava sermos unidos, muito aproximados à autoridade colonial, mas que na verdade, somente recebíamos ordens e deveríamos cumprir. Nós nunca fechamos contratos nenhuns com o colonialismo português. Os brancos só queriam castanha e dinheiro de impostos. Nós só queríamos tranquilidade e não guerras (Grupo A, entrevistado nº 2).

Portanto, a falta de liberdade frustrava as autoridades tradicionais em Mandlakazi e Chibuto, nesse período. E, estes nunca chegaram a se sentir totalmente à vontade num território que não fosse de sua pertença devido a usurpação de poder.

Estevão Samuel Cuna, o líder comunitário, afirma que ainda não tinha nascido, mas sabe porque foi dito, o líder comunitário do Posto Administrativo de Macuacua, povoado de kamintelane em Mandlakazi, dizia que ouvia de seus familiares, avós e outros dizendo: *eramos escravos vivíamos muito mal, ninguém fazia nada do que queria* (Grupo A, entrevistado nº 1).

Entretanto, nesse período colonial o governo cria formas de governação, distorcidas, ao poder legítimo de autoridade tradicional, anteriormente existente, inferiorizando e negligenciando a cultura do país. Meneses (2009) afirma: A tendência marcante do período colonial procurou construir uma estrutura administrativa que justificasse ideologicamente a intervenção colonial em Moçambique (MENESES, 2009, p. 13).

Foi intencional a criação de reformas administrativas ultramarinas (RAU), revogando leis sobre a divisão administrativa, e determinar que em cada colônia fosse dividida em circunscrições ou conselhos, conforme o seu grau de desenvolvimento, subdividindo-se estes em Postos Administrativos. As circunscrições agrupadas em distritos, a estes em províncias, quando fosse colônia do governo-geral, e que apenas eram os casos de Angola, Estado da Índia e Moçambique (ALVES, 1995, p. 73) e (ROCHA, 2015, p. 102).

Para tanto, os regedores passam a colaborar mantendo a ordem na área de sua jurisdição participando os desaparecimentos suspeitos, no recrutamento da mão-de-obra para as obras públicas e para o exército; na coleta de impostos de palhota; controlar indivíduos intrusos no regulado sem documentação plausível; participar tentativas de

crime e os crimes ocorridos; participar ao administrador os que não possuem passe ou salvo-conduto (ALVES, 1995, p. 73). Enfim, uma série de leis, outras contra seus próprios princípios de legitimação tradicional, como a proibição da confecção de bebidas tradicionais, opor-se a práticas de bruxarias e adivinhos, etc.

Alves (1995) diz ainda que tudo quanto tinha sido legislado antes da entrada dos portugueses em Moçambique foi extinto, passando a vigorar o estabelecido de forma unilateral em todo o país. Portanto, o artigo 12º da (RAU), que começara a prevalecer em Janeiro de 1933, estabelecia de forma hierárquica administrativa o seguinte:

1. Governador-geral e da Colônia
2. Inspetor-geral de Administração
3. Governador de Província
4. Inspetor Administrativo
5. Intendente de Distrito (administrativo)
6. Administrador de Circunscrição
7. Secretário de Circunscrição
8. Chefe de Posto
9. Aspirante Administrativo

Fonte: (ALVES, 1995, p. 71).

Isto reflete a estrutura hierárquica geral da colônia. No âmbito local os postos administrativos de maior extensão se dividiam em regedorias e os demais em grupos de povoações. As unidades administrativas territoriais eram o distrito, o conselho, a circunscrição, o posto administrativo, a freguesia e o bairro. Destas, apenas os conselhos e as freguesias eram ocupadas por chefes locais (ROCHA, 2015, p. 102).

Nesse âmbito, as autoridades tradicionais empossadas no período da década 40, do século XX, a maior parte desses líderes trabalhavam no trono, em conjunto com a família, tais como: os filhos ou primos de sexo masculino, como ajudantes da administração. Ainda que no artigo 12º do RAU não esteja mencionada a regedoria, consta nessa reforma que os régulos ou regedores passaram a funcionar como auxiliares da administração.

Em adição, nos processos do governo colonial também mencionam essas novas funções dos líderes tradicionais³⁹ que funcionavam como auxiliares da administração civil, pela aprovação da portaria nº 5639, de 20 de Julho de 1944⁴⁰, que regulamentava aqueles preceitos, no sentido de rodeá-los das maiores garantias de respeito pelos direitos tradicionais e controle das populações. Nesse aspecto, fica claro que os régulos colaboraram sob ponto de vista mais alto na hierarquia colonial.

Assim, os regedores ganham importância no controle das suas comunidades locais. Efetivamente passam a trabalhar juntos com a administração colonial. Gentill (1991) afirma abaixo:

Com a redução dos métodos coercivos provocou mudanças a nível empresarial e da administração, “Isto significou também nova atenção às autoridades tradicionais (régulos, chefes de povoações, chefes de grupos de povoações e também cipaios e intérpretes) que deveriam tornar-se “auxiliares” da administração civil, com incentivos e privilégios de porte notável (GENTILL, 1991, p. 241 apud MOSCA, 2005, p. 66).

Mosca insistiu numa análise sobre estas mudanças, que se verificaram nas formas deficitárias da implantação do trabalho forçado, dizendo o seguinte:

As empresas, tiveram que introduzir alterações na composição do capital para fazer face as crescentes dificuldades de recrutamento coercivo de mão-de-obra, a prática dos salários até então em vigor e as condições de trabalho existentes nas grandes plantações (MOSCA, 2005, p. 66).

Podemos concluir que, na condição econômica da Província ultramarina, quanto mais existisse necessidade de gestão financeira, mais era a criação de um imaginário político ou social em relação às autoridades tradicionais, como indivíduos muito importantes para auxiliar e dar suporte ao governo colonial no país.

Alves (1995) afirma que, cada uma das regedorias passou a ser liderada por um regedor ou régulo indígena, e em cada grupo de povoações, essa autoridade seria exercida por um chefe de grupo de povoações, e em cada povoação por um chefe de povoação, autoridades essas que, normalmente, teriam direito a uma remuneração, de

³⁹Esta autoridade tradicional tinha mais de uma esposa, que oscilava num número de duas (2) a sete (7) esposas ou mais, segundo consta nos cartões de identificação. Esses régulos eram protestantes e outros professavam a igreja católica, outros nem sequer tinham religião, e a idade dos regedores variava de 25 a 64 anos de idade.

⁴⁰ Reforma Administrativa Ultramarina, aprovada pelo Decreto-Lei nº 23.229 de 15 de Dezembro de 1933, no Ministério das Colônias, 1933, artº 104 (apud ALVES, 1995, p. 73-74).

acordo com o número de contribuintes da respetiva área sob sua jurisdição – artigo 94º da Reforma Administrativa Ultramarina (ALVES, 1995).

Os chefes de povoações ou chefes de grupo tinham tarefas quase semelhantes a dos regedores, mas, subordinavam-se ao expoente máximo de regedor que controlava toda a população moçambicana (ROCHA, 2015, p. 105) e (HEDGES, 1999, p. 99). Rocha (2015) acrescenta que a legislação de 1954, [...] na perspetiva do legislador, a regedoria funcionaria, pelo menos teoricamente, como a célula do município.

Na verdade, a autoridade tradicional, sendo já parte integrante da administração colonial, expressa o aliciamento dos líderes tradicionais, que de forma direta ou indireta, passaram a responder às exigências impostas a essa autoridade. Era como se fossem funcionários da administração colonial contrariamente como representantes das suas comunidades.

Assim sendo, à medida que estes respondiam às exigências coloniais, passaram a colaborar no recenseamento dos contribuintes africanos em cada regedoria e com direito de subsídio mensal, disponibilizado pelas autoridades administrativas coloniais de acordo com o documento do governo de Gaza, Conselho dos muchopes, exarado por António Júlio de Campos, secretário distrital de Gaza, a 03 de Janeiro de 1959 (ALVES, 1995).

Eleseram extremamente importantes e manipulados pelo colonialismo português, de forma a cooperar, conforme abaixo, as palavras de Pimentel:

Entendo que os régulos devem ser apenas a força que nós quisermos que eles tenham por forma a poderem ser bons cooperadores e nunca elementos dissolventes. Entendo, também que é tempo de se passar em remunerar os régulos e seus indunas, [...] a remuneração a dar a cada régulo não podia ser igual, mas sim relativa a maior ou menor extensão do seu regulado (PIMENTEL, p. 9apud DAVA et al 2003a, p. 9).

Está patente neste pronunciamento, que os régulos passariam a receber maior apoio da administração colonial. Por exemplo o salário passaria a ser compatível ao maior número de contribuintes. Foram fornecidos *cipaios* e de cabos de terra para melhor reacção e executores na cobrança de impostos, e gratificação nacelebração dos contratos de trabalho.

Por exemplo, num dos relatórios⁴¹ dos conselhos dos Muchopes datado a 3 de Janeiro de 1959, consta que o Inspetor Administrativo Dr. Francisco de Melo e Costa, dizia que, em 1941, existia no cofre da administração do conselho de Gaza vários depósitos que estavam escriturados num antigo livro de contas correntes sob rubricas, apresentando diversos saldos, para além de salários de condenados indígenas, do tribunal privativo dos indígenas em 24\$00 escudos, aparecia percentagens às autoridades gentílicas no valor de 6.965\$00 escudos⁴².

São incentivos que degeneravam e serviam de estímulos no desempenho de suas funções, manifestações privilegiadas dos régulos ou regedores, que gozaram nesse período. Progressivamente, os régulos foram confundindo suas ações, e integrados no sistema administrativo português, uma situação complexa, que ao analisarmos sua integração nessa fase, temos que ter em conta esses fatos históricos, que contribuíram de certa forma na desvalorização de sua legitimidade.

A lógica de remuneração mostrava em parte refletir na estabilidade financeira aos régulos, por outro lado, estimular e instigá-los, pois o objetivo único era servir os mesmos para fins lucrativos como causa efeito do sistema institucional ora em vigor.

O Secretário dos Negócios Indígenas, Francisco Ferrão, no relatório sobre o distrito de Lourenço Marques, do ano de 1909, já mostrava a necessidade de incentivos, exemplificando com os régulos Panguene e Muchezana, para mostrar a situação de carência que se encontravam muitos outros régulos na liderança das comunidades. E com receio que estes abandonassem a gestão, como refere abaixo seu pronunciamento⁴³.

Têm direito a gente gratuita para os seus trabalhos agrícolas e outros; recebem uma remuneração quase insignificante pela resolução dos milandos submetidos à sua justiça; recebem uma pequena fihluta por cada indivíduo que vem habitar nas suas terras, por cada, magaiça que regressa do Transvaal e ainda alguns comestíveis por morte de qualquer indivíduo das terras. Além disso, têm direito a uma mulher lobolada pela gente do seu regulado (FERRÃO, 1909, p. 253).

⁴¹ Relatórios dos conselhos dos Muchopes datado a 3 de Janeiro de 1959 (p. 51).

⁴² UEM. AHM. Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas, (1941-1971). Relatórios de Inspeção Ordinária: Colônia de Moçambique – Província do Sul do Save. Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. Relatório e documentos referentes à inspeção ordinária à junta Local e Conselho de Gaza e as circunscrições de Chibuto e Muchopes, (1941), COTA 21.

⁴³ O relatório sobre o Distrito de Lourenço Marques, de 1909, em resposta aos Quesitos, elaborado pelo Secretário dos Negócios Indígenas, Dr. Francisco Ferrão, das Circunscrições de Lourenço Marques, afirma que era frequente o pedido da destituição dos régulos por causa da falta de incentivos.

O Secretário referenciado afirma que para além dessas regalias citadas, propunha a remuneração destes dois régulos, Panguene e Muchezana, de modo que os mesmos régulos não repetissem o que outros tinham feito – que era pedir a substituição. A forma tendencial anterior dos régulos, quando nada recebessem em troca, pediam a substituição.

Nisso, ele acautelava uma percentagem na cobrança de impostos, sem indicar qual deveria ser o valor, uma vez que a população dos diversos regulados variava bastante. Nada tinha de novo, a preocupação do colono, em remunerar as autoridades tradicionais, senão um simbolismo tendencioso de sedução, para que os líderes se confundissem de suas ações, diante das comunidades locais.

Segundo Covane (2001), os régulos recebiam 10 Shellings por cada conflito que resolviam, ou 10 shellings por cada chefe de família ou adulto que pedia para residir no território sob sua jurisdição, e 10 shellings paga pelos trabalhadores de regresso do Transval (COVANE, 2001, p. 98). Os intérpretes recebiam 10\$000 reis mensais, e era inferior ao vencimento dos *cipaios*. E variava de 10\$000 a 24\$000 reis. O administrador recebia cerca de 10\$000 reis (FERRÃO, 1909, p. 250).

Para Guijano (2009) antes do trabalho assalariado, que hoje prevalece, houve a escravidão, a servidão, e a pequena produção mercantil de reciprocidade. Portanto, o colonialismo português teve o sistema sob seu domínio, articulações, que, na verdade, incidem na cadeia de valorização do trabalho dos régulos, de forma a articular outros meios de poder.

Mamdani (1998) afirma que, em momentos diferentes, as autoridades consuetudinárias foram acompanhadas por diferentes estratos para proteger ou adquirir privilégios: homens livres em relação a mulheres, aqueles que possuíam bens em relação àqueles que não os tinham, ou em relação aos jovens (MAMDANI, 1998, p. 138).

Com o fluxo progressivo do domínio colonial, a tendência era consolidar o poder do chefe. As cortes se tornaram mais pressionantes, os rituais de corte, as referências, o conhecimento do poder do chefe tornou maior.

Essa regra colonial poderia ser invocada para fornecer força excessiva, pois ele estava por trás da autoridade do chefe: "o chefe" poderia entregar qualquer indivíduo

recalcitrante para as autoridades coloniais, acusando-o falsamente de transgredir as leis do domínio colonial, "ou poderiam" manipular essas leis para privar indivíduos a oportunidades de trabalhar por dinheiro (MAMDANI, 1998).

O líder comunitário de Mandlakazi do segundo escalão dizia durante a entrevista o seguinte:

Era o regime que nos obrigava a comportamentos enfáticos. Quando houvesse possibilidade de proteger alguns indivíduos nas comunidades fazíamos, isso porque esses consideravam seus líderes. No meio de nossa liderança, havia aqueles que não queriam saber nada de nós. Por isso são esses entregues aos colonos, quando estivessem a desrespeitar a lei, mesmo sem violar a lei (Grupo A, entrevistado nº 2).

E,

Nas revistas dos cipaios, nas nossas casas quando o colono (xigumane) (ver glossário) não encontrasse alguém acusado, não acreditava. Sendo assim, nós entregávamos qualquer pessoa que aparecesse (Grupo A, entrevistado nº 2) e (Grupo A, entrevistado nº 3).

Nesse âmbito é preciso tomar em conta que o sistema colonial fez a separação de julgamentos, em que os crimes considerados de costume eram resolvidos pelos chefes tradicionais, e aos considerados de grande vulto, eram entregues e julgados à administração colonial. Podia ser o tribunal nativo, se os mesmos tribunais nativos fornecessem uma alternativa de autoridade, ao grupo de parentes (MAMDANI, 1998, p. 140). E, naturalmente, era possível evitar o desconforto para os parentes.

Os líderes tradicionais secundaram essa possibilidade em vários momentos das entrevistas, aos crimes que ultrapassassem a sua solução, ou jurisdição, do tipo facadas, agressões, violência e mortes, eles encaminhavam à administração do distrito, conforme o depoimento:

Nós levávamos os infratores ao distrito, por causa da desobediência deles e depois de várias advertências. Primeiro sentávamos com os infratores, num fórum apropriado, com pessoas idôneas, nimadoda. Aconselhávamos isto, isto não devem fazer. Este é teu irmão. Mas, na verdade, nem sempre éramos ouvidos (Grupo A, entrevistado nº5).

Para acrescentar a forma de autoridade explicada pelo relatório da inspeção dos serviços e dos negócios indígenas, indica que os regedores gostavam de viver isolados, lhes desagradava o contato com os vizinhos, mas principalmente devido à maneira

adotada para a cobrança que tornava o chefe da povoação responsável pela totalidade do imposto devido, pelos seus habitantes⁴⁴.

Quanto mais os régulos eram favoráveis aos colonos, sendo espiões, observando, mantendo os interesses do colonialismo, mais eles tinham a satisfação das suas vaidades e paixões pessoais, mas, embora nem todos eram o que isso lhes representa⁴⁵.

Acrescido nisso, a disposição das palhotas nas zonas ruraistêm sido de forma dispersa, e não pelo fato de serem casas dos líderes tradicionais que se encontram afastadas. Essa leitura feita nesse período em estudo, a invasão criada em Moçambique, fez com que, na verdade, houvesse um distanciamento de poder tradicional com as comunidades, mas por períodos ínfimos.

Outrossim, os seus movimentos eram controlados. Segundo o que nos diz Dava (2003b, p.6) ao estudar o reconhecimento e legitimação das autoridades comunitárias à luz do Decreto 15/2000, os régulos não podiam se deslocar para fora das suas zonas de jurisdição, a menos que para isso fossem previamente autorizados pela administração colonial.

Consideramos também a ideia de Aurélio Rocha (2015, p. 106), de que a partir da legislação de 1954, a liderança da autoridade tradicional sofreu alterações. Daí em diante, o régulo deveria exercer seu poder de chefia, diferentemente à forma anterior, devendo se afastar do convívio com seus congêneres e demonstrar superioridade, não se misturando com a comunidade, representando um “autêntico regedor paroquial”.

As condições necessárias para se ser escolhido como chefe de grupo de povoações, deveria ser de sexo masculino⁴⁶, indígena português⁴⁷ e escolhido pelo regedor, segundo os usos⁴⁸, aprovado pelas entidades administrativas locais. Esse aspecto mostra que a designação dessas autoridades ainda seguiam as regras

⁴⁴ UEM. AHM. Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas, (1941-1971). Relatórios de Inspeção Ordinária: Colônia de Moçambique – Província do Sul do Save. Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. Relatório e documentos referentes à inspeção ordinária à junta Local e Conselho de Gaza e as circunscrições de Chibuto e Muchopes, 1941), p. 72. COTA 21.

⁴⁵ Relatório e documentos referentes à inspeção ordinária à junta Local e Conselho de Gaza e as circunscrições de Chibuto e Muchopes, 1941.

⁴⁶ Os chefes de povoação podiam ser do sexo feminino.

⁴⁷ Os indígenas passaram a ser considerados cidadãos portugueses.

⁴⁸ No relatório do Conselho dos Muchopes no distrito de Gaza, a publicação do estatuto do indígena, aprovado pelo Decreto-Lei. 39:666, de 20/5/1954, o acto da escolha dos regedores, tinha que ser, de acordo com o uso e costumes, como consta (artigo 11, 12 e 13).

consuetudinárias⁴⁹. O regedor era o expoente máximo de representação, que controlava as populações e afetava os indivíduos em lugares de chefia.

Dessas investidas, presume-se que podia se esperar da autoridade tradicional, o máximo de si, melhor colaboração dos africanos no exercício do poder, em relação às ordens que pudessem exercer autoridade perante seu povo, como tivemos a oportunidade de explicar ao longo da pesquisa, sobre a consolidação do poder do chefe.

Relativamente à história do juramento, os *indunas* (ver glossário) do régulo, tal como era o costume das comunidades quando se tratasse de processos antes investidura, aconselhavam que as comunidades esperassem de seu líder uma autoridade sem abuso de poder, a resolução de seus conflitos, que tenha prestígio, que não sejam homens desviados.

A prévia reunião dos *madodas indunas*, ou conselheiros, era crucial primeiro com o candidato à investidura. Ele já era considerado o “grande homem”, tratando-se de um homem que vai venerar espíritos e é formado nessa área de *thumbuluku*, que ele não pode falhar. A família, os conselheiros, a comunidade no geral, os antepassados depositam confiança nele, como seu representante. Não pode ter características que deixem desapontadas às famílias e os residentes.

Apesar dos líderes tradicionais estarem exercendo o poder, como parte integrante da administração colonial, cumpriam penas de prisão⁵⁰, quando fossem denunciados. Por exemplo, Júlio Correia Langa foi um regedor que exerceu as suas funções, na região de Bahanine, da área do Posto Administrativo do Chidenguele, do conselho dos Muchopes, que segundo seu cartão de identidade, datado a 17 de Maio de 1973, foi implicado na subversão, condenado e afastado da regedoria – Ofício 264/73 – DIC/S.Inv. de 16.5.973 de D.G.S⁵¹.

No documentado governo do distrito de Gaza, com registo nº 36/73, o escrivão diz que o regedor Júlio Correia Langa informou ter sido o mesmo achado em atividades contra a segurança do Estado. Não só, Júlio Correia era acusado pelas autoridades coloniais, pelo ataque às autoridades coloniais, como se apresenta o depoimento abaixo:

⁴⁹ Consulte o relatório do Conselho dos Muchopes no distrito de Gaza, nota 945/1/2, de 8/5/1959.

⁵⁰ As fontes não são claras, quanto ao tipo de penas aplicadas às autoridades tradicionais. Eles eram frequentemente encaminhados às cadeias de Lourenço Marques, atual Maputo, na cadeia civil e cadeia central.

⁵¹ UEM. AHM. Governo-geral. Processos de Gaza. Cota 899.

Na venda do algodão que nós os pais e nós as mães trabalhamos para o ajudado dos nossos filhos, e pelo contrário fizemos isso tudo, para ele obriga nos a pagar em cada saco do algodão 15\$ e que nós ignoramos, para que são os 15\$00 para o régulo? (Júlio Correia Langa, regedor de Bahanine)⁵².

Portanto, a ilustração do depoimento mostra que as autoridades tradicionais se insurgiam também para as autoridades coloniais, pela forte hegemonia que ambos apresentavam, e criado pelo colonialismo português como representantes fantasmas. E, conseqüentemente, isso tinha tido como resultado a destituição do posto de regedor.

Os relatórios da administração colonial se referem que, os líderes tradicionais onde exerceram funções de chefe tradicional, quando fossem depostos, não deveriam continuar a residir no mesmo local, acusados de instalarem desordem e confusão nesses locais. Desde os tempos remotos, e de sua existência, a autoridade tradicional tem essa característica de serem carismáticos perante seu povo e bastante respeitados.

Mamdani (1998) se refere que, o português tinha uma formulação que detalhava sua reivindicação de serem os guardiões dos princípios "humanitários" e de poder. O decreto de 1954 subordinava formalmente os nativos a costumeiros e não-nativos ao direito comum, exigiram que o costume não fosse "contrariamente à ordem pública, isto é, aos princípios da humanidade, princípios fundamentais da moralidade ou o livre exercício da soberania.

Paralelamente, nisso, um dos secretários portugueses, de nome Pereira, dizia que, as populações espertas se aproveitavam dessa faceta do líder e das terras do deposto para conseguirem os seus incontestáveis fins, outros por ambição, ocupavam os lugares dos familiares ou amigos.

Portanto, a análise mostra que os desterrados representavam perigo ao colonialismo português, porque segundo eles, agitavam as comunidades a não aderirem aos pressupostos fundamentais de governação do colono.

É importante realçar que, as autoridades tradicionais, durante essa fase de colaboração conjunta, se completavam às autoridades coloniais, em defesa ao seu povo, no alistamento para o trabalho forçado, nas culturas do algodão, amendoim e trigo, bem

⁵² Governo do distrito de Gaza, Administração, Autoridades tradicionais, (1957-1974). Atas do Estado de Moçambique, Administração do Concelho dos Muchopes, Registo sob o número 36/73. COTA. 62, p. 9.

como ao recrutamento para o trabalho forçado designado de *xibalo*, ao que atrás nos referimos no depoimento do Zacarias Matsinhe.

No início do século XX, as comunidades eram proibidas da confecção e venda de álcool⁵³, aguardente, mas é importante realçar que eram usadas para consumo, diversão para a cerimônia *Kupahla*, e na fala com espíritos dos antepassados mortos, ou em outras cerimônias, muito complexas no contexto africano. Como o sétimo dia após a morte de um indivíduo.

Na verdade, as bebidas tradicionais tinham um simbolismo africano de poder, que não se deveria fazer a cerimônia *Kupahla*, sem essas bebidas tradicionais e fermentadas. Mesmo tendo conhecimento desse pressuposto, as autoridades coloniais ignoravam este princípio de legitimidade e poder.

O relatório do encarregado do Conselho, Aníbal Ribas Lopes Praça, frisava que os régulos eram bêbados, e o encarregado era apoiado pelo inspetor administrativo Dr. Francisco de Melo e Coste, segundo suas palavras: “com a embriaguez, mais facilmente surgiam conflitos, e se apresentava mais generalizada”⁵⁴. Acrescenta, que havia épocas do ano, bem conhecidas, que aumentava o movimento dos tribunais, devido à embriaguez dos africanos. É nessa época que uma maior fiscalização era exercida nas terras, reprimindo o fabrico de bebidas alcoólicas e fermentadas, dando ao alcoolismo um combate sem tréguas.

