



Instituto Universitário de Lisboa

Escola de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Antropologia

*O Espaço entre as Palavras.
Antropologia de uma Comunidade no Sul de Moçambique*

Pedro Manuel Sobral Pombo

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção
do grau de Doutor em Antropologia

Orientadora:

Doutora Rosa Maria de Figueiredo Perez, Professora Associada com Agregação,
ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa

Dezembro, 2014



Instituto Universitário de Lisboa

Escola de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Antropologia

O Espaço entre as Palavras.

Antropologia de uma Comunidade no Sul de Moçambique

Pedro Manuel Sobral Pombo

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção
do grau de Doutor em Antropologia

Júri

Professor Doutor Fernando Florêncio, UC

Professor Doutor Nuno Domingues, ICS-UL

Professor Doutor Fernando Bessa Ribeiro, UTAD

Professora Doutora Ana Vaz Milheiros, ISCTE-IUL

Professora Doutora Rosa Maria Perez, ISCTE-IUL

Dezembro, 2014

AGRADECIMENTOS

Um trabalho que se prolonga no tempo e se torna uma parte significativa da vida é necessariamente realizado com a presença e ajuda de muitas pessoas. Quando parte fundamental dessa empreitada passa por tornar minha uma aldeia noutra hemisfério, os agradecimentos expandem-se proporcionalmente a todos aqueles com quem vivi durante largos meses e a todos os que esperavam o meu regresso a Lisboa.

A gratidão é um privilégio, e aqui o desejo expressar, seguindo o percurso que esta pesquisa teve.

Na partida levamos quem somos, e por isso começo por agradecer aos meus pais, que sempre me viram partir e chegar, acompanhando-me nas decisões e vivendo a distância sem que essa fosse a sua opção. A segurança de partir, a eles a devo, assim como a certeza de estar acompanhado independentemente da distância. Agradeço também à minha irmã, por sempre me acompanhar e incentivar com cumplicidade.

Esta tese não seria possível sem a orientação e presença inestimável da minha orientadora, Professora Rosa Maria Perez. Para além de tudo o que as palavras possam dizer, estarão sempre muito aquém da gratidão que lhe devo pela presença constante, pelo incentivo, pelo rigor, pela inspiração e pela sabedoria com que me acompanhou nesta investigação. A sua postura ética perante a pesquisa e perante o “outro” inspiraram particularmente o modo como esta investigação foi desenvolvida e redigida, e reconheço que as palavras que aqui escrevo são parcas em expressar todo o meu agradecimento.

A estadia em Moçambique não seria tão feliz sem a ajuda e presença amiga da Andrea Moreira. Desde o primeiro dia em Moçambique, em que fiquei a conhecer o Mercado do Povo e a Malhangalene, foi presença fundamental em toda a minha estadia neste país. Maputo não seria a mesma cidade sem ela.

Também a Maude de La-Chapelle e a Joan Chaumont devo um agradecimento especial, pelo seu apartamento se ter tornado a minha casa em Maputo, e a varanda sobre o jardim da Associação dos Músicos Moçambicanos ter ficado como um dos locais especiais da cidade.

A chegada a Macasselane para esta pesquisa seguiu-se a três estadias anteriores, em que trabalhei na vila de Manjacaze e na aldeia. Agradeço às Irmãs Concepcionistas ao Serviço dos Pobres, com quem pisei pela primeira vez solo moçambicano e cheguei à vila de Manjacaze.

Dos longos períodos de vida em Manjacaze é indissociável o frei Javier Perez, frade franciscano e pároco desta vila no tempo em que aí residi. Para além da sua amizade, a ele devo ter-me ensinado a olhar para lá do óbvio e a viver uma vida chã e próxima dos outros. Também através dele conheci muitas aldeias do distrito de Manjacaze e os seus habitantes, e foi também com ele que cheguei pela primeira vez a Macasselane.

Para a minha família nesta aldeia, o meu irmão Alexandre, minha irmã Alzira e minha mãe Maria

Macuácuca, não existem palavras que possam expressar o profundo sentido de gratidão que sinto. A eles devo a minha vida durante toda a minha estadia em Macasselane e o facto de a sua casa se ter tornado também a minha casa.

Ao “papá” Fabião Matsinhe, ao “meu” tio Aarão Macuácuca e ao “papá” Júlio Nhone, devo um agradecimento especial pela amizade e pelas longas horas de conversa, sem as quais este trabalho não existiria. A todos os habitantes de Macasselane, a aldeia que se tornou minha, agradeço por me acolherem como o “mano” Pedro e por me fazerem sentir próximo. Muitas amizades e relações de confiança e cumplicidade tive o privilégio de criar nesta aldeia. À minha família e a todos os habitantes da “minha” Macasselane, agradeço ao modo moçambicano: batendo espaçadamente as mãos em concha e dizendo *inkomu*.

O regresso a Lisboa e o tempo da escrita desta tese foi vivido com a ajuda e o apoio de muitos amigos, a quem agradeço reconhecidamente. De entre tantos amigos, alguns tiveram a paciência de assistir de perto o desenrolar deste texto. Ao Hugo Cardoso agradeço a compreensão para as alegrias, angústias e ansiedades que acompanhou de perto. Ao João Dias e à Marta Patrício agradeço o auxílio, a cumplicidade e presença constante, assim como as repetidas chamadas de atenção para a necessidade de terminar este texto. Sem eles, todo o processo da escrita desta tese teria sido muito menos alegre.

Ao Reitor do ISCTE-IUL, Doutor Luís Reto, e ao Reitor do Indian Institute of Technology de Gandhinagar, Professor Sudhir Jain, agradeço a possibilidade de participar no protocolo entre estas duas instituições. Os meses que passei nesta instituição indiana foram fundamentais para a boa conclusão desta tese.

Desejo também agradecer à professora Lina Fruzzetti pelo apoio e estímulo para que esta investigação chegasse a bom termo.

Ao Srinivas Reddy, um agradecimento muito especial pela amizade e pelo incentivo constante.

Ao CRIA-IUL, nas pessoas da professora Antónia Lima e Manuela Raminhos, agradeço particularmente as condições de trabalho que me foram oferecidas e todo o apoio e incentivo que me foi dado. Agradeço também à Mafalda Melo e Sousa a presença amiga ao longo de toda esta investigação.

Ao CEI-IUL, nas pessoas da professora Clara Carvalho, Fernanda Alvim e Maria João Seabra, agradeço todo o apoio e generosidade que me foram oferecidos e todas as manifestações de amizade e estímulo.

A todos, o meu sincero agradecimento.

Kanimambo.

RESUMO

Esta pesquisa consiste num estudo antropológico de Macasselane, aldeia no Sul de Moçambique, analisando como a sua paisagem e território integram lugares e sentimentos de pertença, incorporando também os processos históricos de que esta região foi palco desde as primeiras décadas do século XIX. Duas palavras utilizadas pela população, 'ruínas' e 'aldeia', indicam simultaneamente duas espacialidades diferentes e sentimentos de identificação construídos em torno de lugares particulares, que contêm as histórias familiares de quem aí habita e a própria história da aldeia.

Sustentada por uma etnografia que colocou em diálogo íntimo os arquivos históricos e o terreno, esta investigação desenvolve-se no cruzamento do campo da análise social com uma análise espacial, tornando central as relações entre espaço e sociedade, entre texto e cartografia. Esta intersecção analítica deu corpo ao estudo e estruturou o texto, oferecendo uma leitura a diferentes escalas que, por sua vez, manifestam as relações existentes entre a aldeia e geografias mais amplas.

Abrindo-se à dimensão sensorial do universo de Macasselane, nos gestos quotidianos, cores, texturas e narrativas dos seus habitantes, esta pesquisa pretende colocar em evidência como este lugar particular traduz, na sua paisagem natural e humana, os processos históricos e marcadores identitários que têm sido vividos pela comunidade que aqui vive, questionando fronteiras temporais e dicotomias terminológicas. Deste modo, a análise a uma escala reduzida de uma aldeia moçambicana traz-nos dados que a inserem num enquadramento geográfico muito mais vasto, incorporando na sua paisagem a própria história do país.

Palavras-chave: Moçambique, espaço, etnografia, arquivo, história, pertença.

ABSTRACT

This research is an anthropologic study of Macasselane, a village in Southern Mozambique, analysing how its landscape and territory embody places and senses of belonging, as well the historic processes this region has lived from the first decades of the Twentieth Century. Two words used by its inhabitants, 'ruins' and 'village', point out simultaneously two different spacialities and senses of identification built around particular places, which embody the family histories of its inhabitants and the own village's history.

Sustained by an ethnography that mediated an intimate dialogue between historical archives and ethnographic field, this research develops through the crossing of social and spacial analysis, turning central the relations between space and society, between text and cartography. This analitical intersection built this study and structured this text, providing a reading in different scales that manifest the existent connections between this village and wider geographies.

Opening the research to the sensorial universe of Macasselane, daily gestures, colors, textures and the narratives of its inhabitants, this study pretends to highlight how this particular place translates, in its natural and human landscape, the historical processes and identity markers that this community has been living through time, questioning temporal boundaries and dicotomic terminologies. In this way, the analysis in a small scale of a Mozambican village brings us data that places it in a wider geographical context, embodying in its landscape the history of Mozambique.

Key-words: Mozambique, space, ethnography, archive, history, belonging.

LISTA DE ABREVIATURAS

AHM – Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo.

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.

CEHCA-IICT – Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga-Instituto de Investigação Científica e Tropical, Lisboa.

CDFP – Centro de Documentação e Formação Fotográfica, Maputo.

SGL – Sociedade de Geografia de Lisboa.

ÍNDICE

ÍNDICE DE FIGURAS.....	xiii
INTRODUÇÃO.....	1
Capítulo I HISTÓRIA E TERRITÓRIO.....	15
I.I MACASSELANE NUM PRIMEIRO OLHAR.....	17
O reconhecimento inicial de Macasselane.....	17
A 'aldeia' e as 'ruínas'.....	20
A história na paisagem.....	21
A história no espaço.....	23
Um território em mudança.....	26
I.II GAZA: DE REINO NGUNI A DISTRITO MILITAR.....	29
Gaza: o reino nguni e o Sul de Moçambique.....	29
Distrito Militar de Gaza: a produção de um espaço colonial.....	34
Mapas e textos.....	38
Capítulo II MUCHOPES: LUGAR E NOME.....	47
II.I MUCHOPES: O LUGAR.....	49
“A BEM DA NAÇÃO”: De Comando Militar a Concelho dos Muchopes.....	49
A Carta do Comando Militar dos M'chopes.....	52
Fronteiras espaciais e sociais.....	55
A Circunscrição dos Muchopes: ordenar, classificar, rentabilizar.....	56
O Concelho dos Muchopes: o colonialismo consolidado.....	63
Ordenação espacial colonial: A vila de Manjacaze e o interior.....	70
II.II MUCHOPES: O NOME.....	75
Terminologia em questão: o desenvolvimento de um léxico social.....	76
Cartografias sociais do colonialismo.....	79
Cartografar os “usos e costumes”.....	84
Uma vida “civilizada”.....	87
Capítulo III CARTOGRAFIAS DE UM LUGAR: 'ALDEIA' E 'RUÍNAS'.....	91
A 'aldeia' e as 'ruínas'.....	91
III.I O ESPAÇO DA 'ALDEIA'.....	93
A génese colonial da 'aldeia'.....	93
“Um adiantado grau de civilização”: a dimensão material de uma vida “civilizada”.....	96
Aldeamentos e povoações comerciais.....	99
A aldeia das Laranjeiras.....	102
A 'aldeia' hoje.....	105
“O governo é aqui” - a história traduzida no 'centro da aldeia'.....	109

III.II RUÍNAS E SENTIMENTO DE PERTENÇA.....	113
Ruínas como lugar da história familiar.....	113
“A família começou debaixo desta árvore”.....	116
“Changana, mas também ndau”.....	119
Regressar a casa.....	121
“É uma boa palhota”.....	123
Dimensão sensorial na pesquisa etnográfica: a estética e o sensível.....	124
Na intimidade com os antepassados.....	126
Capítulo IV “ESTÁ A DAR-NOS DE VOLTA A NOSSA HISTÓRIA”.....	129
IV.I UMA METODOLOGIA INESPERADA.....	130
O arquivo na aldeia.....	130
“Era <i>khokhola</i> dele, aqui” - A história de Macasselane.....	134
Madzucanhane: pessoa e lugar.....	138
Madzucanhane e Macasselane: dois nomes, o mesmo lugar.....	141
O chefe da fotografia.....	146
IV.II “ELE É O CORAÇÃO DA ALDEIA”.....	150
A independência.....	151
“O Matsinhe é o coração da aldeia!”.....	153
IV.III A MATA SAGRADA.....	156
“É a nossa igreja”.....	157
Capítulo V PAISAGENS PESSOAIS.....	165
Cartografias de vida e a sua dimensão espacial.....	165
Geografias inesperadas.....	167
<i>Madjondjoni</i> , casas de alvenaria e elevadores.....	168
Desenhos e uma cartografia das palavras.....	173
Os sabores do colonialismo: tudo começou com um chouriço português.....	179
“Na Índia, eu cheguei lá em 1947!”.....	182
S. Tomé em Maputo.....	186
Um juiz na aldeia.....	188
Capítulo VI SENTIDO DE PERTENÇA SOCIAL.....	191
VI.I CARTOGRAFIAS DA DÁDIVA E DA RECIPROCIDADE.....	191
“Tem caju lá em Portugal?”.....	194
“Hoyo hoyo!” - bem vindo!.....	195
<i>Hi lawo muhungo</i> - aqui está o caso.....	197
A história nos gestos.....	199
<i>Hi ta pfluxela</i> (havemos de visitar).....	201
VI.II “VOCÊ É S. PEDRO!” – A ATRIBUIÇÃO DO NOME.....	202

O caminho para a maternidade e o xará.....	204
VI.III MORDOMOS E SERVENTES	206
Vuvuzelas na aldeia!	206
A festa	210
Rituais de passagem: a “apresentação” do noivo.....	213
“Mano Pedro, senta para beber sumo”	217
VI.IV RITUAIS FUNERÁRIOS: CERIMÓNIAS E FLORES.....	220
“Cerimónia nas campas”	220
Cânticos e flores de buganvília	222
VI.IV A GRANDE FESTA: A ALDEIA E OS SEUS ANTEPASSADOS.....	225
A ausência	226
“como nós vivemos aqui”	228
Capítulo VII RUÍNAS E O SENTIDO DA PERDA.....	231
VII.I A PRESENÇA DE RUÍNAS.....	232
A ruína como um processo	233
VII.II AS RUÍNAS DA VIDA.....	235
O álbum de fotografias	236
“Nós estamos mal!”	240
VII.III ANTROPOLOGIA DE UM SENTIDO	242
Estatísticas e paisagem	246
EPÍLOGO? OU CAMINHOS A SEGUIR.....	255
BIBLIOGRAFIA.....	259

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 0.1 A grande várzea de Matsinhane, no limite Sul de Macasselane.	1
Figura 0.2 Enchendo bidões de água numa das fontes de Macasselane.	9
Figura 1.1 Recinto doméstico na ‘aldeia’. Macasselane.	15
Figura 1.2 O recinto da escola primária de Macasselane.	17
Figura 1.3 “O Manjacaze de Gungunhana”, s.d. CDF.	29
Figura 1.4 Detalhe do Mapa do Distrito Militar de Gaza desenhado pelo capitão Gomes da Costa, c. 1897, com o Comando Militar dos M’chopes. CEHCA-IICT.	42
Figura 2.1. Imagens de entrevista a Fabião Matsinhe e Aarão Macuácua sobre o administrador “Pecane”.	47
Figura 2.2 Detalhe da Carta do Comando Militar dos M’chopes desenhada pelo Capitão Gomes da Costa em 1897. No centro, o regulado “Matzinha”. CEHCA-IICT.	49
Figura 2.3 Carta do Comando Militar dos M’chopes desenhada pelo Capitão Gomes da Costa, 1897. CEHCA-IICT.	53
Figura 2.4 A região “dos Machopes”. Detalhe do mapa que acompanha a obra de Alfredo Xavier <i>Reconhecimento do Limpopo. Os territórios ao Sul do Save e os Vatuas</i> , de 1894.	75
Figuras 2.5 e 2.6 Rute Ndhlovo e a sua casa. Macasselane.	87
Figura 3.1. Rua na ‘aldeia’. A sebe reforça o traçado recto da rua, mantido parcialmente. Macasselane.	91
Figuras 3.2 e 3.3 Antiga capela-escola de S. Pedro, Macasselane.	93
Figura 3.4 Antigo suporte de bandeira e brasão franciscano. Antiga escola-capela de S. Pedro, Macasselane.	94
Figura 3.5 Cantina em Manguguana, junto à antiga estação ferroviária da linha Manjacaze-Chicomo. A curva no remate do alpendre (à esquerda) e o desenho das colunas confere dinamismo ao conjunto.	102
Figura 3.6 Armazém em Conjoene, perto de Mangunze. Uma cobra estilizada e formas geométricas animam a fachada.	102
Figura 3.6 Habitação na Aldeia das Laranjeiras. De notar as reduzidas dimensões.	104
Figura 3.7 Comércio junto à estrada principal. Macasselane.	105
Figura 3.8 Mapa simplificado de Macasselane, onde se aponta a malha urbanizada da ‘aldeia’ e de alguns lugares de referência, como as ‘ruínas’ da “minha” família e a mata sagrada.	106
Figura 3.9 Rua da ‘aldeia’ que tem origem no recinto da escola primária.	107
Figura 3.10 A “minha” casa. Na imagem, os quartos da “minha” irmã (ao fundo) e da “minha” mãe.	107
Figura 3.11 Vestígios de antiga habitação, na zona central da ‘aldeia’.	108
Figura 3.12 Blocos de terra e cimento, à espera do início de uma nova construção.	109
Figura 3.13 Fabião Matsinhe (à esquerda) e Mistério Sigaúque (à direita), chegam ao centro da aldeia.	110
Figuras 3.14 e 3.15 Centro da aldeia. À esquerda, “lugar da povoação”, à direita o “lugar do partido”.	111
Figura 3.16 A árvore sob a qual foi celebrado o casamento de Aarão Macuácua.	116
Figuras 3.17 e 3.18 Mistério e Celina Sigaúque, nas ruínas da família Sigaúque em Macasselane.	120
Figura 3.19 A grande árvore que protege as campas da “minha” família Macuácua.	123
Figura 3.20 O ritmo diário do trabalho nas machambas.	125
Figura 4.1 Local da festa do canhú, junto à mata sagrada, onde se situa a campa do fundador de Macasselane.	129
Figura 4.2 Ficha de identificação do chefe António Chitsonguane Matsinhe. AHM.	130
Figura 4.3 Fabião Matsinhe mostrando o lugar do antigo <i>khokholo</i> de Madzucanhane.	134
Figura 4.4 Placa da Igreja Presbiteriana de Moçambique (antiga Missão Suíça) em Macasselane.	138
Figura 4.5 Fabião Matsinhe (à direita) comenta o documento da “banja” para a nomeação do régulo	

Zefanias Matsinhe. À esquerda, Aarão Macuácuca	144
Figura 4.6 Fotografia do chefe António Chitsonguane Matsinhe.....	146
Figura 4.7 Fabião Matsinhe com o uniforme de “autoridade tradicional” junto da bandeira nacional, no recinto da sua habitação.....	150
Figura 4.8 Fabião Matsinhe durante a cerimónia de início do novo edifício da escola primária de Macasselane.....	153
Figura 4.9 Entrando na mata sagrada. Na mão esquerda, Fabião Matsinhe tem a pasta com os documentos que lhe foram entregues por mim.	158
Figura 4.10 A mata sagrada. Em primeiro plano, a campa de Madzucanhane Matsinhe.	161
Figura 4.11 ‘Ruínas’ do chefe António Chitsonguane Matsinhe.	161
Figura 5.1 Casa de alvenaria de construção recente. Macasselane	165
Figura 5.2 Casa de Sebastião Mandlate, construída em 1951. Mapandane.....	172
Figura 5.3 Casa de alvenaria construída recentemente por um emigrante na África do Sul. Macasselane.....	173
Figura 5.4 Lona do supermercado numa cozinha.	174
Figuras 5.5 e 5.6 Desenhos pintados nas paredes a marcar um Natal e Ano Novo vividos em família, com o regresso para férias do marido emigrado na África do Sul.....	175
Figura 5.7 Aarão Macuácuca (em primeiro plano), na festa da minha despedida.	179
Figura 5.8 Fabião Matsinhe, falando sobre os anos que esteve em Goa no Exército colonial.	183
Figura 6.1 Entrega de presentes na festa de baptismo de três membros da comunidade católica de S. Pedro.....	191
Figura 6.2 Preparação de almoço de festa, junto à capela de S. Pedro.	192
Figura 6.3 Castanha de caju a ser assada.	194
Figura 6.4 Cânticos durante a oferta de presentes, durante uma festa de despedida. Capela de S. Pedro.	196
Figura 6.5 A pequena Alzira com a avó materna, Maria Macuácuca	205
Figura 6.6 Televisão, leitor de DVDs e colunas, num casamento em Machochovane,.....	206
aldeia vizinha de Macasselane.	206
Figura 6.7 Enquanto chove. Inauguração da nova casa de Alzira Nhone.....	210
Figura 6.8 A cozinha. Inauguração da nova casa de Alzira Nhone.	212
Figura 6.9 os representantes da noiva após aceitarem os presentes oferecidos pelo noivo.	215
Figura 6.10 Os noivos, ao centro, entram no recinto da festa para cortar o bolo.....	216
Figura 6.11 Destilação de aguardente de caju na “minha” casa. Macasselane.	218
Figura 6.12 Júlio Nhone, enquanto trabalhava na sua casa.	227
Figura 7.1 Casa construída em 1973, em ruínas. Macasselane.	231
Figura 7.2 Ruínas de uma habitação da década de 1940. Macasselane.....	232
Figura 7.3 Palhota abandonada.....	234
Figura 7.4 Interior de casa dos anos 40 em ruínas.	235
Figura 7.5 Antiga casa de alvenaria de João.	238
Figura 7.6 Preparando a refeição.	248
Figura 7.7 O quotidiano vivido entre objectos “arruinados”.	251
Figura 7.10 Ruínas de casa em bloco de cimento e terra. Macasselane.	253



Figura 0.1| A grande várzea de Matsinhane, no limite Sul de Macasselane.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa consiste numa antropologia de Macasselane, aldeia no Sul de Moçambique, analisando como a sua paisagem e território integram lugares e sentimentos de pertença e incorporam os processos históricos de que esta região de Moçambique foi palco desde as primeiras décadas do século XIX. Partindo dos significados dados às suas diferentes espacialidades pelos seus habitantes, esta pesquisa percorre as ligações profundas entre a palavra e o lugar, entre espaço e narrativa.

Sustentada por uma etnografia que colocou em diálogo os arquivos históricos e o terreno, esta investigação desenvolve-se no cruzamento do campo da análise social com uma análise espacial, tornando central as íntimas relações entre espaço e sociedade, texto e cartografia. Esta intersecção analítica deu corpo ao estudo e estruturou este texto, oferecendo uma leitura a diferentes escalas que, por sua vez, manifestam as relações existentes entre a aldeia e geografias mais amplas.

Macasselane, aldeia do distrito de Manjacaze, província de Gaza, encerra na sua paisagem, entendida nos seus elementos naturais e humanos, as marcas da história do Sul de Moçambique e como ela foi e é vivida pelos seus habitantes. A reconstituição das suas origens permite transpor fronteiras entre períodos históricos e interligar na investigação as transformações ocorridas com a implantação do reino de Gaza no Sul de Moçambique em meados do século XIX, a sua conquista pelo exército português e a construção de um território colonial, e as profundas mudanças ocorridas desde a independência do país. Acompanharemos a história e a vida de Macasselane ao longo do

tempo permite-nos observar também a história de um espaço colonial tornado país independente, e o que encontramos numa pequena aldeia reflecte o acontecido numa geografia muito mais ampla. Esta transposição de fronteiras temporais é acompanhada por uma arqueologia dos léxicos desenvolvidos pelo colonialismo, que nos remete para um panorama de profundos dinamismos sociais.

O cruzamento entre espaço e sociedade, acima referido, desenvolveu-se a vários níveis, sobrepostos em camadas translúcidas ao longo da investigação. Por um lado, uma leitura antropológica da apropriação colonial do Sul de Moçambique é realizada através da sobreposição dos registos textuais e cartográficos que foram representando a construção de um espaço colonial, ordenando e classificando o território e as populações autóctones. Por outro lado, do ponto de vista espacial, o desenvolvimento de um novo centro geográfico na aldeia durante a década de 1980 tornou-se uma ferramenta operatória para aferir a forte identificação desta comunidade com o seu território no período pós-independência, em que a esta nova espacialidade criada correspondiam novos projectos políticos e sociais.

No entanto, este diálogo entre palavra e mapa é centrado no entendimento que os habitantes de Macasselane fazem da paisagem da sua aldeia. Duas palavras utilizadas pela população, 'ruínas' e 'aldeia', indicam duas espacialidades diferentes e os sentimentos de identificação construídos ao redor de lugares particulares, que incorporam as histórias familiares de quem aí habita e a própria história da aldeia. Nestes sentimentos de pertença cruzam-se lugares, memórias e estórias pessoais, transpostos também para sentidos de sociabilidade que constroem a vida quotidiana da comunidade. E dialogam também diferentes geografias, colocando a aldeia de Macasselane em relação estreita com áreas geográficas muito para além das suas fronteiras e, mesmo, das fronteiras do país.

Estas 'ruínas' de que nos falam os habitantes de Macasselane constituem igualmente uma poderosa metáfora para as marcas da violência da guerra civil no distrito de Manjacaze e, de modo geral, por todo o Moçambique.

Etnografia no arquivo, o arquivo na etnografia

A proximidade que sinto com o que ficou cunhado como "etnografia do arquivo" levou-me a realizar uma pesquisa no Arquivo Histórico de Maputo, depositário do arquivo colonial após a independência do país. No entanto, esta etnografia no arquivo foi influenciada pela pesquisa no terreno e foi esta que abriu espaço a que o arquivo fosse ao seu encontro, levando o arquivo para a aldeia de Macasselane.

Em Setembro e Outubro de 2012 realizei uma investigação no Arquivo Histórico de Moçambique, em Maputo, em complemento de uma pesquisa prévia aí realizada em 2010. Neste arquivo encontra-se documentação colonial referente a todo o país e a minha investigação incidiu sobre a documentação relativa ao antigo Distrito Militar de Gaza e ao posterior Concelho dos Muchopes, actual Distrito de

Manjacaze, ao qual pertence a aldeia de Macasselane. Esta pesquisa foi posteriormente complementada em Lisboa, no Arquivo Histórico Ultramarino, na Biblioteca da Sociedade de Geografia e no Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, do Instituto de Investigação Científica Tropical.

A documentação analisada no Arquivo Histórico de Moçambique permitiu construir uma antropologia histórica deste território observando a sua integração num espaço colonial e os modos como o colonialismo foi desenvolvido na região. Os relatórios, cartas, inspecções ou ofícios encontrados permitiram o estudo da construção do sistema colonial numa divisão administrativa concreta e de grande contacto com a população autóctone. Actas de reuniões por ocasião da escolha de novos régulos ou chefes de terra, cartas trocadas entre os administradores locais e o governo central ou os relatórios das inspecções realizadas pela Direcção Geral dos Negócios Indígenas às várias circunscrições e concelhos do antigo Distrito de Gaza dão-nos um panorama bastante detalhado de como o antigo Concelho dos Muchopes foi sendo ordenado espacial e socialmente como um território colonial.

A cartografia analisada permitiu um diálogo constante com os textos examinados e um olhar antropológico sobre as cartas geográficas desenhadas ao longo do tempo evidenciou como a apropriação de um território como espaço colonial foi feita simultaneamente através do texto e do mapa¹.

*

A relação de amizade que estabeleci com o actual líder comunitário de Macasselane, Fabião Matsinhe, descendente directo do fundador da aldeia, levou-me a entregar-lhe a cópia da ficha de identificação do anterior chefe de Macasselane, seu tio paterno. Se este foi inicialmente um gesto de amizade e de agradecimento, tornou-se rapidamente num dos pilares da pesquisa. A partir dessa data entreguei ao líder comunitário diversos documentos referentes a Macasselane e ao antigo regulado de Matsinhe, ao qual pertencia. O arquivo colonial viajou ao encontro da aldeia e aos descendentes de muitos dos nomes inscritos nos textos que foram por mim entregues. Esta metodologia alterou a direcção da investigação e proporcionou acompanhar a história da fundação da aldeia e a compreensão de como essa mesma história se mantém inscrita espacialmente no seu território. Provocou também uma reorientação da etnografia, acabando por ficarem “em arquivo” muitos dados recolhidos no terreno, centrando a investigação neste diálogo estabelecido entre arquivo e terreno etnográfico.

Levar o arquivo para a aldeia trouxe a possibilidade de ser comigo estabelecida uma relação mais profunda com a história desse lugar, com o seu fundador e os sucessivos chefes ao longo do tempo. E deu-me também acesso à “mata sagrada”, o lugar onde a história de Macasselane e da família do seu fundador se inscrevem e se mantêm viva.

Esta metodologia pretende, igualmente, trazer novos dados ao encontro entre a etnografia e a história, entre o discurso oral e os textos, no desenvolvimento de diálogos disciplinares que estimulem diferentes abordagens metodológicas.

¹ Ver Pratt (1992) para a produção de cartografias e mapas como parte da construção do poder colonial.

Esta permanente relação entre espaço e palavra, entre mapa e texto, abriu campo ao reconhecimento da paisagem de Macasselane, entendida num sentido lato e incluindo todos os seus elementos naturais e humanos, como um texto onde pode ser lida a sua história e a dos seus habitantes. A própria aldeia torna-se assim um outro arquivo que, ampliando a escala de análise, incorpora a história do Sul de Moçambique ao longo do último século e meio.

O início

Esta investigação nasceu de um encontro inesperado. Um encontro com a aldeia de Macasselane e os seus habitantes.

Em Agosto de 2008, cheguei a esta aldeia sem saber que seria o primeiro dia num lugar que aprenderia a conhecer pelas vozes dos seus habitantes, com os quais passaria uma parte significativa da minha vida. Nessa manhã de sol, atravessei as planícies entre a vila de Manjacaze e a aldeia e vi pela primeira vez a estrada de terra vermelha que haveria de percorrer muitas vezes a pé, a lenta subida ao passar a última das várzeas antes de entrar em Macasselane, e reparei, do lado direito da estrada, o vasto recinto da escola primária que tem origem numa pequena capela-escola construída durante o período colonial. Era a estação seca, as várzeas estavam cobertas de uma erva rala onde pastava o gado no fresco da manhã e a agricultura vivia do orvalho que as noites húmidas depositavam no solo arenoso.

A um curto período inicial de trabalho como voluntário na construção de um refeitório para um projecto ligado à escola primária local seguiram-se várias e cada vez mais longas estadias na aldeia e na vila de Manjacaze. O trabalho tornou-se então numa partilha de vida diária, e fui progressivamente participando nos ritmos quotidianos de Macasselane, sendo acolhido generosamente na vida dos habitantes da aldeia.

Esta introdução é importante porque esta pesquisa nasceu precisamente da experiência de passar os meus dias nessa aldeia e, durante os últimos sete meses de investigação, ali viver como membro da família Macuáqua. Foi a vida quotidiana de Macasselane, com os seus trabalhos, alegrias e dificuldades e uma progressiva intimidade com quem ali habita que fizeram surgir as questões que abordo neste estudo. Foram as conversas durante os tempos de descanso, o som das palavras, os gestos de saudação e partilha de alimentos, foi o caminhar pela aldeia e observar a sua paisagem natural e as marcas da sua ocupação que me fizeram entender a passagem do tempo e os vestígios da história que ela encerra.

O encontro com os outros abre sempre caminhos novos e, neste caso, abriu-me literalmente a porta de casa à diversidade de histórias e narrativas que nesta aldeia existem. E, conseqüentemente, levou-me pelos seus caminhos no reconhecimento da sua geografia e dos seus lugares cujos significados necessitam de tempo e conhecimento para serem apreendidos.

A minha posição social na aldeia

Torna-se necessário referir como se desenvolveu a pesquisa etnográfica e o meu lugar social na aldeia onde ela decorreu.

O trabalho de campo para esta investigação teve lugar ao longo de duas estadias em Moçambique, de Janeiro a Setembro de 2010 e de Setembro de 2012 a Abril de 2013. Enquanto nos períodos anteriores morei na vila de Manjacaze, indo a Macasselane quase diariamente, na última estadia vivi efectivamente na aldeia. Quando cheguei à aldeia para ali residir conhecia já particularmente bem muitos dos seus habitantes, pois tínhamos uma história de trabalho conjunto de dezasseis meses. Fiquei a morar na casa do meu “irmão” Alexandre Macuácuca e das “minhas” mãe e irmã, respectivamente Maria e Alzira Macuácuca.

Uma nota devo dar quanto aos termos de apelação que utilizo ao longo do texto. Refiro-me frequentemente à minha família de adopção com o pronome possessivo entre aspas para espelhar os sentimentos com que fui recebido e como vivi o parentesco em Macasselane. Fui integrado social e afectivamente como um membro da família e, por isso, era esperado de mim que, apesar de todas as diferenças existentes entre nós, participasse na vida social da aldeia e aprendesse os códigos de sociabilidade locais. Ao longo das estadias anteriores tinha já aprendido muitos dos modos que orientam a vida social, mas, ao viver na aldeia, aprendi que estar em família implica uma maior partilha da informação e uma grande disponibilidade para um dos actos mais presentes no quotidiano, visitar e ser visitado.

A grande familiaridade que mantinha com grande parte dos habitantes de Macasselane traduziu-se em relações sociais que oscilaram entre uma cumplicidade bastante informal durante a rotina diária e uma posição social de destaque nas celebrações e acontecimentos mais relevantes. Em minha casa, ou na casa de pessoas com quem estabeleci relações de maior intimidade, pude quebrar lentamente as codificações de género em algumas das tarefas mais comuns, lavar a roupa e a loiça, cozinhar ou descascar amendoins, trabalhos usualmente feito pelas mulheres. Foi assim também que passei a acompanhar a “minha” irmã Alzira às machambas da família para os trabalhos agrícolas, decisão que se revelou imprescindível para a pesquisa, pois deu-me acesso à geografia da aldeia e permitiu-me ficar atento às suas espacialidades, fundamentais para esta investigação. Reconhecer os caminhos e ser capaz de andar sozinho sem me perder passou a ser um factor de diversão para todos os que eu encontrava ao longo dos meus percursos.

O chefe da família Macuácuca em Macasselane é o “meu” tio Aarão Macuácuca, que mora com a sua mulher e dois sobrinhos, filhos de um dos seus irmãos mais novos. É o homem mais velho da família na aldeia e o irmão do falecido marido da “minha” mãe, viúva há bastantes anos. Utilizando os termos locais adequados, deveria referi-lo como “papá” Aarão, assim como tratar a “minha” mãe por “mamã” e os meus irmãos por “manos”. Estes são os termos de apelação correctos e apenas as crianças muito novas são tratadas pelo nome próprio. Apesar de não os ter utilizado ao longo do texto, para

maior fluidez da leitura, são sempre utilizados quando nos referimos a alguém e, no meu caso particular, traduziram a minha posição social na aldeia. Comumente era tratado como “mano” Pedro, quer por não ser ainda casado e ter filhos, quer porque estabeleci relações de grande proximidade e informalidade com a larga maioria dos habitantes de Macasselane. Em algumas ocasiões, no entanto, especialmente quando era referido o facto de eu estar a realizar uma investigação para a universidade, era tratado por “senhor” Pedro.

Numa pesquisa etnográfica, o equilíbrio entre a investigação e as relações afectivas que se estabelecem podem ser difíceis de gerir. No caso desta investigação, as amizades e afectos criados ao longo de todos os meses de estadia em Macasselane acabaram por ser fundamentais para uma atenção aos aspectos menos visíveis da vida quotidiana, aos seus silêncios e gestos realizados em determinadas ocasiões. O arquivo foi levado para a aldeia inicialmente por uma questão de amizade com Fabião Matsinhe, e foi esse afecto que proporcionou uma rotação metodológica fundamental para a pesquisa. A partilha das dificuldades do quotidiano, assim como a das alegrias e a participação em muitos trabalhos comunitários, abriram igualmente espaço a que os sentimentos, parte constituinte do mundo sensorial de Macasselane, fossem integrados nesta pesquisa.

Apenas pontualmente os laços afectivos foram “concorrentes” directos da etnografia. Diversas vezes fui convidado para festas como casamentos, baptizados ou a recepção de um familiar regressado da África do Sul para passar o natal em família. Nessas ocasiões, de refeições abundantes em alimentos e bebida, de ambiente festivo e conversas marcadas por gargalhadas e anedotas, o clássico método de “observação participante” sofreu uma rotação acentuada, tornando-se no que poderia chamar de “participação observante” e na qual a parcela “observante” ficou por diversas vezes aquém do desejado. Noutras ocasiões, a proximidade estabelecida fez com que acompanhasse a dor vivida nos rituais funerários e com que a emoção aguçasse a sensibilidade para a gestualidade e os sons próprios destas situações.

Foi, assim, sobre uma vida partilhada, que a pesquisa etnográfica se desenvolveu, e a observação dos rituais que marcam o passar do tempo e a vida das pessoas com quem vivi dialogou com a atenção dada aos detalhes, aos sons, aos cheiros e aos sabores que fazem parte da realidade sensorial de Macasselane.

Cartografar uma pesquisa

No seu início, esta pesquisa tinha como intenção central a observação da resiliência de anteriores classificações coloniais, questionando as especificidades do colonialismo e das construções identitárias pós-coloniais. Pretendia partir do período colonial para compreender como a sua acção classificatória e reguladora, ordenando espaço e sociedade, tinha sido vivida pela população local e, sendo tributário dos *Subaltern Studies*, desejava dar visibilidade a grupos sociais subalternos em relação aos poderes colonial e pós-colonial, ilustrando o seu papel no ‘encontro colonial’ e, conseqüentemente, a sua apropriação, ou rejeição, das classificações desenvolvidas pelo

colonialismo e após a independência de Moçambique.

Todavia, assim como a paisagem de Macasselane muda com o passar dos meses e altera o ritmo dos trabalhos agrícolas, foram mudando também os temas centrais desta pesquisa. A aldeia que eu estava a começar a conhecer tinha a sua história e era o espaço onde se cruzavam a história do país e as estórias dos seus habitantes.

Por isso, a íntima relação entre espaço e sociedade manteve-se como um dos pilares desta investigação, tendo nascido de uma anterior participação num projecto de investigação em Goa². Foi este projecto, justamente, que me sugeriu uma rotação para o campo da antropologia, sendo eu oriundo das disciplinas da história da arte e da arquitectura. Da margem oposta do oceano Índico, de Goa, recebeu esta pesquisa no Sul de Moçambique a inspiração para o cruzamento de campos disciplinares e metodológicos.

Curiosamente, Goa tornou-se presente neste texto de um modo inesperado, como veremos no capítulo V, salientando a relevância das narrativas sobre lugares e as estórias que eles, por sua vez, incorporam.

A interligação entre narrativa e espaço orientou, por sua vez, a etnografia. Dois termos, 'aldeia' e 'ruínas', são utilizados pelos habitantes de Macasselane para designar duas espacialidades diferentes que constituem o território da aldeia, e este facto permitiu construir uma cartografia da paisagem de Macasselane, entendida nas suas dimensões naturais e nas suas qualidades mais subtis de narrativas e memórias. O espaço de Macasselane, e como ele é entendido e vivido pelos seus habitantes, revela-nos não apenas a história dessa aldeia em particular mas também os processos históricos ocorridos em todo o Sul de Moçambique ao longo de mais de um século. A intenção de ter o período colonial como limite temporal foi, assim, esbatida pela pesquisa etnográfica.

A relevância do quotidiano

Ao longo do texto reforço frequentemente a importância do quotidiano de Macasselane como campo etnográfico. De facto, os sons e silêncios, gestos, cores e ritmos, o modo como são expressos sentimentos de alegria e dor ou a sensibilidade com que se partilha trabalho e alimentos foram essenciais na minha pesquisa. Os aspectos sensitivos da paisagem natural e dos seus lugares, e os objectos que preenchem a vida neste lugar tornaram-se, assim, um fio condutor que atravessa a etnografia e clarificou a interligação entre as palavras, o espaço e a história.

A minha intimidade crescente com o território da aldeia, assim como com a região onde está localizada e as suas componentes estéticas sedimentou também uma etnografia sensível à passagem do tempo, fundamental para que a pesquisa fosse impregnada de outras dimensões

² Dirigido pela professora Rosa Maria Perez e justamente intitulado *Lógicas coloniais: espaço e sociedade em Goa*.

trazidas pela vida diária: o tempo que leva a percorrer os caminhos que alternam entre sombras densas e machambas³ de terra seca, os movimentos diários para os campos agrícolas, as conversas e encontros a meio dos caminhos ou as histórias que surgem no apontar para uma árvore, para uma machamba ou para as ruínas de uma palhota. Todas estas dimensões constroem uma paisagem cuja densidade sensorial é fundamental para a análise de Macasselane, dos seus espaços e da vida dos seus habitantes. É deste modo que ensaio uma cartografia sensorial da aldeia, na tentativa de descrever o que Paul Stoller inspiradamente chamou “aspectos sensoriais do terreno” (Stoller 1989, 9).

Uma primeira constatação se impôs naturalmente: a dificuldade em entender a realidade com a qual convivia a partir do contraste entre noções como “tradicional” ou “moderno”, “local” ou “global”. Iguamente, foi sendo notória uma resiliência cultural nas ocasiões mais significativas, como na vivência da fé cristã, casamentos ou rituais funerários e nos gestos quotidianos de preparar e partilhar alimentos, modos de saudação e nos ritos que compõem o acto de visitar. Também é notória a manutenção de práticas rituais e sociais relativas à administração comunitária que dialogam com a legislação actual e o reconhecimento das chamadas “autoridades tradicionais”.

Face à situação de carência económica e alimentar em que vive a larga parte da população, a época do Natal altera radicalmente o quotidiano, com o regresso dos emigrantes da África do Sul e as consequentes festas que acontecem diariamente, e a frequente celebração de casamentos, que contrastam fortemente com a vida diária pela dimensão dos festejos e abundância de alimentos. A morte de um indivíduo, comunicada pelas expressões locais “houve falecimento” ou “houve infelicidade”, interrompe notoriamente a vida quotidiana, sendo usualmente a família enlutada acompanhada na sua casa durante vários dias, facto ampliado pela grande frequência com que os rituais funerários acontecem. Também o entendimento de uma aldeia como um lugar “distante” do que acontece nos grandes centros urbanos e fechada em si mesma deve ser abandonado, dada a elevada taxa de emigração para Maputo e para a África do Sul que todo o Sul de Moçambique apresenta.

Outros aspectos menos visíveis necessitaram de tempo e intimidade para serem conhecidos: as histórias pessoais, que apenas se contaram com o progredir da confiança, ou os lugares de referência que incorporam as histórias familiares ou a da própria aldeia. Quando as visitas se foram repetindo e as relações pessoais se desenvolveram, pude observar no interior de diversas casas várias peças de mobiliário que pareciam deslocadas naqueles espaços, um álbum de fotografias reunido ao longo de décadas ou relatos de terras distantes.

³ “Machamba” é um termo português utilizado em Moçambique e que designa um terreno de cultivo.

O questionamento da terminologia



Figura 0.2 | Enchendo bidões de água numa das fontes de Macasselane.

Uma das contribuições mais relevantes de observar as qualidades sensoriais do quotidiano é a clarificação de que a sua análise abre caminhos para o questionamento de terminologias e classificações. Efectivamente, a realidade encontrada na região de Manjacaze e, de modo geral, em todo o país, surpreenderia quem desejasse reunir uma colecção etnográfica imbuída do espírito museográfico do século XIX.

Se a recolha se guiasse pelos objectos que fazem parte da rotina diária e são indissociáveis do quotidiano local, o lugar de destaque museológico teria de ser dado aos bidões de plástico amarelo que são omnipresentes. Destinados originalmente a óleo alimentar e com capacidade de 20 litros, depois de vazios são lavados e ganham uma segunda vida como recipientes para a água, e em todas as fontes e casas das aldeias os podemos ver, ao lado de antigos baldes de tinta que ganharam função semelhante. O seu tom amarelo-torrado marca a paisagem rural e os bairros urbanos sem acesso a água da rede pública e faz parte de uma das actividades repetidas ao longo do dia, especialmente ao amanhecer e ao final da tarde. A sua utilização é registada em fotografias utilizadas por organizações-não-governamentais e órgãos do governo ou em registos turísticos⁴ em cenários dignos de um tempo passado⁵. É, portanto, um objecto que faz parte dos hábitos e quotidianos locais e também dos imaginários que sobre eles são construídos.

Os seus riscos, os rasgos remendados ou as asas substituídas por fibras vegetais e arame indiciam a sua antiguidade e o seu desgaste diário. A sua forma, a sua cor e o rumorejar da água com que se vão enchendo devagar nas fontes fazem parte das rotinas diárias. Poderia ser este objecto, o “objecto etnográfico amarelo”, ser representativo da cultura local? Talvez, neste caso, o que melhor definiria esse quotidiano seria a co-existência dos recentes bidões amarelos e das antigas vasilhas de barro e a razão da sua utilização. Os recipientes para a água podem mudar de material e de aspecto, mas a necessidade de ir diariamente à fonte mantém-se.

Com estas questões em torno de um objecto aparentemente lateral a uma pesquisa etnográfica pretendo realçar que na observação do espaço e dos ritmos quotidianos do meu campo principal de estudo, Macasselane, dificilmente cabem dicotomias ou fronteiras bem desenhadas entre conceitos,

⁴ Realizar, por exemplo, uma pesquisa por imagens na internet sob as palavras chave “water fetching Africa”. Ver também a imagem de abertura da página internet do projecto *Exodus dos Médecins sans Frontières*, acessível em <http://exodus.msf.org> (Médecins sans Frontières 2014).

⁵ Sobre o passado em que colocamos o “outro” ver Fabian (1983).

períodos históricos ou traços culturais. A realidade observada recorda-nos que a utilização *a priori* de léxicos classificatórios para descrever um local e os seus habitantes não é operativa para o seu entendimento.

Referindo-se às transformações vividas nos últimos 150 anos no seio da população tshidi da África do Sul, Jean Comaroff refere o seu envolvimento num “processo de articulação que simultaneamente minou aspectos fundamentais de uma ordem pré-colonial e perpetuou os seus elementos componentes numa nova relação com as formas do capitalismo industrial” (Jean Comaroff 1985, 17). A autora chama a atenção para as circunstâncias históricas em que o colonialismo se desenvolveu na África do Sul, interferindo profundamente com as sociedades locais, e como essa história constrói o actual contexto social, económico e político do país. A ideia de “articulação” é significativa, pois chama a atenção para as porosidades que acompanharam a incorporação do sistema colonial pelas sociedades locais. São essas porosidades que nos permitem observar a persistência de referências culturais fundamentais no contexto contemporâneo e simultaneamente encontrar os diálogos possíveis entre uma herança cultural adquirida e as mudanças produzidas por novas conjunturas económicas, sociais e políticas.

Sendo a etnografia “um meio historicamente situado de entendimento de contextos historicamente situados” (John Comaroff and Comaroff 1992, 9) é importante ter em conta que “o encontro histórico entre dois mundos sociais...é sempre *dialético*; isto é, cada um transforma o outro, mesmo que sejam unidos numa nova ordem de relações” (John Comaroff and Comaroff 1992). Situar historicamente o panorama actual de Macasselane significa também reconhecer a necessidade de situar historicamente a terminologia utilizada para o descrever, observando a criação das “gramáticas da diferença” (Frederick and Stoler 1997, 3) desenvolvidas pelo colonialismo e a terminologia legal actualmente em vigor em Moçambique.

Aqui devo igualmente uma explicação quanto à grafia utilizada dos termos etno-linguísticos e aos vocábulos da língua changana presentes no texto. Utilizo as palavras que entram no dicionário português tal como elas são utilizadas no discurso oral no Sul de Moçambique, de modo a traduzir no texto a expressividade local. Isto significa que os plurais de termos como “changana” ou “chope” sejam referidos nas suas expressões locais quando a língua falada é o português, “changanas” e “chopes”, e não utilizando as regras gramaticais da língua changana, em que o plural é construído através de um prefixo (o que faz com que a grafia correcta seja *machangana* e *machope*). Isto acontece também com a própria língua changana, que na sua gramática se designa por *xichangana*. Todas estas opções vão acompanhadas por notas à medida que aparecem no texto.

A estrutura do texto

O diálogo acima referido entre cartografia e palavra inspira também a estrutura deste texto. Tomando como referência a linguagem cartográfica, esta tese está estruturada em diversas escalas de análise que permitem fazer a passagem entre uma visão panorâmica, correspondendo ao Sul de

Moçambique, a uma escala mais detalhada, correspondendo à aldeia de Macasselane. Num movimento simultâneo, a estrutura do texto tenta espelhar o desenvolvimento da pesquisa, partindo de uma introdução inicial de Macasselane e prosseguindo pela análise do que a paisagem da aldeia nos indicia.

As referências teóricas que enformaram e inspiraram esta pesquisa vão sendo referidas ao longo do texto, acompanhando os diversos capítulos e os temas explorados.

No capítulo I introduzo a aldeia onde se realizou o trabalho de campo, Macasselane, a partir de dois vocábulos utilizados pelos seus habitantes para designar as duas espacialidades que a compõem: “aldeia” e “ruínas”. Como veremos, estes dois termos são fundamentais para entender como o espaço da aldeia incorpora acontecimentos históricos e marcadores identitários. É, de facto, a paisagem de Macasselane que nos instiga a entender a história que ela traduz, ensaiando uma antropologia histórica da região onde se localiza.

As histórias que recolhi durante a minha estadia em Macasselane acerca da fundação da aldeia recuam ao tempo de Gungunhana, último soberano do reino de Gaza, justificando uma análise do desenvolvimento deste reino, a partir da segunda década do século XIX e ocupando uma significativa porção de Moçambique, e as suas consequências para a região onde se insere Macasselane, alargando a escala da análise ao Sul de Moçambique. A apropriação colonial de todo este território é igualmente analisada, no cruzamento das cartografias e dos registos escritos que nos permite uma leitura antropológica deste processo. Contraíndo o campo de análise, a observação da criação do Distrito Militar de Gaza, definida em 1895, permite entender os pressupostos que guiaram a ocupação territorial e a sua posterior ordenação espacial e classificação social das populações autóctones

O capítulo II centra-se no Comando Militar dos Muchopes, posterior Concelho dos Muchopes, a divisão administrativa colonial que corresponde ao actual distrito de Manjacaze. O campo aberto pelo cruzamento da pesquisa antropológica e documental é colocado em evidência, nos dados trazidos pelas leituras na aldeia de documentos trazidos do Arquivo Histórico de Moçambique. O capítulo é iniciado pelo relato de um encontro entre um chefe local e um dos administradores coloniais, abrindo espaço para que a história construída pela documentação oficial seja comentada por alguns dos habitantes de Macasselane. Deste modo, tento retratar no texto o processo de pesquisa, que foi realizado no confronto entre a história presente no arquivo e as memórias e comentários de que os documentos eram alvo. Este capítulo divide-se assim, em duas partes principais, numa análise do Concelho dos Muchopes como lugar e no estudo das razões da sua nomenclatura. Ambos os campos são relevantes para a compreensão da construção de uma divisão administrativa local, em que na sua reduzida escala vemos serem desenvolvidos os mecanismos de segregação espacial e social inerentes à ideologia colonial. Enquanto o estudo da ordenação espacial da vila de Manjacaze e do interior do concelho reflectem uma missão civilizadora colocada em acção, na utilização do urbanismo e arquitectura como referências materiais, a análise do nome escolhido para este concelho leva-nos para uma arqueologia da terminologia colonial e das cartografias sociais desenhadas, como poderemos observar na narrativa de vida que encerra este capítulo.

No capítulo III regresso a Macasselane, após a contextualização histórica dos traços que encontramos na sua paisagem. Este capítulo corresponde a uma cartografia da aldeia e das espacialidades que a compõem, 'aldeia' e 'ruínas'. Esta separação espacial, que é manifesta na utilização destes dois termos, incorpora uma parte significativa da história da aldeia ao longo do século XX. Enquanto a 'aldeia' corresponde a um novo aldeamento aberto em 1984 por iniciativa do governo, as 'ruínas' correspondem aos antigos domicílios habitacionais, onde se localizam os cemitérios familiares e os campos de cultivo. De modo diverso, 'aldeia' e 'ruínas' incorporam sentimentos de pertença que traduzem a manutenção de ligações fundamentais a geografias particulares. Ao longo deste capítulo acompanhamos estórias de vida que nos indicam uma leitura aprofundada da paisagem de Macasselane, na qual reforço a importância da dimensão sensorial na pesquisa etnográfica.

O capítulo IV centra-se na história de Macasselane a partir do cruzamento do arquivo histórico com a pesquisa etnográfica e é o capítulo que dá corpo à entrega de documentos do arquivo ao líder comunitário da aldeia. Assente na leitura de diversos documentos coloniais relativos à aldeia e ao antigo regulado ao qual pertencia, o regulado Matsinhe, aqui demonstro como levar o arquivo para a aldeia deu voz aos nomes presentes nos documentos e trouxe, literalmente, uma dimensão espacial à história de Macasselane. Figura central deste capítulo, Fabião Matsinhe, o actual líder comunitário e neto do fundador da aldeia, personifica a vida deste lugar desde a sua fundação e a recente legalização das "autoridades tradicionais" pelo governo moçambicano. É neste capítulo que constatamos que também a aldeia tem as suas 'ruínas', a mata sagrada, onde está sepultado o seu fundador.

As diversas cartografias de vida presentes em Macasselane são apresentadas no capítulo V. Numa analogia com a actividade cartográfica, realizar um mapa da aldeia passa também por incluir no desenho as geografias distantes que estão presentes nas estórias de quem ali vive e na alta taxa de emigração para Maputo e para a África do Sul. A ligação entre o diminuto território da aldeia e uma dimensão geográfica alargada é igualmente tornada reconhecível pela atenção às qualidades da paisagem que encontramos. Diferentes arquitecturas ou objectos cruzam-se com narrativas e memórias de vida passadas longe deste lugar partilhadas, por vezes, a partir de situações inesperadas e que nos remetem para dimensões menos estudadas da história. É também através das estórias dos seus habitantes que podemos ver como uma pequena aldeia no Sul de Moçambique representa uma história de contornos temporais e espaciais vastos.

O sentido de pertença social e as cartografias da dádiva e reciprocidade que o fundamentam são o tema do capítulo VI, no qual pretendo referir como as gestualidades próprias de dar e receber, a partilha de nomes, de alimentos e de informações sustentam a sociabilidade quotidiana e os sentidos de ligação a um lugar e a uma comunidade. O principal tempo de férias dos emigrantes, no mês de Dezembro, espelha relações mantidas com o lugar de origem e as festividades que acontecem

ininterruptamente durante este mês evidenciam as fortes relações conservadas entre diferentes geografias e redes familiares. É também através de uma celebração comunitária que a aldeia mantém a sua unidade e torna presente a sua história, como veremos.

No capítulo VII, por fim, foco-me em discursos que entram em diálogo com as ruínas omnipresentes na paisagem no distrito de Manjacaze e em como sentimentos de perda e privação se tornam testemunho de outras ruínas, neste caso ruínas de vidas. Se até aí utilizei a palavra “ruínas” entre aspas, designando lugares concretos que incorporam sentimentos de identificação, desta vez pretendo relacionar o uso desse termo com as marcas deixadas pela guerra civil e com um sentimento vivido por muitos dos habitantes de Macasselane e de toda a região, de uma situação de carência económica acentuada nas últimas décadas. Um estudo de como a história está presente na aldeia tem também de incluir as maneiras como as consequências dessa mesma história afectam o quotidiano da sua população e cunham a paisagem na qual ele é vivido.



Figura 1.1 | Recinto doméstico na 'aldeia'. Macasselane.

Capítulo I HISTÓRIA E TERRITÓRIO

“Antes a aldeia era mais bonita. Todas as palhotas alinhadas. Aqui, lá... agora cada um constrói como quer. Mas naquele tempo era mais bonito. Tinha mais gente. Antes era tudo muito espalhado, cada família tinha o seu espaço. Por isso, quando as pessoas mudaram para aqui, por causa da guerra, as machambas⁶ ficaram longe. Muitas pessoas depois já não voltaram. Os que se habituaram a viver juntos já não quiseram voltar para a antiga casa, nas ruínas”

Mistério Sigaúque, 03.11.12

Duas palavras manifestam a espacialidade de Macasselane: 'aldeia' e 'ruínas'.

A sua utilização quotidiana pelos habitantes incorpora a história do lugar e das pessoas, traduzindo mudanças espaciais e sociais ocorridas ao longo do tempo.

São dois termos usados em referência a dois espaços distintos. Mas é necessário tempo para que essa distinção fique pouco a pouco mais clara, e foi ao percorrer diariamente os caminhos de Macasselane que pude começar a entender esses dois espaços, inicialmente pouco distinguíveis, mas com significados muito diferentes para os seus habitantes. Para além de alguns elementos materiais, estas duas zonas distinguem-se, como veremos, pela história e pelos significados que encerram.

Se a população de Macasselane distingue claramente duas espacialidades dentro da aldeia, é porque o espaço se tornou uma dimensão fundamental em processos que são ainda vividos pela população:

⁶ O termo “machamba” designa um campo agrícola e é um termo próprio do português de Moçambique.

é um espaço experienciado. A distinção entre estes dois espaço não é feita apenas pelas suas características físicas. O que implica que o seu significado esteja para além de uma mera distinção dos seus elementos ordenadores espaciais.

Observar Macasselane a partir da utilização destes dois termos, 'aldeia' e 'ruínas', torna possível integrar o espaço desta aldeia num contexto alargado e entendê-la como testemunho das mudanças ocorridas no Sul de Moçambique desde os finais do século XIX até ao presente. É a aldeia, na sua espacialidade e nas referências históricas e culturais dos seus habitantes, que nos guia através da história do território onde se localiza, história essa que está presente nas marcas que deixou nos diversos espaços que compõem Macasselane, na identificação dos seus habitantes com a língua e cultura changana, nas suas memórias da história local e no seu sentimento de pertença a lugares específicos. É também o espaço da aldeia e os discursos da sua população que justificam ter como limite temporal para uma análise da história deste território o último quartel do século XIX. Tão relevantes como as datas são as referências históricas e culturais presentes no discurso da população de Macasselane. Em 1895 Gungunhana foi feito prisioneiro pelo exército português, instaurando a apropriação colonial de todo o território do reino de Gaza, compreendendo quase todo o Sul e centro de Moçambique. É a partir desta data que se forma o arquivo colonial sobre o que será chamado Distrito Militar de Gaza, onde a aldeia se insere. Por outro lado, a história oral da região está profundamente ligada ao reino de Gaza e à figura de Gungunhana. Isto é particularmente relevante no caso da aldeia de Macasselane, integrando as 'terras de Matsinhe', antiga chefatura transformada em regulado⁷ pelo poder colonial, e cujo chefe fundador, Matsinhe, é lembrado pela população como sendo guerreiro de Gungunhana. Deste modo, a aldeia de Macasselane pode ser integrada num contexto temporal e geográfico mais vasto, sendo testemunho dos acontecimentos ocorridos ao longo de mais um século.

A análise do território e dos lugares contidos nesta comunidade incorpora uma visão da aldeia no seu conjunto: paisagem, ocupação humana, campos agrícolas, as suas qualidades tácteis e imateriais, a arquitectura das casas, os caminhos, sombras e veredas, o tempo de percorrer as distâncias, os ritmos e os sons do quotidiano. Deste modo, Macasselane apresenta-se como testemunha da história do território e das múltiplas histórias pessoais e familiares dos seus habitantes.

Foi a vida quotidiana em Macasselane que me fez aproximar do significado dos diversos lugares existentes na aldeia. E se o espaço é local de dinâmicas e histórias pessoais, também elas transformam espaços em lugares de significado. As diversas qualidades espaciais de Macasselane revelam-se, com o tempo necessário, nos modos como são vividas pela população, nos seus ritmos de trabalho e lazer, celebração e recolhimento. Há lugares que são vividos todos os dias e outros há nos quais não se entra senão em ocasiões muito particulares. Há lugares onde o presente se faz futuro no ritmo do dia-a-dia, e outros que na penumbra de uma sombra fresca guardam viva a memória do passado.

⁷ Regulado, ou regedoria, era o nome dado pelo governo colonial ao território governado por um régulo, chefe local integrado na hierarquia administrativa colonial.

I.I MACASSELANE NUM PRIMEIRO OLHAR



Figura 1.2 | O recinto da escola primária de Macasselane.

O reconhecimento inicial de Macasselane

Antes de observarmos que processos históricos estão contidos nos espaços de Macasselane, apresento a aldeia. Faço-o de modo progressivo, tentando transmitir pelo texto o modo como o seu conhecimento se processou, à medida que o tempo passava e eu me tornava pouco a pouco em mais um residente da aldeia.

Macasselane situa-se a cerca de 10km a este da vila de Manjacaze, capital do distrito com o mesmo nome, no sudeste da província de Gaza e que confina com o Oceano Índico, a Sul. Em termos administrativos actuais, pertence à localidade de Mapandane, uma aldeia vizinha, e ao Posto Administrativo de Manjacaze.

O distrito de Manjacaze é marcado por diversas lagoas que pontuam esta paisagem de aspecto seco, e que se desenham em direcção ao litoral, no extremo Sul do distrito, e ao interior do distrito de Inhambane, a Norte.

Quem chega a Macasselane vindo de Manjacaze passa por duas grandes várzeas antes de a estrada de terra vermelha começar a subir uma encosta muito suave e entrar em terras da aldeia. Estas planícies, como são chamadas localmente, são terras baixas que alagam durante a estação das chuvas, ficando como terras de pasto para o gado e lugar de brincadeira para as crianças e jovens durante os meses de tempo seco. Quando a estação das chuvas se anuncia promissora, as várzeas enchem-se de campos de arroz que pelos meses de Março e Abril tornam a paisagem de um verde vivo. Nas zonas mais baixas formam-se lagoas temporárias, onde a população apanha peixe, que é vendido seco e fumado em pequenas varas. Para além destas terras de aluvião, a paisagem é feita de leves colinas arborizadas de um solo arenoso e vermelho, ou branco em algumas das zonas mais baixas. Cajueiros, antigos na sua maioria, mafurreiras de copa larga, canhoeiros, mangueiras, alguns raros coqueiros, são as árvores de fruto que marcam a paisagem, a par das acácias que formam bosques cerrados nas poucas zonas inabitadas. Pontuando os campos, são abertas clareiras com machambas onde a mandioca cresce todo o ano e sazonalmente se plantam o amendoim, diversas

espécies de feijão, milho e abóbora. Estas são as chamadas “machambas secas”, enquanto nas machambas junto das várzeas crescem, durante a estação húmida, legumes que necessitam de água como alfaces, repolho, espinafres ou tomate.

Apesar de ser uma região em que frequentemente a estação das chuvas, entre Novembro e Março, não trazer a água necessária à uma boa produção agrícola, o amanhecer carrega ao longo de todo o ano um leve orvalho que desaparece assim que o sol se levanta e o calor se faz sentir. É esta névoa matinal, carregada de humidade, que possibilita, que mesmo na época seca, o solo arenoso se cubra de plantas espontâneas, como a muito apreciada cacana, pequena planta rasteira cujas folhas e fruto, chamado tiaca, têm um característico sabor amargo, e servem de alimento ao longo de todo o ano.

Com a chegada das primeiras chuvas, os campos de futebol improvisados nas várzeas deixam de poder ser utilizados, as estradas de terra vermelha enchem-se de lama, aqui chamada de “matope”, os caminhos menos utilizados são fechados pelo capim que cresce bem alto e com extrema rapidez e as zonas mais baixas transformam-se em grandes extensões de múltiplos tons de verde.

Percebemos que chegámos à aldeia quando, ao percorrer a estrada de terra que liga Manjacaze a Vamangue, perto da fronteira com a província de Inhambane, encontramos a escola primária e o centro de saúde. Aqui é também a paragem dos ‘chapas’, carrinhas fechadas de 15 lugares ou carros de caixa aberta que servem de transporte colectivo, e uma reduzida zona comercial, com uma loja e duas pequenas bancas. Um dos edifícios da escola é uma antiga capela-escola construída em 1959, tornada escola primária estatal após a independência. De capela católica de S. Pedro passou a Escola Primária Completa Fidel Castro, ganhou mais alunos e três edifícios em alvenaria para salas de aulas e gabinetes da direcção. O mais recente foi construído em 2011 e substituiu 3 antigas salas de aula em caniço e chapas de zinco.

Ao redor do recinto da escola observa-se uma maior densidade de povoamento, com maior proximidade entre as diversas habitações ocupando talhões rectangulares, e alguns caminhos mais largos e direitos, formando uma série de ruas que pouco a pouco se dissolvem na paisagem. À medida que percorremos a aldeia, a densidade populacional vai diminuindo, e machambas abertas em clareiras no meio do arvoredado tornam-se mais comuns. Uns poucos coqueiros marcam a paisagem na sua verticalidade ondulante e nota-se que o seu cultivo está em franca expansão.

Caminhando para Sul, chega-se às margens da extensa várzea de Matsinhane. No lado oposto, a aldeia com o mesmo nome. Durante a estação húmida, nas machambas da planície são plantados alguns legumes e vegetais, e toda a extensão se enche de água, tornando impossível a ligação pedestre directa entre as duas aldeias. Nos restantes meses do ano, algumas pequenas lagoas começam a secar lentamente, facilitando a apanha dos pequenos peixes que aí ficaram presos. Toda a planície é pasto para algumas manadas de bois.

As habitações são na sua maioria conjuntos de palhotas maticadas⁸ a terra vermelha e com telhado

⁸ “Maticar” é o termo utilizado localmente para a acção de rebocar as paredes de uma palhota com uma mistura de terra e água, formando uma lama que é colocada em camadas sucessivas.

de colmo ou caniço fino. No entanto, observa-se um número crescente de casas em bloco, como se chama comumente uma casa em alvenaria, com cobertura de chapas de zinco. Existem também as chamadas casas melhoradas, com planta rectangular e paredes de caniço e com cobertura de zinco. Pequenas machambas rodeiam a maior parte das casas, junto das quais existem quase sempre árvores de fruto.

Esta variedade de tipologias de construção reflecte a paisagem social da aldeia, e de modo geral de toda a região. Com um histórico e persistente movimento migratório da população masculina para as minas na África do Sul desde a segunda metade do século XIX e uma forte migração para a cidade de Maputo, quer nas últimas décadas do período colonial quer após a independência, é notória a grande percentagem de idosos, crianças e adolescentes na composição social. Com excepção da vila de Manjacaze, devido à sua actividade comercial e forte presença de uma comunidade com origem no subcontinente indiano, as aldeias do distrito revelam as consequências de uma migração continuada. Não existe família que não tenha parte significativa dos seus homens adultos nas províncias Sul-africanas de Gauteng ou Limpopo, ou diversos parentes na região de Maputo. Núcleos familiares dispersos entre regiões e diferentes países são comuns, e a larga parte das famílias locais vive quase todo o ano sem parte dos seus familiares, em estruturas de parentesco que incorporam a distância e a ausência no seu viver quotidiano. As habitações que encontramos em Macasselane, e que reflectem o panorama do distrito, são testemunho deste contexto social. Casas de alvenaria vão sendo lentamente construídas com recursos financeiros provenientes do trabalho migratório, e que ano após ano ganham os seus elementos constituintes: primeiro as paredes, rebocadas quando for possível, depois as chapas de zinco do tecto, e finalmente as portas e os aros das janelas, ficando os vidros para a próxima remessa de dinheiro. Muitas destas “casas de bloco”, como são chamadas localmente, ficam por terminar, revelando as sempre presentes imprevisibilidades da vida. A morte, a doença ou um período de seca trazem consequências graves ao frágil equilíbrio económico da larguíssima parte dos habitantes da região, e a paisagem de Macasselane e das aldeias do distrito é pontuada por habitações inacabadas, paredes por rebocar, construções tornadas ruínas antes de estarem completamente construídas. Perante este cenário muitas palhotas continuam a ser construídas, por serem a opção de construção mais barata, quer porque fazem parte do património cultural da população quer por todos os materiais necessários provirem da natureza em redor.

É esta a paisagem de Macasselane.

Nos primeiros momentos, Macasselane aparenta uma certa unidade, com a escola e o centro de saúde, dois espaços públicos importantes, a marcar o que poderemos chamar de centro da aldeia, a partir do qual se desenvolvem os núcleos habitacionais, progressivamente mais dispersos à medida que aumentam os campos de cultivo. É este o panorama espacial de Macasselane numa primeira impressão: uma aldeia moçambicana ‘tradicional’, correspondendo aos retratos que os resquícios mais ou menos subtis do colonialismo fazem por manter.

Mas um olhar atento e, sobretudo, tempo de vida partilhada, colocam em questão esta noção inicial. É a própria aldeia e os seus habitantes que provocam o questionamento do que se observa, numa aproximação gradual ao quotidiano deste lugar.

A 'aldeia' e as 'ruínas'

Macasselane integra de modo peculiar uma dimensão temporal.

O que parece ser o desenvolvimento progressivo de uma pequena aldeia é afinal o resultado de mudanças bruscas e localizadas no tempo. E é pelo uso da palavra 'aldeia' (em *xichangana*⁹, *tiko*) que este facto é entendido.

Com as palavras transcritas no início deste capítulo, Mistério Sigaúque falava-me de como era a aldeia antes da violência da guerra civil ter chegado à região, enquanto caminhávamos perto da minha casa numa manhã de sol. Estávamos a caminho da casa de Fabião Matsinhe, líder comunitário, para mais uma conversa sobre a história da aldeia, e percorríamos agora um caminho tortuoso ao qual todos chamavam de rua. Muitas vezes, os habitantes utilizam a palavra 'rua' para estreitas veredas abertas pela frequência com que o capim foi pisado, aparentemente iguais aos que eram referidos como caminhos. Ou seja, percursos com as mesmas características naturais, veredas tortuosas rodeadas de capim, são distinguidos por dois nomes diferentes.