E para isso, as comunidades para manterem viva a chama de *thumbuluku*, preferiam trabalhar nas machambas (ver glossário), para pagamento do imposto de palhota, em troca da confecção de bebidas tradicionais. A tendência do colono era de apreender todos utensílios ou vestígios para destilação das bebidas, com castigos a todos quanto pretendessem.⁵⁵

As fontes orais de Mandlakazi e Chibuto foram unânimes, em frisar o seguinte:

Este assunto de bebida, mãe, eles avisavam aos régulos antecipadamente, que vinham prender os indivíduos que fabricavam bebida. E, por sua vez nós alertávamos às comunidades para esconderem os lambêcos (ver glossário) no mato, ou enterrar (Grupo A, entrevistado nº 2 e Grupo A, entrevistado nº 6).

⁵³ Covane afirma que foram presos cerca de 100 indivíduos africanos no distrito Militar de Gaza, entre 1904 – 1906 por destilarem bebida (COVANE, 2001, p. 97).

⁵⁴ UEM. AHM. (ISANI) (1957 – 1973). Relatórios de Inspeção Ordinária: Inspeção à Circunscrição dos Muchopes, 1957, p. 73. COTA 28.

⁵⁵ UEM-AHM-ISANI (1957 – 1973). Relatórios de Inspeção Ordinária: Inspeção à Circunscrição dos Muchopes, 1957, p. 73. COTA 28.

Assim sendo, o *Xigumane* (ver glossário) quando chegasse dava volta nas residências e não apanhava sinal de bebida. Quando descobrissem entronavam e partiam tudo (Grupo A, entrevistado nº 1, 2,3) e (Grupo B, entrevistado nº 6).

Na verdade, a bebida e as canções são algumas entre outras tantas marcas de resistência ocorridas continuamente no país. Especificamente, as canções do povo feitas na língua local contestavam e criticavam reclamando do governo colonial, e transmitindo secretamente os planos contra o governo português por meio dessas canções e bebidas.

Adicionalmente, os regedores resistiam quando chegasse o tempo de recrutamento do pessoal para o serviço militar obrigatório. E, em oposição a isso, as autoridades administrativas decretaram que quem não fosse se apresentar para serviços militares, os régulos ficariam sem remuneração.

É com base nesses tropeços que, mais uma vez, os régulos não deveriam continuar no mandato, sendo a administração portuguesa obrigada a destituí-los, quando não cumprissem com suas ordens. Assim, eram considerados regedores sem prestígio, e mantê-los seria colaborar com a anarquia que reinava na região. E, quem confirma é o líder comunitário Estevão Manuel Cuna, de Mandlakazi, do bairro de Macuacua dizendo o seguinte:

Os brancos vieram nos levar toda fortuna. Esta terra é nossa. Escondíamos a família para não sofrer. Todas essas estradas alcatroadas foram construídas por nós... As mães são as que mais sofreram em relação aos homens (Grupo A, entrevistado nº 1 e 3).

Importa referir que a autoridade comunitária memoriza a governação portuguesa, com muito fervor dos acontecimentos vividos na época colonial. Tirando isso, durante o estado moderno português, sobreposto ao governo local, o mais provável é de terem firmado contratos que após a morte dos régulos ou regedores, a viúva e os filhos teriam direito de receber algum subsídio. E, quando ficassem doentes, provavelmente as autoridades coloniais suportassem as despesas⁵⁶.

⁵⁶Quando estivemos no Acervo dos documentos do Arquivo Histórico de Moçambique, preservado na Universidade Eduardo Mondlane (AHM-ISANI) localizamos um relatório classificado na Cota 11, em que consta que em Chibuto, foram pagos subsídios para o internamento hospitalar de três menores após a

O colonialismo português, ao se contrapor à organização social moçambicana, ignorava a cultura nativa. Essa desconsideração ao mesmo tempo dificultava as relações com os régulos e com a população, gerando manifestações de descontentamento. O aparecimento de diversos grupos de contestação na FRELIMO foi uma resposta surgida na época de exploração da colônia moçambicana.

Bourdieu (1989) diz que a cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes [...]). A cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (BOURDIEU, 1989, p. 10).

Aqueles que ficaram aliciados pela colonização, como o exemplo de alguns régulos que assimilaram as práticas da cultura vindoura e colonial, colaboraram e contribuíram de forma radical e negativa. Em contrapartida existiram outros fiéis desde seu *thumbuluku*. Daí que aconteceram distorções na governação conjunta, com impactos que atualmente se fazem sentir no tempo que vivemos.

Entretanto, nesse processo todo difuso, contraditório, levou com que em 1965 e 1966, até cerca de 1973, a luta pela causa conjunta de liberdade, a reivindicação de seus direitos e a cultura como instrumento de luta.

Na verdade, com o crescimento da luta armada entre o colonialismo português e a FRELIMO, muitos régulos foram acusados de traição e estarem a apoiar a luta de libertação nacional, pela PIDE/DGS. Naturalmente, substituídos por outros⁵⁷ de extrema confiança à governação portuguesa, e há ruptura na representação daqueles que até ocuparam lugares simeiros na hierarquia colonial.

As autoridades tradicionais (ex-régulos) diziam que os presos políticos, por exemplo, os régulos e outros, a PIDE os encaminhava para à cadeia central, na Província de Maputo, onde eram encarcerados, sem direito a julgamento. Consta nos cartões de identidade desta autoridade tradicional, que por diversas vezes foram presos pela PIDE-DGS, por suspeita de exercerem atividades de natureza política subversiva, em apoio à luta de libertação de Moçambique. Deslocavam-se frequentemente à Lourenço

morte de seu pai, que era um régulo. No documento consta o nome de apenas dois deles (António e Joaquim), e falta o nome do terceiro.

⁵⁷Na verdade, esses régulos ignoravam qualquer princípio de ligação linhageira, mesmo com o respeito até então que os portugueses davam aos anteriores (MUTAQUILHA, 1988).

Marques, designado atualmente Maputo, para fins confidenciais de militância com a FRELIMO⁵⁸.

Consta num documento sobre a política indígena, preservado no Arquivo Histórico de Moçambique, informações à respeito das atividades clandestinas no período final do colonialismo em Moçambique, fornecidas pelo inspetor administrativo António Policarpo de Sousa Santos. Em seu relatório, ele dizia ter a impressão de que o centro de propaganda clandestino em toda a área da extinta província do sul do Save estava concentrado no triângulo dos distritos de Chibuto, Mandlakazi e Bilene. Este inspetor fornecia o exemplo do distrito de Bilene, em que teriam sido apanhados documentos sérios⁵⁹ que se referem a organização de movimentos de luta pela libertação, documentos esses que ele diz ter entregue ao conhecimento do seu superior (UEM-AHM, Cota 28, p. 73).

Portanto, no relato desse inspetor, demonstrava estarem receosos com o fluxo maior da emigração para os territórios vizinhos, pois do total dos que lá iam, não regressavam, na medida em que se metiam na política que nesses territórios se vem fazendo, contra o branco em África.

O inspetor dizia que, nessa altura, não tinha muito a recear nos seus territórios, mas não estava convencido de que a tranquilidade em que viviam naquele momento em Moçambique, pudesse se prolongar por muitos anos. As autoridades coloniais sempre estiveram receosos da eclosão da guerra, a qualquer momento, e que iria inviabilizar o sossego no país.

A priori a portaria nº 666/74, de 27 de Julho de 1974, revogou todas as anteriores portarias que tinham sido estabelecidas, e na remuneração anual a que teriam direito os regedores indígenas pelo exercício das funções de autoridade gentílica.

Após a revogação das leis, e de acordo com a portaria citada, em harmonia com o artigo 97 da (RAU), desde que se soubesse que o indivíduo designado para regedor, chefe de grupo ou povoações ou chefe de povoação, pelos seus costumes locais, ou pela população, não fosse idôneo para o exercício do cargo, seria escolhido outro por meio

⁵⁸ UEM- AHM, Governo-geral – Tabela 1959 a 1974/T/20 – Fichas de regulados Chibuto e Mandlakazi), cota 899.

⁵⁹ O documento não menciona que tipo de documentos sérios são, mas, presume-se que sejam sobre as organizações de movimentos de libertação na África e em particular Moçambique.

de eleição, mas o que fosse eleito, só seria investido na sua autoridade depois de nomeado pelo administrador (ALVES, 1995, p. 73).

Na verdade, em literatura consultada, a autoridade colonial, por meio da portaria acima indicada, revogou todas as anteriores portarias que haviam sido estabelecidas, no que tange à remuneração anual de que teriam direito os regedores indígenas pelo exercício das funções de autoridade gentílica.

Os regedores que tivessem alistado mais de 500 contribuintes, passariam a receber 12.000,00 reis; aos regedores com mais de 501 a 2.500 contribuintes passariam a receber 18.000,00 reis, e por último os que tivessem mais de 2.500 contribuintes, passariam a ter 24.000,00 reis (ALVES, 1995, p. 73).

Assim sendo, podemos considerar que, ao longo da pesquisa, percebemos que o aumento salarial foi progredindo à medida que a autoridade tradicional foi crescendo na hierarquia atribuída pelo governo colonial, de régulos posteriormente regedores. Do salário mensal de 300\$00escudos, atribuído aos que tinham mais de 500 contribuintes, e a percentagem da cobrança de impostos e da celebração dos contratos de trabalho, eles foram progredindo nesse aumento.

Portanto, conclui-se que até 1974, a autoridade colonial deu possibilidade à autoridade tradicional, o subsídio proporcional ao número de contribuintes. Quanto mais conseguissem incitar os indivíduos contribuintes, maior seria o salário dos regedores.

Alves (1995) acrescenta, que antes da investidura da autoridade tradicional, as autoridades coloniais, após a revogação das leis em 1974, eram obrigadas a proceder a um conciso inquérito, para evitar que o herdeiro legítimo, se o houvesse, fosse prejudicado – parágrafo 5º do artigo 90º.

Nesse âmbito, é importante aqui perceber, que a literatura continua convergindo, pois que alguns autores, que estudaram esse período, afirmam que as autoridades coloniais por se depararem num período que já iniciara a luta armada entre a FRELIMO e as forças coloniais portuguesas, pela independência do país, a tendência do colonizador era de reprimir e manietar mais a população, e nem sequer seguiam a investidura dos líderes tradicionais pela linhagem.

Em suma, a autoridade tradicional colaborou e se opôs à governação portuguesa, devido à política de assalto à governação tradicional. Foram diversos campos em ação,

num objetivo comum de explorar. Era patente nessa colaboração conjunta, que foi executada cheia de tropeços por ambas as partes (autoridades coloniais e locais).

2.3. Função mediadora dos régulos

No fim da primeira Guerra Mundial (1914-1918) e com o aumento dos imigrantes europeus, a procura de terras para agricultura no interior da África foi intensa. A emergente procura de matérias-primas para suas indústrias, foi de valor acrescido para os europeus, nas colônias portuguesas. Nessa lógica, as evidências escritas e orais revelam ter havido a necessidade do controle ampliado da mão de obra como um dos princípios fundamentais.

Entretanto, em 1928, foi publicado o Código de trabalho dos indígenas e a Constituição Portuguesa de 1930, que incorporava o “acto colonial⁶⁰”, e atribuía a Portugal, a “nobre” tarefa de tutor “nato dos indígenas”, servidor e árbitro das necessidades laborais do capital, que se tornaram atividades exclusivas do Estado (HEDGES, 1988, p. 31).

Para além de várias tarefas incumbidas ao colonialismo português, fazia parte a gestão econômica do capital, o recrutamento de trabalhadores e o número de contribuintes para o imposto de palhota e sua cobrança (MONDLANE, 1995, p. 97-83).

Na tendência do colonialismo português ocupar as melhores terras, as potências coloniais descobriram muito cedo nesse jogo que as áreas confiscadas eram muito grandes para serem governadas diretamente, sem ajuda dos próprios povos nativos. E os africanos foram grandemente explorados e estavam submetidos a todo tipo de indignidades e abusos (KHAPOYA, 2015, p.182).

Mosca (2005, p. 66) afirma que as autoridades coloniais eram permitidas fazer o “recrutamento forçado de pessoas para todo o tipo de serviços ligados às condições de vida dos nativos e à agricultura”.

⁶⁰ Acto colonial é uma continuidade em relação ao Estatuto Civil e Político dos Indígenas de 1929 que por sua vez era semelhante ao regime do Indigenato elaborado por João Belo o qual “o regime do indigenato deveria permitir assegurar não só os direitos naturais e incondicionais dos indígenas cuja tutela nos está confiada, mas também o cumprimento dos seus deveres morais e legais de trabalho de educação e aperfeiçoamento (LÉONARD, 2000, p. 17, apud JOSÉ, 2006, p. 29).

Esses serviços incluíam a manutenção de estradas, limpeza das aldeias e subúrbios, manutenção de poços e pontos de bebedeiras para animais e o cultivo de grãos nas reservas africanas, cujas fontes escritas evidenciam que o proveito reverteria a favor dos camponeses, e sem pagamento de nenhum salário.

Assim, fazia parte da atividade dos régulos, fiscalizar os chefes de grupos de povoações, chefes de povoação, por meio de (banjas) periódicas e substituí-los caso não cumprissem às ordens coloniais, garantir a produção forçada do algodão e do arroz, canalizar os relapsos dos impostos e do trabalho contratado para a construção e cartonagem das estradas (por onde passavam as matérias-primas produzidas) (HEDGES, 1999).

Khapoya acrescenta que, o governo colonial introduziu o trabalho forçado, concretamente nas estradas de ferro, portos e em outros projetos de investimento, sendo o recrutamento de trabalho forçado, um dos indicadores de sua política –Khapoya(2015) e Guijano (2009). O último autor acrescenta que, a experiência do poder colonial mostra que é o controle do trabalho forçado o fator supremo nesse padrão de poder, condição central e primordial.

Entretanto, o trabalho forçado surge em detrimento de salários baixos, a tecnologia de construção de infraestruturas, no cultivo das produções agrícolas necessárias a exportação, como uma medida extremamente dura.

Eram obrigados a fazerem o trabalho correcional forçado nas estradas, ao serviço militar, à deportação para São Tomé e Príncipe, etc. Ou o cultivo forçado de algodão e arroz, sobretudo mulheres.

Segundo Hedges (1999), foi em 1942 através da circular 818/D7 que as mulheres deveriam ser também colectados o imposto de capitação, numa acção uniformizada para toda a colónia. Os chamados homens inválidos e as mulheres eram obrigados a pagarem o chamado imposto reduzido (Hedges, 1999, p. 97)

E não só, durante a pesquisa de campo, o entrevistado Zacarias Matsinhe Júnior, mencionou que aqueles que regressavam da África do Sul eram questionados em primeiro lugar se teriam pago os impostos ou não, comprovada a ausência dos recibos de pagamento de impostos, deveriam necessariamente se dirigir à casa do régulo, a fim de prestar contas (Grupo A, entrevistado nº 2).

Eram obrigados a presentear o régulo, em dinheiro, vestes, cobertores, roupas luxuosas, vindas da África do Sul. Quem não fizesse isso, mostrando resistência, era levado à administração e conseqüentemente a outros lugares, fora de Mandlakazi, como ao trabalho forçado (Grupo A, entrevistado nº 2).

Ademais, segundo o testemunho do Senhor Estevão Cuna, líder comunitário do segundo escalão, em Mandlakazi, informou o seguinte:

Plantávamos arroz, mas não comíamos. Diziam que quem devia comer eram eles, os brancos. Produzíamos arroz que devíamos consumir. Nós é que limpávamos as estradas, puxávamos os guindaxes, com a força humana. Os nossos avós, papás, diziam que no colono trabalhavam como escravos (Grupo A, entrevistado nº 1).

A memória da escravidão dos parentes do entrevistado está patente nesse depoimento. Nos anos 30, o imposto de palhotapassou a ser o imposto de capitação, e aumentava sempre que aumentasse o salário. Os camponeses eram obrigados por família prestar anualmente e eram obrigatórios seis meses de trabalho contratado nas plantações por parte dos homens, senão pagassem o contrato ou os impostos.

Na necessidade de procura de mão-de-obra gratuita, para afetar na construção e manutenção de estradas, pontes, ou para os serviços de plantação de tabaco, algodão e sisal que pertenciam aos colonos, o régulo assumia a responsabilidade de recrutar coercivamente gente para estes fins (MUTAQUILHA, 1998, p. 15).

Na verdade, nos distritos de Mandlakazi e Chibuto, que fazem parte do nosso objeto de estudo, as autoridades tradicionais foram usadas ao bel-prazer das autoridades coloniais, como confirmam abaixo as fontes orais dos líderes tradicionais, Eugénio Mondlane e Zacarias Júnior:

Nos princípios, o imposto pagava-se em Chibuto e andávamos a pé de Mandlakazi até lá e ninguém podia reclamar. Como vê, é longe. O régulo é que levava o imposto, para o distrito de Chibuto. Se algo corresse mal, levávamos palmatórias, ou podíamos ficar presos no local (Grupo A, entrevistados nºs 2 e 3).

E,

Quem não pagasse imposto, era obrigado a limpar as estradas. Era uma medida de correção. Quem tivesse 18 anos e era homem, devia pagar o imposto. Cada membro da família deveria pagar. Aquele que não fizesse o pagamento fazia o trabalho forçado(Grupo A, entrevistados nºs 2 e 3).

No pagamento desses impostos, bastava ter 18 anos como membro da família, devia canalizá-lo. A cobrança era feita por alguém que detinha a função de *wamaressa*. O *wamaressa* era um ndoda, indigitado pelos régulos, a fim de fiscalizar o pagamento dos impostos em todas as residências.

Quem ficasse endividado por mais de três (3) meses, o *wamaressa* levava-o ao régulo e por sua vez, este transferia-o até à administração, junto ao senhor Humberto Fialho⁶¹ em Mandlakazi(Grupo A, entrevistado nº 2).

Humberto Fialho funcionava como elemento de fusão entre os régulos ao serviço da administração, e todos os assuntos eram canalizados ao referido indivíduo. Dependendo do tipo de queixa, era suposto que os infratores fossem levados à açucareira de Xinavane. Na açucareira de Xinavane, os presos trabalhavam, obrigatoriamente até liquidarem as dívidas do imposto, sem receber absolutamente nada, caso se tratasse de falta de pagamento do imposto (Grupo A, entrevista nº 2).

O dinheiro de salário que recebias, que já era ínfimo, tiravam todo o dinheiro em dívida, até acabar teu dinheiro e pagavam o imposto. Aos indivíduos, que tivessem dívidas altas, eram levados para S. Tomé e Príncipe ou África do Sul. O Wamaressa é que controlava a todos(Grupo A, entrevistado nº 2).

Os régulos diziam que a necessidade do colono era de usá-los na coerção dos indivíduos para o serviço militar (tropa), na entrega da castanha e pagamento de impostos. Cada régulo também tinha por direito uma parte de castanha presenteada. As famílias organizavam uma lata de 20 kg de castanha⁶² para os régulos e 20kg para a administração.

Os régulos acrescentaram ainda que quem fosse apanhado com mercadoria de castanha na rua, os comerciantes os transportavam para as suas lojas, e trocavam com a

⁶¹ De acordo com a documentação primária consultada no Arquivo Histórico de Moçambique, o Administrador chamava-se Humberto Soares. Provavelmente fosse a falha de pronunciação do líder, mas foi assim falado durante as entrevistas no distrito de Mandlakazi.

⁶² As latas de 20 kg de castanha em oferta designava-se de *Mbanssana*, e eram oferecidos aos régulos, pelas comunidades. E o colono também se beneficiava disso. Isso era exploração do homem pelo homem.

mercadoriados seus produtos vendidos na loja, até ficarem sem castanha e sem dinheiro. Foi um regime, sem questionamentos.

Existia um outro método de coerção, chamado de *Waxissapelo* qual os régulos concentravam as comunidades para verificar quem tinha pago assiduamente os impostos exigido, através de senhas mensais. Por sua vez, os líderes tradicionais, régulos de primeiro escalão, estavam devidamente autorizados em convocar a todos para estarem em sua casa. E, abaixo apresentamos o depoimento do líder tradicional, senhor Zacarias Matsinhe Júnior, no distrito de Mandlakazi:

Para proteger os homens, eles dormiam no tsanlene (ver glossário) lá em cima, onde se guardava a massaroca, para escapar do xibalo (trabalho forçado). E se escapasses 2 ou 3 vezes, tinhas que ir para África do Sul trabalhar e amealhar dinheiro, para pagar o imposto que devias, e era importante enviá-lo o mais rápido possível, através da sua família (Grupo A, entrevistado nº 2).

Mamdani (1998) afirma que com o fluxo progressivo do domínio colonial, a tendência era consolidar o poder do chefe, mesmo que apenas por uma operação da corte do chefe, permeada pelo conhecimento. Essa regra colonial poderia ser invocada para fornecer força excessiva, ele estava por trás da autoridade do chefe.

"O chefe" poderia manipular leis para privar indivíduos a oportunidades de trabalhar por dinheiro. Observamos na fala das autoridades tradicional que diziam:

Era perigoso quando a administração soubesse que o (régulo) protegia as comunidades. Assim sendo, o regulado deixava duas ou três famílias serem apanhadas pelo colono. As comunidades que não tivessem dinheiro, do imposto para os brancos, deveriam presentear com castanha ao régulo, são esses que eram protegidos por nós régulos. Aqueles que não tinham nada a ver conosco, esses que eram queixados ao colono (Grupo A, entrevistado nº 2).

Mamdani cita o jornal *Dahomey*, da África Francesa, que relatou em 1935, o seguinte: "Todos os dias homens e mulheres, mesmo aqueles que não deviam nada às autoridades fiscais, são presos, espancados e com o pretexto de que se recusam a pagar seus impostos (MAMDANI, 1998, p. 53). No cômputo geral, não existia uma uniformização na governação durante o período colonial.

Uma outra forma de captação da força de trabalho, os régulos em algumas vezes resistiam às ordens impostas pelo colonialismo, para poupar sua gente, sob sua jurisdição, deslocavam-se a outros lugares étnicos para recolher a mão de obra ao

colono (MUTAQUILHA, 1998, p. 15). Não só, como uma forma de preservar a sua identidade cultural e política.

Portanto, isso poderia se traduzir em conflitos étnicos, que, na verdade, nessa altura, os colonialistas já não quiseram fazer parte dessas contendas linhageiras. E esses regulados naturalmente eram dirigidos pelos régulos, cuja legitimidade poderia ser questionada.

Provavelmente, poderia haver acordos entre os chefes tradicionais, para que isso acontecesse, ainda que nenhuma literatura aborde sobre essa questão. São mitos e segredos mergulhados pelo poder tradicional.

Outrossim, os régulos, para aliviar o pagamento de impostos aos seus congêneres, falsificavam as idades das pessoas (MUTAQUILHA, 1998, p. 84). As fontes escritas e orais comprovam que, constituía objetivo da dominação colonial portuguesa, aproveitar, sugar o máximo quanto possível as riquezas naturais ou matérias-primas que Moçambique possuía, isso carecia de planos, artimanhas, manipulações, difamações, que pudessem surtir efeitos desejados pelo sistema ora implantado na colônia. Portanto, isso não poderia ser leve, pois já se mostravam certas imposições e resistência das populações.

No relatório de inspeção dos Serviços Indígenas da Junta Local e Conselho de Gaza e as circunscrições civis do Chibuto e Muchopes, feito em 1941 pelo inspetor Francisco de Melo Costa podem ser encontradas informações sobre o perfil dos indivíduos que estavam sob a sua administração. Segundo ele, esses indivíduos eram no geral dóceis e acessíveis, gostavam de ler e escrever, mas seriam indolentes por natureza e fortemente influenciados pela hereditariedade, pelo clima e pelo meio ambiente. E acrescenta que não tinham persistência no estudo e no trabalho (UEM-AHM, cota 21, p. 72).

Na verdade, era uma leitura de forma pejorativa contra a autoridade tradicional um tanto quanto inaceitável, mas o regime era favorável nesse período. A categoria do outro era patente como dizia Meneses (2010), que houve uso de critérios físicos como critérios de diferença, assim como de práticas discriminatórias que contradiziam os princípios republicanos da igualdade e da liberdade para viver em conjunto (MENESES, 2010, p. 70).

As palavras de Meneses são explicadas pelas classificações discriminatórias e raciais, no imaginário social do colono europeu. Mediante representações na história

dos processos identitários do africano, o colono classificou o africano, por meio de uma série de características, com intuito de criar uma separação e diferenciações em vários aspectos entre os indivíduos (europeus e africanos).

No caso de Moçambique, no final do século XIX, a implantação da moderna colonização insistiu e apoiou-se numa hierarquização cultural, a partir da qual emerge, com grande nitidez, a ruptura entre o “europeu” e o “indígena”, dando azo à emergência de vários estereótipos que doravante configurariam a representação dos colonizados (MENESES, 2010, p. 78).

Foi um próprio processo de construção de uma representação, sob formas classificatórias que hierarquizassem e ordenassem seu próprio mundo: o ‘Outro’ como não civilizado, como carente de uma disciplina para o trabalho, subsumido sob a categoria homogeneizante e estigmatizante de indígena (a que se acrescentariam outros termos dados como sinônimos: rebeldes, cafres, perigosos, ociosos, criminosos, insensatos, indolentes, terroristas, educáveis, etc.). Num imagem ao espelho, os europeus seriam predominantemente descritos como valentes, valorosos, enérgicos, civilizadores (MENESES, 2010, p. 79).

Os líderes tradicionais e os *cipaios* eram utilizados para tirar os camponeses de força de seus trabalhos particulares para trabalharem nas plantações para pagar o imposto elevado. O imposto de palhota, em parte, era cobrado para melhor auxiliar os municípios na sua arrecadação, em troca da venda de bebidas tradicionais e fermentadas.

Os administradores eram ajudados pelos régulos na cobrança de impostos, tributos, recrutamento de trabalhadores para às plantações, recrutamento da mão-de-obra para as minas, e de homens para o exército. Nesse aspecto eles deveriam ter a capacidade de exercer esse poder como resultado da exaltação de suas funções perante o colono como superiores hierárquicos.

Uma das metas dos régulos era de obrigar ou a deter os nativos para o *xibalo* (ver glossário). Recorria-se aos *cipaios* para reprimir a população. Eles ajudavam os administradores e os régulos a manter a população sob controle. Os régulos cobravam uma taxa aos mineiros e recebiam uma quantia por cada problema que resolviam, como argumentamos anteriormente.

Para o funcionamento da economia nacional, baseava-se nas plantações cujas culturas estavam viradas para o mercado externo, algodão, cana-de-açúcar, coqueiro,

borracha e outros. Para plantar, sachar, cortar, extrair, transportar para as fábricas e processamento industrial, assim como para o carregamento de navios era utilizada a força braçal, pois não havia máquinas. Conforme o depoimento do (Grupo A, entrevistado nº 1) eles nunca chegaram a comer o tal arroz. Todos os indivíduos, sujeitos ao imposto de palhota eram obrigados a trabalharem gratuitamente em serviço do Estado dentro da circunscrição a que pertenciam até cerca de 7 a 8 dias em cada ano.

Nos princípios do século XX, em 1905, a administração portuguesa introduziu a emissão de cadernetas de identificação dos indivíduos africanos, em que os régulos serviam de intermediários para tal. As cadernetas serviram de apoio no controle dos indivíduos no pagamento de tributos exigidos pela autoridade portuguesa.

Não só, a intenção da administração colonial era de que a identificação dos indígenas devia contribuir bastante para reprimir a emigração clandestina. Por exemplo, os régulos controlavam as andanças noturnas dos indivíduos.

O recrutamento da mão-de-obra foi até meados do século XX, era compulsivo e de responsabilidade dos administradores coloniais. Os *cipaios* organizavam também incursões durante a noite para aprisionar homens que seguiam em caminhões para as zonas produtoras ou de construção de obras públicas (MOSCA, 2005, p. 57).

Abaixo, apresentamos as tabelas de Chibuto e Mandlakazi, referentes no período compreendido entre 1938 a 1941, e mostram como tem ocorrido a identificação nos organismos inspecionados.

Tabela 1: Circunscrição civil do Chibuto

ANO	Palhotas tributadas	Cadernetas emitidas
1938	32.055	8.204
1939	32.982	6.355
1940	35.715	7.516
1941	33.799	4.705

Fonte: UEM-AHM-ISANI. Inspeção dos Serviços Indígenas (1941-1971). Relatórios de Inspeção: Relatório da Inspeção Ordinária à Junta Local e Concelho de Gaza e as circunscrições civis do Chibuto e Muchopes. 1941, p. 71. COTA 21.

Os dados da tabela do distrito de Chibuto são mais ou menos parecidos com os dados da província dos muchopes.

Tabela 2: Muchopes – Mandlakazi

Ano	Palhotas tributadas	Cadernetas emitidas
1938	25.730	8.975
1939	28.707	7.400
1940	28.707	7.409
1941	34.930	4.604

Fonte: UEM-AHM. Inspeção dos Serviços Indígenas (1941-1971). Relatórios de Inspeção: Relatório da Inspeção Ordinária à Junta Local e Concelho de Gaza e as circunscrições civis do Chibuto e Muchopes. 1941, p. 71. COTA 21.

As tabelas tributárias (1938-1941) mostram que, existe semelhança de tributação dos africanos, entre o distrito de Mandlakazi (muchopes) e Chibuto, embora Mandlakazi se apresente com níveis de tributação tendenciais um pouquinho elevados em relação à Chibuto. Isto por si só revela que esse período foi um momento alto do colonialismo português, da sua economia e uso da força promovida pela autoridade tradicional.

É importante referir que, os depoimentos das fontes orais, secundaram que às vezes, os líderes tradicionais escondiam os seus congêneres, de modo que estes escapassem dos impostos. Para tanto os mesmos deveriam fazer o máximo possível em seguir até às minas da África do Sul para ganhar dinheiro e regressar a fim de pagar o imposto devido, de forma a escapar ao castigo junto do Humberto Fialho.

Entre 1958 a 1962, os abrangidos pela tributação, eram pessoas Autómenes, válidos e do sexo masculino, de 18 a 55 anos. A remissão em dinheiro era com base no salário agrícola diário mínimo, em vigor na região, acrescido de 20 por cento. Para tanto, essa contribuição, destinava-se a trabalhos públicos de interesse coletivo da população, como é o caso da construção de estradas e limpeza de drenos (UEM-AHM, Cota 259, p. 65).

As construções de estradas eram efetuadas pelos nativos e contratados capatazes europeus, capazes de gerir a contratação de indivíduos para trabalharem. O empresário ou o colono Decauville-Chai Chaichegado no distrito de Mandlakazi distribuía para cada um, 100 indivíduos sob sua tutela. E era o caminho de Ferro Chai-Chai Congoene, Mandlakazi, Tavene, Macuacua.

Em linhas gerais, observamos que a administração colonial tinha como sua agenda de governação a captação de divisas por meio dos régulos no controle da mão de obra indígena que implicava ordem, cobrança de impostos, de acordo com as ordens emanadas pelo poder colonial.

Em 1964, existiam efetivamente vários tipos de trabalho forçado. A colaboração das autoridades tradicionais com os portugueses, para forçar as populações a trabalharem, foi notório nesse período.

Quanto ao pagamento dos impostos, quem não tivesse dinheiro, deveria compensar esse pagamento, prestando trabalho forçado (*xibalo*), apesar de que já haviam iniciado sanções internacionais que reivindicavam o fim desse tipo de requisição por parte dos portugueses. Mesmo assim os administradores continuaram a exigir dos civis o cumprimento do trabalho ou o pagamento de compensações pelo não cumprimento.

O imposto de portagem era um tipo direcionado somente aos imigrantes para África do Sul. A entidade recrutadora designada de WNLA (Witwatersrand Native Labour Association) instalou um acampamento a 3 km da vila de João Belo, segundo às necessidades de recrutamento. Reunia os indivíduos da região, especificamente os oriundos da província de Gaza. Era lá que se fazia a inspeção antes da ida às minas da África do Sul.

Era um acampamento bem situado, e que sofria constantes reparações, com capacidade para albergar cerca de 1000 indivíduos. Existia um contingente necessário para cada lugar de acampamento (UEM-AHM, ano 1905, cota 25).

Evidências econômicas moviam o colonialismo português para dar cobro ao início da migração em Moçambique. O estudo feito por Covane indica que em 1896, as negociações entre as autoridades portuguesas aconteceram em Pretória.

A mão-de-obra era importada para África do sul e Rodésia do Sul e não só, era também utilizada na carpintaria, serralharia, metalurgia, construções públicas, oficinas de reparação de barcos e tinham como dirigentes os estrangeiros.

A emigração clandestina era reprimida, porque não trazia nenhum benefício à colônia. Uma sede do governo colonial ficava em Pafuri precisamente para impedir a fuga de pessoas para o Transval na África do Sul.

O início do trabalho migratório forneceu aos homens jovens alternativa de ganhar dinheiro. Isto é, uma alternativa ao casamento que resultava dos ganhos, do

trabalho nas minas da África do Sul. Na verdade, esse casamento-serviço, refletia-se na prática de lobolo, no regresso dos jovens no seu país de origem, porque aqueles que fossem trabalhar nas minas da África do Sul eram considerados ajuizados, e deviam fazer a prática de lobolo (casamento tradicional), usando o dinheiro e os bens amealhados. De acordo com a lei costumeira moçambicana, eram os anciãos que indicavam as esposas. Por isso podiam reivindicar uma série de serviços a esses jovens pela indicação das namoradas ou esposas, aproveitando-se de sua melhor situação por trabalharem na África do Sul (MAMDANI, 1998).

Na verdade, nesses contratos firmados entre a África do Sul e Moçambique, uma parte das divisas ficava com os colonos. O valor retido por eles era aplicado na manutenção das estradas e pontes. Os chefes africanos e os chefes de aldeia foram recrutados para produzir cotas determinadas de trabalhadores. Segundo Khapoya (2015), entre os anos de 1920 e 1950, mais de 40.000 trabalhadores foram recrutados à força para trabalhar nas minas da Rodésia. As condições de trabalho eram terríveis, o pagamento era extremamente miserável e muitos trabalhadores morreram, ou em acidentes relacionados ao trabalho, ou de doenças contraídas nos campos de trabalho (KHAPOYA, 2015, p. 182).

Na região dos Muchopes, cerca de 5000 homens por anotinha emigrado para África do Sul. O serviço de estatística reclamava pela dificuldade de registros nessa região, pois que os recrutados não davam informações precisas.

A tendência que mais concorria, para essa falta de declarações, era o receio de buscar mais ou menos gente para o serviço militar obrigatório, que portanto exigia mais cuidados [...] Isso porque, após o recrutamento de mancebos para serviço militar obrigatório, alguns desapareciam durante a passeada em Chibuto, e corriam logo a reunir-se com seus líderes. Nisso seria necessário a contratação de 200 pessoas, para pelo menos se contarem com 75 mancebos necessários por dia (Relatório do distrito de Lourenço Marques, 1909, p. 251).

A vila de João Belo foi o lugar para onde era encaminhado o contingente, munidos de caderneta de identificação e depois de inspecionados pelo médico do Estado a quem a WNLA, se disponibilizava a pagar. Os mancebos eram contratados, seguindo por via marítima para João Belo, daí tomam o comboio para Ressano Garcia. Depois de inspecionados, celebram os contratos tanto no Chibuto como os muchopes, ou seguem para a Vila de João Belo com o mesmo fim. Terminando o contrato e a sua prorrogação,

em geral os indivíduos prestam serviço nas minas durante dezoito meses, a posterior são repatriados até Ressano Garcia. Deste lugar, são divididos em três grupos, segundo o local onde eles tinham para receber o pagamento deferido.

A tendência era que aqueles que fossem pela primeira vez trabalhar nas minas da África do Sul, chamados magaiássas, deviam gastar pouco naquele país, na perspectiva de trazer mais economias para Moçambique. Essa cláusula foi definida pelo artigo XIII da nova convenção de 1934. Para tanto, Covane (2001, p. 101) argumenta que, era importante para o governo português o controle da migração dos africanos para o Transval, porque dessa migração estava garantida a entrada de divisas para melhorar o porto, a linha férrea e o comércio no sul de Moçambique. Sumariamente, a administração portuguesa tão pouco estava preocupada com a perda de identidade da cultura destes povos africanos.

Semanalmente eram transportados os indígenas que regressavam à colônia e os que seguiam para às minas. A WNLA recrutava homens válidos, pois na fronteira eram de novo inspecionados para seguirem à África do Sul.

Covane (2001, p. 190) diz no seu estudo que, as emigrações para África do Sul, desempenhavam um papel econômico e como ritual na sociedade. Significava maturidade dos filhos das famílias do poder local, quando regressassem da vizinha África do Sul, com muitas economias em dinheiro, eram aceites por muitas mulheres. Esse costume estava enraizado no espírito dos africanos, até hoje essa prática nas zonas rurais continua.

2.4 Oposição ao Colonialismo

Já nos princípios da década 1960, no século XX, por várias razões tais como: as pressões internacionais contra o trabalho forçado, o acontecimento das independências das colônias africanas, houve mudanças no sistema colonial, o estatuto do indigenato foi abolido, pois não correspondia às exigências atuais ora instaladas. Os africanos passam a ser cidadãos portugueses com o sistema de “assimilado”.

Em 1962, iniciada a luta nacionalista, Meneses e Mbilana et al (2003), afirmam que os chefes tradicionais quebraram algumas alianças com a política tradicional, fazendo campanhas de mobilização da FRELIMO, entendido como “a guerra contra os

brancos”. Em contrapartida, o colono ordenou que as autoridades tradicionais denunciasses e neutralizassem os indivíduos mal comportados, garantindo o controle e a lealdade do povo.

Desta feita, tentativas de travar o alastramento da guerrilha e apoio à FRELIMO, medidas repressivas, foram reforçadas pela autoridade colonial para dar termo aos acontecimentos, à viragem destas transformações políticas que iam surgindo. Por um lado as autoridades locais ajudaram a FRELIMO em alimentação, dentre outros.

Em suma, a passagem da relação das autoridades e poderes tradicionais, para o estado moderno não foi tranquila, eles gozavam de certos privilégios no processo da colonização, e tinham um papel importante na coleta de impostos.

Para tanto, apesar das fronteiras entre poderes, que foram concebidas e continuamente redefinidas pelas autoridades coloniais, no período descrito, a autoridade tradicional não deixou de existir, continuou a exercer suas atividades dominantes perante às comunidades, em diferentes locais de Moçambique, mesmo no silêncio, continuado até então.

A consequência dessa política social portuguesa, ao longo de um período de tempo, foi a emergência de uma sociedade bastante estratificada em que os portugueses estiveram no topo, gozando de todos os privilégios e direitos de cidadania portuguesa, com direitos, enquanto os africanos eram grandemente explorados e estavam submetidos a todo tipo de indignidades e abusos (KHAPOYA, 2014, p. 160).

Mamdani (1998) afirma que o escândalo de suborno e a corrupção permeia todo o sistema e via-se pouca probabilidade de que houvesse algum aperfeiçoamento nesse aspecto. Mas ter uma corte nativa não era uma questão de escolha, porque estava escrito no sistema legal de cada um no poder colonial a distinção entre súditos e cidadãos.

De fato era uma confusão, indiretamente governado por meio de uma imagem administrativa europeia, e por intermédio de instituições tradicionais que tiveram um impacto na história das identidades, da cultura, da representatividade, bem como na mudança de conceito de autoridade tradicional, no contexto moçambicano.

A convivência desses grupos de culturas diferentes (colono/moderno e tradicional), não foi muita harmônica. Foi um tempo novo para a sociedade moçambicana com o colonialismo português e vice-versa, na convivência dos seus líderes.

A autoridade tradicional foi usada como alavanca importantíssima para os pressupostos fundamentais de governação do colonialismo português. A política colonial concebida por regulamentos e definidas as autoridades tradicionais como auxiliares da administração, foi o momento mais alto da governação das autoridades coloniais que de certa forma modificou o panorama tradicional no país.

As leis institucionalizadas ou promulgadas constantemente codificadas por diversas vezes, tirou proveito na colônia, como um jogo de identidades, e político dos régulos e o colonialismo por meio de estratégias culturais. Demonstramos por um lado, que a autoridade tradicional resistiu, por outro lado foi dominada e negociou como intermediária, seguindo os passos do governo colonial português.

Os portugueses criaram códigos e representações, mediante a política de assimilação aos indígenas, criou representatividades nas províncias ultramarinas, destituindo qualquer poder político.

Concluimos que o conceito de autoridade tradicional foi modificando, devido à invasão colonial que se sobrepôs diante do poder tradicional existente. Há, portanto, todo um conjunto de fatos e dinâmicas que contribuíram na desvalorização ou redução da legitimidade da autoridade tradicional.

CAPÍTULO 3

ALTERAÇÕES HISTÓRICAS DO CONCEITO DE AUTORIDADE TRADICIONAL COM O ESTADO MOÇAMBICANO MODERNO

Neste capítulo vamos estudar as alterações históricas do conceito de autoridade tradicional com o Estado Moçambicano moderno. Desde a independência Nacional em 1975, quando do afastamento dos régulos, a institucionalização dos secretários dos bairros, e a criação do Decreto 15/2000. Vamos ver como ficou a situação das autoridades tradicionais no período específico, em que o país foi dirigido por um único partido e mais tarde a democracia vigente.

3.1. Líderes Tradicionais/Autoridades locais/Autoridades Comunitárias

A multiplicidade dos termos empregados para designar os detentores dos poderes tradicionais tem vindo a evoluir ao longo dos tempos, com bastante significância. Designações como “autoridade tradicional”, “líderes tradicionais”, “autoridades locais” ou “comunitárias” na verdade têm a mesma significação. Foram e têm sido usadas para legitimar o poder dos governos centrais moderno colonial e pós colonial em Moçambique.

Nos princípios dos anos 1990, as autoridades tradicionais designadas de régulos, os secretários de bairros instituídos após a independência nacional em 1975, bem como outros líderes que tenham a legitimação das comunidades locais, passaram a ser considerados de autoridades Comunitárias ou locais.

As autoridades tradicionais funcionam como líderes, espécie de guia a todas as cerimônias evocando espíritos e antepassados mortos. Não só, qualquer atividade de desenvolvimento local, as autoridades tradicionais e secretários dos bairros, funcionam como o elo de ligação na difusão das tarefas de governo, às comunidades e vice-versa. Scott afirma:

A construção relativamente recente da noção de autoridade tradicional simbolizou o nascimento do lado africano da sociedade face à presença europeia colonizadora, um fato usado para legitimar e reforçar a necessidade da presença do poder estatal colonial como forma superior de organização social. A etnicidade, o direito tradicional e as autoridades tradicionais representam, de fato, a extinção dos elementos pré-coloniais “intactos” africanos (SCOTT, 1998, p. 14 apud MENESES, 2009).

As referências a estes líderes tradicionais⁶³ tanto a genealogia(Macuacua) em Chibutoe a família (Mondlane) em Mandlakazisempre foram frequentemente tratados com muito respeito, pelas comunidades que prestaram depoimentos, como os únicos capazes de realizar a cerimôniakupahla, na cerimônia pública.

As autoridades tradicionais gozam de prestígioperante as comunidades, são líderes que têm liderado os litígios das comunidades, que por vezes, são encaminhados aos curandeiros para efeitos de consultas ósseas em termos de adivinhação do presumível autor do crime ou da infração.

As autoridades tradicionais funcionam num sistema jurídico, como juízes de tribunal ou advogados das comunidades, e até de conselheiros. Por exemplo, durante as entrevistas, nos distritos estudados queixaram-se da falta de ética de alguns indivíduos.

Esse desvio social pode trazer consequências graves perante aos líderes tradicionais como estrutura detentora de poder,devido aos comportamentos e atitudes desagradáveis de indivíduos inseridos nas comunidades.

Esse comportamento pode se refletir no sofrimento emocional e psicológico destes líderes, se tomarmos em conta estes aspectos éticos e morais que não permite boas maneiras de convívio entre os indivíduos. Os valores que alvejamos na sociedade é de vivermos de harmonia em respeito às normas emanadas na sociedade edepende inteiramente da nossa postura ética individual.

Entretanto, o que se tem percebido no mundo moderno é que esses conceitos em relação à ética e moral,valores que foram se perdendo, levando as pessoas agirem da forma que lhes beneficie, não importando os prejuízos que poderão causar no outro ou a si mesmo. Vejamos o testemunho abaixo do depoimento.

O trabalho de aconselhamento é nosso. Nós aconselhamos que as pessoas são irmãs, não há razão para se maltratarem, apesar de que a maior parte de resolução dos conflitos das comunidades, os intervenientes costumam se apresentar bêbados. Nos tratam com muita agressividade. As pessoas nos fazem falar muito, porque visitaram o boteco. Nos apontam com dedos quando falam conosco (Grupo A, entrevistadonº 7).

⁶³ Somente nos referimos aos líderes ligados à sua ancestralidade, os que evocam espíritos e realizam a cerimônia kupahla.

Em algum momento, a bebedeira apresenta certa frustração, e as pessoas procuram refúgio no consumo de bebidas alcoólicas e por isso cometem mais crimes nas suas residências, com suas famílias, ou com quaisquer outros indivíduos. Para tanto, os líderes tradicionais se queixam destes maus tratos, com seus congêneres.

São essas modificações que nos propusemos a analisar no período pós-independência. E temos o ano da independência nacional 1975, como nosso marco inicial.

3.2. A Construção do Estado-Nação em Moçambique

Antes de nos dirigirmos à construção do Estado-Nação em Moçambique, importa-nos definir o conceito de Nação. Etimologicamente nação deriva do latim *natione*, do verbo *nasci* que significa nascer, é ter a origem, provir, começar. A palavra Nação, no seu começo, refere-se a um grupo de pessoas nascidas ou que provem de um lugar-comum.

Em obra dedicada ao problema das Nações e do nacionalismo na África dos PALOP, Luís Reis Torgal afirma que o conceito de nação está interligado ao conceito de Pátria, e que o amor à Pátria é a primeira forma de criação do espírito de uma comunidade organizada (TORGAL, 2008, p. 235). Todavia, na África Tradicional esses laços são estabelecidos antes de tudo com a família, a aldeia e a etnia a que pertence. Com seus costumes e crenças. Torgal enfatiza que, em África, os atuais territórios foram definidos em estatuto colonial, e que os Estados-nação, formados apressadamente, resultam menos de fatores identitários e sim da autoridade de certos políticos, que fizeram da política não um serviço, mas um poder pessoal ou dinástico. Ele atribui essa forma de organização a denominação de Estados-Nações-Partidos (TORGAL, 2008, p. 236).

Após à independência o Estado-Nação tem-se mostrado à dianteira do povo, daí que em 1975, traçou estratégias de governação de forma centralizada. O sentido político conferido à ideia de Nação, em Moçambique, divide a opinião de importantes especialistas, como se poderá ver abaixo no debate entre dois importantes pesquisadores.

O sociólogo moçambicano Elísio Macamo (1996) em resposta a interpretação formulada por Michael Cahen explica com rigor seus pontos de vista sobre a Nação moçambicana. Cahen elabora crítica na ideia da existência de Nação em Moçambique em virtude da diversidade étnica que a compõe. Entretanto, Macamo não comenta esse ponto levantado por Cahen por falta de instrumentos comparativos relativamente a etnicidade moçambicana (MACAMO, 1996, p. 356).

Macamo prossegue argumentando que na concepção de Cahen, na verdade a FRELIMO no momento de euforia pela unificação de todos moçambicanos, digo (do Rovuma ao Maputo) a expressão mais comum, tenha assumido uma atitude facilmente comparável à uma negação étnica. E, fora disso, Macamo diz que não seria fácil o governo ter quadros para lidar com isso, na medida que estava mais preocupado com questões econômicas. Na verdade se resume na falta de meios e a suposta política de negação étnica (MACAMO, 1996, p. 356).

Macamo define Nação argumentando sobre os pontos de vista de Cahen, ao redor de duas hipóteses distintas: a primeira a partir da natureza do conceito de Moçambique, que segundo Cahen diz ser uma criação portuguesa, ou de interesses econômicos diversos desenvolvidos sob a capa das ambições portuguesas. Macamo acrescenta que o país criado não se baseou nas diversas etnias existentes e que não houve consciência de constituírem uma comunidade (MACAMO, 1996, p. 357).

Em segundo lugar, Cahen desconstrói o discurso do movimento “nacionalista” apontando para as contradições evidentes entre, por um lado os seus protestos nacionalistas e por outro, o facto de a colonização ter criado essa suposta nação. Do seu lado, Macamo sustenta que esse ponto de vista de Cahen encontra sustentabilidade em função da origem social do movimento nacionalista, cujos membros, separadamente da maioria da população que são verdadeiramente os que sofreram pela colonização. Macamo dá o exemplo dos crioulos que não fazem parte deste nacionalismo difuso e se manifestaram nesse descontentamento.

Benedict Anderson (1983, apud Macamo, 1996) define que nações são comunidades imaginadas, o que implica um processo permanente de construção ou, por outra, um plebiscito permanente, e existem elementos no processo histórico que legitimam uma nação. Assim sendo, Macamo sustenta que a nação é constituída à volta do sucesso ou não do aparelho estatal, na criação de um quadro institucional dentro do

qual os cidadãos possam resolver os seus problemas individuais. Determina também o sucesso de qualquer projeto nacionalista aliado ao conceito de Estado: Estado-Nação.

E, em 1975, na proclamação da independência, e simultaneamente da Nação moçambicana, Macamo argumenta que não carecia da pré-existência de uma Nação porquena vontade de criar uma Nação, satisfaz em sua opinião todas as condições. Logo, para que se proclame uma nação é necessário a ausência dessa proclamação (MACAMO, 1996, p. 359)

Macamo para sustentar seu argumento, dá o exemplo de Eduardo Mondlane que tinha consciência da precaridade do projeto de nação. E que, a colonização portuguesa tinha criado o quadro dentro do qual o sentimento nacionalista poderia se desenvolver. Portanto, a FRELIMO se desenvolveu como instrumento de projeção dessa comunidade imaginada que é hoje Moçambique.

Torgal (2008) afirma que a conjugação de Nação com estado é recente. Em África foram territórios mais ou menos definidos em estatuto colonial que deram origem aos Estados-Nação formados depressa e em boa parte artificialmente, ou seja, como comunidades imaginadas de forma política e em função das elites negras e resultantes de lutas anticolonialistas ou de simples concessão de potência colonizadora (TORRAL, 2008, p. 229).

Macamo aponta alguns importantes pontos sujeitos ao processo da construção de uma Nação, que segundo o autor depende do sentimento nacional como uma construção voluntarista, sujeita a vários fatores, o sucesso econômico e a coerência entre o Estado e a Nação. Deve adotar uma língua nacional e comum, uma nação que adote princípios comuns de igualdade, fraternidade e liberdade, como princípios ideais que legitimam a ação governativa.