Apesar de ser visível uma diferença na densidade das habitações numa área particular da aldeia, nas imediações da escola primária, a palavra "rua" apenas parecia fazer sentido se usada em relação a dois ou três caminhos mais largos e parcialmente em linha recta, que partiam do grande recinto da escola em duas direcções diferentes.

Mas existe uma razão para o uso do termo "rua" em determinada área da aldeia, e está associado à aldeia da qual Mistério Sigaúque me falava.

Na terminologia legal e administrativa, o termo "aldeia" tem o significado usual do termo: unidade administrativa de pequena dimensão, que engloba uma determinada área.

No entanto, a aldeia à qual se referia o "mano" Sigaúque, doravante escrita entre aspas, é a área do bairro delineado e construído nos anos de 1980, para onde a população de Macasselane foi obrigada a mudar-se devido ao aproximar da guerra civil na região¹⁰. Este bairro foi desenvolvido a partir de uma primeira tentativa de povoamento do tempo colonial, e teve o recinto da escola como matriz para o seu desenvolvimento. Os restantes lugares englobam os elementos agregadores de um sentido de pertença a uma história e a um lugar: as anteriores habitações, os campos de cultivo e os cemitérios familiares, espaços que constituem as chamadas 'ruínas'.

Assim, o espaço da actual aldeia de Macasselane traduz mudanças históricas produzidas ao longo do tempo: as 'ruínas' conservam o registo de uma época em que Macasselane e as povoações em redor eram 'terras do Matsinhe', chefe local tornado guerreiro de Gungunhana; a 'aldeia' mantém visível a tentativa colonial de um novo aldeamento e a sua concretização três décadas depois, por um Estado

⁹ Na língua changana, o prefixo *xi* denota a cultura ou a língua. Por exemplo, *xichangana* é a língua ou cultura changana, assim como *xilungo* designa a língua ou cultura dos *valungo*, os brancos ou portugueses. Apesar de ser este o termo correcto do ponto de vista linguístico, ao longo do texto usarei apenas o termo "changana", por ser o mais utilizado nos discursos locais e por ajudar a uma leitura fluida do texto.

¹⁰ Para um enquadramento da guerra civil em Moçambique ver Geffray (1990), Florêncio (2002) e Lubkeman (2007).

independente e como consequência de uma longa guerra civil.

As histórias pessoais e familiares são vividas no cruzamento dos espaços e dos períodos históricos: na manutenção dos cemitérios de família como referência histórica e de parentesco fundamental, na decisão de regresso às antigas casas ou de continuar na 'aldeia' após o final da guerra, na expectativa de futuro visível nos blocos de cimento que aguardam a construção de uma nova casa, ou nos vestígios do passado numa casa destruída, junto da qual se continua a habitar uma palhota. 'Aldeia' e 'ruínas' fazem parte de um mesmo quotidiano, marcado pelo movimento diário entre os dois espaços e, deste modo, entre os vários períodos da história.

Interessa perceber então o significado histórico do que aparentemente são apenas pequenas construções sem relevância histórica nem arquitectónica, dos movimentos diários por caminhos, de árvores e campas familiares. Que espaços são estes? De que história nos falamos?

Lentamente a paisagem de Macasselane ganha novas camadas de significados.

São esses significados que veremos ao longo deste e dos próximos capítulos, em aproximações a diversas escalas, cruzando diferentes dimensões espaciais e atravessando períodos históricos.

A história na paisagem

A longa permanência em Macasselane permitiu um entendimento da aldeia num sentido mais amplo, através do desenvolvimento de uma sensibilidade atenta ao modo como os ritmos da vida ao longo do tempo desvelam significados mais pessoais e íntimos que os seus habitantes dão a certos espaços e elementos aí existentes. O enquadramento teórico das reflexões realizadas sustenta-se nos dados do terreno e na participação nas tarefas quotidianas e nos acontecimentos extraordinários. Esta abertura do campo de visão torna-se muito útil, pois traz à tona da investigação uma série de dados que permitem ensaiar outros modos de entender o que se presencia e de os transmitir.

Assim, aqui e no próximo capítulo preocupo-me com a história que esta paisagem encerra e os modos como se encontra incorporada nas duas espacialidades de Macasselane: a 'aldeia' e as 'ruínas'. Nos capítulos seguintes mostro como estas espacialidades são também repositório de histórias familiares e pessoais dos seus habitantes, manifesta em lugares particulares que cruzam a história e as estórias individuais que a compõem. A própria aldeia tem também a memória da sua fundação e dos seus sucessivos chefes condensada num lugar particular.

A pesquisa etnográfica incentiva uma abordagem interdisciplinar, cruzando a história, o espaço e paisagem sob um olhar antropológico.

Se olharmos para a paisagem considerando-a igualmente o modo como os habitantes vêm e entendem a terra, os elementos que integram a paisagem natural e os processos sociais aí desenvolvidos (Howard 2005, 30), podemos ver na paisagem também a população que a habita, os seus modos de viver, os ritmos quotidianos, a sua relação com a terra e os processos sociais ocorridos no território. Deste modo, a paisagem e os seus constituintes, aqui observada tendo

Macasselane como centro de visão, pode ser também encarada como um arquivo onde, paralelamente ao arquivo histórico colonial, a história pode ser lida em confronto com o espaço e a memória. Enquanto um arquivo histórico é construído por textos, mapas ou coleções fotográficas, ter a aldeia como arquivo requer encarar o espaço e a sua utilização, as árvores e os caminhos, campos agrícolas e os seus trabalhos, os gestos quotidianos da população, sentidos de pertença a lugares particulares, conversas sobre o passado e expectativas de futuro que despontam tranquilamente durante as tarefas quotidianas, a estética e a sensibilidade dos rituais de festa ou associados à morte, a gestualidade associada ao acolhimento e à partilha, ou a vida surpreendente que toda a região ganha durante o tempo de regresso dos emigrantes. Aceitar a aldeia como um arquivo a ser lido traz o entendimento de que a vida que acontece na aldeia carrega traços do passado que contextualizam o presente e constroem ideias de futuro, ou a sua ausência.

Olhar Macasselane como um arquivo pressupõe entender que a aldeia contém em si diversos elementos que a constituem como paisagem, em cartografias simultaneamente espaciais e sociais. Cohen e Odhiambo, ao desenvolverem uma antropologia histórica da região de Siaya, no Quênia, assumem o uso do conceito de paisagem (presente aliás no subtítulo da obra - *uma antropologia histórica de uma paisagem africana*), explicando que

“Uma compreensão de Siaya envolve tentar obter um controlo conceptual da produção simultânea de diferentes paisagens de Siaya de Kampala a Mombasa, e mais além. Onde colocamos as nossas fronteiras analíticas? Como vemos a parte e o todo da nossa Siaya? Como observamos a agregação de construções de identidade e conhecimento atomísticas, e a mobilização de preocupações íntimas? E como relacionamos um interesse sobre processos e estruturas sociais abrangentes e observações de condições sociais transientes e contextos materiais pessoais?”. (Cohen and Odhiambo 1989, 58–9).

Os autores desenvolvem nesta obra um interessante conceito de paisagem, utilizado para integrar as várias dimensões e escalas desta região. Ela é entendida como um local geográfico e as suas ligações históricas, económicas e sociais a outras regiões, e incluindo também os imaginários que sobre ela são criados pela população migrante. O seu entendimento de paisagem, e foco de análise, é este “campo de interacção” (Cohen and Odhiambo 1989, 4) entre a vida em Siaya e como ela foi e é afectada, e por sua vez afecta a vida dos seus habitantes que entretanto vivem noutras partes do país ou no estrangeiro.

Este entendimento de um lugar como estando para além dos seus limites geográficos e integrando as dinâmicas sociais que aí se desenvolvem torna-se muito interessante de explorar nesta investigação, interligando-se naturalmente com a compreensão da aldeia de Macasselane como sendo simultaneamente um lugar e a estrutura social aí existente, intimamente ligados por sentimentos de pertença que congregam geografias que extravasam os limites da aldeia e dimensões temporais alargadas. Conceitos como territorialidade, nó, rede ou região são pertinente para pensar a

“relação entre espaço e tempo em África” e uma análise espacial ilumina “os modos como as pessoas têm construído mapas mentais, utilizado discursos para organizar territórios, alterado

a sua localização e ambiente físico como resposta a crises, e interpretado paisagens sociais” (Howard and Shain 2005a, 4).

Esta perspectiva de pesquisa traz consigo uma abertura dos campos disciplinares, colocando em diálogo conceitos de espaço e lugar com a disciplina da história e a análise de dinâmicas sociais. Permite também ganhar sensibilidade para uma fluidez dos processos históricos e sociais e de como se encontram traduzidos espacialmente. A paisagem torna-se então ‘um processo cultural’ (Hirsch 1995), o que permite aguçar a sensibilidade para os resíduos e memórias que a própria paisagem carrega consigo. Um exemplo: a omnipresença de cajueiros no perfil paisagístico da região não tem apenas origem no facto de pertencerem à flora local mas resulta de campanhas de plantação desta árvore implementadas pelo governo colonial a partir década de 30 do século passado. A sua presença massiva representa uma paisagem construída e processos históricos passados, mas o facto de serem, na sua vasta maioria, árvores perto do final de vida reflecte também o tempo presente: a reduzida substituição dos velhos cajueiros por novas árvores prende-se com a descida acentuada do preço da castanha de caju e a dificuldade em escoar o produto, que inviabiliza a sua comercialização em larga escala. Deste modo é pouco o investimento na plantação de novos cajueiros, aliado ao facto de a existência destas árvores impossibilitar o uso agrícola do solo ao seu redor e da fragilidade das árvores mais velhas, que se partem facilmente com as tempestades de chuva do Verão, o que faz com que sejam frequentemente abatidas. Em resumo, o que aparenta ser uma paisagem característica da região, uma paisagem “tradicional”, é afinal resultado de um conjunto de processos económicos e políticos ao longo do tempo. A paisagem pode, pois, ser lida e analisada como um arquivo histórico. Na já referida obra, Cohen e Odhiambo chamam a atenção para este facto: “como é fácil aceitar elementos do presente e do mundo social observado como dados adquiridos e tradicionais” (Cohen and Odhiambo 1989, 95).

Este exemplo serve para ilustrar que entendermos a paisagem como o resultado de processos dinâmicos nos ajuda a ter um olhar menos estático e a questionar os limites construídos pela divisão estanque entre períodos históricos. Esta perspectiva proporciona uma conversa franca entre a história e o espaço. E, fundamental, abre caminhos de investigação centrados nos dinamismos culturais e espaciais.

A história no espaço

O espaço é repositório de acontecimentos e ligações afectivas, que o tornam num lugar. Este é um dado fundamental da pesquisa etnográfica realizada, que tento aqui desenvolver. É a própria vida da aldeia, e a experiência etnográfica, que o sugerem. E é a partir da análise do território de Macasselane, e da análise dos significados que lhe são dados pelos seus habitantes, que este texto se desenvolve.

Ter o espaço como instrumento de pesquisa permite criar um diálogo com as dimensões pessoais da

história e com profundos sentimentos de pertença a lugares, trazidos à luz durante a pesquisa etnográfica. Espaço e sociedade, História e histórias de vida, a presença do passado e as expectativas de futuro, juntam-se neste lugar, Macasselane, cujo nome é já documento arquivístico da interferência do colonialismo na ligação profunda entre a terra e os seus chefes, como veremos adiante.

Um sentido de pertença a um lugar implica uma dimensão pessoal e uma dimensão espacial e é no cruzamento, e no viver, dessas duas dimensões que a paisagem se torna lugar e a história se materializa. Essas ligações afectivas, e os seus sentidos, são entendidos também na observação dos ritmos e experiências na vida do dia-a-dia.

Aqui são inspiradoras as palavras de Philip de Boeck, no seu artigo sobre as noções de espaço, história e lembrança da população aLuund, no sudoeste do Congo, ao referir que os espaços “constituem o horizonte ambiental de experiência e da vida quotidiana” (Boeck 1998, 30). As noções de experiência, horizonte e vida quotidiana reflectem, curiosamente, a pesquisa etnográfica que realizei, em que naturalmente vieram à superfície da investigação os modos como o território de Macasselane é vivido, os trabalhos realizados no quotidiano e os sentimentos que cada espaço traduz.

Abrindo a escala para um território mais vasto, o espaço pode tornar-se também ponto de observação importante para uma releitura dos processos históricos e sociais no continente africano.

Aqui, o interesse por tomar o espaço como factor de análise parte da própria etnografia realizada e das reformulações que ela trouxe à investigação. Torno ao texto com que abro este capítulo, síntese de muitas das conversas durante a minha estadia em Macasselane. A geografia local está sempre presente nos discursos, essa diferenciação entre ‘ruínas’ e ‘aldeia’ incorporada no quotidiano. E é então no espaço da aldeia que nascem algumas das questões desta investigação. O que está contido nas palavras e no modo como os lugares são vividos que nos pode ajudar a entender as práticas desta população?

Deste modo, ao partir de um centro de observação espacial, percorremos a história de um lugar observando as dinâmicas sociais, políticas, económicas e ambientais que aí aconteceram ao longo dos últimos 150 anos, em traços largos. Aqui sigo de perto a obra de Landeg White sobre a aldeia de Magomero, no Malawi (1990), que parte precisamente da aldeia como espaço, e que chegou a mudar de localização ao longo da sua história para apresentar as suas mudanças populacionais e as alterações impostas pelo sistema de plantação colonial.

Fazer uma cartografia de Macasselane é, então, fazer com que as linhas com que se desenharam tragam questões para a pesquisa, e não apenas fazer o registo dos elementos naturais e construídos que a compõem. O acto de desenhar, procurar coordenadas e ligações entre caminhos, habitações, árvores e campos de cultivo, é parte da experiência etnográfica.

Deste modo, realizar uma cartografia da aldeia é dialogar com as cartografias desenhadas pelo colonialismo e as suas divisões administrativas e fronteiras internas que sobreviveram até ao tempo

presente. Um mapa de Macasselane diz-nos tanto da aldeia em si mesma como da história ocorrida no Sul de Moçambique ao longo de mais de um século.

No caso desta investigação, a atenção aos dinamismos espaciais implica também uma atenção aos dinamismos sociais que eles implicam, ou dos quais são reflexo: o processo de definição de uma identidade cultural incorpora uma dimensão espacial. Conceber o espaço como campo analítico (Engel and Nugent 2010; Howard and Shain 2005a) é compreender, então, os processos através dos quais ele é escrito e descrito, como é controlado e entendido, medido e catalogado, vivido e imaginado. É também permitir uma reflexão mais liberta dos limites dos conceitos. No panorama africano, tem sido dada especial centralidade ao campo da 'etnicidade', e esta "aproximação 'étnica' da história de África tem firmemente bloqueado a aplicação de uma análise espacial" (Howard and Shain 2005a, 10). Este ponto é particularmente relevante para pensar os léxicos identitários e a maneira como se dão por plenamente construídas e estáticas as características dos diversos grupos culturais que compõem o panorama social africano, e, no caso desta investigação, Moçambique.

Um exemplo que nos interessa particularmente é o termo "changana", que designa o grupo etno-linguístico mais expressivo na região de Manjacaze e que está presente por toda a província de Gaza e na província do Limpopo, na África do Sul. A própria população de Macasselane considera-se changana. Fazer uma arqueologia deste termo evidencia uma profunda intimidade entre espaço e sociedade. Este termo, cunhado pelo povo nguni do estado de Gaza para designar as populações por si aculturadas no Sul de Moçambique, parte do Zimbabwe¹¹ e actual província Sul-africana do Limpopo, passou a significar uma identidade específica para os moçambicanos emigrados nas minas do Transval como reacção às políticas do colonialismo britânico (Harries 1994). Ou seja, a consolidação do termo "changana" acontecerá através de dinâmicas sociais impostas pelo colonialismo, numa crescente "tribalização" das populações colonizadas (Vail 1991) e da sua organização no território colonial¹². A sua história está igualmente ligada à codificação escrita das línguas do Sul de Moçambique por missionários cristãos na actual África do Sul em meados do século XIX. O facto de este termo ser muitas vezes utilizado como sinónimo de "tsonga", que por sua vez é, segundo alguns autores, visto como equivalente a "tonga" ou "thonga" (palavra já utilizada pelos portugueses no século XVI para designar as populações do Sul de Moçambique e também o termo usado no estado de Gaza para designar as populações conquistadas) é sinal da complexidade da sua origem e significados e motivo de desacordo entre diversos autores. A obra fundamental de Patrick Harries sobre o trabalho migratório entre Moçambique e a África do Sul é fundamental para a compreensão destes mecanismos (Harries 1994) e de como a criação de um léxico colonial, baseado em terminologias já existentes, gera reacção por parte da população colonizada. Aqui, termos como construção, dinamismo ou mudança tornam-se fundamentais.

Todas estas dinâmicas que resultam de processos históricos complexos estão presentes na paisagem de Macasselane actual. E é este cruzamento fértil entre o passado e o presente que a sua

¹¹ Sobre as consequências da presença do reino de Gaza para uma definição identitária ndau no centro de Moçambique e no Zimbabue ver Macgonagle (2007).

¹² Sobre os dinamismos das terminologias identitárias ver as incontornáveis obras de Amselle e M'Bokolo (1990; 1985).

história espacial nos traz.

Um território em mudança

Para entender o espaço de Macasselane como espaço da História de um país e como espaço de histórias dos seus habitantes é preciso ensaiar uma antropologia histórica da região, inserindo-as no contexto alargado do Sul de Moçambique. O processo de inserir Macasselane na história do Sul de Moçambique prende-se com a necessidade de contextualizar a espacialidade da aldeia e os seus significados, já que 'ruínas' e 'aldeia' são espaços relacionados com a história local.

Torna-se necessário mudar de escala, para entender como numa escala em tamanho real (1:1) cabem as mudanças ocorridas na região (1:100). A utilização de escalas, próprias do campo da cartografia, permite também devolver um contraponto a uma visão colonial, mas ainda tão presente de modo muito mais subtil, de que o mundo rural faz parte de um passado, naturalmente adverso à mudança e que necessita de ser 'actualizado' para fazer parte de um contexto contemporâneo, democrático e desenvolvido.

Uma antropologia da apropriação colonial do território e da sua população permite-nos entender quais os processos com que se construiu um espaço colonial. A análise da espacialidade actual de Macasselane é o corpo de análise das mudanças ocorridas num tempo pós-independência.

Ao inserirmos o panorama do Sul de Moçambique num contexto mais alargado da África Austral, podemos entender que os séculos XVIII e XIX são tempos de profundas dinâmicas em toda a região. Que atitudes, que dinamismos históricos, nas suas dimensões políticas, sociais e económicas, estão presentes no actual panorama de Macasselane?

A visão colonial da sociedade do Sul de Moçambique era a de uma sociedade estática, que tinha entrado recentemente na História com o advento do Estado de Gaza. Este império, cuja formação no Sul e centro de Moçambique, em inícios do século XIX, teve enormes consequências na composição social, política e económica das populações autóctones era visto de modo muito diferente pela sua reconhecida capacidade militar e soberania sobre um vasto território. Já Gomes da Costa, no seu livro "Gaza – 1897-1898" o afirmava: "Gaza entra no domínio da historia em epoca muito recente, ahi por 1813 ou 1814 depois da invasão dos zulos" e "Os Angoni fizeram uma profunda revolução nos costumes dos Tonga, civilizando-os e dotando-os com leis bastante perfeitas" (cap. G. da Costa 1899, 61,62).

Mas este modo de ver as populações autóctones como vivendo num tempo passado e mantendo uma cultura que apenas tinha sido mudada pela força da conquista, não deixa entender as profundas mudanças que a população do Sul de Moçambique vivia anteriormente ao efectivo colonialismo português no território. Mas o domínio desta região meridional de Moçambique por um reino com raízes culturais diferentes foi apenas um dos catalisadores das profundas transformações aí ocorridas.

Efectivamente, desde há muito que se viviam mudanças. Alimentos e colheitas considerados hoje

como pertencendo às tradições locais foram, na verdade, introduzidos no continente a partir do século XVI. No caso do Sul de Moçambique, alguns dos alimentos essenciais e considerados mais característicos da gastronomia não são endógenos da região, sendo originários da América do Sul e das margens asiáticas do oceano Índico. A mandioca, o amendoim, o milho, a batata, o feijão, o tomate vieram da América do Sul, enquanto a manga e o arroz vieram da Ásia. O cajueiro foi introduzido a partir do século XVIII, também originário do nordeste do Brasil, através das rotas comerciais estabelecidas pelos portugueses entre os dois continentes. Mas a circulação de novas culturas alimentares faz-se também no interior do continente, com o café, o sorgo e a mapira, originários da Etiópia, a serem plantados em muitas partes do continente, ao mesmo tempo que também da Europa foram importadas culturas e árvores de fruto, adaptadas às regiões da África do Sul de clima mais temperado (Gerard 1996, 163). O facto de alguns destes alimentos introduzidos estarem actualmente entre os mais essenciais e característicos de uma grande parte do continente significa que foram parte de um longo processo de mudança de hábitos alimentares e agrícolas, seguramente com consequências na cultura e estruturas sociais das populações.

Já no início do século XX Aires de Ornelas referia este facto. Este autor, na sua obra de 1901, referindo-se à agricultura dos autóctones de Moçambique, chamou a atenção para o facto de dois dos principais alimentos, a mandioca e o milho, serem espécies introduzidas nesta região do continente:

“A base da sua alimentação é vegetal. Coisa curiosa: dos dois productos base d’esta alimentação, o milho e a mandioca, nenhum é indigena de Africa. A mandioca é mesmo recente, pois Fr. João dos Santos, tão minucioso na enumeração dos productos vegetaes, nem sequer a menciona. Parece ter sido introduzida primeiro em Angola e depois na costa oriental por nós, que a trouxemos do Brazil. Se o sorgo, de origem asiatica, foi introduzido pelo Nilo, o milho (mays) de origem americana foi tambem introduzido por nós...A batata-doce tambem não é indigena d’Africa, e á costa oriental tambem fomos nós que a levamos da America.” (Ornellas 1901).

Rotas comerciais existiam um pouco por todo o continente muito antes do colonialismo do século XIX, gerando intensos contactos culturais e uma dinâmica espacial assinaláveis (Howard 2005). O norte de Moçambique integrou desde há muito as rotas comerciais na costa oriental africana, que vivia muitos séculos de trocas comerciais e movimentos populacionais que fizeram do Oceano Índico um espaço cosmopolita, com profundas repercussões ao nível cultural. Apenas no ano de 1752 Moçambique foi separado administrativamente da Índia Portuguesa, sendo criados sete municípios: Inhambane, Sofala, Sena, Tete, Quelimane, Ibo e Ilha de Moçambique, revelando a importância que os portos da região tinham no comércio terrestre e marítimo. Portanto, até meados do século XVIII, Moçambique integrava o Estado da Índia: o Índico era visto como uma unidade.

As regiões das actuais províncias de Niassa, Nampula, Manica e Tete tornaram-se centros de produção e comércio de utensílios em ferro. Aqui se fabricavam enxadas, tão importantes para a agricultura e com um alto significado social no Sul de Moçambique, durante muito tempo parte fundamental das ofertas aquando de um casamento. Mais tarde seriam geralmente substituídas por gado bovino.

Anterior ao comércio escravagista que se desenvolveria nesta região, marfim, tabaco, cera e tecidos

eram os produtos mais comercializados entre as populações no interior e os portos comerciais (White 1990, 49).

A região da baía de Maputo era desde o século XVIII local de comércio de marfim. Um dos primeiros relatos portugueses das populações locais é o de frei Francisco de Santa Maria: *Plano e Relação da Baía denominada de Lourenço Marques*, de 1784. O autor refere os reinos de Nhaca, Maputo, Matola e Tembe, em redor da baía, que tinham uma rica agricultura, muito gado bovino e, em menor escala, gado ovino e elefantes (Serra 2000, 74). Este comércio era feito também com populações nguni do interior do continente.

O comércio de escravos estava centrado nas áreas em redor da baía de Maputo e no interior de Inhambane, a partir de meados do século XVIII. Este comércio traz profundas consequências à economia e sociedades locais, que ficam privadas de parte da sua população e com um nível de produção muitíssimo menor.

O Sul de Moçambique tinha, deste modo, uma longa história de comércio e ligações com um mundo de geografias alargadas quando o sistema colonial se começou a implantar de modo mais sistemático e territorial.

Também o desenvolvimento do trabalho migratório nas regiões do Natal e do antigo Transval, na África do Sul, alteraram drasticamente a demografia e o panorama cultural da África Austral a partir de meados do século XIX. O comércio que até aí se relacionava maioritariamente com a região da África oriental passa a ter a África do Sul como uma das principais referências.

Também factores naturais e epidemias foram agentes de profundas transformações e grandes movimentos migratórios. Secas prolongadas foram sentidas ao longo dos séculos, estando especialmente bem documentados os desastres naturais ocorridos durante o século XIX. Newitt dedicou um artigo ao ciclo de fome em Moçambique entre 1823 e 1831 (1988) e, baseando-se num conjunto alargado de fontes da época, argumentou a importância que cíclicos períodos de seca e consequentes épocas de fome generalizada tiveram em toda a região da África Austral. Em 1828-29, a ausência prolongada de chuvas provocou fomes generalizadas em Moçambique (repetindo-se o fenómeno nas décadas de 1830 e 1840 em parte da África oriental), sendo depois fustigada por pragas de gafanhotos e epidemia de varíola em 1836 (G. Liesegang 1981, 179). Mais tarde, era documentada uma situação de fome generalizada em Manjacaze no ano de 1890 (Serrano 1894). Epidemias de peste bovina tiveram efeitos desastrosos por todo o continente. A epidemia de 1887, iniciada com a entrada no continente, pelo porto de Massawa no Mar Vermelho, com gado proveniente da Índia, terminou por ser das mais terríveis que se conhecem. Gado e animais selvagens foram duramente afectados por toda a região a Sul do Sahara (Scott 1996, 147).

Quanto ao panorama comercial na costa oriental de África e no Oceano Índico, há que salientar as mudanças proporcionadas pela abertura do canal do Suez, em 1869, ligando directamente o Índico e o Mar Árabe com o Mediterrâneo. A costa oriental africana estaria, a partir desta data, muito mais próxima da Europa, desenvolvendo um maior interesse neste território pelas potências europeias.

Todos estes dados nos lembram que, devido a um conjunto variado de factores, as populações africanas integraram na sua história inúmeras transformações, muitas das quais anteriores ao colonialismo desenvolvido no século XIX. Por exemplo, uma perspectiva espacial de como as

epidemias se alastraram permite mapear as redes de contacto e redes comerciais existentes ao longo dos tempos, evidenciando dinanismos e movimentações que por vezes são colocados à margem da história (Howard 2005, 62).

Todos estes dados dão-nos uma visão do extraordinário dinamismo de que o continente africano é palco. E é importante entender este dinamismo para enquadrar as mudanças trazidas pelo colonialismo numa dimensão espacial, histórica e social mais alargada.

Para o contexto do Sul de Moçambique, isto é relevante para entendermos que quando Portugal ocupou efectivamente a região, em finais do século XIX, as populações locais viviam as consequências duradouras de uma série de factores, desde desastres naturais às invasões nguni ou às rotas migratórias para as minas no Transval.

Quando estas mudanças eram observadas no plano cultural, eram entendidas muitas vezes como uma decadência cultural e consequência do contacto com os europeus. Junod não consegue evitar transpor uma certa tristeza nos seus textos, quando observa as transformações em curso pela “confluência da civilização com a vid tribal bantu” (Junod 1917, I:433).

A implementação dos sistemas coloniais na segunda metade do século XIX na região da África Austral, contexto no qual a ocupação colonial de Moçambique se insere, provocou também movimentos migratórios profundos, que se seguiram aos movimentos anteriores provocados pela economia escravagista.

I.II GAZA: DE REINO NGUNI A DISTRITO MILITAR



Figura 1.3 | “O Manjacaze de Gungunhana”, s.d. CDFF.

Gaza: o reino nguni e o Sul de Moçambique

As histórias que recolhi durante a minha estadia em Macasselane acerca da fundação da aldeia recuam ao tempo de Gungunhana, último rei de Gaza que foi preso em 1895 na sua última capital, a cerca de vinte quilómetros da actual vila de Manjacaze. Macasselane foi fundada por um dos filhos do chefe Matsinhe, “guerreiro do Gungunhana”, como me foi dito. Seria um chefe local subordinado ao poder de Gaza e, como tal, integrando a população aculturada que mais tarde se identificaria como

changana. Também a “minha família” na aldeia, de sobrenome Macuácuá, tem origem na região com o mesmo nome, a Norte de Manjacaze, da qual um dos chefes do clã Macuácuá foi também guerreiro de Gaza. Estes nomes, Matsinhe e Macuácuá, aparecem referidos em documentos desde o início das invasões nguni na década de 1820.

Esta é a razão maior para ensaiar uma breve antropologia espacial deste território começando com as mudanças ocorridas com a formação do império de Gaza. Esta opção possibilita também colocar o período colonial num contexto alargado e uma análise espacial diacrónica que permite observar as mudanças ao longo do tempo. Como vimos acima, a apropriação colonial do Sul de Moçambique aconteceu num contexto de profundas transformações a diversos níveis.

Aqui esboçamos brevemente a história do estado de Gaza no Sul de Moçambique, para contextualizar as profundas transformações espaciais e sociais que provocou, contexto com o qual a apropriação colonial foi realizada. Num capítulo seguinte veremos como isso se torna presente na história de Macasselane e nas histórias pessoais dos seus habitantes.

*

Em inícios do século XIX o Sul e centro de Moçambique foram invadidos por grupos populacionais nguni, oriundos da região do Natal, num intenso movimento migratório conhecido como Mfecane (G. Liesegang 1981). No final do século XVIII e inícios do século XIX, a constituição de um império Zulo provocou intensos confrontos entre os diversos poderes instalados na região e dentro da própria estrutura de poder nascente, originando a deslocação de muita população nguni-sotho para Norte e Nordeste, para os actuais Moçambique, Zimbabwe, Malawi, Zâmbia e Tanzânia. Esta região de África viu nesta época a existência de diversos reinos zulo, nguni, sotho ou ndebele, que se desenvolveram num período de crescente presença europeia. Estes reinos cresceram baseados numa capacidade militar de conquista e na supremacia cultural sobre populações avassaladas, integrando populações de origens, linguagens e culturas muito distintas e criando novas identidades colectivas (Chanaiwa 2010, 1).

A conquista colonial da África Austral far-se-ia em confronto com estes grandes reinos, tornando-se alguns dos seus soberanos figuras heróicas que perduram na memória e na história da luta contra o colonialismo, como Shaka Zulo, na África do Sul, e Gungunhana, em Moçambique.

Gaza será um destes reinos que se constroem no meio de todo este dinamismo e tem a sua origem na entrada em território moçambicano de quatro chefes nguni. Zwangendaba, N'qaba Msane e Ngwana entraram pelo centro de Moçambique, estabelecendo-se em parte dos actuais territórios de Tete (chamada anteriormente Angónia) e Niassa, enquanto o Sul foi conquistado por Soshangane, também referido como Manicusse ou Manicuce nas fontes portuguesas (G. Liesegang 1986a, 8), transformando profundamente o panorama social, político e económico desta região. A região de Tembe e Maputo, em torno das terras da Coroa de Lourenço Marques, foi atacada em 1821, e dois anos depois as tropas de Sochangane estavam já a norte do rio Limpopo, nas terras do clã Macuácuá, enquanto os restantes chefes nguni chegaram a Tete em 1826 (G. Liesegang 1970, 321).

Dado interessante, este, que liga directamente estes processos históricos com Macasselane: a família Macuácuá, a “minha família” na aldeia, veio destas terras há 4 gerações para se instalar em Macasselane. Iremos ver no capítulo IV como Gaza está ainda presente na memória histórica da aldeia e dos seus habitantes.

Foi o início do estado de Gaza, a grande força política que em finais do século XIX dominava a área compreendida entre o rio Inkomati, a Sul, até ao rio Zambeze, a norte. A sua estrutura política e social teve um profundo impacto no panorama cultural das populações que ocupavam esta região, e o modo de aculturação da população subjugada seguido pelos seus soberanos deu origem a um novo grupo cultural denominado “changana”, que deriva do nome de Soshangane. Este rei estabeleceu-se em território moçambicano em 1820 e reinou de 1821 a 1858. Instalou a sua capital em Chaimite, nas férteis terras a Sul do rio Limpopo (actual distrito de Chibuto), que se tornaria local sagrado para os seus descendentes. Foi aí que Gungunhana, o último soberano de Gaza, seria preso pelo exército português, após ali se ter refugiado. Sochangane confrontou as terras portuguesas de Inhambane em 1834 e, no ano seguinte, enfrentou um grupo de boers vindos do Transval, chegando ao Zambeze nos finais da década de 1830 e conquistando os domínios dos outros nguni aí estabelecidos, ficando o seu filho Muzila (ou Mzila) como responsável da administração desta vasta área. Sochangane regressou ao Sul, após as suas tropas serem severamente afectadas por uma epidemia de varicela (G. Liesegang 1970, 321). A presença dos exércitos nguni provocou importantes movimentos populacionais nas regiões onde se instalou e contribuiu também para o aumento do comércio de escravos nos primeiros anos da sua entrada em Moçambique (Harries 1981a, 212).

A grande capacidade de controlo territorial e populacional conseguida pelo estado de Gaza assentava na prática de assimilação das populações conquistadas e numa estrutura administrativa extremamente eficaz. As forças militares eram compostas por *impis* (regimentos) segundo faixas etárias, as *butho* (G. Liesegang 1981), com homens forçados a emigrar para as zonas que iam sendo conquistadas enquanto as mulheres eram frequentemente dadas em casamento a homens *nguni*. Na estrutura administrativa nota-se a importância da casa real e da figura da mãe do rei, assim como a distribuição de riqueza e organização do território, em que os filhos do soberano e as figuras militares mais importantes obtinham terras pelas quais recebiam tributo dos chefes conquistados, integrados na estrutura administrativa local. O soberano tinha o papel de realizar alguns rituais que estabeleciam a sua relação com os seus súbditos, como a distribuição de medicina de guerra aos guerreiros antes de uma campanha militar, ou o “inquaio” como ficou conhecido nas fontes portuguesas, ritual anual da monarquia que incluía as primícias do canhú, fruto com que se produz uma cerveja (G. Liesegang 1986a, 27).

Sochangane manteve comércio com os portugueses, vendendo marfim, assim como com as colónias britânicas e boers na actual África do Sul.

Após a morte de Sochangane em 1858, Muzila fica como soberano, após uma guerra de seis anos contra o seu irmão Mawawe. Este período bélico teve graves consequências no Sul de Moçambique, com um acentuado despovoamento e uma economia arruinada, sendo Muzila apoiado pelo chefe Magudzu Khosa e outros chefes tsonga do vale do Incomati e comerciantes de marfim de Lourenço Marques. Algumas populações movimentaram-se para áreas mais seguras sob influência dos

portugueses de Lourenço Marques. Muzila ficou como rei, depois de mudar a sua capital para Mossurize, em 1862. Gaza tinha agora a sua capital no centro do seu território.