Ele conclui que o colonialismo, as clivagens sociais que este criou, o quadro Internacional dentro do qual Moçambique existe como Estado-Nação legitimam de forma suficiente a proclamação da nação. E termina com as seguintes palavras “A nação moçambicana existe, como plesbiscito diário, como comunidade imaginada como projecto moderno” (MACAMO, 1996, p. 364).

Nos anos 1960, de Rovuma ao Maputo a população foi unificada numa causa justa, formando grupos ou movimentos anticolonialistas contra o domínio português, no sentido de reivindicar seus direitos de tomada de assalto ao poder.

3.3. A Fundação da República de Moçambique

Segundo Baczko (1985), as características de uma abordagem a partir de uma história, que considera o imaginário, em toda protocolização por legitimação e legitimidade, assume linguagens diversas. Ainda na mesma senda, Baczko (1985), mostra a relevância do conceito do imaginário trabalhando com a categoria que ele chama de “períodos quentes”. Ao analisar a Revolução Francesa, concluiu que foi como todas as crises revolucionárias, um período quente na produção de imaginários sociais, o que Saint Just (apud Baczko, 1985, p. 44) caracteriza de “ideia nova na Europa”, como uma construção de um mundo novo que garanta a liberdade e a felicidade.

Os eventos que se sucederam à independência de Moçambique entre 1975-1978 foram um “período quente”, quando foram iniciadas mudanças significativas no que concerne à governação, de acordo com as vigências de um país revolucionário, livre da colonização portuguesa.

Neste período, conduzido pelo Governo da FRELIMO, se deu o início da construção do Estado-Nação e do imaginário da unidade nacional que definiu as regras de jogo e nele as autoridades gentílicas⁶⁴ foram afastadas do poder.

O governo, especificamente, instituiu as representações dos chamados secretários de bairros, chefes das localidades, administradores, atores que funcionam como o elo de ligação com as comunidades, inseparáveis do sistema de ação.

Portanto, neste “período quente” da produção do imaginário social, momento pelo qual ilustra os elementos presentes, o povo moçambicano viu nascer uma multiplicidade de campos, e de imaginários em disputa.

Segundo Pedro Borges Graça (2005), o dissociativo da construção da nação, estava ligado a insuficiente socialização dos futuros novos líderes africanos no ambiente das instituições modernas de natureza ocidental, por causa do processo de mudança sócio cultural ser ainda muito recente (GRAÇA, 2005, p. 157).

Na verdade, esse período da história de Moçambique teve momentos decisivos, e de muita euforia popular da experiência de vidas da construção do nacionalismo moçambicano, de integração nacional que se concentrou a nível de Estado-Nação, longedo colonialismo português. Foram momentos que provocaram uma transformação

⁶⁴ Nomenclatura usada pelo colonialismo português para designar os chefes tradicionais.

nos discursos de legitimação do poder da FRELIMO. Com a independência houve muitas mudanças no imaginário político-social moçambicano. A FRELIMO nega seu passado étnico repelindo as autoridades tradicionais, totalmente contraditório e ambíguo.

Em contra partida bastante conturbado, nascem conflitos políticos, no seio do povo moçambicano principalmente o surgimento da RENAMO, como um marco extremamente importante no entendimento, a partir destes processos.

3.3.1. Período Socialista

A constituição de 1975 da República Popular de Moçambique, de acordo com o artigo 4, foi instrumento usado pelo governo Moçambicano que tinha como condição primordial eliminar as estruturas de opressão e exploração coloniais e tradicionais e da mentalidade contrária.

Ademais a extensão e o reforço do poder popular democrático; a edificação de uma economia independente e a promoção do progresso cultural e social; e edificação da democracia popular e a construção das bases ideológicas da sociedade socialista foi marcante nesse período.

A ideologia socialista da FRELIMO se opôs fortemente ao que se considerava feudal quanto às práticas e crenças tradicionais. Em 1978, o sistema administrativo colonial foi extinto, e, junto com o sistema de administração nativo baseado no regulado.

Foi em 1977, que a FRELIMO se assumiu em linha marxista-leninista e sua estratégia de construção socialista. Isso provocou a falta de clareza quanto ao papel dos Grupos dinamizadores. Estes eram integrados pelos líderes/indivíduos que representavam o governo moçambicano na organização administrativa nos bairros. Eram eleitos por votação ou indicados pelo governo.

Nesse prisma e com base na experiência das zonas libertadas, isto é, nas áreas conquistadas pelas forças de guerrilha da FRELIMO durante a guerra com o colonialismo português, o primeiro Presidente, Samora Moisés Machel, em 1978, como

decisão do III Congresso da FRELIMO⁶⁵, orientou ao povo, para se agrupar em aldeias comunais, com objetivos de criar um impacto coletivo nas comunidades. Por intermédio do diploma preambular do Decreto Presidencial nº 1/78 de 2 de Março que criava a Comissão Nacional das aldeias comunais legisla:

A aldeia comunal é a forma de organização da vida no campo que vai permitir a maioria do nosso povo o combate eficaz contra a fome, a nudez, a miséria, a ignorância e o obscurantismo. A aldeia comunal é essencialmente uma unidade de produção integrada na direção planificação global da nossa economia. Ela contribui para a criação dos bens materiais essenciais a satisfação das necessidades do nosso povo e a melhoria das suas condições. [...] O engajamento [...] na vida organizada das aldeias comunais [...] transformará a vida no campo [...].

Para tanto, o Estado moderno criou mudanças de poderes, onde todos os líderes tradicionais foram mandados para implementar um modelo de socialização rural que incorporava a coletivização dos meios de produção e o agrupamento do povo em aldeias comunais.

O objetivo da FRELIMO era destruir todo tecido de poder, ou seja a ligação com o passado devia se eliminada, criando uma ruptura com o herdado do colonialismo português. Isso fica claramente definido no ambiente conflituoso do governo e da cultura tradicional moçambicana.

Graça (2005) afirma que o combate do tribalismo, regionalismo e o racismo faziam parte da ideologia marxista e dos condicionalismos da luta pelo poder da FRELIMO em Moçambique. Essas atitudes se intensificaram no período pós-independência, momentos de muita euforia nacionalista. Os povos de todas províncias se encontravam unânimes para qualquer que fosse a ação desestabilizadora. As etnias, as tribos moçambicanas ficaram momentaneamente passivas.

Alexander (1997) afirma, que a FRELIMO tentou reestruturar as relações de produção, por meio da introdução de aldeias comunais, e os padrões fundiários, pela construção planejada de assentamentos com núcleo de cooperativas de produção.

Azevedo (1983) e Geffray (1991) afirmam que a opção política e econômica da Revolução, além do setor estatal e do setor cooperativo das aldeias comunais, que se

⁶⁵ III Congresso da FRELIMO refere-se a reuniões do partido de 5 em 5 anos, onde se faz a deliberação dos candidatos à presidência da República, bem como a monitoria e avaliação da governação do partido.

estendeu por todo o país, os camponeses, principalmente nas zonas rurais, podiam dedicar parte do seu tempo na *machamba* familiar.

Para além disso, conforme Alexander (1997), os habitantes das aldeias comunais perceberam que seus territórios haviam sido projetados também no intuito de aumentar a segurança e o controle sobre a terra. Tais aldeias haviam sido pensadas com soluções para diversos outros problemas, incluindo o combate a conflitos sociais, a diminuição de perdas na produção primária e como barreiras à disseminação de doença.

A autora afirma que, na província de Manica quase um terço da população da província vivia em aldeias comunais, ao fim de 1981, mas as aldeias estavam sob o ataque feroz da RENAMO, agora sob liderança de Afonso Dhlakama, beneficiado pelo apoio da África do Sul (ALEXANDER, 1997, p. 21).

Grande parte do trabalho nas aldeias comunais, em 1982 e em 1983, foi direcionado para a sua reconstrução (GPM, 1982b, d, 1983) e, anos mais tarde, as aldeias comunais foram utilizadas explicitamente para acomodar deslocados e refugiados (ALEXANDER, 1997, p. 21). Para tanto essas aldeias se localizavam muito perto das estradas disponíveis a qualquer ajuda e fortemente protegidas militarmente.

Esses remanejamentos populacionais foram acompanhados por acréscimos de restrições de movimentos, trazidos pelo guia de marcha, um documento de permissão necessário em viagens. O termo “aldeia comunal” era substituído, eventualmente, por “centro de acomodação”. Eram acampamentos de deslocados e de recuperados, destinados à pessoas forçadas a deixar áreas vulneráveis; as pessoas de áreas já sob controle da RENAMO; ou a grupos considerados a eles simpáticos (HANLON, apud ALEXANDER, 1997, pp. 6-7).

Consequentemente, os eventos étnicos foram ajuntados, em prol de uma vivência em que tudo devia ser partilhado, num ambiente sem fronteiras. A deslocação das comunidades e seus líderes, de uma aldeia para outra, implicava alterações de vida muito significantes.

Creemos que o deslocamento dos camponeses de uma aldeia para outra, tais como as autoridades tradicionais longe de seus rituais, careceu de novos desafios, novas adaptações e paradigmas, isso lhes separou de seus bosques familiares, de seus domínios. O sentido de pertença desapareceu, os lugares de seus antepassados ficaram distantes, seus rituais de crença, como suas árvores identificadas a cultos cerimoniais,

dentre outros problemas. Por exemplo, a cerimônia *Kupahla* tem sido feita em lugares pouco apropriados.

Azevedo (1983) acrescenta que houve reações negativas quando a FRELIMO lançou a ideia dessas aldeias comunais, que até foram comparadas aos aldeamentos coloniais onde os portugueses reuniam os camponeses das zonas de guerra para impedi-los de contatar com os guerrilheiros.

Há líderes tradicionais, em alguns pontos de Moçambique, que diziam preferir resgatar a vida social, muito mais melhorada no tempo colonial, em relação ao tempo atual (pós-independência), pois nunca chegaram a ser reconhecidos e tratados com o devido valor.

Nesse âmbito, a partir das reflexões apresentadas por Patrick Champagne (1998, p. 25-33) na obra *Formar a opinião: o novo jogo político*, em que analisou o desmoronamento da crença de regimes autoritários e democráticos, a partir da investigação das crises políticas, ou melhor, da crise de crença do regime soviético no leste Europeu e o desmoronamento moral que afetou a vida rural na França, pode-se analisar o contexto moçambicano.

De acordo com a análise do autor vejamos:

Nos dois casos [analisados] tratou-se do desmoronamento de uma crença, que seja a do pequeno agricultor em relação a excelência da vida tradicional ou a crença – mantida artificialmente durante muito tempo – relativa a excelência dos regimes comunistas ou, pelo menos, em sua capacidade para se manter, inclusive pela força [...] o desmoronamento da crença não é, evidentemente, auto produzido e sem causas objetivas, mas necessita de uma explicação e remete a transformações estruturais mais gerais que não são apenas observáveis na política (CHAMPAGNE, 1998, p. 26).

Esse exemplo apresentado por Champagne (1998) pode se comparar com o caso de Moçambique no contexto pós-independência, que foi implementado o regime de modelo comunista pela política monopartidária da FRELIMO.

A FRELIMO colocou em ação medidas reformistas por meio da aliança de Moçambique com a União Soviética, sem a prévia consulta das comunidades e sem levar em conta a estrutura organizacional existente acarretou um imenso descontentamento e desacordo com a autoridade tradicional. E com as comunidades em geral, as alterações forçadas pelos agentes da FRELIMO.

O comunismo implantado em Moçambique no agrupamento dos camponeses em aldeias comunais, e práticas de agricultura coletivas em “machambas estatais”, que dessa prática destruiu a estrutura da autoridade tradicional da sociedade africana em Moçambique, ficou totalmente conflituosa com o partido no poder (ABRAHAMSSON, NILSSON, 1994, p. 220).

Acrescido a isto, as comunidades eram proibidas de crenças e práticas de religiosidade, grande parte da população descontente com a política implantada pela FRELIMO imigrou para a vizinha África do Sul, como forma de resistir as suas imposições.

Aí se encontra a crise na crença no modelo político mencionado por Champagne (1998), o descontentamento da população com as medidas do partido político no poder, que monopolizava em Moçambique as estruturas administrativas burocráticas do Estado (CHAMPAGNE, 1998 apud COSSA, 2017, p. 6).

Na falta de melhor solução, as comunidades se mostravam apáticas e descontentes perante a FRELIMO. Isso estava patente na ausência do povo nos comícios populares, protagonizados pelo poder.

Em oposição a esta situação política, a RENAMO criado em 1976 organizou uma Guerra Civil (1977-1992) contra o autoritarismo e o monopartidarismo da FRELIMO, envolvendo o apoio de alguns líderes tradicionais, que foram rechaçados pelo partido no poder.

Durante o conflito armado, a RENAMO mostrou reconhecimento destas autoridades tradicionais, e integrou-as politicamente na governação das populações rurais, nos lugares pelos quais detinha o controle das forças armadas, em relação à FRELIMO.

Mesmo nas localidades em que a RENAMO não controlava, estas autoridades tradicionais eram tendencialmente mais receptivas à sua narrativa ideológica, do que ao discurso da FRELIMO, aquela somou apoio e converteu-o em votos na campanha eleitoral de 1994, que ocorreu após o cessar-fogo.

3.3.2. O Homem Novo e o afastamento das Autoridades Tradicionais

A construção do Homem Novo em Moçambique denota várias fases de acordo com o trabalho de Paredes (2014), na pesquisa sobre a construção de identidade em

Moçambique, a qual se constitui de extrema importância no estudo sobre Moçambique. Nesta análise vemos que o autor afirma.

Em 1974 quando do governo de transição no país, teria posto em marcha a chamada Operação Limpeza. Esta política apresenta a ação de grupos militares vinculados ao governo realizando o bloqueio de ruas e becos do centro de Lourenço Marques (atual Maputo), fechando bares e cabarés.

Seu objetivo era prender “marginais” e agitadores da oposição. Parte destes presos foi levada para “campos de reeducação” popular. Conforme Thomaz, a política manifestava “o caráter moral da revolução em curso” (THOMAZ, 2008, p. 179), representando o caráter compulsório do enquadramento social vinculado ao projeto socialista.

O argumento apresentado era que se fazia necessário eliminar “vícios” sociais do passado colonial no que diz respeito ao racismo, colonialismo, ora aos valores burgueses, capitalista, e mesmo às fidelidades étnicas, regionais ou tradicionais. Trata-se, assim, do momento chave na forja de criação do “Homem Novo” em Moçambique (PAREDES, 2014).

[...] Destaca-se a forte experiência da chamada Operação Produção. Organizada a partir de 1981, tratava-se da organização do projeto de reeducação popular em grandes campos de cultivo rural – as machambas – localizados no interior do país, sendo a maioria no norte do país, nas regiões do Cabo Delgado e Nampula. Conforme Omar Ribeiro Thomaz (2008), em 1982, havia cerca de 1.352 machambas, quase todas funcionando como um verdadeiro laboratório de reconversão política para onde eram enviados quaisquer indivíduos que simbolizassem valores ou práticas políticas ou moralmente condenáveis. Na prática, tratava-se de grandes acampamentos para onde eram enviados “marginais”, “suspeitos” ou inimigos políticos (como Urias Simango). (PAREDES, 2014, p. 149).

É importante referir que, essa operação limpeza teve como consequência que a maior parte de indivíduos, foram dados como desaparecidos, sem regresso às suas zonas de origem. E Paredes(2014) acrescenta que o programa da FRELIMO passava inegavelmente pela luta contra as fidelidades do passado, sejam as do colonialismo sejam as do tradicionalismo.

Assim, a experiência das aldeias comunais de reeducação apontam para o uso “científico” dos acampamentos no sentido da construção de um cidadão alinhado ao Estado-Frelimo. Isto, paradoxalmente, abre espaço para que se perceba a re significação de algumas práticas e tipos sociais muito caros ao

período colonial português, agora já com nova roupagem pós-colonial socialista[...] Mais do que uma recuperação identitária prévia, tratava-se da construção de algo novo e em direção oposta ao passado. Este projeto – e até para fazer o contraste ao tradicional (entendido como supersticioso e “velho”) – foram utilizadas compreensões de ordem “científica” no que tange aos objetivos a serem alcançados. O lugar do assimilado neste novo projeto era, desse modo, estratégico (PAREDES, 2014, p. 145).

Portanto, fica claro nesse pronunciamento de Paredes, que a tendência da FRELIMO era criar um Homem Novo, deveria ser erradicado do passado colonial. A construção de um Homem Novo, longe dos princípios coloniais imaginado à moda do país independente.

O pronunciamento de Samora Machel na projeção da ideia do Homem Novo associada ao surgimento de uma sociedade nova, em 1970, remete-nos a compreensão de que já antes da independência em Moçambique se projetava ao imaginário do povo e estrutura de poder da FRELIMO, da maneira como deveriam ser concebidos na governação de um país prestes à independência.

O autor adianta que, a construção do Homem Novo passou a analisar um dispositivo mobilizador, uma ideia forçada, um objetivo fundamental a ser alcançado.

Na construção de nova identidade, a ideia de Homem Novo com base em Samora Moisés Machel (1933-1986), surge na tentativa de eliminar os poderes tradicionais que trabalharam no estado colonial português, de modo a não interferir, na construção do estado moderno atual.

Para tanto, era necessário a construção do Homem Novo, com uma ideologia nova e diferente. As cerimônias de chuva e rituais de combate às pragas foram consideradas desencorajadoras.

Não terei uma reflexão demorada sobre Samora Machel nesta tese ainda que pareça relevante. Duvidoso é que Samora Machel como chefe de estado possa definir os destinos de uma nação. Mas, pode-se apreender que, em todos sistemas de poderes têm havido rivalidades, desde o tradicional até ao moderno. Talvez Samora Machel e seus seguidores sentiam sua governação ameaçada, com a entrada desta autoridade tradicional no sistema de governação moderno.

Foi nesse sentido que, como não podia deixar de ser, as autoridades tradicionais foram abrangidas por esta medida drástica sem precedentes. Sérgio Vieira⁶⁶, e Marcelino dos Santos, na história de Moçambique, foram os que quiseram eliminar a autoridade tradicional, segundo informado em entrevista fornecida pelo Prof. Gerhard Liesegang no dia 03/04/2018.

Paredes (2014), na sua obra sobre a construção de identidade em Moçambique, dá notas explicativas muito relevantes como é compreendida a posição de Sérgio Vieira enquanto Diretor do Gabinete do Presidente da República entre 1975 e 1977. Sérgio Vieira afirma sobre a singularidade da construção socialista em Moçambique e da forma como eram percebidos os recursos étnicos ou tradicionais no âmbito da construção política moçambicana: “[...] mesmo entre países socialistas europeus havia reticências sobre a recusa da FRELIMO em explorar o carácter étnico da luta” (VIEIRA apud PAREDES, 2014, p. 145).

Para o Presidente Samora Machel tudo que dizia respeito ao passado colonial, proposto pelo Presidente Julius Nherere não poderia fazer parte da agenda governativa da FRELIMO, devendo ser construído um indivíduo novo ancorado em ideias novas, contrariamente ao passado (PAREDES, 2014).

Portanto, a partir desse pronunciamento da figura tão alta de Sérgio Vieira, é possível compreender o Estado-Frelimo, ideologicamente, como se incitam as campanhas contra as autoridades tradicionais e os líderes religiosos, acusando-os de terem colaborado com o regime colonial, e de estereótipos, como seguidores de uma sociedade feudal e atrasada, que, na verdade, o estado moderno já não pretendia seguir.

Aos olhos da população, essas manifestações públicas humilhantes à representação do poder tradicional, significava agressividade e desrespeito a seus modelos culturais, daí que se seguiu um descontentamento desenfreado das comunidades, que passaram a ficar de costas voltadas para o governo da FRELIMO. Acrescido ao que analisamos anteriormente sobre a deslocação dos camponeses às aldeias comunais,

Graça (2005) dizia que, mesmo havendo nas medidas governamentais uma perspectiva de africanidade, isto se chocava com os valores das sociedades tradicionais:

⁶⁶ Responsável por várias pastas e cargos importantes da FRELIMO, antes e durante a transição política, assim como após a proclamação da Independência (PAREDES, 2014, p. 145).

Os valores das sociedades tradicionais não coincidiam com os novos valores apregoados ainda que impregnados de africanidade, a não ser por ventura com a parte do discurso que gerava expectativas de mobilidade social ascendente, nomeadamente nas zonas urbanas e semiurbanas (GRAÇA, 2005, p. 156).

Assim sendo, todos os régulos que trabalharam no tempo colonial foram marginalizados, isolados da administração do país, acusados de reacionários a favor da administração colonial, e como representantes do obscurantismo rural, estruturas de carácter “tradicional feudal”, era como que fosse uma vingança⁶⁷.

Foi nesse sentido, que as autoridades tradicionais foram obrigadas a parar de trabalhar para seu povo. Durante as entrevistas, as lideranças consultadas foram unânimes em afirmar que mandaram-lhes parar e eles cumpriram. Questionadas por que razão, num universo total dos líderes tradicionais entrevistados, ninguém soube responder afirmando com muita limitação que veio ordem lá de cima para pararem e eles pararam de trabalhar por ordem da FRELIMO. Ora a FRELIMO estava a organizar o poder.

A vitalidade, do Homem Novo adaptou muitas estratégias, mas o vínculo ancestral da autoridade tradicional nunca morre. Afinal que papel exerce esta autoridade tradicional que resiste às várias intemperanças?

Fica claro que a representação social da FRELIMO imaginou um Estado-Nação unido e moderno, no qual não haveria lugar para diferenças sociais e culturais, em consequência disso o poder ficou fragilizado.

A FRELIMO proibiu aos líderes tradicionais e ficaram isolados, proibidos de participar nas novas estruturas de lugares públicos tais como as estruturas de governação do Estado moderno do partido FRELIMO, desencorajando-os das crenças e práticas tradicionais.

Aliado nisso, os grupos religiosos também enfrentaram condenações: igrejas foram fechadas, as igrejas queimadas. Principalmente crentes da seita “Testemunhos de Jeová” foram levados à reeducação.

⁶⁷Vale a pena recordar que no governo de transição em 1974 (No acordo de Lusaka, em 7 de setembro de 1974, até a Independência, em 25 de junho de 1975), a FRELIMO desencadeou em todo país a chamada “operação produção”.

3.3.3. Estado moderno e o poder dos secretários de bairros

O Estado moderno criado em 1975, paralelamente a sua constituição fez mudanças de performance, e significativas na remodelação política, econômica e social.

O partido no poder⁶⁸ organizou seu sistema no controle social e substituiu os régulos (autoridade tradicional), de Chibuto e Mandlakazi, criando novas representações de soberania, os chamados Grupos Dinamizadores⁶⁹. Os grupos dinamizadores teriam sido estruturados com base criadas pela FRELIMO para servirem de transmissores das decisões de direção do partido e do Estado, dirigirem e canalizarem a enorme energia social que se tinha libertado com a queda do regime português, conforme Brito, 1995 (apud FAITE, 2001). Essa estrutura foi instituída quase em todo país, principalmente nas zonas semiurbanas e rurais. Os grupos dinamizadores, sob tutela representativa dos secretários dos Bairros.

Nesse âmbito, com base no prisma da independência nacional e do monopartidarismo (1975-1992), na imaginação do poder, o partido político da FRELIMO se vale do domínio do imaginário e do simbólico nas comunidades, traça estratégias e mobilização de verdades em si, que acha válidas.

Em 1978, a FRELIMO criou representações no espaço social, os chamados secretários dos bairros⁷⁰, de forma hierárquica mais formal dentro das células, nos círculos, nas zonas até nos distritos do partido, dirigido por esses líderes. Os secretários dos bairros eram escolhidos no sufrágio universal por votação. Em primeira instância pelos votantes com o braço levantado. Esta foi e é a votação contínua, para a escolha de secretários, mas com algumas mudanças pouco significativas.

⁶⁸ É importante salientar que o país permaneceu por longos anos no monopartidarismo até princípios dos anos noventa. Por motivos diversos, que opunha alguns indivíduos que faziam parte do partido no poder (FRELIMO), foi fundado um movimento que se designou RENAMO, na antiga Rodésia do Sul, que atuou através do movimento de guerrilha frente à FRELIMO, originando uma guerra civil que durou cerca de dezasseis anos (ABRAHAMSSON; NILSSON, 1994, p. 28). Por meio de apelos vindos de estados internacionais e atores sociais no país, como igrejas, empresários, organizações não-governamentais (ONGs), diplomatas, dentre outros, o governo de Moçambique, representado pela FRELIMO e o partido de oposição (RENAMO), assinaram o cessar-fogo em 1992, que culminou com a assinatura dos acordos gerais de paz. Geffray (1991) relaciona a guerra civil entre a RENAMO-FRELIMO e o descontentamento das autoridades tradicionais, na sua marginalização após independência, enfatizando a adesão da autoridade tradicional ao movimento da RENAMO.

⁶⁹ O governo usou as lojas dos antigos comerciantes europeus para funcionarem os grupos dinamizadores.
⁷⁰ Que é um órgão de representação do coletivo e atualizado relativamente aos existentes em Moçambique.

Portanto, esse poder contemporâneo, desde que foi instituído, sempre funcionou com tarefas diversas, extremamente complexas, de índole social, jurídicos, de tal forma que, as comunidades sob sua jurisdição estavam a mercê dos secretários. Ademais, eles funcionam como interlocutores da linha política da FRELIMO.

A legitimidade do poder atualizado dependia e ainda depende talvez de cargos de confiança para esses locais prestigiados no que se pode concluir. Essas novas representações de autoridade desempenham um papel de firmeza em relação ao Estado e às comunidades.

Nesse contexto, ao iniciarem o trabalho em conjunto com as autoridades tradicionais, não havia uma definição clara dessa união conjunta com os secretários de bairros. Por isso surgiram conflitos no seio dos dois grupos. Apesar da autoridade tradicional, funcionar nas suas residências para atendimento das comunidades, dentre vários assuntos ligados à tradição, assuntos jurídicos e sociais, quando de sua destituição, houve também conflitos entre a autoridade tradicional e os secretários dos bairros, cuja resolução foi mediada pelo Estado moderno em Moçambique (LUNDIN, 1998).

Os atores do poder social (secretários dos bairros) se sentiam mais legítimos já que foram nomeados por votação pela própria FRELIMO em relação à autoridade tradicional nomeada na família.

3.3.4. Autoridades tradicionais e secretários dos bairros

Apesar da autoridade tradicional, no trabalho de recepção e interação com as comunidades funcionar nas suas residências, esses têm tido um vínculo colaborativo, relativamente com os secretários eleitos nos bairros. Os secretários de bairros são uma autoridade contemporânea, e instituída no seio do povo como foi dito anteriormente, e têm um poder representativo em relação ao estado. Esta estrutura está sediada em diferentes bairros, um pouco pelo país, da seguinte maneira:

O líder da comunidade (secretário do bairro) que é representante e expoente máximo da comunidade;

- Chefes de quarteirões;

- Chefes das 10 casas;
- Organização da mulher moçambicana;
- Organização da juventude moçambicana;
- Associação dos médicos tradicionais em Moçambique (Ametramo), etc.

Na verdade, o que mais diferencia estes poderes da autoridade tradicional é a ligação dos líderes tradicionais, aos seus ancestrais, do primeiro ao terceiro escalão, que se transmite de geração em geração, e evocando espíritos. Conforme o depoimento da autoridade comunitária do segundo escalão, senhor Zacarias Júnior Matsinhe, dizia que, o terceiro escalão ainda não existe em Mandlakazi, mas o governo já se pronunciara sobre esse aspecto, no distrito onde ele dirige.

Neste período pós independência, os líderes tradicionais do segundo escalão em diante orientam o povo no seu território, de forma livre. O líder tradicional, testemunha no depoimento abaixo dizendo o seguinte:

Hoje em dia está fácil porque trabalhamos inteiramente. Agora só temos trabalho de fazer relatório no fim do mês e prestamos contas na localidade. [...] Mas prestamos conta na localidade todos nós, mesmo com o régulo (Grupo A, entrevistado nº 2).

É importante referir que, os régulos, chefes de terras, madodas, os mesmos gozam de respeito das comunidades, mas não têm autoridade no seio do povo, embora seu vínculo, não desaparecera e apesar de terem sido manipulados nos dois regimes: colonial e pós-colonial.

A autoridade tradicional tem a soberania dividida (régulos e chefes de terras), é a mesma que lida com a tradição, no seio das comunidades, como em lugares públicos, apesar de ter pouco tempo de comunicação, quando há cerimônias públicas, e são a garantia da ordem social nas comunidades.

Os secretários dos bairros nunca chegaram a ser como uma autoridade tradicional. Eles gozam de muita simpatia das comunidades, principalmente nas zonas semi-urbanas e urbanas, digamos assim; mas na zona rural, não é predominante essa prática, por ser um lugar fechado, com hábitos e costumes praticamente tradicionais.

Após a independência, com o afastamento da autoridade tradicional, os secretários dos bairros acumulavam as funções tanto do trabalho dos régulos e chefes de

terras, como ficou claro o depoimento dos secretários dos bairros dos distritos em estudo que apoiava o regresso dos líderes tradicionais e dizendo que antes do regresso da autoridade tradicional acumulavam as funções, e trabalhavam de forma deficitária. Naturalmente, seu regresso foi de grande valia, à medida que os aliviaram de tanto trabalho, para além de que estavam limitados nas práticas tradicionais do país.

Nesta mudança popular de poderes, em que as autoridades tradicionais foram substituídas pelos secretários, ficaram limitados durante seu exercício de funções, pois não conheciam a realidade sociopolítico local onde foram inseridos, razão pela qual, os governantes se dirigiam às autoridades tradicionais em caso de necessidade.

Inicialmente os grupos dinamizadores se reuniam⁷¹ com as populações dos bairros duas vezes por ano, para apresentar as contas do trabalho realizado (DAVA et al, 2003a, p. 14). Essa forma foi se modificando pois a pesquisa de campo demonstra que eles têm se reunido mensalmente com as comunidades, ou mesmo sempre que necessário, de acordo com as diretrizes do governo.

Apesar de terem continuado com as atividades dos régulos, eles ficaram limitados no que diz respeito à cerimônia *kupahla* e a complexidade tradicional, à medida que esse complexo ritual é feito, algumas vezes obrigatoriamente de forma restrita pelos régulos.

Existiu neste caso a colaboração informal em alguns lugares, e houve falta de uniformidade desses poderes em todo o país. As pessoas continuam a procurá-los e isso significa que eles têm poder.

A maior parte do povo moçambicano e governantes continua a acreditar nos conhecimentos do poder tradicional. O valor da tradição, a crença de dialogar com os ancestrais é um dos motivos pelos quais o poder tradicional persiste. Na existência de contradições, de acusações de feitiçaria, ora pedidos de chuva dentre outros domínios, as comunidades se sentiam na obrigação de se dirigem aos seus líderes tradicionais. As soluções estavam ao alcance destas autoridades tradicionais.

Outro fator muito importante a considerar é a questão dos legítimos nesta ancestralidade continuarem o poder de nomeação sem voto, em família, e por direito. Os

⁷¹A pesquisa de Dava et al 2003a, sobre a autoridade tradicional no período pós-independência, mostra que os grupos dinamizadores, representados pelos secretários dos bairros, reuniam-se quinzenalmente para controlar e impulsionar as principais áreas de trabalho do bairro. De 3 em 3 meses com os chefes das comissões dos quarteirões para controlar seu trabalho e definir orientações para a sua organização e funcionamento.

membros da família real ligados a este vínculo tradicional de qualquer forma estão associados aos ancestrais, isto é, ao poder tradicional, eles são detentores de um poder cultural jamais eliminado ou seja; que não se extingue, contrariamente aos secretários de bairro, que ascendem os cargos de liderança por voto.

A forma como foi concebida tradicional a sucessão e herança, não permite que haja desavenças de fundo nas famílias. A sucessão não desaparece, é transparente, e estes fatos continuam presentes até à atualidade.

A autoridade tradicional, não tem uma autoridade reconhecida pelo papel junto às pessoas, mas têm junto aos espíritos. Eles têm um elemento de vinculação com o mundo dos espíritos que lhes reveste de um caráter diferente a essas autoridades instituídas, digamos assim, os secretários dos bairros, que muitas vezes o termo Secretário se confunde com o Secretário do Partido ou das Autoridades Comunitárias.

Para tanto, a autoridade tradicional, no trabalho de recepção e interação com as comunidades é feito nas suas residências e têm um vínculo colaborativo, relativamente com os secretários dos bairros eleitos.

Nesta estrutura social criada sob ponto de vista da investigação o seu funcionamento na lógica de diferenças apresentam-se na forma indissolúvel devido a forma como estão constituídas.

3.4. Princípios dos Anos 1990

O princípio da década 1990, em Moçambique, marca uma nova era. Foi o momento que foi criada a Constituição da República de Moçambique que englobava o sistema multipartidário e preconizava a participação da sociedade em programas de desenvolvimento comunitário em todo país.

Portanto, previa-se no imaginário do governo que o sucesso destes programas seriam passíveis, quando as comunidades rurais estivessem estruturalmente bem definidas.

Nessa altura, Moçambique caminhava a passos largos para o fim da Guerra Civil, que devastava o país, há mais de 10 anos entre a FRELIMO e a RENAMO.

O governo passou a criar um ambiente favorável apresentando abertura na devolução e legitimidade de responsabilidades no poder de decisão às autoridades

tradicionais. Nessa altura algumas comunidades sentiram-se eufóricas na devolução de legitimidade e a colaborar com seus líderes.

Houve a necessidade de releitura dessa noção de conceito de autoridade, debate que foi crescendo e mudou de forma no contexto moçambicano. Em 1992, foi importante a identificação das mesmas, como fonte reconhecida de legitimidade.

A partir daí surgiram estudos ao nível nacional, nos círculos governamentais, académicos e na sociedade civil se argumentava da necessidade de adequação da autoridade tradicional no desenvolvimento do país e inserção da liderança tradicional na governação do país.

Esses estudos faziam sentido, pois a autoridade tradicional, como tivemos a oportunidade de demonstrar atrás, após a independência foi desprezada e acusada de estereótipos, obscurantistas e de cultura atrasada.

Guijarro (2009) analisando o caso de Caprivili relativa a legitimidade consuetudinária, considera que a maioria dos países africanos acabou considerando a legitimidade emanada da fonte de direito chamado consuetudinário (habitual, tradicional, pré-colonial).

Portanto, é preciso compreender que as autoridades tradicionais sempre estiveram à disposição das suas responsabilidades perante as comunidades, alguns sempre ansiavam seu trabalho na direção e processo de construção social e desenvolvimento local.

3.4.1. A reconção das Autoridades Tradicionais

Baczko (1985), no estudo sobre a “Imaginação social”, refletiu sobre a mitologia criada pelos acontecimentos de “Maio de 68” em Paris, que serve de enfoque aos cientistas sociais, que o imaginário e o simbólico ocupam um lugar muito importante e estratégico no poder político. Nesta senda, Baczko (1985, p. 297) defende que a imaginação é parte do poder, e que na verdade, quando falamos da imaginação, referimo nos ao campo da fantasia, dos sonhos, do que extrapola o reale que expressa o poder.

O poder político da FRELIMO em Moçambique está rodeado de representações coletivas, e nessa esfera representativa, recruta todos os meios simbólicos, e de forma

continuada, com a finalidade de ocupar lugares de destaque. Isto contribui para fortalecer a pressão sobre a estrutura social.

Essa estratégia consiste no domínio do simbólico, e do imaginário, no que se resume na exaltação da imagem de si, da prova do seu caráter e honestidade, do quanto se é competente para governar e administrar o Estado, contra a imaginação social do adversário.

Em 1992, com o fim das hostilidades da Guerra Civil, supunha-se uma virada política em direção à democratização do poder. O governo moçambicano reconhece o poder das autoridades tradicionais. Quem sabe isto tenha ocorrido pelo fato do Governo ter refletido estar perdendo terreno, decidido a manipulação e cooptação das lideranças tradicionais. E por isso tenha ao ter conferido poderes à autoridade tradicional a fim de trabalharem paralelamente com os secretários dos bairros, presumiu que isso traria um clima de paz para todo país.

São identidades diferentes umas das outras, e o reconhecimento das autoridades tradicionais não foi a vontade expressa por eles, para tanto, tudo surge como um problema no espaço social.

E, sem instrumento jurídico ainda criado, os líderes tradicionais foram reconhecidos oficialmente, passando a ter dupla legitimidade, por um lado como líderes de poder tradicional, e por outro, como membros do partido no poder.

Ademais, aliado ao fato do conhecimento da força, que essa autoridade tradicional exerce sobre as comunidades, e na sua ligação com a ancestralidade, como únicos que dialogam com espíritos de seus antepassados.

Portanto, 1992, na lógica atrás descrita, iniciam oficialmente as disputas acirradas pela autoridade tradicional, por estes dois partidos (FRELIMO e RENAMO), que iriam concorrer às eleições em 1994. E nem se sabia ao certo, quem na verdade era legítimo, na medida que alguns tinham sido filhos dos cipaios.

Outros partidos entraram em ação como sujeitos, criticando o imaginário do poder político da FRELIMO, como lugar estratégico para tal, sobre o reconhecimento dos líderes tradicionais.

Apoiamo-nos na tese de Baczko (1985), para referir que 1992 foi um marco importante, que nesse ato de reconhecimento, instigaram a imaginação do público moçambicano e estrangeiro sobre os líderes tradicionais. Talvez o governo da FRELIMO tenha engendrado a recuperação e cooptação do poder tradicional em 1992,

após seu falhanço nos acordos de Incomáti na África do Sul, na medida em que, a RENAMO continuou a Guerra Civil.

Esse acontecimento foi um momento de explosão do imaginário, na verdade o acontecimento tomou outras proporções. Os vários estudos científicos surgidos, sobre essa problemática adequavam-se ao acontecimento. A comunicação, tal como a televisão, deram espaços a debates sobre o assunto em canais televisivos, e o aumento de publicação em jornais diários de Moçambique.

Baczko (1985), ao analisar no seu artigo “Os imaginários sociais – Memórias e esperanças coletivas”, afirma que, na década de 1980, a forma como se constrói a narrativa sobre alguns acontecimentos fica muito maior do que o próprio acontecimento. Ela modifica, fica algo diferente do acontecimento em si. Em contrapartida, Castoriadis (2000) designa que, sempre teremos um conhecimento incompleto, em torno de um acontecimento. Porque, na verdade, o conhecimento real e público desse acontecimento não temo mesmo sentido do real (CASTORIADIS, 2000, p. 388).

Quanto aos acadêmicos em Moçambique, o enfoque do acontecimento, ficou direcionado no recuo, desde o afastamento das autoridades no período colonial. Iraê Lundin (1995) foi a pioneira, ela fez estudos sobre as autoridades tradicionais, a pesquisadora afirma que esses foram forçados a cumprir com o mandato do colonialismo português ora instalado em Moçambique, contrariamente aos alegados estereótipos, pronunciados pela FRELIMO.

Em outra análise, Alexander (1997) afirma que os intelectuais e as autoridades moçambicanas (bem como doadores internacionais) têm olhado cada vez mais para a descentralização como um meio de tornar o Estado mais eficiente e atento às necessidades locais. A Lei da Municipalidade, aprovada em setembro de 1994, abrange ambas as preocupações: criar um conjunto de funções do Estado a serem descentralizadas, ficando a cargo de instituições distritais eleitas; e aumentar o papel a ser desempenhado pelas” autoridades tradicionais”.

Na verdade, o imaginário político nacional também se valeu da cultura e da tradição desses para se afirmarem, como testemunham os próprios líderes do poder tradicional:

[...] Quando quiseram que parássemos de trabalhar em 1975, porque havia muita coisa a ser organizada. O motivo da guerra entre o colonialismo português e nossos irmãos foi porque o colonialismo quis acabar com nossa cultura. Assim, depois de organizarem o Estado e quando a guerra dos matsangas (ver glossário) terminou, o Estado voltou a chamar-nos. Verdade Zacarias? A guerra só nos retrocede (Grupo A, Entrevistado nº 3).

Nesse depoimento, está patente que os representantes da autoridade tradicional, em algum momento se esqueceram dos acontecimentos, das situações pelas quais passaram. Entretanto, nesse pronunciamento da entrevista nunca fizeram questão de se lembrar desse período (1992-2000), que somente no ano 2000, com o decreto 15/2000 de 20 de Junho, o governo publicou a lei sobre seu reconhecimento.

O governo oficializou o regresso dos mesmos, na impossibilidade de erradicá-los. São grupos com idades avançadas, e com memória de capacidade de guardar todos os acontecimentos principalmente de maior importância. Apesar destes seres considerados bibliotecas, nota-se aqui um paradoxo funcional.

Na verdade, o fato do esquecimento, da memória fragilizada os relapsos da guerra, cria falhas de memória e não se lembrarem com exatidão o ano de 1992 e 2000, isso não significa que possamos perder de vista aos anos que antecedem, por exemplo, 1990/1991, ou depois 1993/1994, e tratar a história destas representações com muita objetividade.

Neste sentido, apesar de não se terem pronunciado oralmente, durante nossas entrevistas algumas autoridades tradicionais se apresentavam muito receosas, com semblante assustado, demonstrando preocupação com os vídeos e filmagens.

AFRELIMO valeu-se do imaginário político e do monopartidarismo, e na forma de reconhecimento aos líderes tradicionais, para melhor serem reconhecidos, ofereceu subsídios do Estado, bicicletas motorizadas como meio de transporte adequado para seus deslocamentos. Não só, uniformes, bandeiras hasteadas nas casas dos régulos, uma autoridade clara para disciplinar os criminosos, delinquentes, aqueles que fugiam aos impostos e aqueles que não produziam (LOURENÇO, 2007, p. 199). Também lhes foram oferecidos emblemas, bengalas, insígnias como legítimos representantes de poder político.

Foram criadas divisões hierárquicas do primeiro ao terceiro escalão da autoridade comunitária. E a autoridade tradicional em conjunto com os secretários de

bairros tomavam a posse e juravam, verdadeiramente, como funcionários e comprometidos com o partido.

Nessa altura, surgiram mais conflitos, motivados pela colaboração difícil em alguns lugares, porque o poder votado (secretários dos bairros), achavam-se mais apropriados e com direitos para exercerem o poder. Principalmente nas zonas suburbanas onde os conflitos de terra se fazem mais intensos devido à procura de terras para empreendimentos e moradias.

Os munícipes procuram as terras mais férteis ou as que apresentam melhores condições de construção ou infraestruturas. Devido à falta de um plano de atribuição de terras aos indivíduos, isso cria muita desorganização e muita competição no seio dos interessados, que lhes obrigam a procurar os secretários dos bairros para lhes prestarem facilidades.

Esses conflitos entre os líderes tradicionais e os secretários dos bairros, que surgem na venda desses espaços, são extensivos aos proprietários donos desses territórios, tomando em conta como lugar de sobrevivência, ainda que não seja muito atuante.

Liesegang define o território social como uma área de uso ou de exploração individual ou coletiva mais ou menos exclusiva que pode assegurar a sobrevivência (LIESEGANG, 1998, p. 104).

A tipicidade desses conflitos entre os líderes comunitários atrás referenciados revelam comportamentos opostos e de confrontação que nas palavras de Liesegang (1998), não provêm de diferenças, mas da vontade de querer exercer autoridade sobre a mesma coisa, sobre o mesmo recurso, excluindo os outros (LIESEGANG, 1998, p. 100-101). Nessa falta de recursos, ou de salários, o que serve é a lei do menor esforço, em que os secretários de bairros evidenciam na venda de territórios para sua sobrevivência.

O texto de Liesegang sobre as territorialidades sociais e identidades com referência a Moçambique focalizava dois modelos de interpretação de comportamentos sociais interligados: os processos de estabelecimento de territórios sociais e os processos de identificação. Ele concluiu que as identidades são definidas como um aspecto da territorialidade social humana. Ambas fazem parte do funcionamento da estrutura social. Especialmente as macros identidades são influenciadas pelo exercício do poder político e por um grande número de reações a ele, como o exemplo da consciência de ser discriminado.

As funções do secretário do bairro praticamente se confundem com as do secretário do partido FRELIMO, como representante do Estado, na medida em que nos lugares onde funcionam estes representantes (secretários dos bairros), são territórios disponibilizados pelo Estado. Todas as orientações do governo são difundidas neste espaço para as comunidades, como na Administração dos distritos de Mandlakazi e Chibuto, mediante reuniões gerais convocadas por eles.

Como tal, dizia-se que os conflitos eram causados pelos secretários dos bairros, devido à atribuição dos terrenos para construção de casas, aos munícipes. A lei sobre os direitos da terra em Moçambique diz o seguinte: “*A terra não deve ser vendida nem alienada*”. Mas, os secretários dos bairros cobravam valores à revelia da autoridade tradicional, ainda que ambos se encontrem no mesmo nível hierárquico.

Baczko (1985, p. 299) afirma que, os bens simbólicos, fabricados por qualquer sociedade, nada têm de irrisório, são raros, como prova disso é que constituem o objeto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõe uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos e controlar as outras.

É nessa representatividade que a FRELIMO, antecipadamente, quis anular seu adversário recrutando essas representações para fazerem parte da governação do partido no poder e no seu controle. Assim sendo, a FRELIMO nunca mais quis reverter as leis ou cláusulas sobre este poder tradicional, apesar da entrada do multipartidarismo em 1994, até então.

Segundo Baczko (1985), principalmente os sistemas de dominação simbólicos, que vencem, demoram muito para serem transformados ou substituídos por outros sistemas de dominação, circunscrito num conjunto de reflexões que é a construção das representações, de si, ou seja, como o sujeito se entende e do outro.

Importa referir que, no distrito de Mandlakazi, a narrativa dos líderes comunitários sobre Ngungunhana e Eduardo Mondlane era um sentimento de heroísmo e de luta contra a invasão portuguesa. Ora, o contexto histórico desde a penetração portuguesa, o Império de Gaza, e segundo Liesegang (1996), a família de Mondlane foi severamente atacada pelo colonialismo português. Entretanto, fica compreensível que os representantes da autoridade comunitária que eles incontestavelmente fazem parte do partido no poder, a FRELIMO.

Na nossa perspectiva, percebe-se claramente que esses grupos existentes representam-se como apoiantes e legitimados pelo partido no poder, sua identidade é reafirmada pelo Estado, e eles se sentem como tal.

Os políticos representam o grupo que oferece seu apoio, ao defender seus interesses, e ao propagar uma imagem não só sua, mas principalmente do próprio grupo, ao incorporá-lo em seu discurso, ao se fazer a própria imagem do grupo, isso favorece as disputas entre os dois beligerantes.

E ficou claro, por intermédio de Castoriadis (2000), para que uma sociedade exista e se mantenha, para que possa se assegurar e ter um mínimo de coesão é imprescindível que os agentes sociais criem a superioridade do eixo social sobre o eixo individual, que tenham enfim um sistema de crenças e práticas que unam em uma mesma comunidade a instância moral suprema a todos que aderem nela.

Numa outra análise, essas identidades culturais, já antes ansiavam esse reconhecimento, pois se encontravam trabalhando com as comunidades, mesmo que não fosse no espaço público e herdadas de sua ancestralidade.

O desabafo de André Mário Mbembele chefe da localidade de Maniquinique em Chibuto se expressa nos seguintes termos:

“Tenho grupos de líderes comunitários, 3 níveis de escalão. Eles colaboram comigo nas ações de como fazer funcionar as orientações do nosso Estado. Eles são representantes das comunidades, eles canalizam as preocupações das comunidades ao governo através de mim como chefe da localidade, eles dão a informação a mim e eu canalizo ao chefe do posto até a instância superior. Eles lidam mais com a população. Ele tem ajudado o pleno funcionamento do estado ao invés de nós órgãos do estado. Todas as dificuldades das populações são eles que canalizam a nos, eles reúnem com a população. Todas as dificuldades, falta das infraestruturas, escolas, salas de aulas, postos de saúde, através deles nos conseguimos saber. Eu trabalho bem com eles, mas existem dificuldades porque são seres humanos. Embora nos temos facilitado em distribuir meio de transporte. Nós facilitamos a distribuição de bicicletas e só trabalham 6 meses e depois ficam avariadas. O subsídio é a reclamação que sempre tenho, o grande problema. Em todos os escalões. Por exemplo, no nosso distrito recebem por trimestre, mas nós sabemos que por mês tem x, mas não dá para nada, eles reclamam muito porque eles não recebem de fato e do conhecimento de todos, mas nós temos salário. [...] Representam elo de ligação entre a comunidade e o estado, ao invés de ficarem ali de qualquer maneira. Há líder tradicional e o líder comunitário eles fazem a mesma coisa. O líder tradicional faz kupahla só, o resto é mesma coisa. Pagamento de impostos, sensibilização da população, reuniões dos estados todos participam” (Grupo B, entrevistado nº 11).

3.4.2. A Reciprocidade Entre os Secretários de Bairros e Autoridades tradicionais

Sob o prisma da lógica de construção do Estado-Nação, o governo, ao instituir a categoria dos secretários dos bairros, convenceu-se no seu imaginário, que iriam trabalhar sem precisar das autoridades gentílicas, ou melhor, a relação recíproca não existiria entre estes grupos, aliado ao que foi dito anteriormente.

A partir de 1992, existe uma relação de reciprocidade e complementaridade, a partir da significação instituída, entre esses dois grupos que trabalham em conjunto. Os secretários dos bairros se constituem a partir da necessidade da existência do outro grupo de líderes tradicionais.

Segundo o depoimento de Dária José Malangaze, que trabalha junto às autoridades comunitárias (secretários de bairros e tradicionais) em Chibuto, esses líderes atuam na:

- Sensibilização dos encarregados de educação com crianças que frequentam escolas distantes, a construir outras mais próximas.
- Como zeladores na comunidade, comunicam a necessidade de infraestruturas nos seus bairros ao Estado.
- Eles servem de guia, por exemplo, no Censo populacional de porta em porta nos povoados, junto com os recenseadores.
- Eles funcionam como difusores das informações das localidades as comunidades. Por exemplo, nas campanhas de vacinação promovidas pelo Ministério da Saúde, ou de censo populacional;
- Fazem o trabalho de policiamento comunitário, eles trabalham com a comunidade, com a polícia não diretamente, mas eles têm apoio do comando da P.R.M.
- Funcionam como juízes nas comunidades na resolução dos problemas entre os moradores. As comunidades apresentam suas preocupações ao líder do terceiro onde existir ou ao líder do segundo escalão (secretários dos bairros). A comunidade passa por todos esses escalões. Se o assunto for grave, e não conseguindo resolver, encaminha se o litígio ao comando distrital.
- Eles fazem a cobrança de impostos, por exemplo de lenha ou carvão e é depositado no cofre do Estado. Eles levam ao posto administrativo dessa

localidade, depois ao chefe do posto, que encaminha ao governo distrital (Grupo B, entrevistado nº 10).