Do tempo deste soberano temos o interessante relato de Diocleciano das Neves, personagem notável desta época, caçador, viajante, agricultor e diplomata. Era amigo de Muzila e do seu filho Gungunhana. No seu relato *Itinerário de uma viagem à caça dos elefantes*, escrito em 1860, encontramos interessantes descrições do território sob o domínio de Muzila (Neves and Rocha 1987). Gungunhana (Ngungunyane), nascido Mundungawe, subiu ao trono após a morte do pai, Muzila. No ano seguinte, em 1885, assinou um acordo com Portugal que reconhecia a soberania portuguesa no Estado de Gaza (G. Liesegang 1986b). Desse acto de vassalagem, Gungunhana aceitaria um residente português na sua corte, hastearia a bandeira de Portugal e não aceitaria nenhum prospectador de minério sem autorização portuguesa.

A assinatura de um compromisso de vassalagem assinala o crescendo do domínio colonial. Deste período temos diversos relatos e descrições de Gaza, do seu território e da sua população.

*

No ano de 1889 Gungunhana mudou a sua capital de Moussurize para a região da actual Manjacaze. O nome desta vila deriva da palavra changana *mandlakazi*, que designava a capital do soberano, independentemente da sua localização. Nas fontes portuguesas é utilizado o termo 'curral' para designar a povoação mais usual dos Nguni de Gaza, por o centro do vasto recinto residencial do rei ser marcado pelo curral do gado bovino. Da palavra portuguesa proverá a palavra africâner *kraal* (cap. G. da Costa 1899, 31). A descrição escrita pelo missionário Liengme da última capital de Gungunhana deixa perceber como era estruturado o espaço da capital de Gaza: um conjunto de povoações dispostas em círculo, tendo no centro o espaço dos animais, e as habitações do rei, da rainha-mãe e dos principais chefes ao redor (*vide* figura 1.3, acima). A residência do rei era defendida por um muro de troncos de árvores altos (G. Liesegang 1986a, 33). As habitações eram construções cilíndricas com uma cobertura de colmo que desciam quase até ao solo. A 15 de Outubro de 1890, Matheus Serrano visitou Gungunhana na sua capital nas imediações da actual vila de Manjacaze, e descreveu como este deixou destruída a povoação do chefe Binguana, muito referido nas fontes portuguesas por ter ajudado, cinco anos depois, as tropas portuguesas a combater o exército de Gaza. A descrição de Serrano é relevante porque nos indica as grandes convulsões provocadas pelo estado de Gaza na região, ocasionando mudanças espaciais, movimentos de população e transtornos na produção agrícola e na economia local (Serrano 1894).

Com a assinatura do tratado da demarcação de fronteiras entre Portugal e a Inglaterra, em 1891, apenas uma reduzida parte do Estado de Gaza ficou sob domínio inglês (G. Liesegang 1981, 181). Neste período o colonialismo fez-se sentir com uma força crescente no modo como os vários países europeus vão demarcando as suas possessões no continente africano. As missões de reconhecimento do território tornaram-se mais relevantes e a actividade cartográfica desenvolveu-se significativamente a partir da década de 80 do século XIX. Gaza era um reino com autoridade

reconhecida, vassalo de Portugal, mas os seus domínios iam sendo progressivamente cartografados e conhecidos, preparando-se a posterior apropriação colonial.

António Enes, Alto-Comissário para Moçambique, foi uma das personalidades que defendiam o fim do estado de Gaza e a passagem do seu território para a Coroa.

Os anos entre 1895 e 1897 seriam os anos das “campanhas de pacificação”, como foram chamadas as acções de subjugação dos focos de revolta contra o poder português e o assumir em definitivo o controlo directo da extensa área de todo o estado de Gaza.

As campanhas militares no Sul de Moçambique contra Gaza foram tema de inúmeras publicações e objecto de exaltação no Portugal de então, criando heróis e solidificando as intenções coloniais num mérito civilizacional, militar e administrativo¹³.

No ano de 1895, após a famosa batalha de Marracuene, a norte de Lourenço Marques, que pretendeu aniquilar um movimento de revolta contra Portugal, o dia 7 de Novembro marcaria o fim do potentado de Gaza, com o exército de Gungunhana a ser vencido na batalha de Coolela, no actual distrito de Manjacaze. Gungunhana havia mudado a sua capital para as proximidades de Coolela em 1892, depois de ter duas localizações diferentes perto da actual vila de Manjacaze, a partir de 1889. Foi esta última capital queimada pelas tropas portuguesas em 1895 (G. Liesegang 1986a, 10) e aparece assinalada na folha 11 da *Carta da África Oriental Portuguesa* publicado pela Comissão de caetografia do Ministério da Marinha e Ultramar (1903a). Gungunhana foi preso em Chaimite a 28 de Dezembro, por Mouzinho de Albuquerque. Dois anos depois, um antigo chefe militar de Gungunhana, Maguiguane Khosa, tentou uma nova rebelião contra as forças portuguesas, mas foi derrotado. O território do agora extinto estado de Gaza juntara-se às terras da Coroa do distrito de Lourenço Marques e de Inhambane que recebiam vassalagem directa dos chefes locais, cujos deveres principais eram, neste tempo, o pagamento do imposto de palhota e o envio de homens para a guerra e para trabalho.

É então no ano de 1895 que o Sul de Moçambique se torna, na sua totalidade, território colonial. Como expressão do cuidado que devemos ter em não colocar passagens demasiado abruptas entre os vários períodos históricos, o novo território colonial mantinha, a Sul do rio Save, o seu antigo nome, Gaza, que derivaria de um antepassado de Sochangane chamado Mangua Gaza (G. Liesegang 1986a). Após nome de estado africano, será nome de distrito militar e civil, depois concelho (actual município do Xai-Xai), recuperando o nome, após a independência, como uma das províncias do Moçambique independente.

É este o contexto em que se processa a construção do colonialismo no Sul de Moçambique.

Os processos de aculturação seguidos por Gaza para com as populações conquistadas deixaram marcas bastante fortes no panorama cultural da região, especialmente na população que se afirma changana. O desaparecimento do estado de Gaza não apagou traç colonial de culturas trazidos pela população nguni e que foram incorporados ao longo do tempo pela população do Sul de

¹³ Das publicações desta época, salientam-se Ornellas, Couceiro, Costa, Albuquerque 1897; Costa 1899.

Moçambique, quanto a linguagem, cultura material e instituições políticas e sociais (G. Liesegang 1981, 185).

A importância do gado, quer como símbolo de riqueza quer como integrando os acordos de casamento, ou a relevância da festa das primícias do canhú são apenas dois exemplos de um contexto cultural que se mantém até ao tempo presente. Também a nível linguístico existem diversos vocábulos nguni que integram a língua changana, e a existência de muitos apelidos ndau no Sul do país reflectem a numerosa população recrutada por Gungunhana dos territórios a norte aquando da sua mudança para o Sul de Gaza.

Alguns sinais corporais da cultura nguni foram aceites pela população local, como o hábito de furar o lóbulo das orelhas ou a utilização, pelos homens casados, de uma coroa na cabeça feita com o cabelo e aplicação de cera (G. Liesegang 1981, 186).

Foi durante a existência do estado de Gaza que se iniciam os fluxos migratórios para as plantações no Natal e, posteriormente, para as minas no Transval, que seria um dos assuntos maiores da administração portuguesa ao longo de todo o período colonial. A segunda metade do século XIX foi um tempo de profundas mudanças sociais, económicas e políticas, que trouxeram novas referências culturais e novas formas de trabalho e controle social. O gado bovino como símbolo do dote de casamento foi sendo lentamente suplantado por enxadas de ferro e libras esterlinas, ilustrando os processos históricos que a África Austral vivia nesta época. Novas linguagens, sentimentos de pertença, referências religiosas, relações sociais, laborais e económicas, desenvolveram-se num ritmo acelerado, circulando com uma fluidez crescente através das fronteiras que iam sendo estabelecidas.

A conquista colonial encontrou, assim, uma sociedade de um dinamismo cultural que a mentalidade da época não reconhecia. Dinamismo esse que existia a par de sucessivos períodos de instabilidade política e fome generalizada, secas e outros desastres naturais que obrigavam a frequentes e amplas migrações, alterando a composição dos diversos centros de poder local. Questões com que a administração portuguesa teria de lidar ao longo de todo o período colonial.

Distrito Militar de Gaza: a produção de um espaço colonial

A transformação de um território num espaço colonial realiza-se através de uma série de processos em muitos campos diferentes, que podem ser transcritos por verbos de acção: “Medir, contar, cartografar, descrever” (Magalhães 1998, 76), ao quais mais tarde se juntam outros, como ordenar, implementar, desenvolver, produzir, controlar.

Numa análise espacial deste, agora, espaço colonial, interessa observar o modo como esta transformação se processou. A pesquisa etnográfica trouxe ao de cima a profunda ligação entre espaço e sociedade e é a partir desse pressuposto que podemos observar como se processou a escrita espacial e social deste território¹⁴.

¹⁴ A relação entre cartografia e escrita é desenvolvida na obra coordenada por Maria Emília Madeira Santos e Manuel Lobato *O Domínio da Distância* (2006). Sobre a cartografia e a sua importância no colonialismo

O modo como se desenvolveu a apropriação colonial do Sul de Moçambique ganha importância ao entendermos que foi a partir das primeiras missões cartográficas dos finais do século XIX que se cristalizaram as posteriores codificações culturais e linguísticas dadas à população colonizada. Os registos desenhados e escritos reflectem as cartografias mentais operadas pelo poder colonial, tornando relevante escrever a história dos termos classificatórios utilizados nesta época por dois motivos principais: porque foi esse o sistema classificatório que a população local teve de enfrentar durante o período colonial, e, em segundo lugar, porque é sobre essa classificação que assentam as redefinições de cidadania propostas pelo Estado pós-colonial, num primeiro momento através da recusa assumida das diferenças culturais e, em anos mais recentes, pelo reconhecimento da multiplicidade de padrões culturais existentes no território, cujo enquadramento legal tem mostrado como é ainda tributário do sistema dualista anterior.

A actividade cartográfica colonial foi realizada em complementaridade com a escrita de relatórios e descrições, que, ao mesmo tempo que descreviam a paisagem e os territórios, participavam na “produção de discursos e representações das sociedades colonizadas” (Mbodj 2002, 37). Esta construção colonial de discursos sempre sobrepôs uma dimensão espacial às categorias sociais que criou: as diferentes “etnias” habitavam determinados territórios, os centros urbanos tinham zonas distintas para diferentes categorias sociais, o estatuto administrativo variava em função do número de habitantes “civilizados”¹⁵, a população “indígena” não tinha liberdade de movimento. No texto, as diversas categorias registadas tornaram-se localizações sociais, onde cada pessoa ocupava um lugar que lhe era estabelecido. O espaço tornou-se como um texto, onde podia ser lida a categoria social dos seus habitantes. O mapa e a palavra tornaram-se duas ferramentas fundamentais na produção de discursos e imagens do colonialismo, não apenas sobre as populações colonizadas mas também na criação de imagens dos colonizadores e na difusão da ideologia colonial (Schneider 1982).

É no cruzamento destas duas dimensões que se analisam agora os modos como foi escrita a apropriação colonial do Sul de Moçambique, de modo a melhor entendermos o significado do que ainda existe deste tempo no espaço de Macasselane e nas vidas dos seus habitantes.

*

Allen Howard, referindo o contexto da África tropical, chama-nos a atenção para o facto de que, em termos espaciais, as transições entre períodos pré-colonial, colonial e pós-colonial serem longas e heterogéneas (Howard 2005). A sua reflexão ajuda-nos a entender as transições como processos que podem ser desiguais no tempo e no espaço.

A integração do antigo estado de Gaza num território colonial não significa que antes dessa data não existiam já dinâmicas de transformação e “porosidades” entre os dois poderes, Gaza e Portugal, e no seio da população local, que se via num território disputado por dois centros de poder, e que era considerada parte integrante deste espaço.

Por outro lado, Paul Nugent chama-nos a atenção para a necessidade de vermos as profundas

português ver também Santos (2006). Para o contexto do colonialismo britânico ver Pratt (1992) e Braun (2005; 2014).

¹⁵ Utilizo estes termos entre aspas por serem os termos usados nas fontes coloniais.

mudanças que o colonialismo provocou como realizadas também pelas sociedades colonizadas e não apenas impostas pelos poderes coloniais sem serem motivo de contestação¹⁶. Referindo-se às fronteiras desenhadas pelos diversos poderes coloniais, apresenta a perspectiva de que para o acto de desenhar as fronteiras foi também importante a acção das populações locais, argumentando que as redes comerciais que as atravessavam não eram apenas a manutenção de antigas rotas de comércio recuperadas como forma de contestação, mas que o colonialismo provocou novas redes de contacto e novos contextos económicos, extremamente variáveis, aos quais as populações locais foram respondendo de modos diversos. Em resumo, "...o impacto colonial tinha criado as suas próprias dinâmicas" (Nugent 1996, 56). Esta reflexão é extremamente útil para contextualizarmos o período colonial como um tempo de mudança que se segue a um anterior tempo de transformações igualmente profundas, como tivemos oportunidade de ver.

Isto torna-se útil também para não cristalizarmos o passado de Macasselane e para não encarmos os modos de resistência ao colonialismo por parte da população colonizada apenas como tentativas de manter um passado, mas também como intenções de mudar um presente e um futuro. Os constrangimentos criados pelo sistema colonial provocaram novas preocupações e novas respostas a contextos em mudança.

*

A conhecida e relevante conferência de Berlim, entre 1884 e 1885, que levou a uma série de actividades cartográficas nas possessões africanas dos países europeus, não delineou fronteiras concretas mas deu um impulso assinalável à actividade cartográfica como modo de efectuar um domínio no continente africano. O questionamento de Katzenellenbogen dos mitos que ficaram na história relacionados com esta conferência (Katzenellenbogen 1996), 'mitos fundadores' do colonialismo europeu em África, implica o reconhecimento da complexidade dos acontecimentos da época e de todo o período colonial nas diferentes colónias africanas. Ao longo do tempo, linhas de fronteira mudaram de coordenadas, populações deslocaram-se e o espaço africano foi palco das guerras europeias. Já em 1884 alguns países europeus tinham demarcado pedaços de território africano como sendo suas colónias, desejando a Alemanha travar o avanço da Inglaterra neste processo e querendo todos os países com interesses no continente lucrar com o território. O motivo fundamental da conferência foi o de assegurar o livre mercado na bacia, foz e curso dos rios Níger e Congo e de outros grandes rios do continente. Parte do que seria mais tarde o Estado Independente do Congo fazia parte da Bacia Convencional do Congo, estabelecida na conferência, onde existiria um livre mercado, independentemente da potência europeia que a dominasse (Katzenellenbogen 1996, 22). Esta bacia era descrita como todas as regiões banhadas pelo rio Congo e os seus afluentes, incluindo o lago Tanganica e os seus tributários orientais. Apesar de não serem definidas fronteiras na conferência, esta marcou, no entanto, um longo e dinâmico processo de apropriação do território e dominação das suas populações, com raízes em tempos anteriores, e que se prolongou durante as décadas seguintes. Deste modo, a actividade cartográfica e as missões científicas e de

¹⁶ Para o colonialismo britânico, ver Gandhi (2006), Dalrymple (2002) e Perez (2012a, cap. I).

delimitação de fronteiras que acontecem nas possessões africanas de Portugal existem em paralelo com o desenvolvimento cartográfico efectuado pelos outros países europeus com interesses territoriais no continente.

Cartografar significava classificar e tomar posse do território, e foi esse impulso que marcou a instalação colonial nas décadas seguintes na África Austral. Logo no ano seguinte à conferência de Berlim, Portugal justificaria as suas pretensões de uma África portuguesa de Este a Oeste com a Carta de África Meridional Portuguesa, o famoso mapa cor-de-rosa.

Em 1876 foi fundada a Sociedade de Geografia de Lisboa e, no mesmo ano, criada a Comissão Central Permanente de Geografia, incorporada na Sociedade de Geografia em 1880 com o nome de Comissão Central de Geografia. Em 1877, dentro desta comissão, nasce a “expedição Brito Capelo, Roberto Ivens, Serpa Pinto [para]...estudar, no interesse da ciência e da civilização, os territórios compreendidos entre as províncias de Angola e Moçambique e estudar as relações entre as bacias hidrográficas do Zaire e do Zambeze” (A.A. 1983, XVIII:29), dividida depois em duas expedições: uma dirigida por Serpa Pinto, visando a travessia entre Angola e Moçambique, e outra, liderada por Brito Capelo e Roberto Ivens, estudando os rios Cuango e Zaire, os territórios portugueses na África Ocidental e as nascentes do Zambeze e Cunene. O seu trabalho ficou escrito na obra *De Benguela às terras de lácca*, publicado em 1881, onde escrevem: “fomos sempre certos da grande necessidade de concluir as cartas das nossas províncias, de estudar os sertões limítrofes, torneando os caminhos importantes, e de, numa palavra, conhecer o que é nosso” (A.A. 1983, XVIII:29). Este verbo, conhecer, não é utilizado aqui na forma passiva. Reflete a necessidade sentida de registar as regiões interiores do que se entendiam ser as possessões portuguesas, e traduz a vontade de efectivar o seu controlo e a sua exploração.

Mbodj refere-se a este processo de cartografar entendido como projecção de intenções com a acutilante expressão de que a produção cartográfica que acompanha a instalação de sistemas coloniais efectivos ajuda a “territorializar sonhos coloniais” (Mbodj 2002, 51). Este modo de olhar acentua o facto de a apropriação colonial se fazer também com uma dimensão de desejo e intenção, cuja concretização se faria mais por uma série de processos dinâmicos do que por mudanças bruscas. Nesses processos dinâmicos as “marcas do passado africano” (Santos 2006, 130) vão ficando sucessivamente mais ténues, até que a cartografia representará as realizações e intenções do poder colonial.

Em 1883 foi criada a Comissão de Cartografia, dependente da Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, cuja primeira incumbência foi realizar um Atlas Geral das Colónias. Daqui saíram diversas cartas das colónias africanas, contribuindo Portugal para o desenvolvimento da actividade cartográfica por parte dos países europeus com interesses no continente (Stone 1995).

Nestas cartas o território vai sendo assinalado por “pontos e nós” (Noyes 1992), assegurando uma rede de coordenadas conhecidas e tornando legível uma paisagem ainda desconhecida. A partir desses pontos desenvolvem-se uma série de ligações e simbologias que permitem continuar

trabalhos cartográficos das várias especialidades, de modo a poder ordenar o território de acordo com as suas possibilidades produtivas ou vias de acesso a desenvolver. A cartografia actua assim como “cartografia do poder e dos poderes” (M. E. M. Santos 2006, 129).

Duas das questões mais relevantes para Portugal nesta época eram a demarcação de fronteiras com os domínios britânicos, especialmente as fronteiras com a Swazilândia e Transval, e a exploração dos rios navegáveis de modo a preparar uma ocupação do interior. De salientar que em finais do século XIX uma parte significativa do território não estava ainda devidamente cartografada nem era conhecida em detalhe.

Os primeiros trabalhos cartográficos, visuais e textuais, apontam simultaneamente o contexto existente ao momento do registo e os novos contextos desejados. Nas cartas desenhadas são apontadas, para além das características geográficas e hidrográficas, referências naturais imprescindíveis a uma progressiva ocupação como os cursos de água sazonais (e os locais de atravessamento dos rios de maior embocadura), a qualidade dos solos nas diversas áreas e a observação da utilização agrícola e pecuária que deles fazem as populações autóctones, assim como são assinalados os centros populacionais existentes e as vias de circulação utilizadas, os chamados ‘caminhos cafreais’ (Maia 1906, 108). Para o Sul de Moçambique são especialmente relevantes o conhecimento do rio Limpopo e a conexão interior entre este rio e a baía de Inhambane, pela sua importância na ligação entre dois pólos significativos do Sul, Lourenço Marques e Inhambane, e porque o interior, o chamado ‘sertão’, junto do Limpopo era uma via de ligação ao Transval, já há muito utilizada para comércio entre o interior e o litoral¹⁷. Também as zonas baixas e extremamente férteis nas margens do rio Incomati, na área conhecida como Bilene, entre o rio Limpopo e Lourenço Marques, eram regiões de interesse. A actual área de Magude era o centro dos domínios dos chefes do clã Khosa, reconhecidos pela sua capacidade guerreira e pela importância na estrutura administrativa do estado de Gaza. As vias de comunicação com o Transval e as largas extensões de terra propícia à exploração agrícola tornam toda a zona do Bilene num foco de atenção particular.

Mapas e textos

Ao realizarmos uma antropologia histórica da cartografia e registos escritos coloniais do Sul de Moçambique, vemos como a cartografia e o discurso textual participaram de modo íntimo no processo de escrever um ‘espaço colonial’ (Noyes 1992). Enquanto a criação de fronteiras administrativas militares e civis, a implementação de vias de comunicação e a regulação do acesso aos recursos naturais eram parte de um ordenamento espacial do território, localizações sociais eram impostas às populações autóctones através do desenvolvimento de novo corpo legislativo.

Deste modo, uma análise simultânea dos mapas desenhados e dos relatórios que os acompanhavam torna-se essencial para compreender as intenções que guiavam a actividade cartográfica.

¹⁷ O rio Limpopo seria objecto de várias campanhas de reconhecimento, como por exemplo a de Alfredo Caldas Xavier em 1893 e de Alfredo Soares de Andréa, em 1895.

Com a conquista colonial do Sul de Moçambique, os registos cartográficos e textuais iriam sucessivamente adicionar novas camadas a uma linguagem de poder em processo de formação. A consolidação do domínio colonial é visível através da observação das mudanças nos mapas produzidos para este território. Os modos como o espaço é escrito têm analogias com os modos como a população é também ela escrita e, por sua, vez colocada no território e localizada numa sociedade colonial em formação.

Seis anos após a criação da Comissão de Geografia, foi publicada em 1889 uma Carta de Moçambique (S.a. 1889). A divisão administrativa na época dividia Moçambique em 10 distritos: Lourenço Marques, Inhambane, Sofala, Manica, Zumbo, Quelimane, Angoche, Moçambique, Cabo Delgado e Tete. O estado de Gaza tinha ainda parte do Sul e centro da colónia.

A preocupação de mapear também a sociedade local transparece na indicação de uma nomenclatura genérica dos mais importantes grupos 'étnicos': a área central da actual província de Gaza são 'terras Vatua', a região do distrito de Manjacaze é considerada 'terras de Binguana' e, a norte, são as terras dos 'Macuacua'. Uma cartografia física é complementada por uma cartografia social, a que Eric Worby chama etnocartografia (Worby 1994, 371). Vemos como a indicação, mesmo que genérica, da população que habita as diversas partes do território é importante. A cartografia física é complementada por uma cartografia humana.

Liderada pelo capitão de engenharia Freire de Andrade, e composta por Xavier Caldas, Matheus Serrano e Mezzena, a *Comissão de delimitação de fronteiras entre o distrito de Lourenço Marques e a República Sul Africana* inicia uma campanha cartográfica no ano de 1891. No final da expedição, decidem partir do interior para o litoral por caminhos diferentes, de modo a “tornarem quanto possível conhecidos os nossos territorios a Sul do Save” (Xavier 1894, 129). Caldas Xavier desceu o rio Limpopo, enquanto Matheus Serrano desceu o rio Changane e Mezzena o rio dos Elefantes ou Lipalule. Andrade, ao atravessar o interior do território, à época ainda sob o domínio de Gaza, afirma:

“Para aproveitar as magnificas regiões de que podemos dispor, a primeira cousa que ha a fazer é tornarmo-nos senhores effectivos d’ellas. Depois obrigar os indigenas ao trabalho...Occupado o Limpopo até Chicuala-cuala [povoação na fronteira com o Transval] por uma serie de postos solidamente occupados e ligados entre si pelo rio, e unido do mesmo modo o Bilene [região a Sul do rio Limpopo] com Inhambane e com o Limpopo, teriamos assim uma facilidade bastante grande para conhecer quaes os terrenos onde nos poderiamos estabelecer e aptos para a cultura ou para a creacção de gado, e esses terrenos...constituiriam outros tantos nucleos onde poderiamos assentar as bases de uma effectiva occupação, tirando, enfim, dos nossos terrenos da Africa as vantagens que elles nos podem offerecer (Andrade 1894, 381–2).

Em suma: estabelecer boas ligações entre locais estratégicos, aproveitar os recursos naturais e explorar os recursos humanos. A apropriação territorial necessária para o desenvolvimento do colonialismo estava em marcha, e as campanhas militares contra o exército de Gungunhana seriam a resolução final para um processo já existente.

As palavras de Andrade são relevantes por condensarem toda a estrutura de poder na qual o colonialismo se basearia: ocupação efectiva (significando administração directa), exploração das riquezas naturais e da força de trabalho das populações autóctones.

O relatório da viagem de Caldas Xavier pelo rio Limpopo, *Reconhecimento do Limpopo: os territórios ao Sul do Save e os Vatuas*, é publicado também em 1894 e contém um mapa anexado, onde o autor assinala os dados hidrográficos e anotações respeitantes às populações locais, como por exemplo a grande densidade populacional nas terras do vale do baixo Limpopo (onde nos anos 1950 se desenvolveria um extenso colonato). Nota-se o interesse pelo reconhecimento das vias fluviais como vias privilegiadas de comunicação e atravessamento do território, e que eram já utilizadas, como por exemplo o rio Changane, afluente do Limpopo, que era navegado pelos Macuácuá. O posto militar de Chicomo, instalado a poucas dezenas de quilómetros da última capital de Gungunhana, e de onde sairiam as tropas que venceriam o exército de Gaza na batalha de Coolela, a 7 de dezembro de 1895, tinha acesso desde Inhambane pelo rio Inharrime. As ligações fluviais eram estratégicas para uma progressiva ocupação do território e, como complemento, Caldas Xavier propunha a abertura de 'estradas carreiteiras', ligando pontos importantes do território, de modo a ocupar esta terra "e tirar d'ella grandes interesses" (Xavier 1894, 135). O autor reconhecia as boas condições naturais para que o Sul do Save se tornasse um foco de colonização:

"Todo o territorio a Sul do Save, exceptuando o planalto dos machengua [o interior entre o rio Save e o Limpopo], é apropriado ao systema de colonisação, que, com raras excepções, devemos applicar ás nossas colonias africanas, em toda a parte onde a população indigena for bastante densa e o clima menos proprio para o desenvolvimento da raça branca. O systema a adoptar é, sem duvida, o de plantação, dirigida por europeus e trabalhadores cafres" (Xavier 1894, 150).

A 7 de dezembro de 1895 foi criado o Distrito Militar de Gaza. Do local chamado Languene, nas margens do rio Limpopo, a sua sede passou para a actual vila do Chibuto, no alto de uma colina na margem esquerda do rio, com um posto de observação privilegiado para todo o extenso vale do Limpopo. As primeiras acções após a conquista do território foram a construção de postos militares espalhados pela região (Mesquita 1896), em locais estratégicos que possibilitassem a sua progressiva pacificação e o início das acções de organização e controlo social.

A actividade cartográfica intensificou-se, com a necessidade de conhecer o novo território e as suas populações¹⁸. O governador do distrito, o Capitão Manuel Gomes da Costa, é uma importante fonte para este período, em que um território recentemente conquistado se torna uma possessão colonial. Gomes da Costa desenhou diversas cartas do distrito, as primeiras realizadas sob dominação portuguesa, e publicou as suas impressões da região no seu livro *Gaza 1897-1898*, onde regista longas descrições do território e dos seus habitantes e onde revelou como, segundo o seu ponto de vista, se deveria processar o desenvolvimento do distrito. As descrições da paisagem e dos elementos naturais são complementadas pelas descrições das populações locais, que agrupou em diferentes "raças" de acordo com a língua falada e os costumes culturais (cap. G. da Costa 1899, 26–7). Este é um dado relevante, já que expressa algumas das preocupações presentes na legislação colonial dirigida à população colonizada: os sistemas de herança e de sucessão de

¹⁸ Sobre Gaza são produzidas as cartas: Carta do Comando Militar de Gaza, 1897; Carta do Distrito de Gaza, 1898; Carta do Distrito Militar de Gaza, em 1902.

chefaturas, os deveres e regalias dos chefes e as estruturas administrativas locais, os modos de distribuição e utilização da terra, rituais de casamento ou as rotas de emigração para as minas no Transval. Gomes da Costa deixou isto explícito, quando se referiu às práticas culturais em torno do casamento, afirmando que “*é um dos pontos que precisa ser regulado pela nossa legislação*” (cap. G. da Costa 1899, 39). Ao mesmo tempo que o espaço se desenha de modo a torná-lo legível e organizável, também a população autóctone é escrita de modo a inseri-la no novo sistema de administração.

O seu mapa do Distrito Militar de Gaza, desenhado em 1897 (Costa 1897a), traduz estas preocupações para a cartografia: assinala as 'povoações indígenas' e refere os locais onde se encontram habitantes europeus e asiáticos. Uma cartografia social estava em curso: a inserção destes dados sociais sobrepostos ao registo rigoroso das sedes de cada comando militar demonstra que este mapa foi desenhado com a intenção de providenciar um registo rigoroso e abrangente do novo distrito.

Este rigor geográfico pressupõe uma estabilidade da ocupação humana que seria um dos objectivos principais da criação de novos aldeamentos dirigidos para os 'indígenas' no século XX. No seu livro já mencionado, Gomes da Costa referia as dificuldades de realizar uma cartografia rigorosa, já que “A povoação muda de logar sempre que morre o chefe. Este facto dificulta, como se pode calcular, a organização d'uma carta do distrito. A maior parte das povoações indicadas pelo major Caldas Xavier nas margens do Limpopo, não existem já.” (cap. G. da Costa 1899, 32). Este facto dificultava também o desejo colonial de controlar a população colonizada e fixá-la a lugares específicos, sendo a alteração dos padrões de assentamento locais para aldeamentos ordenados e “civilizados” uma das preocupações espaciais do colonialismo em décadas posteriores. Este desejo de controlar espacialmente as populações colonizadas seria também realizado pela regulamentação da sua circulação, através da burocracia de documentos e das autorizações necessárias.

O seu livro é uma importante fonte para o conhecimento da região nos últimos anos do século XIX, pelas suas descrições detalhadas da orografia, das populações e pela compilação de alguns dados históricos. O Distrito Militar de Gaza foi dividido em diversos comandos militares sediados em locais estratégicos. Manjacaze será a sede do comando militar dos Muchopes¹⁹, que ganha o seu nome por ser uma região maioritariamente habitada por população chope, que ocupava a maior parte do território e sempre tinha lutado contra o domínio do estado de Gaza, sendo também região de fronteira entre áreas chope e changana. A identificação actual da população do distrito como chope ou changana traz memórias das mudanças sociais que o estado de Gaza provocou na região, assunto que será analisado noutra capítulo.

¹⁹ A ortografia desta palavra varia consoante as fontes da época, podendo ser M'chopes, Muchopes ou Machopes.

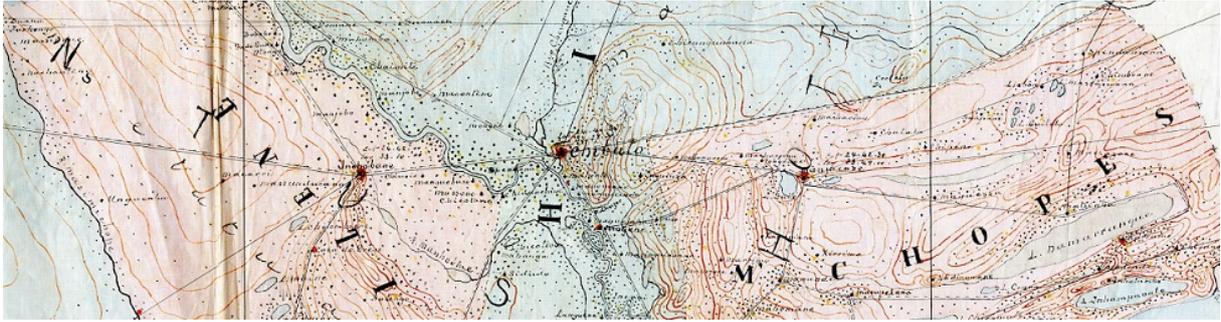


Figura 1.4 | Detalhe do Mapa do Distrito Militar de Gaza desenhado pelo capitão Gomes da Costa, c. 1897, com o Comando Militar dos M'chopes. CEHCA-IICT.

Nesta altura, já o Comando Militar do Chibuto, sede do distrito e localizado a oeste de Manjacaze, num planalto sobranceiro ao vale do baixo Limpopo, tinha “quarteis, residencia do governo, paiol, depósitos, etc.” (Costa 1899, 18), enquanto a região do comando militar dos Muchopes era considerada a região com melhor agricultura do distrito. No seu livro, Gomes da Costa dá-nos uma interessante descrição deste comando:

“o terreno é todo repartido entre machambas de mandioca e milho, alternadas com extensos tractos de mattas. Por toda a parte abundam os cursos de água, as lagoas e os pantanos. Nas grandes planícies, frescas e húmidas, vestidas d'uma relva verde e macia, pastam rebanhos de carneiros, cabras e bois; nas machambas, as mulheres, com pequenitos às costas cavam a terra, entoando canções monotonas, tristes; nas povoações enquadradas em lorangeiras, limoeiros e bananeiras, os homens, de cocoras, á sombra fresca das ocanheiras, cavaqueiam serenamente, offerecendo-se pitadas de rapé, enquanto a mulher grande sentada sob o sombreiro faz ferver a agua, onde ha de ser deitado o milho, que uma rapariga pila n'um alto almorafiz de pau.” (cap. G. da Costa 1899, 22).

Descrição com um certo ambiente idílico, da paisagem e do quotidiano da população, que não reflecte as dificuldades da época como a instabilidade criada pelas campanhas militares portuguesas na região ou os efeitos das secas cíclicas na agricultura e a consequente perda de gado.

A primeira carta relativa ao Comando Militar dos Muchopes (a que, *grosso modo*, corresponde o actual distrito de Manjacaze) também foi realizada por Gomes da Costa em 1897 (1897b). Se até aqui a indicação dos grandes núcleos de poder local do território era sobreposta aos registos cartográficos sem exactidão, esta carta foi a primeira a indicar com uma precisão geográfica os limites de cada chefia da região: as fronteiras internas do território estavam em processo de construção. Na posterior carta do distrito de Manjacaze de 1969 (DPSGC 1969), observaremos o resultado de todo este processo: marca não apenas as povoações importantes como chega ao detalhe de assinalar as habitações das famílias ligadas à estrutura administrativa (régulos, chefes de posto e chefes de povoação) e os marcos ‘civilizacionais’ do colonialismo, como fontes de água, maternidades e capelas-escolas.

O desejo colonial por um território produtivo é expresso pelo facto de o mapa do distrito militar realizado em 1898 ser publicado pela Direcção de Agrimensura da Direcção das Obras Públicas da Província de Moçambique (1898). Esta não é já uma carta militar, mas um mapa que possibilita o planeamento de infraestruturas e a exploração dos recursos naturais do distrito.