Em adição, os secretários dos bairros informam aos líderes tradicionais sobre os lugares onde existem terrenos de construção para atribuição aos munícipes, e estes por sua vez, deslocam-se para os locais após atribuições individuais, praticam o ritual, a cerimônia *Kupahla*, antes do início da construção de casas, empresas, infraestruturas, empreendimentos, etc. De acordo com o depoimento dos líderes tradicionais:

Está a ouvir mãe, [...] Todos os assuntos que dizem respeito aos secretários dos bairros, são partilhados a nós. Não há nada que não nos comunicam. Nosso trabalho é fazer kupahla, que ninguém mais tem esse direito (Grupo A, entrevistados nºs 1 e 2).

No momento da entrevista, encontravam-se sentados vários líderes tradicionais e não tradicionais, encontravam-se sentados próximos um do outro, e o depoente comparava a sua disposição, e o trabalho feito em conjunto. O modo como estavam dispostos na sala dava a ideia de que atualmente um precisa do outro, embora o governo tenha instituído os secretários dos bairros como uma identidade, muito mais de um discurso politizado.

As lideranças que emergem a partir da base do governo enraizados com o partido no poder, contrariamente à categoria das autoridades tradicionais; grupos que se identificam com a cultura tradicional tomam o poder por atribuição familiar e praticam os rituais *kupahla*, onde todos atuam no mesmo processo.

Conforme Castoriadis (2000, p. 411) a instituição imaginária da sociedade não é a soma de representações complementares. A representação de cada tipo de indivíduo já é por si recíproca, porque essas relações dos indivíduos nas sociedades são recíprocas. E, Baczko (1985), acrescenta que não há nenhuma sociedade, nenhum grupo social, nenhum poder que seja transparente consigo mesmo (BACZKO, 1985, p. 8).

Numa análise contrária, adicionalmente, os líderes tradicionais são indicados nessa análise, de evocar seus antepassados mortos, praticam as suas realidades tradicionais e culturais, mas que nem toda a comunidade, assim como os secretários de bairros, é pertencente a essas famílias de ancestrais.

Cada uma dessas manifestações são absolutamente muito diferentes umas das outras, mas as comunidades estão todas reunidas numa mesma categoria tradicional.

Neste âmbito, acreditamos que algumas possam reconhecer a cultura dos líderes tradicionais, pois são de poder atribuído pela ancestralidade, como cultura tradicional, desde o período pré-colonial, e que vem das bases.

Portanto, o líder tradicional pode não necessariamente se sentir como tal, como foram apontados exemplos concretos de sucessores ao poder, que são chamados para ocupar o cargo do familiar falecido, sem vontade própria de assumir a esse cargo. Posteriormente, depois de uma coação familiar acabam aceitando a função, considerada prestigiada pela família. Para tanto, daí surge outra faceta ou grupo social que o identifica e caracteriza-o como líder. Entretanto, são líderes tradicionais que nem todas as comunidades os reconhecem do mesmo jeito de análise.

O exemplo nítido é a da cerimónia em memória dos antepassados. Realizam-se práticas de rituais, no monumento construído de Ngungunhana em Mandlakazi. Verdadeira festa nacional e livre na qual participam moçambicanos - e não políticos e convidados estrangeiros.

Para tanto, outras comunidades não estão interessadas se aquilo é um elemento de uma identidade, de um pertencimento. Os grupos sociais se unem e interagem. As suas manifestações são absolutamente diferentes umas das outras, mas elas estão todas reunidas numa mesma categoria popular e tradicional. Nem todos eles estão pensando numa identidade coletiva ou são um marco com algumas lideranças que conseguem. Existem grupos que querem constituir esse elemento como identidade, que são de um discurso mais politizado, e aqueles que participam efetivamente nisso.

Castoriadis (2000) sustenta que, essa instituição imaginária da sociedade não é uma somatória de experiências individuais. Não necessariamente que todas essas pessoas, que estão ali, aparentemente participando num determinado processo, ou até em reuniões coletivas, ou rituais, atuem efetivamente na instituição, nem, num sentido de afirmação de uma característica daquele mesmo processo.

Outro aspeto importante em análise é o fato da autoridade tradicional estar constituída maioritariamente por pessoas de idades avançadas (velhos) e menos escolarizados, isso faz com que esta relação de interdependência aconteça com os secretários dos bairros, pois que estes últimos são mais esclarecidos. Sabem ler e escrever, são administrativos (lidam com os munícipes de diferentes status), que se

dirigem a eles para fins de pedidos de terrenos para construção de residências, documentos para abertura de contas bancárias, que certificam suas residências, comprovativos, etc, isto principalmente nas zonas suburbanas.

É importante referir que a FRELIMO na construção do Estado-Nação teve como um dos grandes desafios a escolarização da maior parte da população moçambicana, tal como a Organização da Mulher Moçambicana. Em vários locais houve a lecionação da alfabetização para níveis extremamente baixos para quem nunca tinha frequentado a escola.

O pessoal dos serviços de administração local foi incentivado ou privilegiado para frequentar as aulas e acrescer seus níveis acadêmicos para melhor responderem aos desafios, pelos quais se encontravam dirigindo o povo moçambicano. E, em contrapartida, os líderes tradicionais não se encontravam a estudar em nenhum local e estavam já afastadas do governo local, como tivemos a oportunidade de nos pronunciarmos, acomodados com maior número de analfabetos mesmo com um grande capital simbólico, cultural e de coesão social.

O desafio na construção do Sistema Nacional de Educação foi sempre de extrema importância no Moçambique pós-colonial, num contexto planificado de desenvolvimento. Moçambique é o país mais populoso de todas as colônias portuguesas de África, com cerca de 17,5 milhões de habitantes.

Tomando em conta que a escolarização é fundamental para o desenvolvimento de um país, fator chave para a promoção do bem-estar e da redução da pobreza, os representantes administrativos chegam a ascender níveis extremamente altos em relação a autoridade tradicional.

As autoridades tradicionais, até aos dias de hoje, continuam com um nível de escolarização muito baixo apesar da primeira etapa de campanha de alfabetização e educação ter sido planificado pelo governo para todos, após a proclamação da independência nacional. Os líderes tradicionais continuam apáticos para esse processo, e com dificuldades de se expressar da língua portuguesa.

Após a independência, a língua portuguesa foi oficializada como o vetor principal de comunicação em Moçambique, dado a complexidade das línguas locais existentes no país, que se apresentam em mais de 23 línguas locais.

Paredes (2014) explica que isso enfatiza o projeto de construção identitária. Portanto, o mesmo autor, não descarta a ideia da FRELIMO ter introduzido a língua

portuguesa oficial do novo Estado-Nação, por dois aspectos a considerar: Pelo fato de Moçambique estar rodeado de países falantes da língua inglesa, os ditos países anglófonos (África do Sul, Zimbábue, Zâmbia, Malawi, Tanzânia). Não só, a adoção desse idioma marcaria a diferença tanto horizontalmente, diante dos demais Estados nacionais independentes, como também em segundo lugar marcaria verticalmente no tempo histórico, posto marcar uma óbvia distinção relativamente às chamadas línguas e culturas tradicionais (PAREDES, 2014, p. 148).

E, Macamo (1996, p. 362) sustenta ter sido fundamentalmente uma opção pragmática. No entanto, as comunidades preservaram suas línguas locais, que prevalecem até hoje. E as autoridades tradicionais são falantes dessas línguas locais, sem o domínio do português.

Na verdade, o governo durante as suas orientações ou comícios populares, como o do falecido Presidente da República Samora Machel ou o ex-presidente Joaquim Chissano, como veículo de comunicação enfatizavam seus discursos em quaisquer outras línguas locais, de acordo com as línguas falante no local da intervenção.

Vejamos que a língua dominante em Mandlakazi e Chibuto é a língua chopi e se constitui da hegemonia Nguni. Predominantemente se opôs a língua portuguesa e aos Khambanes, grupo dos antepassados de Eduardo Mondlane (LIESEGANG, 1996, p. 46-48). Em Chidenguele é bastante falada, segundo o mapa etnolinguístico de Chibuto e Mandlakazi (ver anexo 4). O mapa mostra estes dois distritos compostos por dois grupos nomeadamente: Grupo Guitonga-Chopi e o grupo Tsonga. Sendo a língua tswa mais falada tanto em Chibuto e Mandlakazi, e a língua tsonga predomina em Mandlakazi.

Atualmente, as funções das líderes tradicionais são redefinidas e eles dependem de outros sujeitos. Eles têm esse sentido de dependência, como servo, que só existia em oposição ao senhor, no feudalismo, como Castoriadis (2000) sustenta. Mas continuam a existir devido ao papel que desempenham na base da estrutura social, onde são insubstituíveis.

3.5. A Regulamentação pelo Decreto 15/2000

A constituição da República de Moçambique de 1990 introduziu reformas políticas no país. Inicia nesse período a liberdade de exercício político sob as formas de multipartidarismo. A partir de então, sobretudo depois da assinatura dos Acordos Gerais

de Paz em 1992, estavam criadas as condições para um maior diálogo e uma maior participação de todos os segmentos sociais no desenvolvimento do país. Para facilitar este processo, foi sendo criado um ambiente jurídico favorável (DAVA, 2003b, p. 14; GONÇALVES, 1998, p.29).

Nessa perspectiva, partindo da ideia que assinalamos atrás, as comunidades e os líderes terem virado as costas para a governação, abre caminho para abertura de diálogo, isto é; um clima de paz e reconciliação para com as autoridades tradicionais, e outros atores sociais.

Noutra vertente, seria uma aprendizagem para que a FRELIMO não repetisse seus erros, tendo em conta a falta de especificidade da realidade e a modificação da história das sociedades em moldes diferenciados.

Gonçalves (2005), argumenta que devido as falhas que a FRELIMO teve, durante o período socialista o governo procurou para o país aquilo que o autor chama de “flexibilidade do governo”, por meio do Decreto 15/2000 devido suas incongruências.

O Decreto 15/2000, de 20 de Junho, aprovada pelo Conselho de Ministros de Moçambique é um instrumento jurídico, que reconhece as autoridades tradicionais e estabelece as formas de articulação dos órgãos locais do Estado com as mesmas.

Em 2002, o governo iniciou o processo formal reconhecendo as autoridades comunitárias. O governo local pediu às comunidades rurais que identifiquem seus "legítimos" líderes. Depois que os líderes foram identificados, os funcionários oficialmente reconhecidos organizaram cerimônias de reconhecimento anteriormente descritas no ítem 3.9.

Dentro desse contexto, houve conflitos de ordem diversa, como no processo de identificação das autoridades tradicionais com a finalidade de serem reconhecidos oficialmente.

Gonçalves (2005) adianta que poucos meses após o início do processo de reconhecimento formal, Afonso Dhlakama, líder do partido de oposição RENAMO, denunciou publicamente todo o processo como farsa: “A FRELIMO está fazendo uma questão de festa. Essas autoridades tradicionais desempenharão o papel de grupos dinamizadores”, ou grupos dinamizantes da FRELIMO nas estruturas locais socialistas.

Sobre a afirmação de Dhlakama de que a FRELIMO politizava o processo, talvez isso tenha ocorrido, talvez não. Mas essa referência não cabe somente ao partido

FRELIMO, pois que com o Acordo de Paz de 1992, ambas as partes procuraram alianças com autoridades tradicionais como parte de suas campanhas eleitorais.

O objetivo do Decreto 15/2000 era concretamente de apagar o imaginário conflituoso entre os que podiam ser os principais agentes da dinamização do desenvolvimento local, ou seja, entre os (régulos-governo), (régulos-secretários de bairros), (comunidades-governo).

Entretanto, outro grande objetivo era a necessidade de dinamizar o desenvolvimento local, em prol das comunidades, de acordo com as novas dinâmicas sociais, econômicas, políticas e administrativas.

Neste sentido, o relacionamento entre o poder tradicional e os secretários de bairros, os líderes religiosos dentre outros, eram vistos de valor acrescido, neste processo de democratização do país.

Nesse período foi bastante crucial no relacionamento entre esses atores de poder político, junto com o Estado moderno democrático, de forma a criar um ambiente saudável entre os mesmos, tendo em conta o período ora instalado.

A expressão da vontade popular fazia se sentir, nesse período, momento em que era necessário recuperar valores perdidos durante a guerra.

Segundo Mbembe, as ligações políticas e religiosas podem então desempenhar um papel mediador na cristalização de um “conflito”. Pode também oferecer novas formas de legitimação, ideias novas sobre o poder, no dia-a-dia, da autoridade. (MBEMBE, (2013, p. 27). Esses avanços são úteis [...], na medida em que revelam uma dimensão essencial de qualquer poder independentemente de este ser, de acordo com a distinção artificial, “temporal ou espiritual”.

O Decreto 15/2000 representava para o Estado moderno democrático, um dos primeiros passos a ser concretizado, para manter a paz duradoura e a estabilidade no país. Era um meio pelo qual a FRELIMO se valia para a construção da ordem e de sua supremacia simbólica sobre poderes locais concorrentes. Como diz Mbembe, “*para legitimar a construção de novas solidariedades humanas... a acção política é a concretização de uma longa sequência de acontecimentos ao longo do qual se urdiram novas metas e novas formas de organização*” (MBEMBE, 2013, p. 27).

Consequentemente, e ao longo dos tempos, nas diversas províncias, nota-se a separação de militância, atendendo que, estas regiões compõem-se de outros grupos étnicos. O Sul de Moçambique, nosso local de estudo, é predominantemente

constituído pelos grupos changana, ronga e muchopes, particularmente. Os líderes tradicionais, tem uma vinculação histórica com o partido no poder, dado o peso dos elementos simbólicos da revolução e trata de resistência anticolonial na região. E nas províncias do centro maioritariamente constituídos pela tribo Ndau e Sena, apoiantes dos diversos partidos existentes no país, em primeira instância ao partido da RENAMO.

Portanto, nesta senda, os líderes tradicionais, de forma alguma, exercem seu poder com interferências de *status* e antes do colonialismo seu poder em Moçambique era um poder acumulado. Contrariamente, concordaríamos também com a análise de Achille Mbembe (2013), quando afirma:

“São duas soberanias chamadas a concretizar-se nos mesmos espaços regiões ou geo-humanos e num mesmo campo histórico, tendo forçosamente de interagir. Por conseguinte, o único interesse de análise consiste em identificar as modalidades desta interação, em localizar os pontos de coesão, a forma como a competição entre as duas esferas tece os conflitos ou obriga a concessões”(MBEMBE, 2013, p. 24)

Nessas notas explicativas, as autoridades comunitárias (ex régulos), e outros de índole inferior destes distritos em estudo, encontram-se de forma atada ou sufocada, digamos assim, pondo em decadência a democracia vigente em Moçambique.

Nas entrevistas em Mandlakazi, foram claras as afirmações se referindo que o Partido FRELIMO não consegue desenvolver o país devido ao partido RENAMO que devastou todo o país com a guerra. Então, surge-nos a seguinte questão: de que forma estes líderes tradicionais exercem seus direitos de cidadania e democracia em Moçambique? Será que o poder tradicional destes líderes não é afetado pelo partido no poder?

Os líderes tradicionais, tanto os secretários dos bairros, são tratados de forma precária, como foi possível compreender, durante o trabalho de campo, secundado por esses mesmos líderes. Vejamos o que foi dito no depoimento de Estevão Samuel Cuna, do Posto Administrativo de Macuacua povoado no kamintelane em Mandlakazi:

Andamos longas distâncias a pé, de 5, 6 a 12 km, para participarmos de reuniões e outras atividades, sem meios de transporte para chegar. Nós andamos longas distâncias, e tem sido difícil. Os líderes comunitários andam essas distâncias por obrigação ou por imperativos de trabalho, já não aguentamos. São essas dificuldades que temos. Mas trabalhamos bem (Grupo A, entrevistado nº 1).

Na verdade, a distribuição de bicicletas, motorizadas parece não ter sido de forma equitativa para todos os líderes comunitários. Daí que, muitos reclamam por esses meios de transporte. A responsável pelos líderes tradicionais no distrito de Chibuto, a senhora Dária José Malangaze, afirma que as distâncias de caminhada longa aumentam as dificuldades destes representantes. Dária confirma que “o governo deu bicicletas e não foram suficientes para todos. Na verdade essas bicicletas foram dadas aos mais necessitados,mas o governo vai resolver”.

E, quem mais tem necessidade em relação ao outro? A pesquisa de campo revela muita disparidade nos distritos em estudo. Nem todas as bicicletas se encontram em boas condições de uso,problema confirmado pelo Chefe da localidade de Maniquinque em Chibuto, senhor André Mário Mbembele. Aliás, para a pesquisadora não lhe foi exibida nenhum instrumento de locomoção durante o roteiro de entrevista.

São personalidades com subsídios atrasados, pagos de 3 em 3 meses, falta de plano de saúde adequado, sem conta bancária, com uma série de dificuldades de váriasordens. Apesar do líder tradicional Eugénio Mondlaneter referido que, eles pediram para passarem a receber depois desse período, enquanto for muito dinheiro.

Para tanto, os responsáveissejam os líderes tradicionais interpretam cada um da sua forma sobre a representação destes líderes comunitários no governo. Teodósio Chaguala, o Chefe da administração local do distrito de Mandlakazi, também responsável pelos líderes tradicionais confirma que vela e trata da investidura dos líderes tradicionais, tratando-se de pessoas de idade avançada e com mais experiência.

Teodósio Chaguala, de Mandlakazi, afirma ter acordos com os líderes tradicionais sobre o subsídio e as regalias dos mesmos dizendo:“Nós temos acordos com eles para passarem a receber de 6 em 6 meses. E ainda, como governo distrital temos feito de tudo para dar um enterro condigno, não há nada escrito, mas quem morre a família sem possibilidade de comprarum caixão, o governo apoia no caixão e em gêneros alimentícios para quem tem caixão” (Grupo A, entrevistado nº 4).

Segundo Teodósio Chaguala, ele temse servido de advogado para incentivar os líderes para pedirem aumento adequado dos seus subsídios junto ao governo, que ele mesmo duvida desse acréscimo, tendo em conta a crise financeira⁷² que Moçambique se encontra neste momento.

Se bem que os monumentos revitalizam a memória dos heróis, em nenhum momento podemos testemunhar de um monumento da autoridade tradicional em Moçambique. Somente são cultuados os heróis membros do partido no poder.

As suas nomenclaturas existentes são poucas e podemos encontrar algumas nos bairros. São nomes dos poderes da autoridade tradicional que hoje não devem ser ignorados porque eles são como um patrimônio da história cultural do nosso país. Deveriam ser revitalizados na nossa cultura, pois que tem uma base sócio-cultural e isso tende a desaparecer.

Então, qual tipo de democracia é esta que foi instalada em Moçambique?

Baczko (1985) sustenta, um exemplo claro, que a ONU é apenas uma forma específica de encomendar um conjunto de mais uma gama de representações que as sociedades dão a si mesmas. E estamos cientes que, as autoridades tradicionais em Moçambique estejam no mesmo aparato de representações.

A chefe dos líderes do distrito de Chibuto, questionada sobre seu papel respondeu o seguinte:

Eles é como se fossem representantes do estado, porque trabalham em coordenação com chefes da localidade, assim sendo estes informam assuntos da comunidade ao chefe do posto e este por sua vez manda para a administradora. A administradora tem informação do distrito por causa dos líderes comunitários. Eles desempenham um papel muito importante na sua sociedade (Grupo B, entrevistado nº 10).

O peso da responsabilidade dos líderes tradicionais está patente neste depoimento de Dária José Malangaze. Não só em Chibuto, mas em todos os locais de estudo, são verdadeiramente funcionários do estado mas não são pagos.

Por intermédio do Decreto nº 15/2000, oficialmente as autoridades tradicionais foram definidas como autoridades comunitárias, em paralelo com os secretários de bairros, entre outros que exercem trabalhos comunitários e reconhecidos.

⁷² Não achamos oportuno discutir sobre essa crise financeira neste estudo.

O Decreto-Lei não identifica as diferenças de cada uma delas. Na verdade, elas não exercem o poder tradicional igualitário em relação aos outros chefes comunitários. A justa causa de pertencer altas linhagens já lhes confere um prestígio acrescido.

Resumidamente, Castoriadis (2000), afirma que a sociedade é instituinte e instituída, ela é inconcebível sem essa componente do mundo de significação dessa instituição da sociedade, a instituição por um lado do fazer social e representar o dizer social. O autor, ao definir as significações, diz existirem relações recíprocas de servidão (CASTORIADIS, 2000, p. 399).

Euclides Gonçalves(2005) observou no seu artigo sobre o poder das autoridades tradicionais em Mocumbi, na Província de Inhambane, no Sul de Moçambique, num dos itens analisados sobre o decreto 15/2000, aprovado pelo governo, ser ambíguo em diversas formas, na medida em que o governo foi incapaz de incorporar um regulamento uniforme nas diferentes formas de regra tradicional e organização social em Moçambique.

O autor aponta existirem três problemas principais com esse regulamento, pelo fato dos líderes comunitários terem sido concebidos no espírito e na filosofia da antiga lei colonial.

Na verdade, o governo oficializa as autoridades tradicionais de "líderes comunitários", ao que tivemos a oportunidade de referir anteriormente quando analisávamos as diferenças de poder das autoridades tradicionais e dos secretários dos bairros.

A mudança de nomenclatura não foi acompanhada com a mudança de conteúdo, existem muitas diferenças entre ambos. As diretrizes permanecem as mesmas. Não só, os deveres das autoridades comunitárias apresentam um conjunto de tarefas que parecem ter sido retiradas da administração portuguesa.

Ainda que as autoridades tradicionais não entendam a distinção de seu trabalho em relação a outros poderes da administração recém-criada, as pessoas continuam a chamá-los de autoridade tradicional ou de régulos para os diferenciar de outras representações.

Em segundo lugar, o decreto não faz uma clara divisão de trabalho entre líderes comunitários recém-criados e funcionários governamentais de nível local.

Os líderes tradicionais, mesmo a comunidade, não conseguem distinguir a diferenciação das tarefas de cada um deles na divisão do trabalho. Daí que surgem as disputas entre funcionários do governo local e chefes tradicionais.

Na verdade, os chefes da localidade, que respondem pelas autoridades tradicionais, não têm ligação direta com a comunidade. Quem lida com a comunidade são os líderes tradicionais e os secretários dos bairros.

Por exemplo, durante o trabalho de campo, a pesquisadora assistiu uma das reuniões onde a autoridade comunitária, tinha sido solicitada pelo governo do distrito de Mandlakazi. Era a rotina dos líderes comunitários participarem de reuniões como receptores e difusores da informação às comunidades, sem nenhuma permissão expressiva.

Mas que poder é este sem voz?

Por último, o decreto 15/2000, não aborda a questão clássica de definir uma comunidade. Apesar dos esforços para não limitar o que poderia constituir uma comunidade ou quem seria elegível para o reconhecimento como líder comunitário, a lei apresenta um grau de abertura que reforça o problema destinado a resolver (GONÇALVES, 2005). No decreto constaque:

“As autoridades comunitárias são pessoas que exercem alguma forma de autoridade sobre uma determinada comunidade ou grupo. Por exemplo, chefes tradicionais - pessoas que exercem uma liderança seguindo as regras tradicionais da respetiva comunidade; secretários de bairro ou aldeia - pessoas que exercem liderança com base na eleição feita no bairro ou vila a que eles pertencem; outros líderes legitimados - pessoas que jogam algum papel econômico, social, religioso ou cultural são aceitos como tal pelo grupo social ao qual eles pertencem. Com uma definição tão ambígua, não é uma surpresa que o processo de identificação e reconhecimento dos líderes da comunidade demonstrem ser problemáticos em todo o país” (GONÇALVES, 2005, 27-28).

4 -CONCLUSÃO

Os objetivos pelos quais a pesquisa foi traçada julgamos terem sido atingidos. As autoridades tradicionais resumem-se nas três formas de “autoridades” comunitárias em Moçambique. É sem dúvida mais frequente nas zonas rurais. Portanto a partir de 1897 é de realçar o domínio imaginário do espaço social na reinvenção das tradições durante a governação colonial portuguesa e assiste-se a um poder anfíbio e paralelo entre o poder português e o tradicional. Alguns líderes tradicionais colaboram e outros não.

Já na governação moderna no princípio dos anos 1990 destaca-se o recrutamento de meios simbólicos que acomodou os líderes tradicionais. Neste poder, aderem a continuidade do sistema ancestral, e consubstanciam como meio de sobrevivência, tendo em conta a situação de pobreza no país. Ao apontar o enfraquecimento estatal perante às comunidades José Luís Cabaço afirma que se reduzem as oportunidades de sobrevivência. Nesse contexto, o angolano Ruy Duarte de Carvalho, ao se distinguir da categoria residual da economia de subsistência, explica que na economia de sobrevivência os marginalizados reinventam o quotidiano tentando conciliar e incorporar as novas exigências e necessidades no património simbólico de que são portadores na sua história de vivências no muntu ontológico (CABAÇO, 2009, p. 431). Isso se explica na marginalização da autoridade tradicional pelo estado sem nenhum investimento plausível para estas representações.