Carlos Machado Maia, na viagem que empreendeu para o reconhecimento da linha de fronteira com o Transval e a Suazilândia, em 1900 e 1901, deu-nos um importante relato do desconhecimento que existia acerca do interior do distrito nos primeiros anos do século XX (Maia 1906). A presença militar nesse território resumia-se a:

“uma força de oficial e 16 praças no forte de Uanetzy [a noroeste de Magude, no centro do território e a Sul do Limpopo], uma força de sargento no forte de Guijá [no médio Limpopo], e dizia-se, que um judeu de nome Leonel Cohen ao serviço do governo do distrito, como informador, tinha um posto de palhotas para norte do rio dos Elephantes” (Maia 1906, 40).

Existia um importante ‘caminho cafreal’ entre Magude (cuja região era frequentemente chamada de Cossine, por ser território do chefe Cossa) e o Transval, “por onde seguem muitos pretos das minas” (Maia 1906, 53 e 60). A região de fronteira com o Transval era ainda pouco segura quer para os militares portugueses quer mesmo para as populações locais, devido à deslocação para o outro lado da fronteira de famílias ligadas ao poder de Gaza (Maia 1906, 58).

Para além de fazer uma relevante descrição do Distrito Militar de Gaza nos alvares do século XX, Maia referia também algumas das questões fundamentais ao longo de todo o período colonial, o “trabalho indígena”, as rotas migratórias para as minas no Transval e a existência de uma numerosa comunidade asiática ligada à actividade comercial. O distrito encontrava-se, de modo geral, muito desabitado devido à instabilidade provocada pela confrontação entre as tropas portuguesas e os exércitos de Gungunhana e de Maguiguane e pela implementação de políticas de trabalho forçado logo nos primeiros anos após a criação do distrito militar:

“Em virtude da muita exigência de trabalho gentio na circumscrição do Sabie [entre a actual Maputo e a fronteira de Ressano Garcia], decerto na melhor das intenções para o serviço do estado...a rainha Anhana com toda a sua gente fugiu para o Transvaal, acompanhada por mais uns régulos secundários indo para as terras de Mabalanine junto do regulo de Mahalane, a Sul do monte Mundoe. Pelo mesmo motivo e não querendo dar mais gente para o serviço gratuito fugiu igualmente para Mabulanine o regulo de Mametonga, Jongella e sua gente, depois de ter sido por 3 vezes preso no Sabie...ultimamente com melhor politica no Sabie conseguiu-se que alguns dos régulos que fugiram com a Anhana voltassem e a gente do regulado Machatine acha-se pacificada das lutas com o verdadeiro sucessor do regulado, estando de novo a circumscrição com bastante mais indigenas...A maneira de fazer voltar todos é terminar com o trabalho gratuito...” (Maia 1906, 99–101).

Na sua descrição sobre o forte de Magude encontramos referência aos habitantes com ascendência indiana que povoavam o território: “Finalmente chegámos ao forte de Magude, depois de atravessar a povoação de indigenas e monhés, bem arruada e com casas de dois andares, algumas n’um acceio inexcedível” (Maia 1906, 82).

Sobre as rotas de migração para as minas no Transval, Maia afirmava ter sido informado que o modo de fazer regressar as cerca de 20.000 pessoas que tinham atravessado a fronteira era: “1º Acabar com o trabalho gratuito pagando a cada preto 100 réis diários sem comida quando perto das suas casas; 2º Perdoar culpas antigas, isto é amnistia; 3º Não cobrar imposto de palhota no primeiro ano que entrassem e só metade no segundo...” (Maia 1906, 102). A questão principal era repovoar as

terras de modo a que se tornassem produtivas e a população fosse capaz de pagar os impostos desejados. O poder colonial estava em processo de consolidação.

Outro ponto com que a administração colonial teria de lidar era a inserção dos chefes locais na hierarquia administrativa, intitulados “régulos”, e a sua sucessão. Veremos como na documentação colonial referente ao comando dos Muchopes esta questão é uma das mais referidas, pela importância fulcral que os chefes locais tinham na sua posição de difícil equilíbrio entre as intenções coloniais e a manutenção da sua legitimidade perante a população. Maia explicava que nesta época alguns dos régulos não eram reconhecidos pela população dos seus regulados “porque os seus súbditos só os consideram como postos pelo Rei, e não como seus chefes naturais, por hereditariedade” (Maia 1906, 103).

No campo da cartografia, Carlos Maia rectificou dados geográficos, assinalando correctamente os pontos considerados estratégicos ou importantes, como o forte de Magude, rectificou a informação e localização de cursos de água, de povoações e a identificação de ‘carreiros cafreais’. Esta actividade cartográfica complementava o registo escrito do contexto social, duas linguagens ao serviço da implementação do poder colonial.

Em 1907 foi publicada a *Reforma Administrativa de Moçambique*, definindo a divisão do território e a sua estrutura administrativa. Nas áreas onde existiam ainda conflitos com as autoridades locais permanecia o modelo administrativo de Capitánias-mores, mas no restante território foram aplicadas as reformas administrativas decretadas: o governador-geral dirigia a colónia, dividida em distritos, cada um governado pelo respectivo governador. Cada distrito era constituído por várias circunscrições, que, no caso de terem mais de 2.000 habitantes ‘civilizados’, eram chamados concelhos e tinham uma câmara municipal eleita. As circunscrições e concelhos eram divididos em postos administrativos e dirigidos por um administrador, cabendo ao presidente da câmara a administração da área urbana da povoação-sede. Cada posto administrativo era dirigido pelo chefe de posto, incumbido de variadas tarefas administrativas e judiciais (neste caso somente em casos menores, pois os casos judiciais mais graves eram encaminhados para o administrador), fiscalizando a vida das populações e a acção dos régulos e chefaturas sob a sua jurisdição. Eram apoiados pelos sipaios, polícias que eram habitualmente antigos soldados africanos (Cabaço 2010, 74–75).

Os mapas e relatórios mencionados tornam-se importantes para a análise das mudanças espaciais no actual distrito de Manjacaze. Em menos de uma década, desde o mapa publicado em 1889 e o mapa do Distrito Militar de Gaza desenhado por Gomes da Costa em 1897, a ideologia colonial tinha sido posta em prática nas suas dimensões espaciais e sociais. Esta produção de mapas deve ser relacionada com as cartografias sociais que seriam produzidas durante todo o período colonial. Com a produção de limites internos, fronteiras sociais eram desenhadas através da implementação de taxas e códigos de trabalho²⁰ baseados na produção de recenseamentos. Em 1896, o Imposto de Palhota, anteriormente colectado por Gungunhana como parte do acordo de vassalagem, tinha

²⁰ A legislação debruçada sobre o trabalho foi extensa e frequente. Logo em 1899, quatro anos depois das campanhas contra o estado de Gaza, foi publicado o *Regulamento do Trabalho dos Indígenas*, e ao longo das décadas seguintes serão promulgados diplomas e publicados regulamentos e códigos que regulavam a utilização de mão-de-obra autóctone em Moçambique e nas restantes colónias africanas (Martinez, 2008).

subido extraordinariamente como o próprio Mouzinho de Albuquerque afirmava (Albuquerque 1899, 291), e logo em 1899 recenseamentos foram produzidos tendo em conta o número de habitações e a população existente (dividida entre crianças, mulheres e homens, por sua vez divididos entre aptos e não-aptos para o trabalho), os chamados *Arrolamento da população e palhotas*, como os realizados para cada regulado do Comando Militar dos Muchopes (cap. G. da Costa 1899, 32).

Identificar e categorizar a paisagem social era uma dimensão relevante do poder, e as populações autóctones foram sendo contidas, social e espacialmente, por sucessivas legislações respeitantes aos 'usos e costumes'²¹ e definição de 'indígena'²².

Como refere Landeg White em relação ao actual território do Malawi, o assunto dominante das políticas coloniais “não eram os termos pelos quais os africanos podiam ser expulsos das suas terras ancestrais, mas sim os termos através dos quais deveriam ser autorizados a ficar” (White 1990, 81).

No caso do Sul de Moçambique, a administração colonial legislava também os termos pelos quais os moçambicanos eram autorizados a partir para além-fronteiras. A circulação não era livre para as populações colonizadas e a instalação de fronteiras internas que atravessavam as diferentes escalas administrativas, desde o regulado até ao nível distrital, traduziam espacialmente as localizações sociais escritas num *corpus* legislativo.

Veremos agora como se processou a construção de um espaço colonial no Comando Militar dos Muchopes, diminuindo a escala de análise e observando como o seu território e a sua população, dividida em diversos regulados, foram sendo marcados pela implementação do colonialismo.

²¹ O Decreto de 18 de Novembro de 1869 determinava que os Governadores das Províncias Ultramarinas deveriam realizar a codificação dos 'costumes indígenas'. Em 1885, Joaquim de Almeida da Cunha publica o *Estudo acerca dos usos e costumes dos banyanes, bathiás, parses, gentios e indígenas*. In 1910, António Augusto Cabral publica *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas do Districto de Inhambane*, e em 1925 publica *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique*.

²² *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique* de 1926, *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas* em 1929, *Estatuto dos Indígenas das províncias da Guiné, Angola e Moçambique* de 1954. Este último estatuto seria revogado apenas em 1961 (Matos 2012).



Figura 2.1. | Imagens de entrevista a Fabião Matsinhe e Aarão Macuácuca sobre o administrador “Pecane”.

Capítulo II MUCHOPES: LUGAR E NOME

“Foi o administrador Pecane. Foi o Pecane...Porque quando chegavam aqui, davam o nome! - Dava muita porrada, esse! - Sim! - Dava porrada! – Sim!”

Entrevista com Fabião Matsinhe, Aarão Macuácuca e Mistério Sigáúque. 19 de Março de 2013.

Numa tarde quente do mês de Março de 2013, Fabião Matsinhe contava o episódio, convertido em anedota, de um encontro entre o administrador Carlos Lino da Silva e o régulo Banhine, a propósito da acta de uma reunião entre este administrador e a população do regulado de Matsinhe que eu lhe tinha entregue. Este administrador, em funções entre 1936 e 1937, ficou na história local por ser muito agressivo, enquanto o régulo Banhine, chefe das terras de Mangunze onde tinha sido fundada a Missão de S. Benedito dos Muchopes, ficou conhecido pela frontalidade com que enfrentava a administração, apesar da sua diminuta estatura física. O relato desta anedota originou gargalhadas dos ouvintes e o seu carácter sarcástico e divertido deixa-nos penetrar pelas memórias e histórias de vida dos habitantes da região. Dimensão que não entra nos arquivos mas que é fundamental para a compreensão de como as décadas coloniais foram vividas e que memórias ficaram guardadas desse tempo²³. Neste capítulo, a pesquisa etnográfica acompanha e interrompe a pesquisa arquivística.

Fabião Matsinhe iniciava a anedota explicando o facto de que os administradores eram conhecidos localmente pelas alcunhas que lhe eram dadas pela população. A anedota, factos verídicos tornados anedóticos pela sua improbabilidade, relata uma conversa entre o administrador e Banhine no final de uma visita que este fez à administração, em Manjacaze. Tendo deixado o seu burro à sombra das árvores frente ao edifício da administração, e tendo este defecado e sujado o chão, Banhine foi interpelado pelo administrador, que o mandou limpar a sujidade que o seu animal tinha provocado. Nesta parte da história, já Fabião Matsinhe e o Aarão Macuácuca riam alto pelo facto de o burro ter

²³ A importância de narrativas históricas orais foi desenvolvida por Isabel Hofmeyr, na sua obra sobre um antigo reino no território da actual África do Sul (1994), e por Heidi Gengenbach, para a região de Magude, no Sul de Moçambique (Gengenbach 2005).

sujado o chão frente ao edifício da administração. É, de facto, uma boa ilustração da subversão dos poderes: a entrada do edifício que melhor simbolizava o poder colonial era despeitada pelo burro de um régulo local, que nem pelo seu estatuto social deixava de ser súbdito do regime. As gargalhadas que interrompiam o relato da história deixavam transparecer o inusitado do acontecido. O líder comunitário contou então a resposta de Banhine, quando o administrador o mandou limpar a sujidade:

“Banhine respondeu: Olhe, você quando vem [às nossas aldeias] com o seu carro, e derreter ali aquela gasolina ali...é óleo! Você tira aquele óleo...aquela gasolina que caiu ali? – ele disse que não tira – Então, aquilo é gasolina também que derreteu ali. É a gasolina do meu carro. Deixar, eu não tiro aquilo - Subiu no burro dele e foi embora!”

É claro que o inesperado de um administrador conhecido pela sua agressividade e má relação com a população local ser enfrentado por um régulo devido aos excrementos de um animal são ainda hoje motivo de diversão cada vez que esta história é contada. É um episódio irónico que inverte a estrutura de poder e dá ao régulo a palavra final, e não deixa de ser um bom exemplo de como a fricção entre a administração e os habitantes da circunscrição podia também ser aproveitada para parodiar os representantes do poder colonial.

Na memória dos habitantes de Macasselane e, em muitas conversas que tive com os anciãos de diversas aldeias, estão ainda presentes as memórias de alguns dos administradores locais do tempo colonial, sendo lembrados com especial nitidez os que se destacaram pela sua agressividade ou violência. Mais uma vez, é o líder comunitário de Macasselane a pessoa que mais informações tem acerca desse tempo sob administração portuguesa:

“ih! São muitos. O primeiro administrador aqui em Manjacaze, quando chegou o tempo do colono, ali, era o Francisco Toscano. Era o senhor Francisco Toscano. Era bom. Mas há outros que eram maus! [risos]. Que quando ter problema, ir ao seu chefe, ali. Resolver aquele problema. Que vão os dois. Agora, o que tem culpa, ia para Manjacaze, ali. Voltar para casa enquanto já está com a mão inchada, com aquela palmatoroadada que tinha feito lá. Era assim: [faz um desenho da palmatória no chão de areia] Agora, tinha furo aqui. Um, dois, três, quatro, cinco furos, aqui. Para que quando bater aquela pessoa ali, não magoar ali logo. Só fica mão inchada. Pronto. Deixa, dar ali. Por exemplo, dez. Era aqui. Cinco. Cinco. Agora, é dez [em cada mão]. Ah!

Isso era a diferença dos administradores, Até tinha outro que foi chamado de...que deu o nome com a população! Que era o Pecane! Porque batia. Pecane é aquele que batia. [risos]

Sim! Depois quando saiu o Pecane, para Lisboa, e veio o outro, que chamava, que deu o nome com a população. Dizer que é Macandene. Macandene. Ih! Esse era mau! Esse era mau! Porque rebuscava as mulheres também, ir apanhar aquele barro para fazer as panelas, lá em Manjacaze. As mulheres faziam aquelas panelas, grandes assim. Para aquela coisa ali, caju...para fazer totonto [aguardente de caju]. Era ali que ficava. Agora, quando ele foi embora, depois veio outro. Mas já não fazia como fazia o outro. Era assim mesmo.

Era isso. Quando foi o Macandene, veio ali Soares. É Soares que estava ali. Sim. Antes da guerra...era o...Domingos. Domingos da Encarnação Vieira! Era administrador, esse. Mas este era muito bom, sim. Colocou essas coisas de...electricidade. Foi o Domingos. Em 1938. Quando eu ainda estudava”

Entrevista com Fabião Matsinhe e Mistério Sigaúque. Macasselane, 13 de Fevereiro de 2013.

A memória assinalável de Fabião Matsinhe recorda vários dos administradores de Manjacaze, uns lembrados pela sua maldade, outros pelo seu bom trabalho. Este episódio e esta narrativa ilustram bem o campo aberto pelo cruzamento da pesquisa antropológica e da pesquisa documental. Os documentos do arquivo são comentados e confrontados com inúmeros episódios, caricatos ou mais sérios, que reflectem acontecimentos e relações entre colonizador e colonizado às quais o arquivo não dá voz. De facto, ao longo deste capítulo iremos encontrar os nomes mencionados por Fabião Matsinhe assinando relatórios, mapas estatísticos, respondendo a inquéritos ou dando a sua opinião sobre assuntos da “política indígena”. As memórias de palmatórias e angariação forçada de homens e mulheres para trabalho na administração, contadas em inúmeras conversas, dão vida à leitura dos documentos e ajudam a prestar atenção ao que não está escrito, ao que é subentendido, às sombras da escrita e ao que se revela quando observamos o avesso das decisões e procedimentos administrativos.

A memória dos textos dialoga com a memória das pessoas, fazendo uma história viva da Circunscrição dos Muchopes.

II.1 MUCHOPES: O LUGAR



Figura 2.2 | Detalhe da Carta do Comando Militar dos M'chopes desenhada pelo Capitão Gomes da Costa em 1897. No centro, o regulado “Matzinha”. CEHCA-IICT.

“A BEM DA NAÇÃO”: De Comando Militar a Concelho dos Muchopes

Durante as décadas do Estado Novo, a correspondência oficial terminava sempre com a mesma expressão em letras maiúsculas: “A BEM DA NAÇÃO”. A bem da nação escreviam os administradores da Circunscrição dos Muchopes relatórios e minutas, respostas a pedidos de informação do governo central, transcreviam-se reuniões com as populações locais e assinavam-se decisões judiciais. A bem da nação se justificava a administração de um território colonial.

Nesta secção abordo a construção da Circunscrição dos Muchopes (antigo comando militar), tornada Concelho em 1957, como uma divisão administrativa onde vemos serem implementadas as políticas pelas quais se regia a administração das colónias portuguesas. Observar como a ideologia colonial é

concretizada num pequeno e rural círculo administrativo traz para o centro da investigação as relações entre estado colonizador e população colonizada no seu nível de maior proximidade. É certo que em parte, “é na cidade que a ordem espacial dos projectos e imaginações imperiais é concretizada” (Domingos and Peralta 2013a, x), sendo as cidades o espaço urbano por excelência para a materialização da retórica social do regime colonial. Diferentes espaços para diferentes camadas sociais, em que os elementos urbanos e a arquitectura marcavam fronteiras e condicionavam a liberdade de circulação. Mas é certo também que não é apenas na cidade que estes projectos e imaginações eram colocados em prática. Também o eram em vilas, postos fronteiriços, postos de abastecimento e casas de pasto, pontes e estações ferroviárias, povoações comerciais na berma de estradas de terra no interior de circunscrições e concelhos. Aqui, numa escala mais discreta e geograficamente longe do poder central, também se concretizava a estratificação social e a retórica colonial, trazendo para junto da imensa maioria da população colonizada, que habitava as zonas rurais do território, uma linguagem de um simbolismo simplificado. O armazém construído em alvenaria contrastando com a arquitectura vernacular, a bandeira portuguesa nas habitações dos chefes de posto e nos edifícios administrativos que pontuavam o território, inscrições em língua portuguesa pintadas nos edifícios construídos nas zonas rurais – “Maternidade”, “Centro Sanitário”, “Escola Primária” ou as cinco quinas em azulejo num poço ou num tanque público numa qualquer aldeia no interior do território. Em suma, a visibilidade dos elementos materiais de uma presença colonial que se sentia na pele e na vida quotidiana, nas expectativas e nas (im)possibilidades.

Nesta menor escala de análise podemos sobretudo dar espaço às entrelinhas, aos comentários anexos aos relatórios oficiais, às opiniões de administradores sobre as políticas do governo central e a sua (des)adequação à realidade local, revelando as inconsistências e desequilíbrios que a manutenção de um regime colonial necessitava de ver resolvidos. Isto permite também dar voz ao outro lado dos textos, não aos que os escreveram mas aos que neles foram escritos. É a um nível administrativo local que temos acesso ao modo como o controlo social e espacial atinge a vida quotidiana na população colonizada. Actas de banjas²⁴ (reuniões entre os administradores e os habitantes de determinado regulado), petições ou requerimentos entregues à administração revelam a objecção com que os regulamentos administrativos eram acatados e as contestações silenciosas ou audíveis com que eram recebidos por uma população que tentava encontrar formas possíveis de fugir aos condicionamentos impostos.

São estas relações sociais de contacto e distância que fazem parte de um território colonial em constante produção. E que são, afinal, a dimensão pessoal e vivida das cartografias sociais e espaciais que foram sendo construídas ao longo das décadas de colonialismo em Moçambique.

Vimos no mapa do Comando Militar dos Machopes de 1897, desenhado por Gomes da Costa, como a definição de fronteiras administrativas estava já em curso, definindo os limites entre os vários comandos militares e os diversos regulados que os compunham. A rigidez de fronteiras e nomes estava a ser posta em prática, para uma administração mais eficiente.

²⁴ A palavra portuguesa tem origem no termo changana *bandla*, que designa reunião ou conselho de anciãos.

Uma das consequências da transformação do território num espaço colonial era precisamente o acto de organizar o espaço e nomear os seus elementos. Por exemplo, o rio Limpopo era também conhecido por outros nomes ao longo do seu curso, como Miti, rio dos Crocodilos, do Ouro, Bembe ou Inhanpura (cap. G. da Costa 1899, 22), e o rio Chengane, afluente do Limpopo na região de Chibuto, era também chamado de Ualize, Inhangude ou Pongute (Serrano 1894, 432). Com o colonialismo estes rios passaram a ter o mesmo nome em toda a sua extensão. Este modo de inscrever o poder através do acto de nomear também fixou os nomes por que eram conhecidos os regulados e diversas chefaturas locais, ligados aos nomes dos seus dirigentes e, por isso, variando ao longo do tempo.

Em 1897 o capitão Gomes da Costa, como comandante do Distrito Militar de Gaza, organizou os diversos comandos militares que o compunham. Era necessário iniciar imediatamente a pacificação do território conquistado ao estado de Gaza e afirmar a presença colonial.

No Fundo do Distrito Militar de Gaza, no Arquivo Histórico de Moçambique, encontramos uma série de relatórios mensais do Comando Militar dos M'chopes de Julho a Dezembro de 1900. Na viragem do século, com a pacificação do território e das populações em processo de se realizar, os comandos deveriam apresentar relatórios mensais respeitantes a um diversificado conjunto de informação, englobando todos os aspectos da vida e administração. Desde o estado sanitário e condições de alojamento, comunicações e transportes, os comandantes referiam como estavam as relações com os "indígenas" e davam um panorama do comércio e da pecuária e agricultura local. Nestes comandos ensaiavam-se diversas culturas agrícolas, de modo a perceber quais as mais aptas a serem desenvolvidas e a produzir alimentos para as tropas e para os trabalhadores e carregadores autóctones (A. R. Nogueira 1900). Com um bom estado sanitário e um pacífico relacionamento com a população, cinco anos depois da ocupação estavam já abertas estradas ligando "os pontos principais do comando e caminhos entre estes e as povoações dos régulos e indígenas" (A. R. Nogueira 1900). O ano agrícola tinha sido mau por falta de chuva e invasões de gafanhotos e, por isso, eram poucos os recursos alimentares da população local, com excepção do mês de Dezembro, que beneficiou de boas chuvas.

Foco-me agora na Circunscrição dos Muchopes, divisão administrativa à qual Macasselane pertencia. A mudança de escala de observação reflecte-se na documentação colonial utilizada neste capítulo. O acervo sobre o Concelho dos Muchopes do Arquivo Histórico de Moçambique é fundamental para uma antropologia histórica deste concelho, e a relevância e diversidade dos documentos analisados chama-nos a atenção para a importância de localizar a pesquisa, encetando uma dialética entre contextos abrangentes e locais. Neste caso, o arquivo sobre esta região foi também local de pesquisa etnográfica. Nos documentos que o constituem vemos como a imposição de um regime colonial estava longe de ser um processo contínuo, assim como a personalidade dos sucessivos administradores podia também influenciar a execução das políticas, a diversidade de opinião que, por vezes, opunha responsáveis por diversos cargos administrativos e circunscrições limítrofes, a contestação com que as decisões do Governar-Geral eram acatadas localmente ou o relacionamento

entre a administração e a população local. Os diversos relatórios de inspecção realizados pela Direcção-Geral dos Negócios Indígenas apontam frequentes falhas administrativas, queixas contra administradores e chefes de posto ou questões importantes que se arrastavam durante anos sem serem resolvidas. Também a documentação confidencial e a correspondência particular entre os administradores locais e outros serviços administrativos trazem à superfície as preocupações que norteavam as diversas políticas seguidas ao longo do tempo e as polémicas que as rodeavam. Um dos argumentos mais frequentes nas queixas que os administradores enviavam aos serviços centrais era o desconhecimento das realidades locais que sentiam existir por parte dos centros de decisão.

*

Ter atenção à pequena escala faz-nos entrar no campo da vida concreta das populações locais que foi sendo registado em diversos géneros de documentos oficiais. Proporciona também ver como a sistematização de relações de poder entre colonizador e colonizado chega a aspectos da vida quotidiana aparentemente sem importância. Cartas, comunicados, palavras e frases expressam bem a minúcia do controlo social desejado, interferindo profundamente na vida da população autóctone. Do ponto de vista das intervenções urbanas e da ordenação espacial, torna-se muito interessante reconhecer como uma região rural como o Concelho dos Muchopes, longe da cultura visual que os centros urbanos representam, foi palco das ideologias de diferenciação espacial e missão civilizadora que conferiam lugares distintos a brancos e negros.

Diminuir a escala de observação permite fazer uma aproximação gradual ao espaço da aldeia, e contextualizar as marcas do colonialismo presentes na espacialidade de Macasselane. Prosseguindo um estudo cruzado entre mapa e texto, vemos como a uma escala mais reduzida se produziu o que observámos nas cartografias a grande escala do capítulo anterior. A diminuição do campo de análise permite sobrepôr uma outra camada ao desenho: a pesquisa etnográfica do contexto urbanístico do actual distrito de Manjacaze. Assim, as narrativas coloniais encontram aqui a sua materialidade, e as intenções de explorar os recursos naturais e o trabalho autóctone, de criar “espaços de civilização” e inculcar uma “nova mentalidade” na população negra são ainda visíveis na ordenação do território, no desenho dos centros urbanos e desenvolvimento de vias de circulação. Vamos ver como ao longo do tempo a construção de edifícios, a ordenação de arruamentos e bairros e a implementação de equipamentos como fontes de água, poços, maternidades ou centros de saúde materializavam o pensamento colonial.

A Carta do Comando Militar dos M'chopes

Como referi acima, a carta do Comando Militar dos Machopes é notável por apresentar os seus limites externos com os outros comandos militares e as fronteiras internas, com a delimitação de cada regulado. Temos, no entanto, de entender este rigor do desenho mais como desejado do que

efectivo, visto que as terras de cada chefe não eram concebidas como um espaço limitado mas eram calculadas pela localização dos núcleos familiares sob o seu domínio. Deste modo, as linhas que o mapa desenha representam acima de tudo um entendimento cartesiano do espaço e a necessidade de delinear para governar.

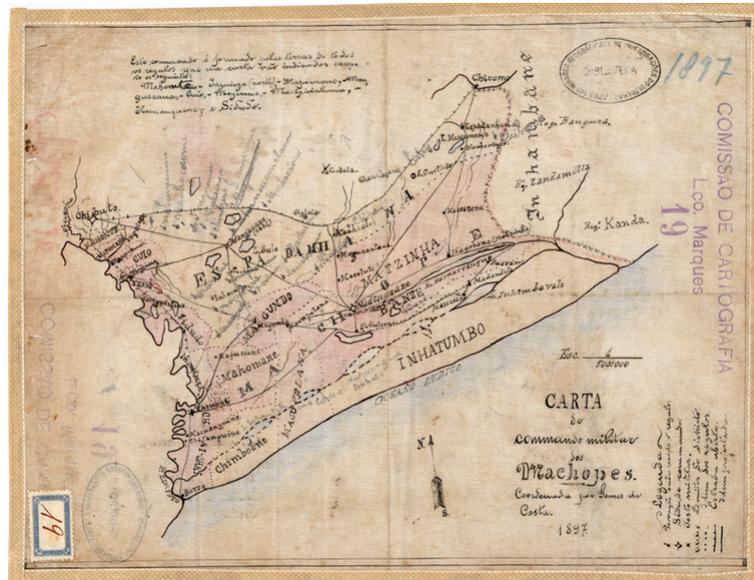


Figura 2.3 | Carta do Comando Militar dos M'chopes desenhada pelo Capitão Gomes da Costa, 1897. CEHCA-IICT.

A sede do comando estava localizada em Nadinguane, a Oeste da extensa lagoa Marrangua, em terras do chefe 'Matzinhe', terras que incluíam a "nossa" aldeia de Macasselane. O mapa inclui o rio Limpopo e as diversas lagoas que povoam o Sul da circunscrição, assim como as povoações dos régulos e os limites entre cada regulado, marcados a tracejado. Gomes da Costa representa a estrada aberta entre Chicomo, a base militar perto do campo de batalha de Coolela, e Chibuto, a sede do Distrito Militar de Gaza. Aponta também a estrada que acompanha o Sul da lagoa Marrangua, até às proximidades de Nadinguane. São também desenhadas as várias estradas projectadas, que uniriam a sede da circunscrição às circunscrições vizinhas a Oeste e a Inhambane, a este.

A residência que Gungunhana havia fundado, a Oeste da vila de Manjacaze, está igualmente apontada, correspondendo às coordenadas com que Caldas Xavier havia assinalado no seu relatório de 1894 (1894). Também está marcado o lugar da batalha de Coolela e ao seu redor o mapa está em branco, notando-se a preocupação de cartografar primeiro os locais a Sul, de maior densidade populacional. Ainda hoje a região a Norte e Oeste de Coolela tem uma baixa densidade populacional, concentrando-se a população junto da estrada que atravessa o actual distrito para Nordeste, ligando Manjacaze a Inhambane pelo interior do distrito.

Dos regulados assinalados, três distinguem-se pela sua grande extensão territorial: a Norte, Espadanhana (importante chefe que tinha auxiliado Portugal contra Gaza), ao centro encontramos o regulado Matzinhe e a Sul, e confinando com o oceano, Inhatumbo. Estes dois últimos tinham o nome de clã dos seus chefes (*xibongo*, em changana), que se mantêm actualmente com pequenas

alterações de grafia: Matsinhe e Nhantumbo.

Olhar este mapa é reparar no cuidado com que Gomes da Costa utiliza diferentes cores para distinguir diferentes regulados, nos apontamentos a lápis das povoações de inúmeros régulos, na preocupação em marcar os limites de cada regulado a tracejado, de modo a não atrapalhar a leitura geral da carta. A existência das anotações a lápis mostra o carácter de estudo deste desenho, que se manteve no seu traço original. Era a apropriação colonial em processo e, entre estradas abertas e projectadas, povoações dos chefes e régulos e os diferentes cursos de água, era um território que seria progressivamente marcado por este poder que se impunha, na geografia e na sociedade.

Não encontramos neste mapa o registo do nome “Macasselane”. No entanto, a aldeia lá está, assinalada num leve traço a lápis. Perceber que a “nossa” aldeia se encontra presente nesta carta requereu uma atenção particular e um tempo de pesquisa etnográfica.

*

Existem duas razões para que um primeiro olhar não a reconheça. Por um lado está assinalada como fazendo parte das terras do chefe Espadhanana e não do chefe Matsinhe, à qual sempre pertenceu, segundo a história local recolhida na pesquisa etnográfica. Efectivamente, em muitas conversas ocorridas durante a minha estadia em Macasselane era referida uma longa disputa entre os “homens de Cambane”, no território de Espadhanana a norte da aldeia, e a “gente do Matsinhe”, estando Macasselane na fronteira das duas áreas. É plausível que esta flutuação de domínios territoriais entre os dois chefes tenha sido aproveitada por Espadhanana, de boas relações com Portugal, para indicar um território maior do que de facto o seu seria quando o estado português conquistou a região. A vinda de Gungunhana para este território e os confrontos entre Portugal e Gaza criaram uma grande instabilidade na região, tendo alguns dos chefes locais apoiado Portugal em 1895, como foi o caso de Espadhanana, e outros mantendo lealdade a Gaza. A consolidação do poder português fez-se por uma simultânea manutenção das estruturas de poder local, com a sua inserção numa hierarquia administrativa, e o afastamento dos chefes e comandantes militares hostis à presença portuguesa. Era esta pacificação total das terras o motivo maior para que Gaza fosse durante os primeiros anos um distrito militar.

Como saber então que Macasselane foi registada pelo traço de Gomes da Costa? Recorrendo à história da aldeia tantas vezes contada em inúmeras conversas ao longo da minha estadia.

Macasselane está assinalada como “Mazucanhana”. Era este o nome do seu chefe em 1897, Madzucanhane. Filho do chefe Matsinhe, foi o fundador da aldeia de Macasselane e era por este nome que era conhecida na época. Veremos no capítulo V como a história da fundação da aldeia continua viva em palavras e gestos pelos seus habitantes e como a investigação no terreno possibilitou a recolha da história local e iluminou muitos dos documentos coloniais sobre a circunscrição.

Fronteiras espaciais e sociais

O modo como as fronteiras entre divisões administrativas e os diferentes regulados eram marcadas foi uma das primeiras preocupações dos administradores locais, e colocar em prática tal tarefa trazia frequentes dificuldades. Num interessante conjunto de documentos de 1909 referentes à demarcação da Circunscrição dos Muchopes com as circunscrições vizinhas de Chibuto e Zavala, o administrador da Circunscrição dos Muchopes, Vasco Braz, queixava-se ao Secretário dos Negócios Indígenas sobre a necessidade de nomear uma comissão para delimitação das fronteiras, e que deveriam ser utilizadas

“linhas rectas na delimitação, pois os prejuízos que esta administração ou qualquer outra possa ter d’alguns centenares de palhotas, são bem compensados com o fim de letigios que anualmente, por ocasião das sementeiras, surgem” (Bras 1909a),

dando o exemplo dos litígios entre os chefes Chipene e Manovane, das Circunscrições dos Muchopes e do Chibuto, respectivamente. Para isso deveriam ser empregues postes

“em ferro, com taboleta indicativa, visto Sua Exa o Conselheiro Governador Geral não concordar com os de alvenaria [estes eram apenas para delimitação de fronteiras externas]. O que convém é que sejam fixos pois está exuberantemente provado que estradas e árvores não servem para esse fim, porque estas fecham-se em poucos mezes e aquellas cortam-nas ou queimam-nas” (Bras 1909b).

Estes litígios acerca de limites territoriais entre chefes locais ocorridos durante o período colonial estariam directamente relacionados com as taxas impostas, trabalho forçado e produções agrícolas obrigatórias que o sistema colonial implementou ao longo do tempo. Integrados na estrutura administrativa, os chefes locais eram responsáveis por recolher os impostos implementados e entregar trabalhadores para os diversos trabalhos públicos, quando requeridos pela administração, e mantinham muitas das funções judiciais, com excepção dos casos de maior gravidade ou que eram vistos como ‘contrários à moral’.

Mas este desenhar de fronteiras não se limitava apenas ao registo das estruturas de poder existentes. As campanhas militares de 1895 e, principalmente, as de 1897, quando foi eliminada a rebelião liderada por Maguiguane, antigo comandante de Gungunhana, justificavam uma intervenção directa nas chefaturas locais. Enquanto os chefes que se opunham ao domínio português eram presos e deportados, as terras até esse momento sob o seu controlo eram divididas e os seus chefes nomeados com forte intervenção da administração colonial.

Assim o afirma o próprio Gomes da Costa:

“Para assegurar a tranquilidade do paiz, fraccionei os régulos grandes, tirando-lhes assim os meios de se voltarem contra nós. O Jambul foi preso e remetido para Moçambique e o mesmo succedeo ao Esperanhana e outros chefes cuja permanência era inconveniente para a nossa occupação.” (cap. G. da Costa 1899, 74).