O objetivo abrangente da pesquisa direcionava-nos ao reconhecimento de legitimidade da autoridade tradicional em 1992 pelo governo de Moçambique. No entanto as autoridades tradicionais tem desde o fim da última década do século XX uniformes, com o galardão, insígnias de primeiro e segundo escalão, isso para dar uma hierarquia que nunca existiu. São uma versão de uniformes europeus do século XX em Moçambique. São claramente uma refundição de resquícios de poder africano local em moldes do Estado moderno. A última refundição acontece na mudança de estado centralista para estado com bases democráticas.

A pesquisa mostra que a lei 15/2000 é contraditória e ambígua. Até então na comunidade não se consegue designar autoridade comunitária aos líderes tradicionais concretamente ditos. Isso revela na verdade que estas representações são diferenciadas com outras representações criadas no período pós independência em

1975, principalmente com os secretários dos bairros. Ao procurar estabelecer contacto com líderes comunitários nos lugares de Mandlakazi e Chibuto, seja em outro lugar, o pesquisador deve especificar melhor a quem deseja verdadeiramente. Se é o ex régulo, ou líder tradicional, e não a autoridade comunitária. Isso tem explicação na medida em que o poder moderno tem cooptado o poder anterior e colonial, razão pela qual ainda são chamados de régulos. A evolução histórica no tempo colonial se repete no período pós-independência. Na verdade a mudança de terminologia de régulo para autoridade comunitária não foi realístico.

A legitimidade das autoridades tradicionais de nenhuma forma deverá ser equiparada com outros líderes comunitários, apesar da simultaneidade de algumas atividades, em destino às comunidades. A lei publicada oito anos depois do reconhecimento dos líderes tradicionais num comício popular pelo ex-presidente da República de Moçambique Joaquim Alberto Chissano aponta a falta de interesse de governação conjunta num Estado com bases democráticas. Apesar destes líderes tradicionais servirem de certa forma um refúgio para a governação.

O poder da autoridade tradicional depende do controle do território dos que o representam. É uma acomodação simbólica que permitiu uma componente psicológica de coesão social, na presença dessa imagem que pode ser repelida a qualquer momento.

As reformas abrangem tanto a correção de erros de modernização na altura da introdução do Estado socialista como passos em direção à desconcentração de poder e descentralização, feitas quase em simultâneo. O avanço da FRELIMO no estado socialista a criar representações dos secretários dos bairros, e o afastamento da autoridade tradicional, marca uma nova era de um poder modernizado digamos assim e o homem novo sem cultura tradicional foi um falhanço da construção de nação.

A fragilidade do governo em afastar o poder tradicional resulta num precedente bastante concorrido pelas duas facções de poder moderno entre a FRELIMO e a RENAMO principalmente. Razão pela qual era importante recuarmos no tempo, para compreendermos e trazermos os factos históricos dentro do nosso objecto de estudo da legitimidade do poder dos líderes tradicionais. No nosso entender era importante que a FRELIMO, no processo de construção nacional, se fizesse presente conjuntamente com as ditas autoridades comunitárias (líderes tradicionais). A moçambicanidade vem da cultura tradicional. A autoridade tradicional é defensora da população, mas hoje não tem esse poder.

Esse poder passou para o secretário do bairro. Aí está a grande dificuldade. O secretário do bairro faz o trabalho político e ele tem mais força do partido, do que administrar as comunidades.

Especificamente, a pesquisa identifica a relação existente entre as autoridades tradicionais e os órgãos locais do Estado. A interação do poder tradicional e os órgãos locais do estado tem sido deficitária. Os líderes tradicionais interagem com estes órgãos, cumprem ordens a mando dos órgãos locais do estado, como por exemplo dos governadores, administradores, chefes das localidades. Estas representações são aquelas a quem elas se subordinam, para além do responsável pelos líderes tradicionais. Isto é ainda um desafio entre este poder tradicional e o administrativo. Não existe uma hierarquia clara porque existe ambiguidade. O chefe tradicional perdeu sua monarquia. Eles são vistos como obstáculos da governação moderna.

Os líderes tradicionais estão comprometidos com o Partido no poder que de certa forma comprometem pesquisas académicas neste local. Não querem admitir as fragilidades do governo. A guerra civil entre a RENAMO e a FRELIMO é indicada como um factor que faz regredir os planos de desenvolvimento eficientes da Governação da FRELIMO, e o dedo acusador à RENAMO, por estar a atacar camiões, infraestruturas, etc, etc.

O sul de Moçambique, principalmente, é bastante politizado e esquece muitas feitura e isso provoca conflitos. Por exemplo, no distrito da Manhiça vamos encontrar outras realidades. Em cada lugar apresenta-se de formas diferentes umas das outras. E tem um papel histórico, e uma vinculação de memória de luta de resistência, nacionalistas que foram à luta pela independência e assumiram a liderança do governo.

Fez parte compreender a percepção da autoridade tradicional relativamente ao servilismo a que sempre estiveram sujeitas, embora estejam ligadas ao poder da sua ancestralidade. As obras consultadas, como por exemplo Alice Dinerman (1999), as entrevistas efetuadas apontam em parte a colaboração conjunta entre os líderes tradicionais com a governação portuguesa.

No período anterior ao colonialismo, a submissão de linhagens umas pelas outras era patente. Para o tempo de Ngungunhana a pesquisa revela desde os contratos com os portugueses, a não devolução dos escravos aos portugueses, etc. A maioria dos ex régulos mantinham no cativeiro pessoas de suas comunidades para a realização de trabalhos correcionais nas suas residências, mantinham-nos na agricultura, na

construção de casas, em trabalhos domésticos e muito mais. Na verdade, os representantes dos líderes tradicionais tiveram ganhos nesse servilismo. Nunca foi à toa essa atitude de cumprir mandatos, seja pelos portugueses, seja pela FRELIMO. No sentido de dar ordem e serem obedecidos.

A legitimidade do reconhecimento da autoridade tradicional pelo governo de Moçambique foi de certa forma aplaudida pelas diferentes camadas sociais na medida que as pessoas se encontravam no desmoronamento total, devido a situação de guerra civil (1977-1992) que se desenrolava no país. A linha marxista socialista adoptada pelo governo, o agrupamento das comunidades em aldeias comunais, isso tirava o mérito dos líderes tradicionais em dialogar com seus ancestrais no lugar apropriado.

Em contrapartida a pesquisa revela que tivemos situação quase semelhante do período colonial, em 1897, quando se fez a divisão territorial do distrito de Chibuto em múltiplos regulados sem ter em conta a questão de lideranças tradicionais e a sociedade em comunidades próprias. Assim sendo, ficou claro na pesquisa que o governo tirou proveito do poder destas autoridades tradicionais, desorganizou as comunidades e houve uma cooptação do poder colonial.

Uma das limitações observadas durante a pesquisa empírica foi o facto das autoridades tradicionais em Mandhakazi não autorizarem a divulgação do vídeo gravado durante as suas entrevistas. Essa limitância é importante para perceber o conservadorismo que aquele lugar ostenta, valores que não querem que sejam exibidos para outros lugares do mundo. Ou então como a autoridade tradicional idealiza no seu imaginário seus princípios fundamentais de convivência que devem ser guardados e não como prova de sua existência. Isso nos dá um exemplo do carácter secreto deste poder ancestral. De modo geral, pode-se também dizer que a sociedade moçambicana dialoga com os espíritos, mas em segredo.

Julgo que o poder tradicional é um poder paralelo com o poder moderno. É uma continuidade do poder dos Sonchangane, Muzila, Ngungunhana, dentre outros, que conquistaram o poder submetendo as linhagens umas pelas outras. Pela entrada do colonialismo português houve ruptura desse conservadorismo de poder. É esse poder tradicional de que falamos hoje.

Essas várias tentativas dos diferentes estados (colonial; moderno) para erradicá-los é o que provavelmente gera as reclamações, mantidas em segredo, dos herdeiros atuais do poder tradicional. É neste sentido que devem ser compreendidas as queixas reportadas

no Distrito de Mandhakazi por Cumbe (2010), no seu estudo sobre João Mapanguelane, primo de Eduardo Mondlane, de que os régulos atuais nem tinham mais o poder, já muito reduzido, dos régulos coloniais.

O filho de João Mapanguelane Mondlane (antigo régulo de Mandhakazi) e primo de Eduardo Mondlane foi o primeiro presidente de município eleito de Mandhakazi, mas acabou substituído por um descendente de outro régulo, Correia Langa, que citamos ao longo da pesquisa. Segundo alguns autores, uma das metas a serem alcançadas pelas reformas era sempre garantir a preservação do poder da FRELIMO, seja como autoridade comunitária ou como estado supervisor.

O fato que a RENAMO tenha usado desde aproximadamente 1980 régulos, chamados de mambos, nas suas áreas “libertadas” no centro de Moçambique mostra talvez a meta e o falhanço da política da FRELIMO desde o período de transição de 1974-5, quando aos régulos foi dito que já não tinham trabalho: um, de Chibuto, Baiecane Ndove, foi para a África do Sul; outro, Ganequissa (de apelido Macuacua), foi trabalhar em Cahora Bassa, aparentemente como motorista de caminhões. Outro exemplo, em Mandlakazi: o régulo de Chipsombelane Zacarias Chalalane afirma que o pai, Chipsombelane, foi trabalhar no SMAE, na província de Maputo, e depois no setor da eletricidade de Moçambique.

Os ex-régulos ou líderes comunitários representam a si próprios como ínfimos num Estado-nação com cerca de 25 milhões de habitantes. Atuam como funcionários, mostrando a sua lealdade política e social aos governantes que os pagam em subsídios, mas são considerados representantes da população que não os paga nem os nomeia, talvez os confirme. Com essas constatações percebemos estar em uma área onde diferentes percepções e aspirações se cruzam.

Os régulos de Mandhakazi e Chibuto foram indicados antes e depois da revolta de Maguiguane, em 1897. Dois ou três dos mais de 20 foram depois depostos cerca de 1902-6 e desterrados e substituídos por *cipaios*, mas a maior parte sucedeu aos antecessores até 1974. Ficaram às vezes sujeitos a sanções e deposição por alcoolismo e outras infrações. Alguns tinham sido trabalhadores migrantes antes de assumirem a função. Descendentes de *cipaios*, como João Dumeia, perto de Chibuto, foram substituídos na década de 1960 por candidatos “mais legítimos”. Nessa altura a escolarização era já oferecida a alguns nativos.

Eles tornaram-se figuras incontornáveis na vida política, social e econômica em Moçambique. Isto presume-se pelo fracasso da construção do Estado-Nação, que se viu forçado a recorrer à autoridade tradicional. Em todos os locais onde o governo necessita tomar alguma decisão de relevo, por exemplo, deslocação de comunidades para instalar um grande empreendimento ou a exploração de areias pesadas num distrito, os líderes são convidados para assistir, mas não para fazer parte da tomada de decisão. Estes líderes são arrastados por tudo que é evento público, comícios, para se sentarem como observadores e parcialmente representantes do povo. A posição dos chefes diminuiu um pouco após a independência, na medida em que eram geralmente tratados como uma relíquia colonial.

O poder da autoridade tradicional foi esvaziada pelo governo, que somente estava preocupada com a construção da nação e se esqueceu deles. Os curandeiros no tempo colonial eram controlados pela autoridade tradicional, que após a independência foi visto como obscurantismo, e o governo criou a Associação de médicos tradicionais em Moçambique (AMETRAMO). A autoridade tradicional controlava a terra no período colonial, posteriormente no período pós 1975, passou para o estado moçambicano, que se responsabiliza pelo bem.

A expansão econômica vai diluindo a pertinência desse poder do controle da terra. Sem a terra, esvazia-se o poder do chefe tradicional. Os reassentamentos projetados pelo governo também fazem desaparecer seu poder.

Em jeito de fechamento, diríamos que a complexidade da realidade social moçambicana resulta da tripla interação das estruturas sociais pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais, a qual confere o sentido à dinâmica da moderna sociedade africana.

O que motivou recentemente o reconhecimento estatal da autoridade tradicional foi em primeiro lugar a busca de coesão da sociedade depois da Guerra Civil que devastou o país e destruiu o tecido social. Além disso, pretendia-se preencher o vazio administrativo. Não foi propriamente o reconhecimento da Autoridade tradicional como tal.

A legislação deixou que a própria comunidade desse legitimidade à autoridade tradicional que passou a ser reconhecida por lei, fosse um régulo, fosse um religioso, um curandeiro, um secretário de grupo dinamizador. Portanto, a ambiguidade a que estamos nos referindo nesta tese está patente desde a recuperação desse poder tradicional abrangente e, por consequência, inexistente. Há uma variação neste processo

de recuperação, que variou de um lugar a outro e se tornou matéria de competição política entre a RENAMO e a FRELIMO. Isso pode se ver na altura em que a RENAMO deu certo reconhecimento para sua legitimação. Logo depois do afastamento dos líderes tradicionais pelo governo Moçambicano em 1975, a RENAMO propôs-se a legitimar o poder tradicional, contribuindo mais uma vez para aumentar sua ambiguidade atual. A degradação é o resultado do desrespeito das práticas anteriores que davam sentido ao poder tradicional, que se foram esvaziando devido a própria modernidade.

Assim, encerro este trabalho esperando ter contribuído para a compreensão do papel das autoridades tradicionais e a legitimidade de seu poder, que foi possível melhor conhecer e acompanhar as transformações históricas.

5. BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias de arquivo

AHM. (ISANI). Inspecção dos serviços Indígenas (1941-1971). Relatórios de inspeção Ordinária à: Intendência do distrito de Gaza [1V.]. Colónia de Moçambique – Província do Sul do Save inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. Relatório e documentos referentes à inspeção ordinária à Junta Local e Concelho de Gaza e às Circunscrições de Chibuto e Muchopes, 1941. **COTA 21.**

A.H.M. (ISANI). Inspecção dos Serviços Indígenas. Inspecção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas (1957-1973). Relatórios de inspeção Ordinária à: inspeção à Circunscrição dos Muchopes, 1957. **COTA 28.**

AHM. (ISANI). Inspecção dos serviços Indígenas (1909-1971). Relatórios de inspeção Ordinária à: Intendência do distrito de Gaza [1V.]. Colónia de Moçambique – Província do Sul do Save inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. Relatório e documentos referentes à inspeção ordinária à Junta Local e Concelho de Gaza e às Circunscrições de Chibuto e Muchopes, 1941. COTA 259.

Circunscrições de Lourenço Marques. Respostas aos quesitos. Secretário dos Negócios Indígenas, Dr. Francisco Ferrão. Relatório do districto de Lourenço Marques. Lourenço Marques. Imprensa Nacional. 1909.

Diploma preambular do Decreto Presidencial nº 1/78, de 2 de Marco, que cria a Comissão Nacional das Aldeias Comunais.

Livro de Autos para averiguações de investidura de autoridade gentílica – In: Governo do Distrito de Gaza (1957-1974), 13/07/1970, registro 9/70, COTA 62.

UEM-AHM. Governo-geral. Processos de Gaza. Governo da Província T/6 – c)

UEM-AHM. Governo-geral. Processos de Gaza. Cota 899. Ficheiro de regulados de Muchopes.

Livro de Autos para averiguações de investidura de autoridade gentílica – In: Governo do Distrito de Gaza (1957-1974), 13/07/1970, registro 9/70, cota 62.

Fontes Legislativas

ACNUR/PNUD. Perfis de desenvolvimento distrital – Distrito de Chibuto, Província de Gaza. Maputo: ACNUR/PNUD, 1997.

MAE – Ministério da Administração Estatal. Perfil do Distrito de Manjacaze, Província de Gaza, Edição 2005. Série Perfis Distritais. Maputo: MAE, 2005.

República de Moçambique. Constituição de Moçambique. Amesterdão, AWEPA,1990.

República de Moçambique. Constituição da República. Maputo, Imprensa Nacional de Moçambique, 2004.

República de Moçambique /Ministério da Administração Estatal (2000). Regulamento do Decreto-Lei n° 15/2000. Disponível em: www.cicc.org.mz. Acesso em 14/10/2016.

Fontes orais

Entrevistas grupo A) Mandlakazi – (2017, ver tabela em anexo).

Entrevistas grupo B) Chibuto – (2017, ver tabela em anexo).

Entrevistas com historiadores – (2017-2018, ver tabela em anexo)

Demais fontes primárias

SANTOS. João dos.**Etiópia Oriental e vária história de cousas notáveis do Oriente**. Lisboa. Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos Portugueses, 1999.

Bibliografia de apoio

ABRAHAMSSON, H.; NILSSON, A. **Moçambique em transição**: um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992. Maputo: PADRIGU/CEEI-ISRI, 1994.

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**- textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

ALEXANDER, Jocelyn. The local state in post-war Mozambique: political and ideas about authority. In: **Africa**: journal of the international African Institute,v. 67, v. 1,p. 1-26, 1997.

ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional Banta**.Prior Velho: Editoras Paulinas, 2006.

ALVES, Armando Melo Nobre Teixeira. Análise da política colonial em relação à autoridade tradicional. In: LUNDIN, Iraê Baptista; MACHAVA, Francisco Jamisse. **Autoridade e poder tradicional**. Maputo:Dedimo, 1995.

ANDERSON, Anthony. **African religions**. 2010. Disponível online: <http://www.deathreference.com> Acesso em 5/09/2016.

AZEVEDO, Licínio. **Relatos do povo armado**. 1. ed. Maputo: Cadernos Tempo, 1983.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed). **História geral de África**. Brasília: UNESCO, 2010, vol. I, p. 220-267.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: Leach, Edmund et al. **Anthropos-Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. p.296-332.

BOAHEN, Adu (Org.). História geral da África. VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. Brasília: UNESCO; MEC; UFSCAR, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **Descrever e prescrever**: nota sobre as condições de possibilidade e os limites da eficácia política. Tradução para fins didáticos de Décrire et prescrire: note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique. Actes de la recherche en sciences sociales, p. 69-73, 1981.

BOURDIEU, Pierre. A representação política: elementos para uma teoria do campo político. In: _____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil/DIFEL, 1989, p. 163-207.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique**: identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: UNESP, 2009.

CASTIANO, José P. **Referências da filosofia africana**: em busca da intersubjetivação. Moçambique: Sociedade Editorial Ndjira Ltda, 2013.

CASTORIADIS, Cornelius. As significações imaginárias sociais . In: **A instituição imaginária da sociedade**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. p. 385-418.

CHAMPAGNE, Patrick. **Formar a opinião**: o novo jogo político. Petrópolis: Vozes, 1998.

COSSA, Lurdes José. “A Autoridade tradicional em Moçambique século XX: Estudo de Caso: Distrito de Marracuene”, p. 589-598. In: SANTOS, Amanda; VARGAS, Jonas; LEAL, Elisabete. **Fronteiras e Identidades**: reunião de artigos do III EIFI(Pelotas). Disponível online: <http://fronteiraseidentid.wixsite.com/iiieifi>. Acesso em 05/07/2018.

COVANE, Luís António. **O trabalho migratório e a agricultura no Sul de Moçambique (1920-1992)**. Maputo: Promédia, 2001.

CUAHELA, Ambrósio. Autoridade tradicional. In: LUNDIN, Iraê. **Autoridade tradicional em Mocambique**. Maputo: MAE/NDA, 1996, p.3-38.

CUMBE, MárioJosé Chitaúte. **Traditional leadership, the state and rural economic development in Southern Mozambique**: a case study of Mandlakazi District in the second half of the twentieth century. South Africa. University of KwaZulu Natal Faculty of Humanities - Development and Social Science - School of Development Studies, 2010.

DAVA, Fernando et al. **A participação das autoridades comunitárias na governação local**. Coleção Embondeiro, 23. Maputo: ARPAC – Instituto de Investigação Sócio-Cultural, 2003a.

DAVA, Fernando et al. **O reconhecimento e legitimação das autoridades tradicionais à luz do decreto 15/2000: o caso do grupo etno-linguístico Ndau**. Coleção Embondeiro, 24. Maputo: ARPAC, 2003b.

DINERMAN, Alice **O surgimento dos antigos régulos como “chefes de produção” na província de Nampula (1975/87)**. São Paulo: Centro de Estudos Africanos (CEA). p. 95-254, 1999.

FAITE, Olívia Maria. **Grupos dinamizadores e autoridades tradicionais: o caso de Moatize (1975-1992)**. Maputo: UEM, 2001.

FARRÉ, Albert; BLANES, Ruy. Vínculos de sangue e estruturas de papel: ritos e território na história de Quême (Inhambane). In: **Análise Social**, v. 43, n. 187, p. 393-418, 2008 .

FERNANDO, Domingos. **A Organização social na sociedade tradicional**. Maputo: Ministério da Administração Estatal, Projeto descentralização e Autoridade Tradicional. Brochura 2, p. 35, 1996.

FERRÃO, Francisco. **Relatório sobre o districto de Lourenço Marques: Circunscrições de Lourenço Marques**, Imprensa Nacional, 1909.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996.

FERREIRA, Marina Baird. Mini-Aurélio: **O dicionário da língua Portuguesa**. Lisboa: Editora Positivo, 2010.

FERRONHA, António Luís Alves. **O Monomotapa**. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação, 1994.

FEXEUS, Henrik. **Jogos de poder**. Métodos simpáticos para influenciar as pessoas. Petrópolis: Vozes Nobilis, 2016.

FLORÊNCIO, Fernando. **Ao encontro dos Mambos: autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique**. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

FORTES, Meyer; PRITCHARD, Edward Evans. **Sistemas políticos africanos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1940.

FREITAS, Sônia Maria de. **História oral: possibilidades e procedimentos**. 2. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanistas, 2006.

FRELIMO. **História de Moçambique**. Edições Afrontamento. Departamento de Educação e Cultura da Frente de Libertação de Moçambique, 1971.

GARCIA, José Luís Lima. Mouzinho de Albuquerque e o aprisionamento do Gungunhana em Chaimite. Escola Superior de Educação da Guarda, In: **Revista** n.15, 1º Semestre, v.II, p. 117-131, 2008.

GARCIA, José Luís Lima. O mito de Gungunhana na ideologia nacionalista de Moçambique. In: TORGAL, Luís Reis et al. **Comunidades Imaginadas**. Nação e Nacionalismos em África. Etnografia, v. IX (2). p. 257-275, 2005.

GEFFRAY, Christian. **A causa das armas**: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: Afrontamento, 1991.

GONÇALVES, Euclides. Finding the chief: political decentralisation and traditional authority in Mocumbi, Southern Mozambique. **In: Africa insight**. v. 35, n. 3, p. 64-71, 2005.

GRAÇA, Pedro Borges. **A construção da nação em África** (Ambivalência cultural de Moçambique). Coimbra: Edições Almedina SA, 2005.

GUIJANO, Anibal et al. Colonidade de poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

GUIJARRO, Esther Massó. De la doble legitimidad en Africa y sus lecciones para la ciudadanía: un estudio de caso y un perfil anfibio. Astrolabio. In: **Revista Internacional de Filosofia**, n.º 9, p. 126-135, 2009.

HAAR, Gerrie Ter; ELLIS, Stephen. **Mundos de poder**. Pensamiento religioso y práctica política en Africa. Biblioteca de Estudios Africanos. Madrid: Edicions Bellaterra, 2005.

HEDGES, David (Coord.). **História de Moçambique**. Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961. v. 2, Maputo: Livraria Universitária Eduardo Mondlane, 1999.

HOBBSAWM, E.J. **Nações e Nacionalismos desde 1780**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Coords). **Pelos Meandros da Etnia**. Etnias, Tribalismo e Estado em África. Mangualde: Edições Pedagogo, 2014.

JOSÉ, André Cristiano. **Autoridades ardilosas e democracia em Moçambique**. O Cabo dos Trabalhos: Revista Eletrônica dos Programas de Mestrado e Doutorado do CES/FEUC/FLUC, N.º 1, 2006. Disponível online: <http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n1/ensaios.php>. Acesso em 20/05/ 2017.

JUNOD, Henri A. **Usos e costumes dos Bantu tomo II**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Série Documentos n.º 3, 1996.

KHAPOYA, Vincent B. **A experiência africana**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África?** Entrevista com René Holenstein, CODESRIA. Boletim, n. 3 e 4. Rio de Janeiro: Pallas, 2007. p. 11-43.

KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na Africa. In: **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 21, p. 233-250, 2012.

LIESEGANG, Gerhard. **Vassalagem ou tratado de amizade?** História do Acto de Vassalagem de Ngungunyane nas relações externas de Gaza. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique/ Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, Série estudos n. 2, 1986.

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

LIESEGANG, Gerhard. Territorialidades sociais e identidades com referência a Moçambique. In: SERRA, Carlos et al. **Identidade, moçambicanidade, moçambicanização.** Moçambique: Livraria Universitária, 1998.

LOURENÇO, Vitor Alexandre. Entre estado e autoridades tradicionais em Moçambique: velhas aporias ou novas possibilidades políticas? In: **Revista Lusófona de Ciência Política e Relações Internacionais**, 5/6, p.195-207, 2007.

LUNDIN, Iraê Baptista. A pesquisa piloto sobre autoridade/poder tradicional em Moçambique: Um somatório comentado e analisado. In: **Autoridade e poder tradicional**, v. I. Maputo: MAE, p. 7-74, 1995.

LUNDIN, Iraê Baptista. Relatório do trabalho de campo realizado nas províncias de Sofala e Manica no âmbito do Projecto “A Autoridade Tradicional e suas bases de legitimidade. In: _____. **Autoridade e poder tradicional**. v. II. Maputo: MAE, p. 39-93, 1998.

MACAGNO, Lorenzo. Política e cultura no Moçambique pós-socialista. In: **Novos Estudos**, n°67, 2003.

MACAGNO, Lorenzo. Uma antropologia do político? In: **Análise Social**, v. 49, n. 2010, p. 163-189, 2014.

MACAMO, Elísio. A nação moçambicana como comunidade de destino. In: **Lusotopie**, p. 355-364, 1996.

MACAMO, Elísio. **A constituição duma sociologia das sociedades africanas.** Maputo: Estudos Moçambicanos, 19. p. 5-26, 2002.

MAGODE, José. **Pouvoir et réseaux sociaux au Mozambique:** Appartenances, interactivité du social et du politique (1933-1994). Paris: Connaissances et Pouvoirs, 2006.

MAHUMANE, Jonas Alberto. **Marido espiritual:** possessão e violência simbólica no Sul de Moçambique. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa.

MAHUMANE, Jonas Alberto. **Representações e percepções sobre crenças e tradições religiosas no Sul de Moçambique:** o caso das igrejas Zione. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa.

MAMDANI, Mahmood. Ciudadano y súbito África contemporánea. Yel legado del colonialismo tardío. In: **El mundo del Siglo XXI**. Siglo Veintiuno editores, s.a. de C.V., 1998.

MATTOS, Regiane Augusto de. **Poder e estratégias políticas no norte de Moçambique**: a relação entre as pia-mwene e o governo português no final do século XIX. Anos 90, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 91-110, dez 2014.

MBEMBE, Achille. **África insubmissa**: cristianismo, poder e estado na sociedade pós-colonial. Mangualde: Edições Pedagogo, 2013.

MENESES, Ana Paula. **O “indígena” Africano e o colono “europeu”**: A construção da diferença por processos legais. Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, 2010.

MENESES, Maria Paula G. **Poderes, direitos e cidadania o “retorno” das autoridades tradicionais em Moçambique**. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, 87, p. 9-42, dezembro 2009.

MENESES; MBILANA, et al. As autoridades tradicionais no contexto do pluralismo jurídico. In: Boaventura de S. Santos e J. Trindade (Org.), **Conflito e transformação social**: uma paisagem das justiças em Moçambique. Porto: Afrontamento, 2003. p. 341-417.

MONDLANE, Eduardo [1967]. **Lutar por Moçambique**. Maputo: Nosso Chão, 1995.

MOSCA, João. **Economia e desenvolvimento em Moçambique**. Século XX. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

MUTAQUILHA, Januário. Relatório do trabalho de campo realizado na Província de Nampula. In: LUNDIN, Irae Baptista et al. **Autoridade e poder tradicional**. Maputo: Ministério da Administração Estatal. Núcleo de Desenvolvimento Administrativo. v. II. p 9-33, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**: Olhar, ouvir, escrever. 1996. Disponível online: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/viewfile/111579/109656>. Acesso em 23/09/2017.

PAREDES, Marçal de Menezes. A construção da identidade nacional moçambicano no pós-independência: sua complexidade e alguns problemas de pesquisa. In: **Anos 90**, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 131-161, dez, 2014.

PASSADOR, Luiz Henrique. **Guerrear, casar, pacificar, curar**: o universo da “tradição” e a experiência com o HIV/Aids no distrito de Homoine, Sul de Moçambique. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, São Paulo.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social: In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula de. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, SA., 2009.

RANGER, Terence. A invenção da tradição na África colonial. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. 9. ed. São Paulo: Paz e terra, 2014.

ROCHA, Aurélio; NASCIMENTO, Augusto. **Municipalismo e poderes locais**. 1. ed. Maputo: Alcance, p. 104-105, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. **Epistemologias do Sul**. Colonidade de poder e classificação social. Coimbra: Edições Almedina, SA., 2009.

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. **Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do Sul de Moçambique (1821-1897)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

SERRA, Carlos. **História de Moçambique**. Maputo: Livraria Universitária Eduardo Mondlane, 2000, 2 vols.

SIMÕES, Paulo Jorge Granjo. Dragões, régulos e fábricas: espíritos e racionalidade tecnológica na indústria moçambicana. Instituto Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. In: **Análise social**, v. 43, n. 187, Moçambique atual: Continuidades e mudanças, p. 223-249, 2008. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

SITOE, Bento. **Dicionário changana-português**. Maputo: Inde (Instituto Nacional de desenvolvimento da Educação), 1996.

THOMAZ, Fernanda de Nascimento. **Os “filhos da Terra”**: discursos e resistências nas relações coloniais no sul de Moçambique (1890-1930). 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal Fluminense, Niterói.

TORGAL, Luís Reis et al. **Comunidades imaginadas**. Nação e nacionalismos em África. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

UEM. **História de Moçambique**. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane – Faculdade de Letras, Departamento de História, 1981.

VANSINA, Jan A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História geral da África, I**: metodologia e pré-história da África, 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. 192-219.

WEBER, Max. **Max Weber e os três tipos puros de dominação legítima**. Disponível em: < <http://www.administradores.com.br/artigos/economia-e-financas/max-weber-e-os-tres-tipos-puros-de-dominacao-legitima/43721/>>. Acesso em: 19 maio 2018.

Weber, Max. **Economia e sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Editora UnB. v. I, Brasil. 1972.

Demais leituras

AKOUNA, A (sd). **Enciclopédia sociológica contemporânea**. Porto: Rés - Editora. (sd).

APPIAH, Kwame Anthony. (1997). **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. 1ª edição, Contraponto Editora, Ltd, Rio de Janeiro. Brasil.

BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. 3. ed. São Paulo: Zouk editora, 2001.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Editora contexto, São Paulo, 2012.

CARVALHO, Sol (Coord.) **História de Moçambique**. Maputo: Departamento de História – UEM, Editora Tempo, 1988. Vol. 1: primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores (200/300-1886).

COSTA, Cléria Botelho da. A escuta do outro: os dilemas da interpretação. **Revista História Oral**, Rio de Janeiro, v. 17, n.2, p. 47-67, jul./dez, 2014.

DAUCE, Vicente Domingos. **A governação em Moçambique: fases e processos**. Dissertação (Mestrado em Governação, Competitividade em Políticas Públicas) Departamento de Ciências Sociais Políticas e do Território. Universidade de Aveiro, 2013.

DORLIER, Jeans-Francois. **Dicionário das Ciências Humanas**. Lisboa: CLIMEPSI Editores, 2006.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese em Ciências Humanas**. 13. ed. Barcarena, Editorial presença, 1997.

GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HEDGES, David. Educação, missões e ideologia política de assimilação, 1930-60. **Cadernos de História**, 1, p. 7-17, 1985. 1995

HEDGES, David. Lourenço Marques antes de 1895. In: **Arquivo 2**. Maputo. AHM, 1987.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais** (Coimbra), n. 80, 2008, p. 149-160.

MARTINS, Gilberto de Andrade. **Metodologia da Investigação Científica para Ciências Sociais Aplicadas**. São Paulo: Editora Atlas S.A, 2009.

MICHELL, G. DUNCAN. **Novo dicionário de sociologia**. Porto: Rés-Editora, 2000.

NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Maputo: Mem Martins: Publicações Europa - América, 1997.

PIMENTA, Carlos; KAJIBANGA. Epistemologia dos Estudos Africanos. In: **Conhecimentos endógenos e a construção do futuro em África**. Porto: 15-16 abril 2011.

PRITCHARD, Evans E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Edição Brasileira, 2005.

TRINDADE, João Carlos (Orgs.). **Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique**, v. 2. Porto: Edições Afrontamento, 2003, p. 341-425.

6- GLOSSÁRIO

- BANJAS – Palavra em changana, falada no sul do país. Significa reuniões.
- BANTU- Designação de um vasto grupo de populações de África que pertencem a grupos linguísticos da mesma família semântica, mas com etnias diversas.
- CHEWAS - Pessoas dotadas de espíritos de adivinhação, sendo estes últimos de origem ou espíritos muçulmanos.
- CIPAIOS - Refere-se a polícia negra no tempo colonial que controlava as comunidades no interior das zonas rurais.
- HOSI - Termo da língua changana para designar chefe político com atribuições sacerdotais, que presidia rituais e cerimônias religiosas.
- INDUNAS - Designação dada aos conselheiros dos régulos.
- KULUNWAMUNU - Designação dada a pessoa com poderes sobrenaturais.
- LAMBÊCOS- No período colonial, designação dada a utensílios rudimentares usados para o fabrico e conservação de bebidas.
- LOBOLO –Designação de oferta ritual pelas famílias do noivo no casamento tradicional que se pratica no sul do país.
- MACHAMBAS – *Áreas de* agricultura. Por extensão, refere-se aos produtos produzidos no campo que os camponeses deviam vender para obter o dinheiro do pagamento dos impostos no período colonial.
- MADODAS - Anciãos, conselheiros ou mais velhos.
- MACHANGAS - Termo pejorativo dado aos guerrilheiros da RENAMO.
- MAGAISSA –Pessoas que se deslocam a África de Sul pela primeira vez como mineiros.
- MAMBO – Espírito do fundador do clã, autoridade religiosa e política que rege os destinos do grupo.
- MATSANGAS – Nome pejorativo referido aos guerrilheiros da RENAMO durante a guerra civil.
- MAPIRA – Também referida como mapila. Tem o mesmo significado de milho miúdo ou sorgo. É usado na alimentação e fabricação de bebida fermentada.
- MAZIMBABWE - Plural de zimbabwe, que ostentava símbolo de poder.

- MAZIONES - Integrantes das igrejas ziones no sul de Moçambique, que misturam elementos do cristianismo com práticas das religiões tradicionais.
- MEXOEIRA - Em Moçambique, cereal nativo importante para a agricultura de subsistência, parecido com milho miúdo.
- MFUMO – Autoridade que executa instruções do Nhankwawa e o representante dos régulos para resolver conflitos junto às povoações.
- MPEWE – Chefe de linhagens vencedoras, que recebiam de outros chefes vencidos um certo tributo.
- MUCOLÔNHE – Termo pejorativo em língua changana, designa o “colono”.
- MUSHAS - Grupos de famílias com o mesmo antepassado.
- MWENE – Designação atribuída ao líder tradicional no centro de Moçambique.
- MWENEMUTAPA - Significa “senhor das minas”, e, por extensão, título dado ao rei entre os shonas. Mwenemutapa era o conjunto de todos os reis que ocuparam o trono.
- MWINI DZIKO – Chefe de linhagens vencedoras, que recebiam de outros chefes vencidos um certo tributo.
- NIMADODA – Na língua changana, designa conselheiros.
- PALHOTA - Designação do imposto pago em género ou em espécie no período colonial, força disfaçada de trabalho forçado.
- RÉGULO - Designação dada aos chefes tradicionais africanos pelos colonizadores portugueses.
- SHONA – Significa, literalmente, “cobrimos todo o império”. E é uma grande tribo
- TSANLENE - Árvore de fruto (*massala*) que sobrevive em tempos secos.
- TSONGA - Nome atribuído aos povos do sul de moçambique pelos invasores zulus ou angonis (ngonis).
- UKANHU, XIMOVANE, TONTONTU - Bebidas tradicionais feitas de canhu, cana-de-açúcar e milho.
- VAKULUWAVANU- Na língua changana, “grandes homens”, referência aos antepassados. Pode ser um morto, por exemplo: o tio mais velho, avós, bizavós.
- XIBALO – Designação dada no período colonial ao trabalho forçado para o colono.
- XIGUMANE - Denominação dada pelos colonizados às polícias que procuravam os lambêcos para destruir.

7- ANEXOS

Anexo1.Listagem das pessoas entrevistadas

GRUPO A

Nº da entrevista/grupo A	Nome	Data e local	Regulado/povoado
Entrevista 1 /A. C.	Estevão Manuel Cuna	2017 Mandlakazi	Chitsombelane
Entrevista 2 /A. C.	Zacarias Matsinhe Júnior	2017 Mandlakazi	Macuacua
Entrevista 3 /A. C. Principal	Eugénio Francisco Mondlane	2017 Mandlakazi	Bairro Riguane
Entrevista 4 / Responsável	Teodósio Chaguala	2017 Mandlakazi	Administração local
Entrevista 5 / Conselheiro A.C.P	Carlos Mulhanga	2017 Mandlakazi	Bairro Riguane
Entrevista 6 / Esposa A.C.P	Marta Witui	2017 Mandlakazi	Bairro Riguane
Entrevista 7 / Conselheiro A.C.P	Willian Cossa	2017 Mandlakazi	Bairro Riguane

A.C. Autoridade Comunitária

A.C. Principal - Autoridade Comunitária Principal

Responsável – Responsável das Autoridades comunitárias de Mandlakazi

Esposa A.C.P – Esposa da Autoridade Comunitária Principal

GRUPO B

Nº da entrevista/grupo B	Nome	Data e local	Regulado/Povoado
Entrevista 8 /A.C	Maria das Dores Macuacualala	2017/Chibuto	Maunzana Godide
Entrevista 9 /Secretário	Manuel Francisco Munkualaze	2017/Chibuto	Tento Languene
Entrevista 10/ Responsável da A.C	Dária José Malangaze	2017/Chibuto	Administração local
Entrevista 11/Chefe da localidade	André Mário Mbembele	2017/Chibuto	Localidade de Maniquinique

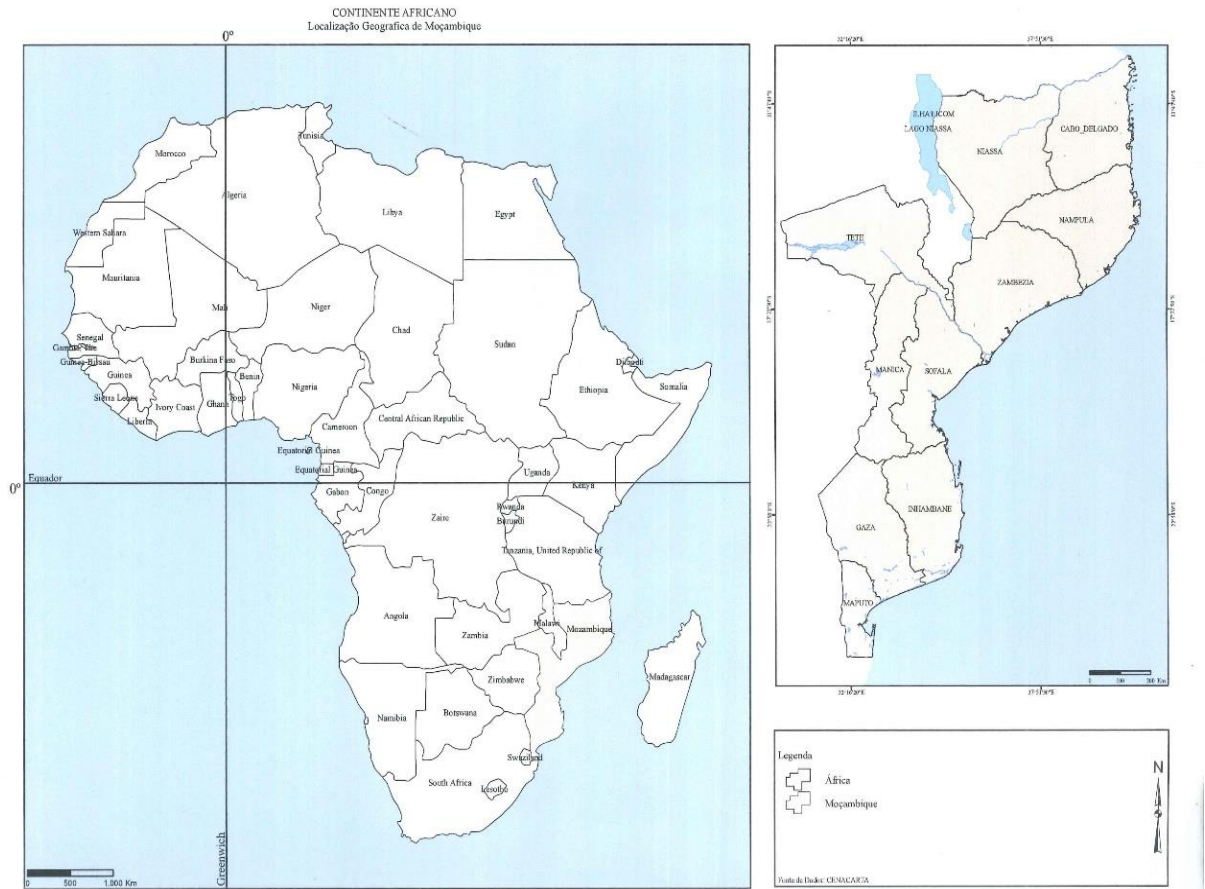
Entrevista com Maria das Dores Bento Macuacualala (Distrito de Chibuto) -
Disponibilizada no Youtube –Link de acesso: <https://youtu.be/rpG4LBGu2Zc>

Entrevistas concedidas por historiadores

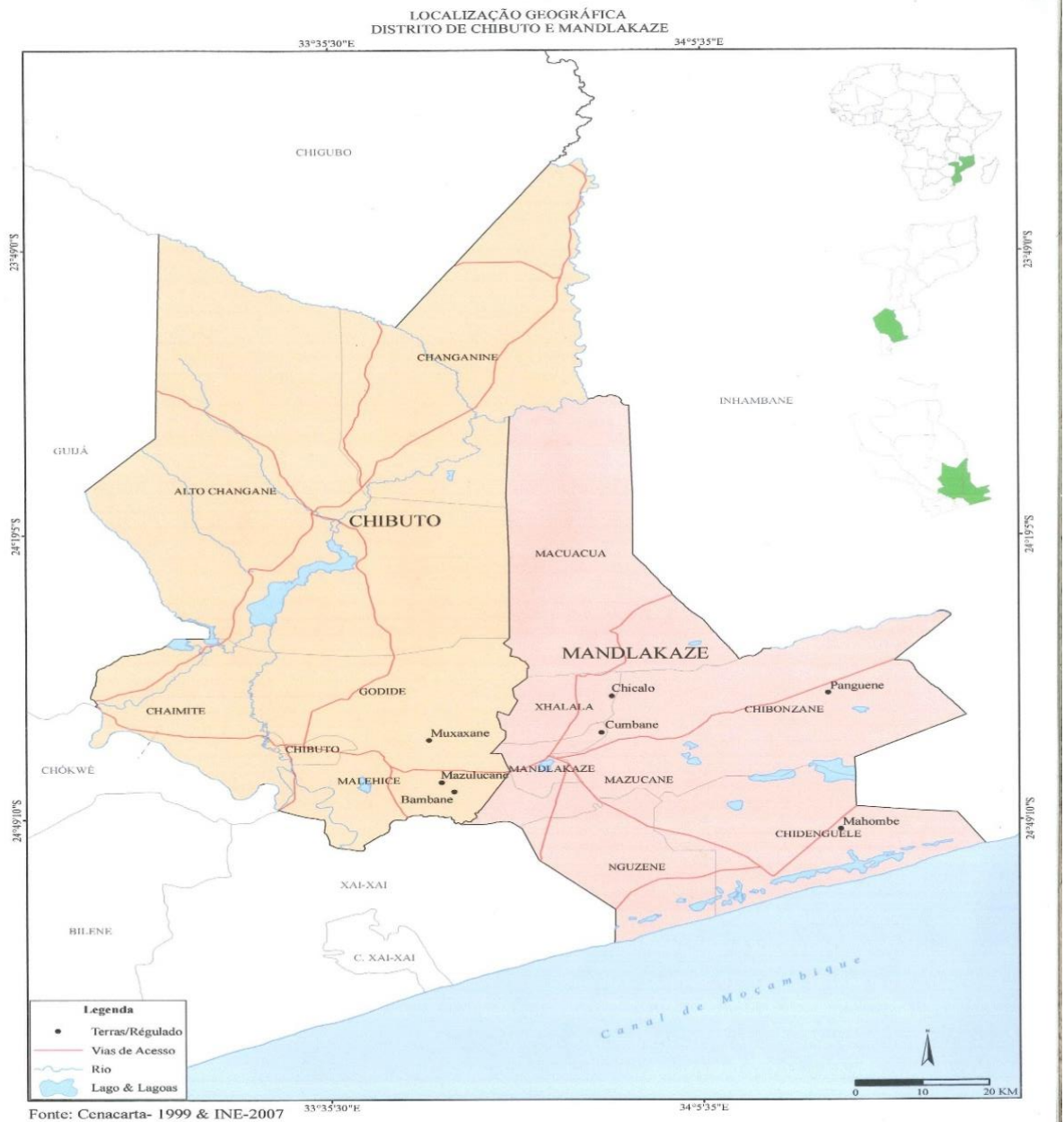
Prof. Dr. Gerhard Liesegang, entrevista concedida em 12/12/2017, 03/04/2018 e 07/05/2018.

Prof. Dr. Joel das Neves Tembe, entrevista concedida em 06/02/2018 e 15/03/2018.

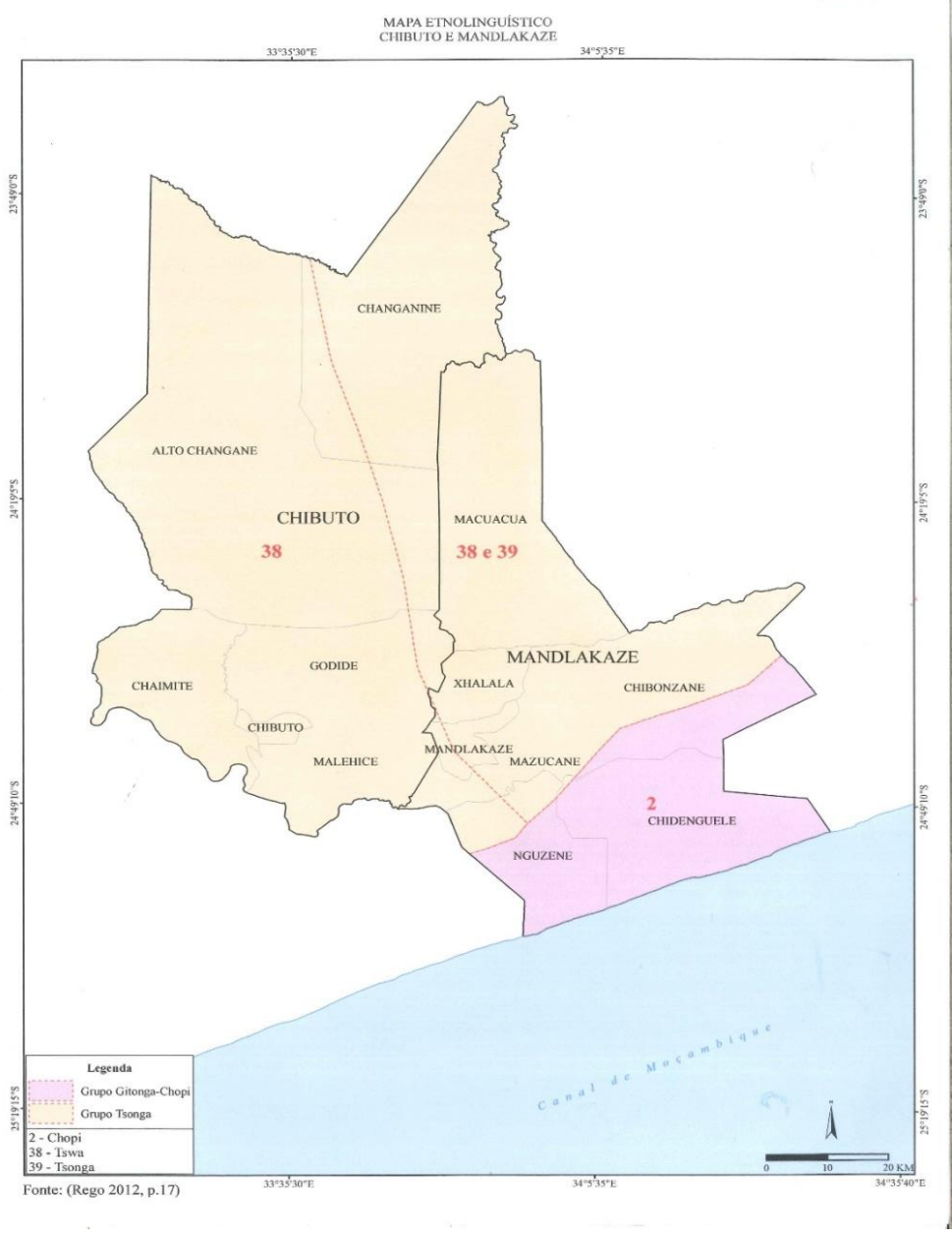
Anexo2. Mapa com localização de Moçambique



Anexo 3. Distritos de Chibuto e Mandlakazi



Anexo 4. Mapa etnolinguístico – Chibuto e Mandlakazi



Anexo5. Registro visual das entrevistas – Província de Gaza(julho de 2017).



Alguns entrevistados – Distrito de Mandlakazi (Arquivo pessoal da autora).



Maria das Dores Bento Macuacualala – Distrito de Chibuto (Arquivo pessoal da autora)