Estas eram intervenções simultaneamente espaciais e sociais, porque a vastidão dos regulados significava maior dificuldade em controlar a sua população, em realizar os censos periódicos e, conseqüentemente, menor controlo nas receitas dos impostos e na disponibilidade de mão-de-obra. A sua tradução nos mapas produzidos no período colonial lembram-nos que não devem ser vistas como uma representação cartográfica do existente, mas acima de tudo de uma construção em processo.

Exemplo claro de uma intervenção espacial por razões sociais e económicas encontramos no texto de Caldas Xavier sobre a instabilidade vivida na região de Inharrime, em Inhambane, nas duas décadas imediatamente anteriores às campanhas militares de ocupação:

“o commendador João Loforte há já muito que emprega os maiores esforços para fazer reunir em grandes povoações, as muitas pequeníssimas, que difficilmente se encontram, por se acharem escondidas no mato. Este trabalho é um dos indispensaveis para facilitar a fiscalização dos impostos. Encontra comtudo grande reluctancia da parte dos habitantes negros, que ficam mais retirados do perigo de uma invasão vatua.” (Xavier 1881: 489).

Mais uma vez foi o capitão Gomes da Costa a deixar-nos um relato abrangente do distrito de Gaza em 1898. Apesar de afirmar que antes da ocupação portuguesa quase não existir comércio, o que não correspondia à realidade, aponta 900 lojas abertas em todo o distrito, filiais ou apenas fornecidas pelos armazéns de Lourenço Marques (cap. G. da Costa 1899, 125). O comércio com os “indígenas” fazia-se sobretudo em torno de vinho, capulanas, cobertores, casacos e coletes, chapéus, missangas, sal e arroz. Deste último, existiam três qualidades: “1ª, 2ª e ‘arroz para pretos’”.(cap. G. da Costa 1899, 125). Até o arroz tem uma qualidade própria para os nativos, como terá também o vinho. “Colonial” ou “para pretos”, era o vinho de má qualidade destinado à população local, e que foi um dos temas mais debatidos ligados ao comércio.

Logo em 1899 temos feito um *Arrolamento da população e palhotas* neste comando militar para os diferentes regulados, apontando a população e número de palhotas habitadas e desabitadas (S.A. 1899).

A Circunscrição dos Muchopes: ordenar, classificar, rentabilizar

Desviando-nos dos mapas e focando-nos agora na paisagem da circunscrição, compreendemos como se materializa a ordenação espacial do território. Após a reforma administrativa de 1907, ficando o comando militar como circunscrição civil, o colonialismo foi marcado fisicamente no território por duas iniciativas de grande capital simbólico: a construção de um monumento histórico e a fundação de uma missão religiosa. O monumento foi construído em Coolela, no campo da batalha de 7 de Novembro de 1895 (Branco, 1910, p. 184). A retórica da glorificação das campanhas militares no Sul de Moçambique tinha agora um monumento que fazia perdurar na memória das populações locais a legitimidade do poder colonial instalado.

A Missão de São Benedito dos Muchopes foi autorizada em 1910 a instalar-se nas terras do chefe

Mangunze, 20 quilómetros a Sul de Manjacaze, no cimo de uma colina de onde se avistava toda a região, e a sua igreja, totalmente renovada em 1940, ainda hoje se ergue imponente, visível desde longa distância. Esta missão seria o centro impulsionador da evangelização católica na circunscrição, com a sua oficina tipográfica e escola primária.

Nos primeiros anos após as chamadas “campanhas de pacificação”, com o domínio assegurado e a instalação da administração colonial a impor-se, faz-se em simultâneo uma celebração do passado, com a legitimação da presença portuguesa e a preparação de um futuro que se desejava de valores religiosos e morais “portugueses”.

Nesse mesmo ano de 1910, o administrador Vieira Branco deixou-nos uma detalhada descrição da circunscrição (Branco 1910). Como o seu antecessor tinha avisado os habitantes de que o imposto de palhota iria ser aumentado mas que em compensação o trabalho forçado tinha sido extinto, o número de palhotas recenseadas tinha subido extraordinariamente. Vieira Branco queixava-se de que com o ressurgimento do *chibalo* (prestação de trabalho obrigatória para os elementos masculinos da população indígena) no ano em que tomou posse da administração os impostos tinham descido acentuadamente e mais de 2.000 homens tinham emigrado. O baixo valor arrecadado em impostos era diminuído também pelo valor entregue à municipalidade do Xai-Xai, à qual pertencia, facto do qual o administrador se queixa argumentando que a sua circunscrição era a mais populosa do distrito (Branco 1910, 184). As obras públicas que impulsionou nesse ano tinham sido a construção de uma prisão para “indígenas e europeus”, um edifício para a secretaria da administração e o monumento de Coolela (Branco 1910, 184). A justiça, a administração e a retórica histórica são, pois, postas a funcionar simultaneamente.

A actividade comercial era assegurada por 91 estabelecimentos, mas as exportações de produtos locais eram nulas. Estes estabelecimentos vendiam quase exclusivamente “o chamado Vinho Colonial” pois o “consumo de fazendas, devido ao convenio do Transvaal permitir que os indigenas tragam de lá, sem pagamento de direitos, mais do que dois terços das precisas para o consumo da população, é quasi nullo” (Branco 1910, 188).

Nas décadas seguintes, esta circunscrição reflecte o panorama alargado do Moçambique colonial, que se instala ao longo de sucessivas políticas, legislações e contradições por resolver.

*

Um dos pontos que vimos já referidos era o de tornar o território explorável e produtivo. As vias de comunicação eram essenciais para o transporte de pessoas e mercadorias, de modo a escoar a produção agrícola que se pretendia desenvolver. Em 1898 existiam já diversas estradas que ligavam Chibuto, a sede do distrito militar, a Lourenço Marques e ao interior do distrito, e diversas estradas na Circunscrição dos Muchopes (cap. G. da Costa 1899, 138).

Já na folha 10 do mapa da *África Oriental Portuguesa* de 1903 (Comissão de Cartographia 1903b), dedicada a Gaza, a Circunscrição dos Muchopes tem como povoações importantes Manjacaze, Matzinha, Chipene, Coolela, Chicomo, Magunde e Macupelana. Todas estas povoações ganham o nome clânico dos seus chefes e são ainda hoje povoações do distrito de Manjacaze.

Nas primeiras décadas do século XX, foi fomentada na região a plantação de cajueiros, inserida na política colonial de culturas obrigatórias, como o caso paradigmático da cultura do algodão, sustentado pelo sistema de *chibalo*. Primeiramente por razões de ordem militar (Ruas 1960a, 228) e depois para o escoamento dos produtos agrícolas, com especial destaque para a castanha de caju, foi construída em 1915 a linha férrea que ligava Manjacaze à então vila de João Belo, actual Xai-Xai, e a Chicomo, nos limites Nordeste do concelho, com um ramal para Mawayela, na actual Província de Inhambane (A. P. S. Santos 1957, 27). Esta ligação férrea aparece já marcada como estando em projecto na *Carta de Moçambique (esboço)* de 1914, assim como as estradas que ligavam Manjacaze a Chibuto (Oeste), Xai-Xai (Sudeste) e Zavala (Este) (S.a. 1914). Os vários pontos do território estavam em processo de conexão, criando uma rede de circulação que permitisse colocar em contacto todas as povoações ou áreas mais importantes. Apesar de aparentemente secundárias para uma análise do colonialismo, as sucessivas informações que vemos registadas nos diversos mapas e cartas da região reflectem o método com que a colonização em vias de se efectivar “captura” o espaço modificando-o fisicamente (Noyes 1992, 106).

Ao mesmo tempo que estas infra-estruturas e vias de comunicação assinalam novos contextos produtivos, representam também novos contextos laborais. Para esta rentabilidade dos recursos naturais e incremento do comércio, o regime apoiava-se na organização de bolsas de mão-de-obra para as empreitadas públicas consideradas necessárias ou para contractos de trabalho sazonal. E é por isso que podemos colocar lado a lado as cartas e mapas e os relatórios e estatísticas. O que acontece no território repercute-se na produção de documentos, e o que acontece na legislação e decisões políticas repercute-se na paisagem. Esta dupla dimensão de controlo e organização tem a sua materialização simultânea nas vidas das populações colonizadas. Estatísticas com o número de serviços que cada circunscrição tinha a contrato eram apresentadas à Secretaria dos Negócios Indígenas e eram, curiosamente, intitulados de “Mapas de mão-de-obra”. Esta exploração da mão-de-obra das colónias foi um dos pilares do colonialismo europeu no continente africano²⁵.

Em 1918 foi criado o Distrito de Gaza, que se manteve como entidade separada do Distrito de Lourenço Marques durante 10 anos, até ser novamente integrado neste distrito em 1928.

Em Agosto do ano seguinte, a Circunscrição dos Muchopes apresentava 2.606 contratados na secção de trabalho compulsivo, na área do posto-sede de Manjacaze. A secção do trabalho voluntário tinha um valor bastante elucidativo: “nada” (Administrador 1919). Parece que o discurso apelando aos benefícios morais e económicos do trabalho contratado não produziam o efeito desejado.

Na Circunscrição dos Muchopes, no ano de 1923, tinham sido “fornecidos” 732 homens para a agricultura e 2.710 homens para serviços industriais. Dado muito curioso é o número de homens fugidos neste ano, 207, suplantado no ano anterior por 376 homens em fuga (S.A. 1924). Representa um valor inferior a 10%, mas a frequência com que nos relatórios e estatísticas são apontados os

²⁵ Sobre a inserção do contexto português nos conjuntos dos colonialismos europeus e no papel que as estruturas escravagistas tiveram para o trabalho forçado no continente africano, ver Martínez (2008) e CEAUP (2006).

meios de fuga ao trabalho obrigatório e aos impostos mostra que sempre existiu resistência a este controlo e exploração colonial. Esta era uma preocupação para a administração, não apenas por motivos de ordem pública e manutenção do poder mas porque os impostos eram uma fonte de financiamento do estado colonial (M. Santos 2013).

Em 1933 era administrador da Circunscrição dos Muchopes Francisco Toscano, o qual nesse ano assinou uma *Relação dos regulados, régulos e chefes actuais* da circunscrição, totalizando 15 regulados e 97 chefes de terras (Toscano 1933). O mapa da circunscrição desenhado em 1897 por Gomes da Costa ganha uma dimensão textual e um detalhe crescente. Estas listagens que encontramos nos relatórios da administração incluem todos os régulos e chefes de terra da circunscrição e eram realizadas praticamente todos os anos. O controlo sobre os regulados tinha a dupla dimensão de controlar a terra e a população. E uma leitura continuada da documentação colonial desta circunscrição constrói também um mapa que em textos, tabelas e comentários marca no espaço e nas vidas dos seus habitantes o sistema colonial em construção.

Nas entrelinhas destas cartografias desenhadas pelo poder encontramos outros gestos, apagados da memória oficial mas que por vezes ficam também registados. Poucos anos antes do caso entre o régulo Banhine e Lino da Silva, encontramos um caso semelhante exposto numa reclamação entregue à administração. A 27 de Outubro de 1933, Rafael Chitsembe, morador da circunscrição, queixa-se ao Intendente dos Negócios Indígenas da actuação do secretário da administração. A sua carta tem um tom directo e inesperado, e não deixa de ser um documento de valor histórico ao ilustrar o encontro colonial na sua dimensão mais próxima e pessoal:

“27 de Outubro de 1933.

Exmo Sr. Intendente dos Negócios Indígenas.

Eu venho dizer a vossa chelencia que aqui em Manjacaze nós não pudemos aturar o Sr. Secretário quando não está cá o Sr. Administrador. Todos os dias trabalha a palmatória isto é uma tirania, tudo apanha, Regulos, Chefes, Cipais e até professores assim não é bom os régulos apanham diante de toda a gente então meu senhor os régulos tem culpa dos pretos não terem dinheiro para pagar as palhotas. O Sr. Secretário tem ordem de bater eu tenho muitas coisas para lhe dizer mas tenho medo olha meu senhor e melhor tirar daqui manda outro que seja bom.

Adeus meus senhor com a graça de Deus sou eu.

Rafael Chitsembe” (Chitsembe 1933).

É, de facto, uma carta extraordinária.

Na sua resposta, o administrador visado, Francisco Toscano, afirma que a queixa não tem fundamento

“não só pela pouca ou nenhuma importância dos poucos e pequenos castigos aplicados a alguns insubordinados, mas também pela qualidade do queixoso que, pelas informações colhidas, é um bêbado incorrigível e useiro e vizeiro nestas intrigas” (Toscano 1934).

E com a expressão habitual, “A bem da nação”, termina Toscano a sua defesa. É este o Francisco

Toscano referido por Fabião Matsinhe, que está certo quando afirma ser este o primeiro administrador dos Muchopes, pois havia sido anteriormente destacado como comandante do Comando Militar dos Muchopes em 1897.

A “pouca ou nenhuma importância” dos castigos aplicados revela bem como se administrava território e população. Em conversas tidas durante a minha estadia na região de Manjacaze, várias pessoas comentavam a vergonha sentida quando o castigo era público, na forma de palmatória ou cavalo-marinho²⁶. A humilhação era especialmente sentida quando a pessoa castigada era régulo ou chefe de terras.

O uso dos castigos corporais seria uma constante nos territórios coloniais, admitido pela sua eficácia. Já em 1894 Freire de Andrade justificava o seu uso, contra quem o considerava injustificável, com a esclarecedora expressão “uma theoria sentimental é uma cousa, e a pratica é outra” (Andrade 1894, 349). Na prática, argumenta, os castigos corporais eram absolutamente necessários.

Interessante também a justificação de Toscano para fundamentar a pouca importância da acusação: o queixoso era um “bêbado incorrigível”. O consumo de álcool pela população autóctone seria, ao longo de todo o período colonial, um dos temas mais comentados e debatidos da “política indígena” (Capela 1973).

Em Janeiro de 1938 era administrador da circunscrição Carlos Lino da Silva. O Pecane da história que abre este capítulo. O que faz com que desde que pela primeira vez o líder comunitário contou entre risos o inusitado confronto entre Lino da Silva e o régulo Banhine eu sorria involuntariamente sempre que releio os documentos assinados por si. É uma das grandes dádivas de uma etnografia simultaneamente na aldeia e no arquivo: os nomes ganham vida e a história ganha espaços e repercussões concretas.

Talvez a sua pública agressividade tenha sido a razão de ter ficado nesta circunscrição apenas um ano e meio, de 1 de Janeiro de 1937 a 13 de Maio do ano seguinte.

Nesse mês de Janeiro de 1938, Lino da Silva assina uma *Relação das autoridades indígenas com direito à percentagem sobre a cobrança do imposto indígena* do ano anterior, seguindo os termos da Portaria nº 2.179 de Janeiro de 1934 (C. L. da Silva 1938). No verso do documento encontram-se as impressões digitais de todos os régulos mencionados. No total, estavam tributadas 25.038 palhotas para todos os 15 regulados da circunscrição. A legislação instituía que a gratificação a cada chefe de terras era de três escudos por palhota cobrada, e os régulos recebiam um escudo por palhota do seu regulado e três escudos por palhota da sua área como chefe. No final os régulos recebiam muito mais que qualquer outro chefe. Assim estava em curso a integração das estruturas de poder locais na administração. Para além das quantias recebidas pelos chefes de terras e régulos, também a estrutura administrativa implicada na recolha do imposto era gratificada: o administrador, encarregado da administração, secretário da administração e o aspirante administrativo.

Para o ano de 1937, a percentagem de cobrança tinha sido avaliada em 78,02% (Silva 1938).

²⁶ “Cavalo-marinho” é uma expressão que designa um chicote feito com pele de hipopótamo, utilizado desde séculos anteriores para castigos corporais.

No ano seguinte, sendo já administrador Domingos da Encarnação Vieira (lembrado também por Fabião Matsinhe na conversa transcrita no início deste capítulo), a taxa de imposto recebido foi ainda mais baixa, de 71,19% (Vieira 1939). Estes dados, mesmo não sendo comentados pelos administradores, revelam a óbvia dificuldade em arrecadar o imposto desejado. Entre as razões para esta fuga aos impostos não seria alheia a relação conturbada de alguns elementos da administração da circunscrição com as populações locais.

No ano de 1941, no seu relatório da inspecção à circunscrição, Francisco de Melo e Costa, insere uma tabela com a comunidade estrangeira residente em Manjacaze. Esta era constituída por 87 habitantes indo-britânicos, 4 habitantes suíços, e 7 habitantes americanos (Costa 1941, 40). Enquanto a população indo-britânica estaria seguramente ligada ao comércio, os habitantes suíços e americanos estavam respectivamente ligados à Missão Suíça de Maússe e Missão Nazarena de Tavane, nas proximidades de Manjacaze.

Em 1943, a circunscrição passa a ter dois postos administrativos: o de Manjacaze, o posto-sede, e o de Chidenguele. Deste modo, torna-se mais fácil organizar os serviços administrativos e ter maior controlo sobre os régulos locais.

Dois anos depois, Adriano Vaz Silva, substituto do administrador, elabora diversos mapas com diferentes dados da população na década anterior, como resposta ao pedido da Direcção Provincial de Administração Civil. Uma das primeiras observações é que o número de homens contratados sobe exponencialmente neste período: de 962 contratos em 1935 para 10.721 em 1944. A larguíssima maioria dos contratos era com particulares, onde se incluíam os trabalhadores recrutados pela WNLA²⁷ para as minas no Transval.

Na década de 1930 assiste-se a um aumento muito significativo da população recenseada. Enquanto no ano de 1930 a circunscrição contava com 70.049 habitantes, em 1940 o censo contabilizava 118.181 (Silva 1945). Este último número não se deverá apenas a um natural aumento da população, mas também a um maior controlo na contabilização de habitantes e do número de palhotas para efeitos de imposto. Também a mobilidade da população estava cada vez mais controlada, o que tornava mais difícil a mudança temporária de habitação com o fim de fugir aos impostos e ao trabalho obrigatório.

No ano de 1950, a população total desta circunscrição contabilizava 97.203 pessoas, segundo dados do Censo Geral desse ano (S.A. 1950).

O Distrito de Gaza foi criado no ano de 1946²⁸, dividido nos círculos administrativos (circunscrições ou concelhos) do Alto Limpopo, Bilene, Chibuto, Gaza, Guijá, Magude, Manhiça, Muchopes e Sabié.

A década de 1950 seria um tempo de investimento em infra-estruturas e edifícios públicos e ainda nos dias de hoje a larga maioria dos edifícios públicos e armazéns da vila de Manjacaze mantem as linhas arquitectónicas próprias desta época.

Do ano de 1950 temos um interessante registo da actividade comercial na circunscrição. Escrevendo

²⁷ *Witwatersrand Native Labour Association*, também popularmente conhecida por “Wenela”. Era a grande recrutadora de mão-de-obra no Sul de Moçambique.

²⁸ Pelo Decreto 35.733, de 4 de Junho de 1946.

ao Director Provincial da Administração Civil do Sul do Save sobre a actividade comercial na sua circunscrição, o administrador Júlio Mègre Pires anexava uma lista com todos os comerciantes e a sua origem (J. A. M. Pires 1950a). Das 52 casas comerciais registadas, 18 encontravam-se na vila de Manjacaze, enquanto as restantes se espalhavam pelo interior da circunscrição, junto das povoações mais importantes e ao longo da linha férrea. A lista apresentava a origem de todos os comerciantes e, assim, ficamos a saber que 19 eram europeus, 25 de origem indiana, 4 “naturais da colónia, mixto de indiano”, 1 “natural da colónia, mixto de europeu” e um “natural da colónia, Indo-português” (J. A. M. Pires 1950a). Três dos estabelecimentos comerciais estavam vagos na altura. Não era de estranhar que o estado da actividade comercial fosse um dos pontos mais referidos nos relatórios provenientes das circunscrições ao longo de várias décadas. Quando Júlio Mègre Pires discrimina a actividade comercial da sua circunscrição, passados 55 anos depois da batalha de Coolela e do início da administração directa de todo o Sul de Moçambique, apenas cerca de um terço da actividade comercial da circunscrição estava nas mãos de portugueses ou europeus. E estas estatísticas incluíam apenas as casas comerciais registadas e não o comércio feito “fora de portas”, junto das povoações e fugindo ao controlo da administração e do pagamento das taxas e impostos comerciais. Esta será uma das constantes dificuldades da administração local e será utilizada como fundamento do criticismo orientado para a comunidade de origem asiática presente no território.

Uma outra dificuldade com que o estado se deparava nas administrações locais era a qualidade, ou falta dela, dos administradores de circunscrição. Este mesmo Júlio Mègre Pires foi alvo de um processo disciplinar, juntamente com o chefe do posto administrativo de Chidenguele, após a inspecção à Circunscrição dos Muchopes pelos Serviços dos Negócios Indígenas, em 1951. O motivo relacionava-se com a existência de dois capatazes das culturas de arroz e de algodão, um moçambicano e outro europeu, proibidos de exercerem nesta região porque “o seu modo de proceder para com os indígenas torna-os indesejáveis” (Montanha 1951). Neste processo também dois capatazes “indígenas” e um ajudante do régulo Macupulane foram como contratados para S. Tomé.

Em 1953, a administração realizou duas relações dos regulados, um para a área da circunscrição (Manjacaze) e outro para o posto administrativo de Chidenguele. Ambos os documentos apresentam os regulados, nomes dos régulos e nomes dos chefes de grupos de povoações, num total de 8 regulados e 12.572 contribuintes no posto administrativo de Manjacaze e 6 regulados e 7.511 contribuintes no posto de Chidenguele (S.a. 1953a; S.a. 1953b).

No ano seguinte, é estabelecido o Governo do Distrito de Gaza na cidade de João Belo (actual Xai-Xai)²⁹ e, paralelamente ao que observamos para o Concelho dos Muchopes, em todo o distrito se verifica um incremento de construção e serviços públicos nesta década. Interessante observar o desenvolvimento do espaço urbano colonial da vila de João Belo, como cabeça do distrito: arruamentos largos, edifícios modernos e coloridos, alguns equipamentos turísticos na costa do distrito (acompanhando o que acontece em Inhambane, Beira, Bilene ou Lourenço Marques). Um sentimento de largueza de horizonte e modernidade, em linguagens arquitectónicas a par com o

²⁹ Decreto 39.858 de 20 de Outubro de 1954.

panorama na Europa e nas grandes cidades coloniais de todo o continente, provando (do ponto de vista do colonialismo) como o sistema colonial podia desenvolver e beneficiar o território trazendo-lhe uma civilização e contemporaneidade anteriormente inexistentes. Contraste profundo com a população moçambicana do distrito, constringida a uma localização social que a afastava destas geografias urbanas de modernidade e lazer.

No Censo Geral da População Indígena da circunscrição em 1955, esta contava com 28.915 homens, 38.083 mulheres e 40.498 menores (S.A. 1956) e os regulados com mais população eram os de Matsinhe e Macupulane (Marques 1960, 56). Este valor é muito mais baixo do que os mais de 118.000 habitantes que tinham sido registados 10 anos antes. A agricultura ocupava quase a totalidade da população indígena. A “população civilizada” do Posto-sede do Concelho dos Muchopes (excluindo, assim, o posto administrativo de Chidenguele) era de 638 pessoas, dividida entre população urbana e rural, sendo que em ambos os grupos a população mista era largamente superior aos restantes grupos (brancos, indianos e negros). Esta população civilizada estava dedicada ao comércio e, numa escala muito inferior, a explorações agrícolas ligadas à pouca indústria transformadora, como moagem e descasque de arroz (Marques 1960, 56).

O Concelho dos Muchopes: o colonialismo consolidado

Para sabermos como era o Concelho dos Muchopes em 1957 temos dois importantes e completos relatórios: um proveniente da inspecção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas da Província de Moçambique, escrito pelo inspector António Policarpo de Sousa Santos, e outro escrito pelo administrador José Taveira Pereira, como resposta

do governo central à actualização dos dados para um novo *Anuário da província de Moçambique*.

Pela sua extensão e minúcia os dois relatórios dão a conhecer o panorama geral do concelho quanto a população, actividade comercial, agricultura e também ao desenvolvimento de infra-estruturas e de centros urbanos.

Na sua introdução, dedicada ao Governador-Geral, Sousa Santos elogia o trabalho e a autoridade que os administradores locais exercem: “Esses homens administram justiça, dirigem culturas, abrem estradas, desempenham enfim as mil e uma tarefas com que dia a dia têm sido sobrecarregados no referente à vida indígena.” (A. P. S. Santos 1957, 2).

Neste ano de 1957, a circunscrição passa a Concelho dos Muchopes e Manjacaze ganha o estatuto de vila³⁰.

Nesse ano a área do posto administrativo de Manjacaze, a sede do concelho, estava organizado em 8 regulados - Tavane, Chicavane, Mazucane, Nhanzilo, Madender, Matsinhe, Chibonzane e Chicomo, e, para além de Manjacaze, tinha 12 povoações importantes (Chidenguele, Madender, Nhanzilo, Matimule, Macupulane, Chicomo, Mangunze, Chibonzane, Dengoine, Chalala, Chipene e Betula).

³⁰ Pela Portaria nº 12.179, Boletim Oficial nº 45, de 9 de Novembro de 1957.

Nesta altura, o termo 'regedoria' era também utilizado para designar um regulado, coexistindo os dois termos.

A importância das povoações estava relacionada com o número de habitantes de cada regulado e com a sua importância comercial.

Segundo o inspector, viviam no concelho "270 habitantes europeus", "1.000 habitantes não-indígenas" e "122.000 indígenas" (este número não coincide com a tabela apresentada mais adiante no relatório, totalizando 107.900) (Santos 1957, 3). Mas segundo uma carta do secretário da administração do concelho, António Júlio de Campos (o administrador era José Taveira Pereira), em Julho do mesmo ano, a população contabilizava um total de 122.843 pessoas, dos quais 109 europeus, 27 indo-britânicos, 55 indo-portugueses, 489 mistos, 68 assimilados e 122.095 indígenas (Campos 1957a). É uma assinalável diferença em relação à estatística apresentada dois anos antes por Montalvão, que provavelmente não contabilizou a população masculina emigrada.

Mais interessante do que saber os números exactos é o confronto entre a retórica do rigor com que os recenseamentos são realizados e a impossibilidade de registar com exactidão a população total do concelho. Existia uma real dificuldade em obter estatísticas rigorosas e frequentemente as tabelas com as receitas do imposto de palhota e os recenseamentos da população continham notas anexas afirmando que os números apresentados eram uma estimativa aproximada. Neste caso, é provável que o secretário tivesse os dados mais correctos, porque o seu texto era uma resposta ao pedido do governo central para serem enviados dados actualizados para um novo *Anuário da Província de Moçambique*.

A falta de rigor não passava apenas pelos números mas pela própria grafia dos nomes locais. Efectivamente, em carta ao administrador, o governador do Distrito de Gaza recomendava disciplina na grafia dos nomes das povoações de acordo com a grafia oficial no *Mapa das Povoações*. A incompreensão das línguas da circunscrição, *xichangana* e *xichope*, era, ainda nesse ano de 1957, motivo de erros e discrepâncias (Secretaria Geral 1957).

Da população autóctone, apresenta 29.033 homens, 38.240 mulheres e 40.619 menores (A. P. S. Santos 1957, 26). O recenseamento da população 'indígena' era notoriamente o mais elaborado. A população adulta de cada sexo dividia-se entre válidos, com mais de 60 anos e, para os homens, isentos de imposto. Estes censos eram importantes porque funcionavam como base para recolher o imposto de palhota e para saber qual a força de trabalho masculina passível de ser contratada ou empregue em obras públicas. Logo no ano seguinte foi realizado um censo ao nível do Distrito de Gaza, onde se apontam 30.984 homens, 41.864 mulheres e 42.550 menores (S.A. 1958a). Nos anos seguintes foram realizados mapas anuais com a população e imposto colectado.

Mas mesmo as tabelas apresentadas nos relatórios realizados pelos administradores locais e pelos inspectores não reflectiam a realidade populacional, porque foi necessário um segundo censo contabilizando os homens emigrados no Transval. Naquele ano de 1957, António Policarpo Santos comentava a larga percentagem de homens válidos para o trabalho que se encontravam ausentes, ficando no concelho apenas 5.290 (A. P. S. Santos 1957, 26).

Como resposta ao questionário implementado em Julho deste ano de 1957 pelo governo de Gaza,

para a execução do Plano de Fomento Nacional, António Campos descreve a situação de mão-de-obra 'indígena'. A circunscrição era excedentária em mão-de-obra, e os dados mais recentes apontavam para 8.000 homens emigrados na União da África do Sul (dos quais 1.000 por via ilegal) e 3.000 no distrito de Lourenço Marques. No distrito era utilizado o trabalho de 1.000 homens, restando 2.000 aptos para o trabalho que não tinham contrato. Estes deviam, na opinião do autor, ser considerados vadios "dado que é preciso entrar em linha de conta com uma percentagem relativamente elevada de população flutuante e de um apreciável numero que escapa à fiscalização das autoridades, por mais apertada e perfeita que ela seja." (Campos 1957b).

Esta fuga à fiscalidade era um problema irresoluto desde os primeiros anos de ocupação colonial na região. Já nos alvares do século XX esta preocupação era tornada bem explícita no relatório do secretário dos negócios Indígenas ao concelho do Governo de Moçambique: "sabido é que, em regra, o preto dá sempre nomes trocados, quer o seu, quer o dos paes, indunas, regulos, etc." (Castello Branco 1909, 388). Este comentário inscrevia-se numa proposta de regulamentação do "trabalho indígena", para o qual, segundo o autor, seria desnecessário referir a importância do "passe para indígenas" visto que era "uma necessidade para o Estado...pois ha a maior conveniência em poder seguir o indígena em todos os passos que dá, saber em que se occupa, etc." (Castello Branco 1909, 386).

Era precisamente para esconder todos os seus passos que parte significativa da população masculina de toda esta região atravessava a fronteira, legal ou ilegalmente. Deste movimento migratório constante fizeram parte alguns dos anciãos de Macasselane e de toda a região, sendo seguidos pelas gerações mais novas que continuavam a emigrar em grande número para os territórios vizinhos Sul-africanos, com especial destaque para a província de Gauteng e a grande Joanesburgo. O que observamos nesta documentação da administração colonial é uma tentativa constantemente falhada de controlar eficazmente este movimento pendular e cíclico entre o Sul de Moçambique e a África do Sul. Controlo quer ao nível do registo dos homens que partiam quer ao nível dos que regressavam, e no modo como estes gastavam a quantia ganha com o seu trabalho. Mas as populações colonizadas sempre foram capazes de encontrar meios de contornar, dentro do possível, as legislações e as acções de controlo que a administração portuguesa colocava em prática. E nem seria necessário sentarmo-nos à sombra das árvores em amenas conversas com antigos mineiros em Joanesburgo para o entendermos: a assumida falta de rigor dos censos, a existência sistemática de emigração ilegal, o 'desaparecimento' de parte da população masculina nas épocas de recrutamento militar, a diminuição cíclica do número de palhotas passíveis de pagar imposto ou uma grande mobilidade intrafamiliar foram linguagens de contestação usadas ao longo de todo o período colonial. Por isso se torna tão interessante a leitura atenta do espólio arquivístico colonial, porque acaba por dar voz, ainda que de modo indirecto, àqueles que ali eram escritos, descritos e organizados: os colonizados.

Esta forte emigração era também vista como um problema para o desenvolvimento da agricultura no concelho, a qual era desenvolvida quase exclusivamente pelos nativos, nas suas machambas familiares e nos campos de cultura forçada de arroz e algodão. Os produtos principais eram, com a

excepção do caju, os mesmos dos dias de hoje: arroz, milho, amendoim, mandioca, mafurra e castanha de caju (Campos 1957a). Pelo *Arrolamento do gado* citado neste documento percebemos a importância que a criação de gado bovino e caprino tinha para a economia local. Das mais de 25.000 cabeças de gado, cerca de metade corresponde a gado bovino e quase um terço a caprino (Campos 1957a). Actualmente o gado bovino continua a ser a criação mais importante de toda a província de Gaza que, nos dados estatísticos de 2010, contava com cerca de 310.000 animais e era apenas precedida pela província de Tete, com cerca de 318.000 cabeças (INE 2010a). Estes dados lembram-nos os relatos sobre tempo do estado de Gaza, onde era referida a importância social e económica do gado bovino e o facto de as capitais dos seus soberanos, a Sul e a Norte, serem fixadas em áreas propícias à criação de gado. Paralelamente às condições naturais, as continuidades culturais têm também influência nas actividades agro-pecuárias no país.

*

Quanto à educação, todo o Concelho contava com apenas uma escola primária elementar³¹, a escola Coronel Galhardo, na vila de Manjacaze. Às missões estavam confiadas as 50 escolas de ensino rudimentar para a população nativa. A Missão católica de S. Benedito dos Muchopes foi entregue em 1934 aos frades franciscanos, que a dirigiam “com apurmo, dignidade e bondade distribuindo a fé de Cristo nestas terras dos Muchopes” (A. P. S. Santos 1957, 28). Também a Missão do menino Jesus de Chidenguele era dirigida por frades franciscanos.

Campos é bastante minucioso no seu relatório e dá-nos os nomes e responsabilidades de todos os missionários. A Missão Suíça de Maússe tinha dois europeus (o superior, Charles Beguin, e uma enfermeira, Héléne Beguin), um enfermeiro e uma parteira “indígenas” e três professores assimilados. A missão de Tavane tinha seis missionários e duas enfermeiras europeias, cinco enfermeiros “indígenas” e três professores “indígenas” (Campos 1957a). De notar que estas missões estrangeiras tinham as suas próprias escolas primárias e serviços básicos de saúde.

Nestes anos, segundo Campos, a “política indígena” estava um pouco desprezada, e em alguns regulados não se tinha procedido à sucessão de chefes e régulos falecidos ou destituídos (A. P. S. Santos 1957, 40).

Voltamos a ter uma indicação das remunerações dos régulos e chefes de grupos de povoações, calculadas sobre o valor dos impostos, no extenso e detalhado relatório que António Júlio de Campos assina já como administrador da circunscrição em Janeiro de 1959 - dois anos antes assinava como secretário da administração porque estava como interino desde 1956. Entre os quinze regedores, a quantia recebida no ano anterior tinha sido de 6.178.400 escudos sobre os impostos colectados dos 20.180 contribuintes da circunscrição (Campos 1959a). Em anexo encontra-se também um mapa com as regedorias com mais de 500 contribuintes, como resposta à circular recebida a 26 de Dezembro de 1958 com a indicação de que apenas os régulos com mais de 500 contribuintes da

³¹ Enquanto as escolas primárias rudimentares eram criadas para os “indígenas”, as escolas primárias elementares estavam pensadas para os brancos e para os “assimilados” (T. C. Silva 1998).

Taxa Pessoal Anual nas suas terras seriam remunerados através da recolha de imposto (S.A. 1958b). Para além desta remuneração relativa ao Imposto Indígena, os regedores tinham uma remuneração mensal, de acordo com a Portaria nº 10.836, de 26 de Fevereiro de 1955. Para o mês de Novembro de 1959, todos os régulos recebiam 550\$00 mensais (Campos 1959b).

Interessante, e bastante elucidativa, é a resposta de Júlio de Campos à nota da Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas encaminhada pelo Governo do Distrito de Gaza. Nesta nota, informava-se que o Governador-Geral pedia para se considerar a possibilidade de remunerar também, num valor inferior, os régulos com menor número de contribuintes nas suas terras. Campos respondeu:

“Afigura-se-me absolutamente justo e político que a remuneração mensal seja tornada extensiva aos regedores com menos de 500 contribuintes, mas porque esta deve ser suficiente para que aos regedores, sem dúvida os principais auxiliares da Administração, se possa exigir serviço e, sobretudo, seriedade, parece-me que só elevando a remuneração aos mais importantes, fixando-a em 1.000\$00, e atribuindo aos que ora se pretende beneficiar a de 750\$00, se pode obter tal desideratum.

3º Só assim, também, o Administrador obterá força moral para cercear aos régulos as suas actuais fontes de receita – o “preparo” na resolução de milandos; a “costumada libra” do emigrante regressado, o “pagamento” da machamba nova que distribuiu, etc...” (Campos 1959c).

Era necessário exigir serviço aos régulos, integrando-os na estrutura administrativa e colocando-os numa posição de mediadores entre as populações colonizadas e os representantes da administração colonial. Cercear as suas fontes de receita usuais significava também cercear as relações sociais que estas representavam. O verbo ‘exigir’ não deixa espaço para dúvidas, e o cuidado em realizar sucessivas actualizações às tabelas com os chefes, número de palhotas e contribuintes de cada regulado espelha a atenção que a administração dava a este assunto. Enquanto os mapas desenhados mostravam a ordenação espacial, os textos, tabelas e listagens mostravam a ordenação da sociedade. Como, por exemplo, o *Registo de Autoridades Gentílicas* que o mesmo administrador realiza no mesmo ano: a informação sobre cada régulo e chefe é muito completa, incluindo também a data de investidura e as habilitações literárias (Campos 1959d).

Mais completa ainda era a informação requerida no preenchimento dos impressos oficiais de identificação. Os métodos de identificação tinham sido reformulados em 1946³², alterando o *Regulamento de Identificação Indígena* de 1942. A chamada “caderneta indígena” controlava os movimentos, o trabalho e pagamento de impostos dos colonizados, e mostra como todos os dados da vida da população colonizada eram registados e arquivados na burocracia de papel colonial. Para além dos dados geográficos do local de residência, pedia-se informação sobre habilitações literárias e capacidade de ler e escrever português, religião, robustez para o trabalho, aptidão para serviço militar e se tinha existido mudança de residência. Sob o tema dos impostos, pediam-se dados sobre a riqueza agrícola (datas do recenseamento, culturas produzidas, alfaias agrícolas e a produção), e sobre a riqueza pecuária (data do recenseamento e as cabeças de gado possuídas).

³² Portaria 6.490, de 15 de Junho de 1946.

Um outro motivo de alteração da Portaria de 1942 era a necessidade de tornar extensiva esta identificação às mulheres acima dos 14 anos (numa primeira fase apenas às que habitavam nas sedes de províncias, distritos e concelhos), de modo a “facilmente se fiscalizar a deslocação da mulher para os centros urbanos e vigiar aí a sua conduta moral” (S.A. 1946).

Este controlo social é bem explícito em dois documentos referentes a pedidos de autorização de transações comerciais por dois régulos diferentes.

Em 1960, o regedor Manhique assinava, em presença do administrador, um contrato com o Entrepasto Comercial de Moçambique para a compra de um tractor, charrua e grade (S.A. 1960). O contrato teve a autorização da administração, o que não tinha acontecido com o pedido que o morador José Pereira Martins tinha feito em 1954, para vender uma motorizada ao régulo Macupulane. Sobre este pedido, o administrador enviou-o à Intendência de Gaza do Governo do Sul do Save com o seguinte comentário: “...esta Administração veria com maior prazer que o regulo fizesse mais algumas economias e adquirisse mais tarde uma camionete, que lhe seria útil, ao passo que a motorizada é, apenas, objecto de luxo” (J. T. Pereira 1954). Para além do inegável paternalismo deste comentário, vemos como a compra de um bem por um régulo é assunto que tem de ser decidido por instâncias superiores à administração da circunscrição. O poder de decisão do régulo Macupulane foi completamente anulado.

Nesse ano de 1959 a área do concelho foi alargada, com a inclusão do Posto administrativo de Fumane e da regedoria de Manovane³³ no posto-sede de Manjacaze, até aqui ambos integrando o vizinho concelho do Chibuto. As mudanças no mapa administrativo baseavam-se numa maior comodidade para a organização do território e a sua administração. Naturalmente, o número de habitantes e os impostos cobrados aumentaram.

No relatório do governo do distrito de Gaza do ano seguinte, a estimativa para o recenseamento de 1959 (ainda em curso quando o relatório foi escrito) era de 136.000 habitantes “indígenas” para o concelho dos Muchopes (Ruas 1960a, 126). O aumento do território do concelho faz-se notar no número de população, mas não na população europeia, que contabilizava 778 pessoas. Para todo o Distrito de Gaza estavam contabilizados 505 indianos, o que demonstra que este distrito mantinha uma forte actividade comercial por parte desta comunidade.

Em 1960, o então Distrito de Gaza contabilizava cerca de 675.000 habitantes. Em termos eclesiásticos pertencia à jurisdição da Arquidiocese de Lourenço Marques, que englobava também os distritos de Lourenço Marques e Inhambane. Dos 1.706.848 habitantes contabilizados estatisticamente em todo o seu território, a Arquidiocese de Lourenço Marques contava com 347.893 católicos (Pedro 1962: 152). A actividade missionária estava longe da conversão alargada propagandeada.

O Concelho dos Muchopes tinha, no mesmo ano de 1960, 120.175 habitantes. Um número muito semelhante às estatísticas de 1947, e em 1964 contará com 120.244 habitantes. Reparámos que durante quase duas décadas a população total estimada do concelho não sofre alterações

³³ Regulamentadas pela Portaria nº 13.287, de 17 de Agosto de 1959.

significativas.

A produção agrícola do concelho alinhava com o panorama geral do distrito, sendo as produções maiores o milho, com 40.000 toneladas, algodão e caju, com 12.000 toneladas cada, seguidos pelas culturas mais usuais na agricultura local, amendoim, arroz, feijão “europeu e cafreal” e mafurra³⁴, com 5.000 toneladas cada, valor estimado também para a cultura do trigo. Nesse ano, a mandioca teve uma muito baixa produção (Ruas 1960a, 130). No concelho dos Muchopes cultivava-se algodão em regime de concentração e era uma das três regiões com maior produção de caju, a par de Gaza (actual Xai-Xai) e Bilene. Quanto à mafurra, Ruas reconhece que o seu valor económico de épocas passadas não se mantinha, sendo nesse ano de 1960 um produto de pouco valor comercial (Ruas 1960a, 134,138).

*

A Paróquia-sede era a recentemente erigida Paróquia de Nossa Senhora de Fátima, criada em 1955 e com capela na vila construída em 1959, com uma área de 300 km² e 6.700 católicos. Tinha à altura uma escola-capela (a actual capela com a mesma invocação na vila de Manjacaze) e a sua residência missionária (actual casa paroquial) onde habitava um sacerdote franciscano e 17 escolas espalhadas pela jurisdição paroquial, com 17 professores e 2.450 alunos. Nove anos depois, em 1964, o número de paroquianos católicos tinha subido ligeiramente para cerca de 8.300 (Pedro 1965). A Missão de S. Benedito dos Muchopes compreendia um território de 1.400 km² e tinha 17.200 católicos em 1955 e 20.099 em 1964. Tinha a igreja com a mesma invocação, com residência missionária e oficinas de tipografia. Aí residiam 2 sacerdotes e, para 33 escolas, existiam 21 professores e 4.862 alunos. Na comunidade católica existiam o movimento do Apostolado da Oração e a Ordem Terceira Franciscana.

A Missão do Menino Jesus de Chidenguele, criada em 1943, tinha 1.600 km² e 15.630 católicos. Contava com um sacerdote franciscano e 27 escolas, com 29 professores e 5.130 alunos (Pedro 1962).

A presença da Missão Suíça e da Igreja Nazarena nota-se pelo número de fiéis protestantes assinalados no anuário católico de 1964, tendo a paróquia de Manjacaze 6.500 e a paróquia de Mangunze 5.000.

No ano de 1960, o posto-sede do Concelho dos Muchopes tinha os seguintes regulados: Xicavane, Mazucane, Mangunze, Macupulane, Manjacaze, Manhique, Matsinhe, Coolela e Tavane³⁵. Observamos que o número e designação dos regulados não se altera significativamente ao longo do tempo, reflectindo uma estabilidade incrementada pela administração portuguesa.

O desenvolvimento da agricultura e a produtividade da terra sempre foi uma dimensão fundamental do desenvolvimento projectado para a região, e a realização de diversas experiências agrícolas e pecuárias faziam parte das incumbências dos comandantes e administradores. Logo em 1908 foram

³⁴ Mafurra é um fruto oleaginoso do qual, após de comer a polpa, se fervem os caroços para extrair um óleo. Após a extracção deste óleo, a pasta que fica como resíduo da redução da fervura é colocada a secar, servindo de tempero, e é chamada *xibé*.

³⁵ Montalvão, 1960: tabela p. 16.

realizadas experiências na cultura do algodão (Lança, 1909, p. 36) e nos relatórios mensais assinados pelo comandante militar no ano de 1900 sempre eram referidas as experiências levadas a cabo e os resultados obtidos (Nogueira, 1900). Estes dados ganham particular significado porque seriam a base em que se apoiaria a posterior efectivação de culturas obrigatórias na região, maioritariamente de arroz, castanha de caju e algodão.

Encontram-se aqui as políticas espacial e social do poder colonial: o território era organizado para ser produtivo. Assim como a população local era recenseada de modo a contribuir com trabalho e com o pagamento de taxas, a organização do espaço tornava visíveis as fronteiras sociais, com os novos centros urbanos com zonas demarcadas para a população europeia e branca.

Esta coesão entre ordenação territorial e administrativa e controlo social está patente nos diversos relatórios escritos pelos administradores das circunscrições do distrito de Gaza. Nos seus textos, de modo mais ou menos explícito, notamos como o urbanismo e infra-estruturas públicas estavam directamente ligadas com a regulação do comércio e o “trabalho indígena”, numa paisagem social espacialmente controlada. Um dos modos de o realizar foi tornar os chefes locais responsáveis por fazer cumprir a chamada “contribuição braçal”, mão-de-obra para a construção e manutenção de estradas e para outros trabalhos públicos. Já em 1910, tinha sido aberta a nova estrada ligando Manjacaze e Chicomo (junto ao limite a Este da circunscrição, e por onde passava a ligação entre Manjacaze e o interior de Inhambane), com “dois ou tres pequenissimos ramaes para casa de igual numero de chefes” (Branco, 1910, p. 185) e por onde passaria a nova linha de telégrafo. Para esta estrada, escreve o administrador Vieira Branco no seu relatório, estavam a ser feitas

“chapas de ferro esmaltado...indicando para onde as estradas conduzem e o numero de kilometros...Tambem espero umas outras chapas, em portuguez e inglez, que tenciono igualmente collocar nalguns postes kilometricos, pedindo aos viandantes que informem a administração dos logares onde as estradas precisem de limpeza ou reparação, indicando o numero de kilometros em que tal succeder. Recebidas as communações e consultada uma lista que organizei, facil se tornará verificar que o kilometro 15, por exemplo, da estrada de Manjacaze a Chicomo, atravessa terras do chefe Speranhana e o correctivo e limpeza ou reparação não se farão esperar. De outra forma com tão pouco pessoal como aquelle de que disponho, impossivel se me torna trazer as estradas como muito desejo e é necessario – bem limpas” (Branco 1910, 185–6).

Este método permitia ao administrador controlar melhor o cumprimento por parte dos chefes locais das responsabilidades impostas pela administração da circunscrição. E seria utilizado desde os primeiros anos do colonialismo.

Ordenação espacial colonial: A vila de Manjacaze e o interior

A vila de Manjacaze localiza-se na área do antigo posto militar construído nas margens da lagoa Siloe, nas imediações da última povoação de Gungunhana. A apropriação simbólica de um lugar de poder orientou o desenvolvimento espacial da nova vila comercial e administrativa: o edifício da

administração e a residência do administrador foram construídos junto da velha tambeira³⁶ à sombra do qual, segundo a tradição local, Gungunhana se reunia com os seus conselheiros. Esta árvore, agora patrimonializada com uma placa evocativa de Gungunhana, situa-se no topo de uma suave colina que domina o horizonte e de onde se avista toda a lagoa e as terras ao seu redor. Deste centro, simbólico e funcional, a malha urbana iria crescer em duas direcções: a Este cresce a área residencial e a Oeste o bairro comercial, com os armazéns e lojas ladeando a estrada que liga Manjacaze a Chibuto, sede do distrito. Este seria um plano utilizado nos novos centros urbanos coloniais, com a área administrativa e das residências dos empregados da administração e europeus a formarem o “centro cívico” das vilas coloniais, e a área da ‘baixa’ comercial, com as suas infra-estruturas públicas, actividade comercial e terminais de transportes (Santos 1962, 12). Num importante mapa de 1919, do centro comercial de Manjacaze, podemos observar o seu plano urbano geometricamente delineado (*Povoação de Manjacaze* 1919): o bairro comercial ganhava a forma que mantém ainda nos dias de hoje. Já anteriormente, no ano de 1897, o comandante militar dos Muchopes tinha recebido um pedido de informação do Governo do Distrito Militar de Gaza sobre pedidos de comerciantes para abrirem estabelecimentos comerciais. Com excepção de Manjacaze, todos os locais pretendidos são junto às povoações de régulos ou chefes de terras (Velez 1897). Nas décadas seguintes, a vila de Manjacaze tornar-se-ia um pólo comercial importante na região, com as ligações ferroviárias e rodoviárias para as circunscrições vizinhas e, principalmente, para a vila de João Belo. A criação do posto administrativo de Chidenguele, em 1943, reflecte também o desenvolvimento desta povoação nesta década, no cruzamento entre as estradas que ligavam Inhambane a João belo e a Lourenço Marques e a estrada de Manjacaze para o litoral. Neste mesmo ano de 1943, foi criada a Missão Católica do Menino Jesus, numa encosta sobre as lagoas que separam a povoação do Oceano Índico e o bairro comercial da povoação cresceu junto à estrada principal.

Entre 1951 e 1957, foram realizadas diversas obras de remodelação de edifícios públicos, como a escola de ensino primário elementar Coronel Galhardo, residências para funcionários e os pavilhões hospitalares. Muitos edifícios do centro de Manjacaze mantêm a linguagem arquitectónica desta época. A vila modernizava-se na sua linguagem arquitectónica e, por todo o concelho, habitações e armazéns iam sendo construídos, tendo sido autorizadas quarenta e seis construções de particulares. O comércio, segundo o autor, não se podia comparar ao de Chibuto, onde as empresas que aí existiam contribuíam para o desenvolvimento da vila. À frente da actividade comercial do Concelho estavam europeus (com vinte e seis comércios no posto de Manjacaze e quinze no de Chidenguele), seguidos por comerciantes de origem asiática (com dezasseis comércios no posto de Manjacaze e dois em Chidenguele) e habitantes mistos (treze comércios no posto-sede e oito no posto de Chidenguele). (A. P. S. Santos 1957, 21). Também no recenseamento comercial era necessário marcar claramente as fronteiras sociais, distinguindo-se os comércios nas mãos de europeus, asiáticos e mistos.

³⁶ “Tambeira” é a palavra portuguesa usada em Moçambique para designar o *tsondzo*, árvore muito comum na região.

Campos deu um maior detalhe da actividade comercial da vila de Manjacaze, com “19 casas, 3 padarias, 1 açougue, 1 hotel, 39 alfaiates e 2 casas de moagem” (Campos 1957a), fornecendo também uma muito interessante lista com os nomes de todos os comerciantes, criadores de gado e agricultores do concelho.

Dado muito interessante, encontramos alguns dos apelidos referidos no actual comércio de Manjacaze. Muitas famílias que tinham armazéns e cantinas nesta época mantêm-se no ramo comercial.

É de notar que a maior parte da actividade comercial se fazia nas localidades rurais, com especial destaque para as propriedades de habitantes “mistos” e “asiáticos” (Santos 1957, 21–2). Estes dados espelham o facto de grande parte do desenvolvimento do comércio no concelho assentar nas cantinas que iam sendo abertas nas povoações no interior do território, especialmente junto dos vários apeadeiros do caminho-de-ferro. Esta economia, à época florescente, trouxe novos hábitos mercantis às populações locais, que trocavam produtos agrícolas pelas mercadorias e objectos à venda nas cantinas.

O administrador do concelho afirma, no mesmo ano, que todo o comércio funcionava em construções de alvenaria (Campos 1957a). Três anos depois, Óscar Ruas, no seu relatório sobre todo o distrito de Gaza apontava o elevado número de estabelecimentos comerciais em todo o distrito, seiscentos e setenta e seis, como consequência do aumento de produção e crescente poder de compra da população (Ruas 1960a, 224).

*

Nos finais da década de 1950, Manjacaze era uma vila em crescimento: tinha estação de caminho-de-ferro, um campo de futebol, mercado municipal, capela e escola primária rudimentar, escola primária elementar, hospital e cemitério (com zonas distintas para muçulmanos e cristãos, com uma zona especial para nativos). Tinha também edifícios públicos e comércios diversos, como uma central eléctrica, construída em 1959, água canalizada, matadouro, duas bombas de gasolina e uma estação de abastecimento de combustíveis e lubrificantes, uma estação de serviço, edifícios administrativos, residências para funcionários, posto de correios e telégrafo, um estúdio de laboratório fotográfico, três padarias, um hotel, jardins e até um aeródromo nas proximidades (Campos 1957c; L. L. Santos 1962, 61; Ruas 1960a, 224). Todos os edifícios residenciais e comerciais da zona central da vila eram em alvenaria (L. L. Santos 1962, 41), definindo um centro urbano “civilizado” e “europeu” que reflectia o domínio colonial³⁷.

O relatório do Distrito de Gaza dos anos de 1955 a 1960 inclui um conjunto de fotografias que mostram a área residencial e administrativa de Manjacaze, desenvolvida ao longo de uma avenida com um largo jardim central, onde se localizava a capela de Nossa Senhora de Fátima. A memória das passadas vitórias que instauraram a presença colonial e a data da destruição da povoação de Gungunhana eram publicamente expostas na parede do edifício do Secretariado com a seguinte

³⁷ Para uma contextualização do urbanismo colonial no colonialismo inglês ver (Myers 2003).

inscrição: “Deste lugar aos 11-11-1895 as tropas portuguesas vitoriosas no campo de Coolela assistiram ao incêndio do kraal do Gungunhana” (Ruas 1960b, 35–6).

Era um tempo de justificar constantemente a presença portuguesa em Moçambique, preocupação claramente visível no comentário do autor deste relatório, Oscar Ruas, ao referir a conquista do reino de Gaza por Portugal: “aqui estamos por direito próprio e nunca é demais repeti-lo.” (Ruas 1960b, 14). Nunca era demais repeti-lo, por palavras e acções, através de textos celebrando a presença colonial e reformulando as suas políticas, através da propaganda da sua missão civilizadora e dos seus benefícios para os colonizados, em monumentos, espaços urbanos, aldeamentos e colonatos. Os centros urbanos, a linguagem arquitectónica e as infra-estruturas tornavam visível o poder efectivo do colonialismo e materializavam a retórica deste território como parte integrante de Portugal³⁸.

A memória das campanhas militares que fundamentavam a presença colonial era também marcada em diversos espaços públicos da vila. Em 1952 era inaugurado o “pequeno jardim mas bastante airoso” frente ao campo de jogos, na área comercial de Manjacaze, com o nome de Mouzinho de Albuquerque (Santos 1962, 71), tendo já a vila um jardim no “parque central da avenida da área da administração com cerca de meio quilómetro de comprimento, arborizado com acácias” (L. L. Santos 1962).

Neste tempo a vila de Manjacaze tinha já recebido o seu foral, concedido em 1960³⁹.

Muitos dos edifícios residenciais e comerciais tinham sido construídos, ou reconstruídos, nesta década, e Manjacaze tinha nesta altura uma aparência moderna e actualizada no desenho das suas moradias para funcionários, edifícios administrativos e na arquitectura dos armazéns e do equipamento públicos, como o mercado ou o campo de jogos⁴⁰. No relatório da circunscrição de 1958 a 1962, o administrador não se inibe de afirmar: “Manjacaze orgulha-se de possuir a melhor iluminação do distrito” (Santos, 1962, p. 70). Mas as fronteiras internas estavam activas: em 1962 apenas 46 residências tinham acesso a electricidade e água canalizada e a restante população contava apenas com três fontanários para se abastecer de água. E isto era ainda verdade no ano de 1973 (Gomes, 1973, p. 14), mostrando como uma diferenciação social através de um ordenamento espacial era constitutiva do sistema colonial.

Nas duas décadas seguintes manter-se-iam as obras públicas na vila, com a construção do matadouro entre 1967 e 1969, a estação de água em 1970, as obras do campo de futebol que terminaram no início de 1973, ano em que se planeava a remodelação do antigo mercado municipal (L. de A. G. Nogueira 1973, 18). No entanto, apesar de todos os melhoramentos que iam sendo feitos na vila ao longo destas décadas, em 1973 nenhuma das ruas de Manjacaze tinha sido asfaltada e os arruamentos eram em terra com ensaibramento (L. de A. G. Nogueira 1973, 19).

Este centro colonial da vila mantém actualmente, na sua quase totalidade, os edifícios destas décadas de 1950 e 1960. As acácias dão sombra aos passeios da longa avenida principal, baptizada

³⁸ A justificação da presença colonial através de retóricas e narrativas, numa “invenção da tradição”, foi analisada por Terence Ranger na sua obra editada com Eric Hobsbawn (Terence Ranger 1983)

³⁹ Diploma Legislativo nº 1961, de 12 de Março de 1960 (L. de A. G. Nogueira 1973, 6).

⁴⁰ Sobre as soluções arquitectónicas programadas pelo Gabinete de Urbanização Colonial ver Milheiro (2013a).

após 1975 como avenida Eduardo Mondlane, o sei jardim central é agora denominado Jardim dos Heróis, e do terraço fronteiro ao edifício da administração municipal ainda se desfruta um panorama alargado sobre a lagoa e as terras em redor.

A este ordenamento espacial no centro urbano da vila correspondia o acto de fixar fronteiras dos diferentes regulados nas zonas rurais. A imposição de uma estrutura administrativa e de um apertado controlo social ao longo do colonialismo não se deu sem contestação, pois ainda em 1959 o administrador desta circunscrição dos Muchopes mencionava a necessidade de alterar limites e dividir os regulados de Tavane e Matsinhe porque eram considerados demasiado vastos para serem eficientemente administrados (Campos, 1959a, 1959b).

Voltando à cartografia, todas as implicações sociais do ordenamento urbanístico e espacial que temos visto acontecer nesta circunscrição são manifestos no mapa publicado em 1969, parte de uma nova cartografia de Moçambique (DPSGC 1969).

O processo que observámos para a cartografia produzida nos finais do século XIX mantém-se, mas com um maior detalhe e um notório investimento na legibilidade do poder: as residências dos régulos e chefes de povoação são claramente assinaladas no mapa, ao lado de infraestruturas como poços de água, com ou sem bomba eléctrica, centros de saúde, escolas e capelas. Nesta época já alguns dos régulos se tinham mudado para casas de alvenaria junto das estradas principais (Santos, 1957). As habitações eram marcadas a pequenos círculos negros enquanto os caminhos pedestres eram também desenhados através de linhas a tracejado. Muito dificilmente esta sinalização das habitações e caminhos tinham um alto nível de rigor, visto que eram centenas de recintos habitacionais para marcar e os caminhos pedestres mudavam ao longo das transições entre as épocas secas e chuvosas. Mas aqui, de facto, o mais interessante é a intenção: cartografar com visível rigor a realidade espacial e social do concelho. É uma cartografia do poder que observamos. A acção colonizadora ao longo do tempo acrescentou, assim, novas camadas às cartografias sucessivamente produzidas, justapondo uma nova ordem social e espacial às primeiras representações do território.

Macasselane é marcada pela sua capela de S. Pedro, pela residência do chefe Macasselane e de outros núcleos habitacionais de famílias ligada à estrutura de poder, chefes de terras ou chefes de posto administrativo. Curioso também encontrar assinaladas as habitações dos pais de alguns dos meus conhecidos em Macasselane, cuja admiração por saberem que as casas de alvenaria que os seus pais construíram estavam marcadas num mapa ainda recorde vivamente.

II.II MUCHOPES: O NOME



Figura 2.4 | A região “dos Machopes”. Detalhe do mapa que acompanha a obra de Alfredo Xavier *Reconhecimento do Limpopo. Os territórios ao Sul do Save e os Vatuas*, de 1894.

M'chopes, Muchopes ou Machopes: três ortografias diferentes para a mesma palavra.

Esta foi a designação dada ao comando militar criado em 1895 e que temos acompanhado ao longo deste capítulo.

Muchopes é uma adaptação para português da palavra “machope”, plural de “chope”, que designa o grupo etno-linguístico que habita as regiões costeiras de fronteira entre as províncias de Gaza e Inhambane, da qual o distrito de Manjacaze faz parte.

Eram os machope o grupo cultural dominante na região em 1895, quando Portugal a ocupou efectivamente e, por isso mesmo, este comando era referido como sendo dos “muchopes”. A própria Missão Católica fundada em 1910 nas terras do chefe Mangunze tinha como invocação S. Benedito dos Muchopes.

Os habitantes de Macasselane, no entanto, assim como a sua larga maioria no interior do distrito de Manjacaze, consideram-se changanas, nome do grupo etno-linguístico maioritário no Sul de Moçambique. Aqui temos um facto muito interessante que, acompanhado por dados da pesquisa de campo, nos permite começar a compreender os contextos sociais em transformação desta zona: o comando militar foi apelidado “muchopes”, mas a maior parte da população actual diz-se changana.

Estes dois termos, chope e changana, são essenciais para compreender o contexto cultural da região desde os inícios do século XIX aos dias de hoje e o modo como a terminologia colonial incorporou e transformou um conjunto de designações sociais utilizadas anteriormente à sua implementação, as quais se mantiveram após a independência de Moçambique.

Veremos agora como o colonialismo foi constituindo um léxico aplicado às sociedades locais, transpondo para a palavra, escrita e falada, os processos espaciais de construção de um território colonial.

Terminologia em questão: o desenvolvimento de um léxico social

O título desta secção inspira-se na obra de Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Neste livro, Cooper chama a atenção para o modo como se escreve a história e como as noções que utilizamos actualmente poderiam não existir noutros períodos, havendo o perigo de deixar de lado “caminhos não tomados, os becos sem saída dos processos históricos, as alternativas que apareceram às pessoas no seu tempo” (Cooper 2005, 18). Também, inversamente, chama a atenção para o esquecimento de categorias sociais que tiveram importância para construções identitárias, perdendo assim de vista “a busca das pessoas no passado por desenvolver conexões ou modos de pensar que lhes interessavam a elas mas não a nós” (Cooper 2005: 18). Esta reflexão é extremamente valiosa para a arqueologia da terminologia que aqui pretendo realizar porque põe em evidência o carácter maleável das construções identitárias e coloca como central os seus significados e as intenções com que foram utilizadas. Fazer um mapeamento de como o colonialismo usou e desenvolveu uma gramática social é também dar lugar aos termos usados anteriormente ao sistema colonial e às capacidades de actuação por parte da população colonizada. O que Cooper sublinha é a necessidade de nos distanciarmos e tentarmos resgatar os interesses e sentimentos que sustentavam a adopção ou recusa pela sociedade subalterna ao poder colonial de categorias que lhe eram apostas. É colocar as pessoas no centro da investigação, questionando versões oficiais e lendo nas entrelinhas das fontes utilizadas pela história. Esse questionamento é realizado nesta investigação tendo como referência os dados trazidos pela observação etnográfica, que problematizam periodizações e oposições binárias e enfatizam as memórias, expectativas e emoções dos habitantes de Macasselane.

A análise de documentos históricos e a pesquisa etnográfica colocaram em evidência que a taxonomia cultural que o colonialismo assumiu foi construída sobre nomenclaturas e identificações culturais em processo (sublinho aqui a noção de processo), cuja existência estava relacionada com contextos particulares. As identificações que suportam as classificações sociais do colonialismo são feitas sem ter em conta esta flexibilidade e os usos diversos que a adopção de determinadas ligações culturais ou linguísticas representavam. Esta adopção tanto pode ser para nomear-se a si próprio como para nomear os outros. Eric Worby, no artigo já citado sobre epistemologia e cartografia colonial no Zimbabwe, refere este poder de nomeação como o essencial de uma etnicidade “concebida como uma *prática*” (Worby 1994, 371). É este aspecto de “prática” que a etnografia nos traz. O dinamismo inerente a uma prática coloca também em evidência a maleabilidade com que denominações étnicas, linguísticas ou culturais são utilizadas, como respondem a contextos mutáveis e como uma atenção a essa plasticidade ajuda a repensar a sua utilização (Amselle and M'Bokolo 1985).

A íntima relação entre grupos culturais e contextos geográficos específicos foi parte constitutiva da escrita colonial, e o que observamos para o colonialismo português inscreve-se na história dos diferentes colonialismos europeus em África. O discurso colonial construiu, assim, um léxico social ao qual chamo de “cartografias sociais”, num paralelo entre uma escrita social e a escrita espacial que,

como vimos, é parte fundamental da apropriação dos territórios colonizados. Mas o colonialismo encontrou uma realidade dinâmica onde este poder de nomear era já exercido por diversos poderes locais e onde se incluía também o poder de recusar ser nomeado (Worby 1994, 372).

Na documentação colonial encontramos uma grande diversidade de termos designando as diferentes populações autóctones das colónias. As fontes relativas a Moçambique são povoadas por termos genéricos como angune, landim, vátua, vatualizados, changana, chope ou ronga, designando grupos culturais ou linguísticos. O mais interessante, e importante, é que alguns eram termos já existentes na região quando o colonialismo efectivamente se impôs, mas que sob o domínio colonial passariam a designar entidades mais fechadas e imóveis do que anteriormente.

Parte da terminologia utilizada ainda nos dias de hoje nos estudos sobre o Sul e centro de Moçambique teve origem nas profundas transformações sociais que a implementação do reino de Gaza teve nos territórios que conquistou. O aparecimento de um novo poder na região fomentou o aparecimento de vocábulos que distinguiam os conquistadores dos conquistados.

O que os sistemas coloniais iriam realizar seria a cristalização destas nomenclaturas em entidades fechadas e padronizadas, correspondendo cada um dos termos a um grupo com os seus “usos e costumes” ancestrais e imutáveis. Esta obliteração das mudanças e processos dinâmicos vividos na África Austral até ao colonialismo do século XIX proporciona o encapSulamento e regulação social, simultaneamente fruto do pensamento da época e encarado como desejável para a administração das colónias.

Para além das incertezas sobre os percursos históricos de cada um destes grupos culturais, um dos pontos de discórdia entre diversos autores é também a grafia dos nomes e os seus significados. É reveladora a dificuldade em encontrar dados que sustentem uma definição precisa dos diversos grupos culturais e do significado dos termos por que são denominados. As definições dos diversos conjuntos populacionais que ocupavam as diferentes regiões do extenso território de Moçambique foram sendo realizadas ao longo do tempo e de diferentes geografias, entre movimentos migratórios provocados por guerras ou calamidades naturais, em chefaturas alargadas ou centros de poder de reduzida amplitude geográfica.

Quando o famoso e incontornável missionário Henri Junod residia em Rikatla, a norte de Lourenço Marques, toda esta região vivia já longamente as consequências da consolidação do reino de Gaza e da sua forte estratificação social. A sociedade local tinha sido separada entre aquela que tinha passado por um processo de aculturação - apelidada de *mabulundlela*⁴¹, a Sul do Limpopo, e ndau, no caso dos habitantes do centro de Moçambique (Liesegang 1981, 183), e aquela que, não estando integrada na hierarquia social nguni, era apelidada de chope e tsonga. Estes dois termos deverão ter nascido nos primeiros anos de conquista nguni (Serra 2000, 20). Enquanto o termo chope significava arqueiro, devido ao uso desta arma por esta população, a palavra tsonga tinha um sentido pejorativo,

⁴¹ Literalmente significa 'os que abrem o caminho'.

designando escravo ou servente.

Alan K. Smith fez uma resenha da bibliografia e dados históricos sobre as populações do Sul de Moçambique na tentativa de encontrar fios condutores que permitissem uma visão abrangente das dinâmicas populacionais na região ao tempo da chegada dos nguni nos inícios do século XIX (Smith 1973). A complexidade do uso de diferentes nomes é clara, porque o cruzamento de grupos populacionais distintos dão origem a novas nomenclaturas com significados a diferentes escalas. Muitas vezes, os nomes pelos quais eram conhecidas determinadas chefaturas correspondiam a uma denominação clânica e não a uma diferenciação cultural e linguística. Realizando uma análise linguística, este autor afirma que até ao século XIX as duas línguas faladas em toda a região seriam o tonga e o tsonga (Smith 1973, 570). Do século XVIII é também o emprego nas fontes portuguesas do termo “landim” (Rita-Ferreira 1982, 142:163). Este termo iria ser extremamente utilizado ao longo das décadas do colonialismo, quer referindo-se à população quer às línguas do Sul de Moçambique, e teria sempre um significado amplo, variando entre um grupo dentro da população “Tonga ou Guamba” (cap. G. da Costa 1899, 26), ou as populações dominadas pelo Estado de Gaza e por ele aculturadas (Xavier 1894, 138), aqui sendo sinónimo do termo “vatualizado”.

Este século XVIII foi tempo de migrações sucessivas da região do rio Incomati para a zona de Inhambane. Do vale do Limpopo partiram unidades políticas de origem Bila e Nuanati para a zona entre os rios Changane e Inharime e em direcção a Inhambane. A primeira era conhecida pelos portugueses como Bila ou Landim, a segunda deu origem aos ramos Macuáqua (Makwakwa), Manhique e Cambana-Mondlane. Estes dois grupos teriam uma origem comum, no interior seco e árido do Sul de Moçambique, e o seu desmembramento em grupos habitacionais de menor dimensão terá acontecido à medida que se deslocaram em direcção ao litoral (Smith 1973, 574). O nome Macuáqua interessa-nos particularmente, já que é esse o sobrenome da família com a qual vivi em Macasselane, vinda precisamente da região de Macuáqua (a Norte de Manjacaze) para a aldeia há quatro gerações atrás.

Com a mesma origem é a chefatura Mbandze, de onde saíram as chefaturas Zandamela, Nhantumbo, Mangue e Mavila. Houve também a chegada de um terceiro grupo com o nome colectivo de Langa, que se reclamava vindo de Magude, terra dos Cossa, e que fundam o reino de Cueba, depois dividido nas chefaturas de Bahanine, Macupulane, Mangunze, Mahumane, Canda e Guilundo (Lourenço 2006, 188). Segundo Alan Smith, seria esta deslocação populacional para as terras no litoral que, durante o século XVIII, formou o que viria a ser chamada cultura chope (Smith 1973, 573–5). A maior parte destes nomes existem ainda no distrito de Manjacaze, sendo Macupulane, Mangunze ou Mahumane nomes de povoações da área de língua e cultura chope do distrito. Este facto corrobora a hipótese de Smith de terem sido estas chefaturas a formar o que se veio a designar por esta cultura. Nesta sua obra, Smith refere o relevante facto de que todas estas migrações ocorridas em séculos anteriores, e que provocaram a criação de novos poderes linhageiros, foram resultado do contacto e combinação de diversos contextos culturais, tornando difícil uma análise baseada puramente em práticas culturais sem um enquadramento histórico (Smith 1973, 575).

Henri Junod, na sua incontornável obra sobre as populações do Sul de Moçambique *A vida de uma Tribo Sul-africana*, editada em português pela Sociedade Portuguesa de Geografia (Junod 1917), reconhece três grupos culturais e linguísticos para a população do Sul de Moçambique: thonga, chope e tonga. Enquanto os chopos habitavam uma pequena região do litoral, entre a foz do rio Limpopo e a baía de Inhambane, e os tonga (hoje conhecidos como bitonga) ocupavam uma parcela do interior e litoral entre o rio Limpopo e a região de Vilanculos, os thonga ocupariam os vastos territórios desde o Sul da baía de Lourenço Marques até ao rio Save e a região do Transval. O termo tonga era já usado localmente no início do século XVIII, e é registado num documento datado de 1729, assinado pelo Governador de Moçambique António Cardim Fróis (Smith 1973, 568). Nesta época, diversos agregados populacionais vindos do Sul já se tinham instalado na região, obrigando a parte da população tonga a migrar para terras da Coroa portuguesa em Inhambane (Lourenço, 2006, p. 146).

O termo thonga e tsonga têm sido utilizados como sinónimos, existindo autores que preferem manter o termo utilizado por Junod (Harries 1981b; Harries 2007; Feliciano 1998; D. Webster 1986). Tsonga é o termo comumente utilizado em Moçambique e o mais comum internacionalmente para designar o grupo cultural habitando o Sul do país, parte do Zimbabwe, Suazilândia e as províncias Sul-africanas do Limpopo e Mpumalanga.

A categoria “changana” aparece para designar as populações avassaladas pelos nguni de Gaza no Sul de Moçambique (Serra 2000, 21).

Em termos linguísticos, a área cultural tsonga corresponde, em Moçambique, às línguas xironga, falada na região da baía de Maputo, xichangana, falado em quase toda a província de Gaza, e xitswa, falada na província de Inhambane com excepção das regiões litorais falantes de bitonga e chope.

Cartografias sociais do colonialismo

Dentro dos thonga, largamente maioritários no Sul de Moçambique, Junod reconheceu diversos sub-grupos culturais e diferentes dialectos. Também as fontes portuguesas identificam diferentes povos habitando as zonas conquistadas ao reino de Gaza, adicionando um factor classificatório próprio da mentalidade colonial da época: o grau de civilização.

Dos anos anteriores à conquista portuguesa do reino de Gaza, temos interessantes informações deixadas por José Casaleiro d’Alegria Rodrigues, residente junto de Gungunhana em Moussurize. No seu relatório de 1887 afirmou sobre os autóctones: “O preto natural d’este paiz, é indolente e preguiçoso. Só trabalha obrigando-o...É de absoluta conveniencia educar estes povos e crear-lhes necessidades, porque do contrario empreza alguma aqui pode prosperar ” (Rodrigues 1888, 85).

Para os anos das campanhas militares nas terras de Gaza, relemos a já citada obra de Gomes da Costa sobre o Distrito Militar de Gaza (cap. G. da Costa 1899), facto que nos lembra como o

reconhecimento geográfico incluía também a descrição dos habitantes do novo território colonial. O rio Limpopo atravessava “as terras *Machenga, Mabaloi* e *Bilene*” (cap. G. da Costa 1899, 12), enquanto a Sul do seu afluente Chengane localizavam-se “os planaltos dos *M’chopes* e *Macuacuas*” (cap. G. da Costa 1899, 14). O relato da história da região que o autor desenvolve contém interessantes informações acerca dos usos já existentes de denominações entre diferentes grupos populacionais:

“Quando os Zulus do Manicusse invadiram Gaza, o povo dominante na região eram os Tonga...Aos Tonga chamam alguns escriptores *Zuamba* por designarem os Zulus com o nome de *Tonga* ou *Amatonga*, todas as tribus que senhorearam, e envolvendo essa expressão um sentido offensivo e desprezível” (cap. G. da Costa 1899, 26).

Assim, Gomes da Costa ordena a população local em quatro grupos: os “Zulus” - a população Nguni do estado de Gaza, os “Tonga ou Guamba” - que engloba a população autóctone do Sul de Moçambique: “*M’chopes, Macuacuas, Machengas, Mabalueguas* (Knob-nose dos Boers), *Mabaloi, Mujáo, Machanganas* ou *landins*” e os “*Banianes e Monhés*” - a população de origem Indiana dividida pela sua religião, hindu e muçulmana (cap. G. da Costa 1899, 26). Explica também o uso da palavra “*landim*”: “Nós chamamos *landins* aos *Vatuas* e *Vatualisados* para os distinguir das outras tribos” (cap. G. da Costa 1899, 26). “*Vátua*” era o nome dado nas fontes portuguesas aos nguni do reino de Gaza e foi largamente utilizado ao longo das primeiras décadas de presença colonial (Montez 1937, 25). Segundo Ayres de Ornellas, a palavra teria origem no termo utilizado na língua ronga (das populações em redor de Lourenço Marques) para designar os zulus: “*bá-tua*” (Ornellas 1901, 36, nota 3).

A par da actividade cartográfica que torna este novo território colonial objecto de uma acção administrativa, também as populações autóctones foram objecto de um processo classificador. Obras como este livro de Gomes da Costa são fontes relevantes para a compreensão de como a dimensão ordenadora do espaço é transposta para a organização de dados sobre as populações existentes. Este texto traduz para palavras o que observamos nos mapas: uma profunda correspondência espacial a cada um dos grupos etno-linguísticos presentes no território, e uma noção de imobilidade das populações que servirá de forma eficaz o controlo espacial que a administração colonial irá estabelecer. O dinamismo cultural e populacional referido no capítulo anterior, assim como as profundas transformações provocadas pela implantação do estado de Gaza e os consequentes movimentos populacionais ao longo de todo o território sob poder nguni não eram tidos em conta pelo olhar colonial, apesar de serem perceptíveis. A descrição de Gomes da Costa de todas as “tribos” do recentemente conquistado Distrito Militar de Gaza é sempre acompanhada pela sua localização geográfica:

“Os *M’chopes* ocupam a região para leste do Limpopo, para baixo da linha Chibuto-Chicomo... Os *Maquaquas*, habitam para o norte dos *M’chopes*, do lado esquerdo do Limpopo... Os *Mabaloi* ocupam o vale do Limpopo para baixo do Chitanguli até á confluencia dos Elephantes... “Os *machanganas*, *landins* ou *mabuinjela* [adaptação da palavra nguni

mabulundlela] ocupam todo o Bilene e as partes altas entre os Elephantes, Limpopo e Transvaal...Os *mujáus* eram tribus da bacia do Save que vieram para Gaza quando Gungunhana se foi estabelecer em Manjacaze. O seu numero é insignificante porque a maioria, depois da prisão do Gungunhana, regressou ao Save. Os *Machengas*, habitam a margem esquerda do Limpopo, desde a confluência do Pafuri até ás alturas do Chitanguli, todo o planalto que vae ao Chengane, e ainda alem d'este rio até Vilanculos. Os *Mabuleguas* occupam a margem direita do Limpopo desde a confluencia do Pafuri até ás alturas de Mambeja". (cap. G. da Costa 1899, 27).

Estavam lançadas as bases para os futuros mapas etnográficos da colónia. Homem e Natureza, tudo ia sendo organizando e tornado legível sob uma escrita que sustentava a ocupação colonial.

Das muitas descrições da cultura local que Gomes da Costa assinala, selecciono as que directamente se relacionam com o "nosso" Comando Militar dos M'chopes. Sobre os chopes que lhe dão o nome, refere o autor não terem sido, na sua maioria, avassalados pelos nguni e de terem mantido os seus hábitos culturais:

"não usam a coroa de cera, tatuam horrivelmente a cara, peito e o ventre e limam os incisivos. A sua lingua differe inteiramente do landim ou lingua falada em quasi todo o distrito, a ponto de não se entenderem M'chopes e Bilenos. Os usos M'chopes differem dos do resto do districto sobretudo na classificação dos herdeiros. Emquanto que entre os Machanganas são herdeiros os filhos, entre os M'chopes são os irmãos e sobrinhos" (cap. G. da Costa 1899, 27).

Contrariamente aos chopes, os changanas integraram muitos dos elementos culturais nguni, "chegando a adoptar o distinctivo caracteristico dos Vangoni: os lobulos das orelhas rasgados. Afora um não sei que de distincção fidalga, o ar orgulhoso, a *pamporria*, como dizem os pretos, em mais cousa alguma se differenciam os vangoni dos landins" (cap. G. da Costa 1899, 28). Quanto ao valor da cultura local, seja em que aspecto fosse, o autor é peremptório: "o folklore de Gaza nada offerece de notável; não apresenta caracter moral nem descriptivo." (cap. G. da Costa 1899, 50). Eis mais um elemento para o vasto dossiê da "missão civilizadora" portuguesa por um lado e, por outro, para a afirmação de uma forte hierarquia cultural cuja base era, naturalmente, ocupada pelos grupos a colonizar.

Poucos anos depois, em 1901, Ayres de Ornellas apresenta os seus estudos sobre os autóctones de Moçambique no Congresso Colonial Nacional, agrupando as populações em três grandes grupos segundo os "dialectos da mesma língua e pela comunidade de usos e costumes", reconhecendo que à data não existiam ainda "caracteres anthropologicos e ethnograficos que caracterizando cada tribu per si nos permitem differenciar-a de todas." (Ornellas 1901, 42). Esta classificação é feita dividindo a população local em três grandes grupos: o litoral a Sul do Save, a população que outrora habitava os planaltos centrais e que desceu ao litoral compreendido entre o Zambeze e o Save e os grupos entre o Rovuma e o Zambeze e entre o Niassa e o oceano (Ornellas, 1901, p. 42)

Como seria de esperar, dedica grande parte da sua comunicação à descrição sumária dos hábitos culturais dos diferentes grupos, destacando aqueles que mais impressionavam o olhar europeu. Por exemplo, "Os Tonga arrancam os dois incisivos superiores quando chegam á puberdade e isso é

nelles uma marca nacional como a orelha furada dos landins” (Ornellas 1901, 15). Relativamente à população landim e ao termo em si afirma Ornellas não haver “nome nos nossos cronistas e escriptores mais difficil de se frisar”, referindo ser esta palavra usada no século XVIII para os habitantes em redor da baía de Lourenço Marques (Ornellas 1901, 35). Quanto aos seus costumes, afirma Ornellas:

“Em geral todos os landins são circumcisados por costume e não por motivo de religião. Trazem o rosto golpeado desde a frente enfiando os golpes um atrás do outro pelo lombo do nariz, beijo de cima até á barba, e de fonte a fonte pela mesma maneira. Na religião, costumes e forma de viver semelham com os demais cafres, avantajando-se todavia no jogar das armas, na valentia do animo e nas forças do corpo” (Ornellas 1901, 36).

Merece também ser transcrita mais uma parte desta comunicação de Ornellas, porque resume com muita clareza os motivos que orientam a acção colonial da época:

“[o indígena de Moçambique] é um selvagem que precisa primeiro que tudo, ser *domesticado*. Nós applicamos-lhe a Carta Constitucional, d’esse cidadão portuguez fizemos um eleitor, e carregamos para cima delle com toda a nossa legislação; uniformisamos tudo no papel, julgando assim *civilisal-o*. Ainda hoje Moçambique está á espera d’uma legislação indigena apropriada, d’alguma coisa que se pareça com as *native laws* das visinhas colónias inglezas. Da constituição indigena da família, da sua organização governativa, da administração da sua justiça, da sua constituição de propriedade, cremos nós que se devem tirar os elementos para essas leis, que deverão ir modificando os usos selvagens, cortando as praticas barbaras, mas não querendo fazer dos indígenas, *brancos de cor preta* se assim me é permittido expressar. Não os devemos querer assimilar a nós, partindo do princípio que são eguaes a nós menos na cor. Não são tal eguaes, são inferiores.

...

A preparação indigena deve pois ser gradual, a sua adaptação á nova forma social só pode ser vagarosa. Merece ser cuidadosamente preparada, é certo...Mas o seu aproveitamento só póde ser útil se lhe dermos leis praticas, isto é, se legislarmos para o indígena de Moçambique, macua, matonga, ou landin, e não para um individuo de côr preta, que se quer igual ao branco. O decreto de 18 de Novembro de 69 que tornava extensivo o código civil às Provincias Ultramarinas, resalvava em Moçambique os usos e costumes dos indigenas nas questões entre elles. D’ahi a necessidade da codificação d’esses usos e costumes.” (Ornellas 1901, 61–2).

A crítica ao decreto de 1869 era óbvia. Havia que “domesticar” o “indígena”, “modificar” os seus costumes, “aproveitar” o seu trabalho, sem querer criar “*brancos de cor preta*”.

A cor seria sempre o grande diferenciador social e sobre ela assentaram as representações raciais dos nativos das colónias portuguesas (Matos 2012).

Este decreto com o qual Ornellas discorda applicava nas então chamadas províncias ultramarinas o Código Civil Português, de 1867⁴². Era reconhecida, no entanto, a existência de direitos consuetudinários autóctones nesses territórios, os *Usos e Costumes* (C. N. Silva 2005, 903), os quais se ordenava codificar, para os casos onde isso ainda não tinha sido feito.

⁴² Carta de Lei de 1 de Julho de 1867. A sua aplicação fez-se por Decreto-Lei de 18 de Novembro de 1869.

No parágrafo 2 do artigo 8 deste decreto, estava estipulado que os nativos pudessem optar pela aplicação do código civil em vez dos “usos e costumes”, perante acordo. Esta liberdade de escolha viria a ser subvertida no posterior *Código dos Milandos Inhambanenses*, de 1889, proibindo-se a sua aplicação à população autóctone cristã. Assume-se que a conversão ao cristianismo é inerente ao processo civilizacional (C. N. Silva 2005, 916).

Em Moçambique existia já o reconhecimento dos chamados “milandos”, disputas e desacordos resolvidos em assembleias presididas pelas autoridades locais mas que também podiam ser presididas pelos capitães-mores ou pelos senhores dos prazos. O *Código Cafreal do Districto de Inhambane*, redigido em 1852, acabou por nunca ser publicado e, em 1884, o governador geral da província de Moçambique ordenava um novo código, que seria publicado em 1889, com o título de *Código dos Milandos Inhambanenses (Litígios e Pleitos)*, rectificado em 1908 sob a designação de *Projecto do Regimento de Justiça Cafreal ou Código de Milandos do Districto de Inhambane*.

No ano de 1885 Joaquim d’Almeida Cunha publicou o *Estudo acerca dos Usos e Costumes*, sendo a primeira publicação sob as orientações do Decreto-Lei de 1869 (R. M. Pereira 2001, 134). Estas codificações dos “usos e costumes” estavam sempre reguladas pela missão civilizadora, sendo aqueles respeitados sempre que não atentassem à ordem e moral (Jerónimo 2009).

Esta perspectiva diferia da *indirect rule* inglesa na medida em que enquanto esta se pautava por pensar que um projecto assimilacionista e civilizacional seria desestabilizador para a população autóctone, no caso português o reconhecimento de tradições autóctones não servia a sua preservação mas sim a sua (futura) substituição por uma desejada assimilação (pelo menos teoricamente) (C. N. Silva 2005).

Em 1899 foi criado o código de trabalho rural, que obrigava os nativos a “procurar adquirir pelo trabalho os meios que lhes faltem”. A questão do “trabalho indígena” e as políticas de “assimilação” são dois dos mais discutidos assuntos ao longo do tempo colonial (Thomaz 2001a).

Em 1901 regulou-se a posse das terras, ficando para o Estado todas as terras que não estivessem ocupadas e, no ano seguinte, era criada a Curadoria dos Negócios Indígenas. Esta Curadoria estava incumbida de “organizar um sistema judicial indígena, regulamentar as obrigações dos chefes, codificar as leis africanas, organizar um registo civil dos *indígenas*, delinear reservas, controlar a emigração e assumir a responsabilidade pela assistência” (Cabaço 2010, 72). Em suma, cumpriam-lhe as funções de regular a relação entre o estado colonial e as populações locais e assegurar o controlo da população pela codificação do seu modo de vida.

Em 1907 era publicada a *Reforma Administrativa de Moçambique*, definindo a divisão do território e a sua estrutura administrativa. Reforma esta com consequências directas para o nosso Comando Militar dos M’chopes, que nesse ano foi elevado a circunscrição civil. A partir deste ano, pacificado esta região, a nova circunscrição será palco de um sistema colonial em pleno desenvolvimento, como vimos na primeira parte deste capítulo.

Neste mesmo ano, a Portaria Provincial nº 144, de 1 de Março, ordenava a apresentação de relatórios sobre os “usos e costumes” das populações locais, de modo a ser elaborada a sua

codificação. Logo no ano seguinte, António Augusto Cabral⁴³ escreve *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas do Districto de Inhambane*, publicado dois anos depois, e em 1914 é publicada a *Lei Orgânica da Administração das Províncias Ultramarinas*, onde fica explícita a exclusão da população autóctone do âmbito do direito civil português.

Cartografar os “usos e costumes”

Das expressões culturais referidas pelos autores acima citados, interessam particularmente aquelas que serão alvo de medidas legislativas. Destas, os sinais codificadores corporais eram dos mais relevantes, pois integravam o controlo social sobre a população colonizada através do controle do seu corpo⁴⁴. No caso da população nguni e a que incorporou os seus traços culturais, os dois sinais mais evidentes eram o hábito de furar os lóbulos das orelhas e a utilização de coroas de cera na cabeça pelos homens socialmente mais importantes.

A vontade de registar as tradições locais, que reafirmavam uma suposta distância civilizacional em que se encontravam os africanos, impedia de perceber a sua forte capacidade de adaptação aos novos contextos com que entravam em contacto. Um exemplo curioso tirado do texto já citado de Ornellas: “O signal caracteristico dos Vangoni ou Vatuas como nós lhe chamamos é a fenda no lobulo da orelha. N’esta fenda introduzem de ordinario o envolucro d’um cartucho Martini cheio de tabaco” (Ornellas 1901, 37). O maior interesse desta passagem reside na inovação de substituir o habitual pedaço de madeira inserido no lóbulo por cartuchos de balas de espingarda, aspecto sobre o qual o autor não fez qualquer tipo de comentário.

Pelo relatório de 1910 do administrador da Circunscrição da Manhiça (integrando o Distrito de Gaza e localizada no litoral a Sul dos Muchopes), João António Paes de Mattos, ficamos a conhecer os traços corporais da população Choipe na sua circunscrição através da sua proibição:

“a) Proibição das mulheres se pintarem com uma especie de almagre, que ellas usavam como luxo; b) Proibição de arames nas pernas e antebraços, tendo-lhes apenas permittido tres pulseiras que as não magoem; c) Obrigação de todas as pretas e crianças se apresentarem decentemente vestidas com kimáus (especie de batas) e pequenos vestidos” (Mattos 1910, 67).

Segundo o seu relatório, estas modificações eram bem aceites, o que o satisfazia e espelhava o seu bom trabalho como administrador. O suposto imobilismo e estagnação dos moçambicanos apenas poderiam mudar pela ‘acção civilizadora’ dos portugueses.

Outro sinal do contacto com a “civilização” que o colonialismo trazia a esta parte do mundo eram as mudanças no vestuário. Sente-se, no entanto, um desdém pela maneira, criativa até, com que a

⁴³ Secretário-Civil do Governo do Distrito de Inhambane, entre 1908 e 1914, e Secretário dos Negócios Indígenas do Governo-Geral de Lourenço Marques, entre 1915 e 1925.

⁴⁴ Para o controlo do corpo sob o colonialismo, ver Collingham (2001). Sobre o poder e a codificação dos sinais corporais, ver Stoler (1995), Perez (2009) e Bourdieu (1989).

sociedade local utilizava peças de vestuário europeu, trazidas maioritariamente na bagagem dos mineiros no Transval:

“Uma grande parte porêm da gente, já veste o tronco; uns com uma capellana atada ao pescoço outros com colletes, fraks, sobretudos e até capas de borracha. O preto gosta immenso de se vestir e raro é o que não tem um chapéu na cabeça quando vae ao Chibuto. Ha preto que usa 5 e 6 colletes collocados uns por cima dos outros e oito a 10 capellanas” (cap. G. da Costa 1899, 47).

Em apenas um ponto os chopes eram apreciados pelos militares e administradores: pela sua grande actividade agrícola. Este era, obviamente, um tema de interesse, visto que o desenvolvimento agrícola e a exploração da força de trabalho local seria um dos assuntos mais discutidos e regulamentado ao longo do tempo colonial. No capítulo anterior vimos como esse facto foi notado por Gomes da Costa logo nos primeiros anos de ocupação. Poucos anos depois, o regente agrícola Francisco de Meyrelles redige um relatório a entregar ao governo do Distrito de Inhambane, onde afirma que o “agricultor indígena por excellencia é o m’chope. É verdadeiramente interessante a machamba de um m’chope: a maneira como elle amanha a terra, como trata as sementeiras, fazem d’elle um excellente agricultor” (Meyrelles 1909, 310).

Apesar disso, o padre Daniel da Cruz, missionário na Missão de Xai-Xai, expressa resumidamente a impressão mais comum em relação aos moçambicanos. “Quanto ao moral todos são preguiçosos, imprevidentes, levianos, pueris e muito faladores” (Cruz 1910, 60).

E são estas características que justificarão, nesta perspectiva, o autoritarismo paternalista desenvolvido pelo sistema colonial.

Ao longo das décadas seguintes, diversos estudos e mapas etnográficos viriam a ser realizados. Para o Sul de Moçambique são relevantes as investigações de António Augusto Cabral sobre os habitantes do Distrito de Inhambane em 1910, vindo a publicar em 1925 um estudo dedicado às populações de toda a colónia (Cabral 1910; Cabral 1925). Cabral escreve a primeira obra quando era secretário civil do Governo do Distrito de Inhambane, o que explica que o texto tenha comentários ao panorama comercial, agrícola e relação com a administração local, espelhando a razão de ser destes estudos: o melhor conhecimento das populações locais para um maior aproveitamento dos territórios coloniais.

Na primeira obra referida, Cabral refere as três “raças” do distrito de Inhambane: “Landins, Bashopes e Batongas”, e afirma que os chopes são considerados inferiores pelos landins e pelos tongas. (Cabral 1910, 17). Muito interessante é o autor apontar que a zona em torno de Manjacaze era povoada por Balengues, grupo resultante da ligação entre os nguni de Gaza e as mulheres chopes das terras da região (Cabral 1910, 21).

Vemos, assim, que, enquanto nos finais do século XIX se deu um incremento de missões cartográficas e de reconhecimento geográfico, na primeira metade do século XX iniciam-se missões com o intuito de conhecer e registar os diversos contextos culturais das possessões portuguesas em África. Este incremento de missões antropológicas relacionava-se com a necessidade sentida pelo

estado colonial de codificar os “usos e costumes” das populações nativas (Thomaz 2001b), numa época em que se desejava Portugal como centro de um império ultramarino e que tornou Lisboa, em 1940, na capital de um mundo português.

Rui Mateus Pereira elaborou um sucinto e detalhado estudo sobre estas sucessivas iniciativas em Moçambique (2001) pelo que aqui apenas menciono as três campanhas mais significativas para a criação de um saber antropológico colonial nesta província ultramarina: a Missão Antropológica de Moçambique de 1936, funcionando regularmente até 1955, a Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português, de 1956-1957, e a Missão Etnográfica de Moçambique, por despacho de 1941 do governador-geral de Moçambique, General José Tristão de Bettencourt (R. M. Pereira 2001, 125–6).

É assinalável a quantidade de estudos e diferentes diplomas legislativos feitos desde meados do século XIX para enquadrar, ao sabor das várias correntes de pensamento, as “populações indígenas” com um código de direito civil e penal adequado. Em suma, como exercer o poder e administrar as sociedades colonizadas? Os textos acima transcritos, relativos aos primeiros quinze anos de ocupação efectiva no Sul de Moçambique, representam as bases das cartografias sociais produzidas pelo colonialismo. As diferentes legislações, os diversos entendimentos sobre o estatuto legal dos “indígenas”, os limites de aceitação dos “usos e costumes gentílicos” têm um factor comum indelével, emanando da essência do espírito colonial: a desigualdade. Como sublinha Frederick Cooper, as distinções e fronteiras produzidas na sociedade colonial tinham de ser sistematicamente reproduzidas:

“a distinção entre colonizador e colonizado, em vez de ser auto-evidente, tinha de ser continuamente reproduzida, o que fazia com que os regimes coloniais prestassem uma atenção desordenada a relativamente pequenas categorias de pessoas em ‘fault lines’ cruciais: crianças mestiças, colonizadores ‘cafrealizados’” (Cooper, 2005, p. 49).

É esta desigualdade que é lembrada por quem a viveu na pele. E é a segregação entre os diversos estratos da sociedade colonial que ficou marcada nas narrativas e histórias de vida dos habitantes de Macasselane, e de tantas outras pessoas com quem conversei.

Uma vida “civilizada”



Figuras 2.5 e 2.6 | Rute Ndhlovo e a sua casa. Macasselane.

As grandes distinções sociais seriam, claramente, entre branco e negro, português e indígena, civilizado e não-civilizado.

Numa tarde de Fevereiro de 2013, Rute Ndhlovo recebeu-me na sua casa para uma conversa. Antiga professora da escola primária da aldeia, é conhecida por todos e reconhecida pela sua formação e saber. Nasceu em Macasselane e fez a escola primária na Missão Suíça em Maússe, nos arredores de Manjacaze. Fez as provas de assimilação e foi enfermeira no hospital da Missão Suíça de Chamanculo, em Lourenço Marques. Depois da independência saiu do hospital e veio para Macasselane, dar aulas na escola primária até se reformar.

A sua história de vida, contada de maneira breve, ilustra bem como a construção de um espaço colonial que temos vindo a acompanhar se reflectia na vida da população autóctone. São os relatos de vidas, entre memórias, risos e, por vezes, olhares melancólicos, testemunhos da codificação e segregação social que sustentavam o sistema colonial, ao qual a cartografia e o planeamento urbano e territorial conferiam espacialidade.

“Nascida no dia 28 de Setembro de 1943. E em Setembro terei que completar 70 anos de idade!

Então...primeiro estudei na igreja de Missão Suíça de Maússe! A minha primeira classe! Comecei a estudar em 1952! E andei na escola...então, em 1961, fiz a...quarta classe. Porque tínhamos muitas classes! Andei na primeira classe - era assim, antigamente – segunda classe...segunda B...terceira classe...terceira rudimentar...e depois,...terceira elementar...e quarta classe!

Então, concluí com os meus estudos...não havia vantagem, não. Mas para sempre sacrifiquei-me em fazer requerimentos para ingressar no hospital! Mas da Missão Suíça. Então, fui admitida em 1962...saí daqui de Macasselane já ao hospital de Chamanculo!

Missão Suíça. Então lá, ingressei-me, estive lá nos estudos, cursei-me... não se demorava! Era de um ano só! Então em 1964 comecei a trabalhar no hospital de Chamanculo, como classificada.

O trabalho era muito pesado! Porque às vezes eu trabalhava de manhã, e trabalhava à noite. E... assumia duas pastas. Era parteira... e eu era enfermeira. Sei tudo! (risos) Sim! Lá! Hum... bem, aquilo foi muito difícil. Porque nós, antigamente, no tempo colonial... imensas desculpas [olha para mim e ri-se muito]... No tempo colonial nós tínhamos as cadernetas! Que se chamavam caderneta indígena! Mas, quando eu já... queria já entrar no exame da quarta classe... porque era muitíssimo difícil! Não era fácil! Para você tirar quarta classe? E ter diploma? Não era fácil... Então, tinha que primeiro assimilar. Para eu ser uma portuguesa... [risos], em vez de ser moçambicana era uma portuguesa! Então, assimilei... pronto! Consegui já concluir a quarta classe!

Para assimilar era preciso ir aos registos, pagar dinheiro, e sei lá o quê... para poder ter bilhete de identidade! Em vez de aquela... aquela caderneta indígena! Sim!

Quando eu entrei na escola... não falava changana. Estudei a língua portuguesa. Com a história de D. Afonso Henriques. Primeiro rei de Portugal! [risos].

Dantes não era fácil! Para eu falar? Com esta cor? Não era fácil! Não era fácil! Era muito difícil!

Mas depois da independência... até agora, já estamos independentes”.

Apesar da brevidade deste relato, ao contar a sua história, Rute dá vida ao contexto que expus na primeira parte deste capítulo. A sua vida toca alguns dos aspectos mais fundamentais da acção colonial, e serve de mote ao que desejo referir agora.

Temos acompanhado a construção e ordenação de um território como espaço colonial, sobre o qual iria dominar a ideologia e respectiva acção administrativa deste sistema político, social e económico. Mas temos também acompanhado o uso de taxonomias “étnicas” e uma terminologia discriminatória que se vai tornando representativa de identidades gradualmente mais fechadas, à medida que a complexidade legislativa e o controlo social aumentam. O carácter difuso da terminologia empregue para designar as populações autóctones que existia nas fontes antes da efectiva ocupação colonial vai sendo substituído por significados mais delimitados à medida que o controlo aumenta.

A segregação da população colonizada, factor fundamental em todos os sistemas coloniais, fazia-se a partir de um conjunto de visões e estereótipos assentes em nomenclaturas que carregavam significados em si mesmas. A caderneta indígena conferia uma localização social – clã e etnia ao qual se pertence, conhecimento ou não de português escrito e falado, situação perante a lei e administração, em contraponto com uma localização espacial – local de residência detalhado (posto administrativo, regulado, circunscrição ou concelho), a mobilidade devidamente autorizada e carimbada no documento de identificação. Esta narrativa, como todas as que fui ouvindo ao longo do tempo, reflecte essas fronteiras sociais e os modos como podiam, ou não, ser parcialmente negociadas.

A biografia de Rute Ndlhovo toca aspectos essenciais da história colonial do Sul de Moçambique: a educação da população ‘indígena’, a actividade da Missão Suíça (alvo de intenso escrutínio nas últimas décadas do colonialismo), as hipóteses laborais e educacionais do estatuto de assimilado, a migração do meio rural para Lourenço Marques ou a discriminação dos moçambicanos, legal e moralmente sustentada.

Esta narrativa biográfica, e tantas outras que me foram contadas, trazem vida aos documentos dos arquivos coloniais e mostram as consequências concretas, marcadas nos corpos e na vida passada e presente, das opiniões e pareceres, decisões administrativas e sucessivas legislações que foram sendo implementadas ao longo das décadas de dominação colonial. Legislações essas que conferiam obrigações ao conjunto da sociedade colonizada e que a dividiam em diferentes categorias étnicas.

“Preto”, “indígena”, “nativo”, classificavam a população moçambicana no seu geral, enquanto ndau, changana, chope, ronga, shona, classificavam as diferentes línguas e culturas de Moçambique. Classificavam e classificam, já que estas categorias mantêm-se operacionais no tempo actual.

O sentido civilizador com o qual o sistema colonial se rodeou, e justificou a sua acção, estará por detrás das intervenções administrativas nas estruturas de poder locais. A pretensa liberdade dada aos colonizados para manterem os seus modos de organização social tinha limites e a intervenção directa dos administradores de circunscrição ou concelho na escolha dos régulos acontecia com frequência.

Basta analisarmos duas actas de reunião entre o administrador António Júlio de Campos e a população dos regulados Tavane e Matsinhe, em 1959, para o compreendermos. Nestas duas banjas, procedia-se à divisão das duas regedorias, para melhor administração. Após ouvir os chefes dos regulados em questão e das terras vizinhas, o administrador pediu que decidissem entre si quem deveria ficar como régulo dos novos regulados criados: Cambane, desmembrado da regedoria de Tavane, e Vamangue, do regulado Matsinhe. E lembra também que, acima de tudo, o chefe escolhido deveria ser “um individuo de nacionalidade portuguesa, apresentável, que saiba ler e escrever e que tenha prestígio entre aquela população e bom comportamento moral e civil” (Campos, 1959a, 1959b). Era o outro lado dos recenseamentos, impostos, desenvolvimento urbano de Manjacaze ou rede de infra-estruturas. Os régulos teriam de integrar bem as regras e leis decididas pelo colonizador e a serem cumpridas pelo colonizado: saber ler e escrever em português para aproximar a burocracia administrativa dos seus habitantes, e mostrar todos os sinais de ser civilizado – ser apresentável e ter uma boa moral e um sentido cívico. Parecem estar longe as descrições dos habitantes da região de finais do século XIX, mas na verdade mantêm-se subtilmente presentes. O que se desejava agora era ver os resultados de décadas de ordenamento espacial e missão civilizadora, os “indígenas” renegando os seus “usos e costumes” e adoptando uma vida que justifique adquirirem outro estatuto jurídico e social. O que o administrador chama de “nacionalidade portuguesa” é o que Rute chama de “assimilar”, e que corresponde ao estatuto de assimilado que existiu até 1961, data em que o regime de indigenato foi abolido. Este regime era o *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas*, promulgado em 1926 por João Belo, Ministro das Colónias⁴⁵.

Nesta altura estava criada a Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas. Percebemos, quer pela legislação, quer pela própria existência de serviços responsáveis pelos “negócios indígenas”, que

⁴⁵ Em 1926, João Belo, Ministro das Colónias, promulga o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, que entrou em vigor no Decreto-Lei nº 12.533 de 23 de Outubro. Seria abolido em 1961.

esta é uma questão importante. No ano seguinte, o Boletim oficial de Moçambique publicava o Diploma legislativo nº 36, definindo “as condições especiais que devem caracterizar os indígenas ou não indígenas, para o efeito da aplicação do estatuto e diplomas especiais promulgados para os primeiros” (Governo Geral da Colónia de Moçambique 1927) assinado pelo governador-geral João Cabral.

O artigo primeiro define quem era considerado indígena, “indivíduos da raça negra ou dela descendentes” que não satisfizessem três condições: falar português, abstrair-se de praticar os seus “usos e costumes” e exercer uma profissão ou ter meios que permitissem o seu sustento. O “indígena” era assim definido de modo negativo, era o que não cumpria os requisitos para ser equiparado aos brancos. Mais uma vez, a cor como a raiz da segregação. E, discretamente no texto e de modo muito menos discreto na vida dos colonizados, a moral do trabalho e do bom comportamento (Zamparoni 2000a).

Um novo *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas* seria publicado 3 anos depois e em 1930 era promulgado o Acto Colonial⁴⁶. Três anos mais tarde, integrado este Acto na Nova Constituição de 1933, era publicada a *Carta Orgânica do Império Colonial Português*⁴⁷. No seu capítulo VII, intitulado “Dos Indígenas”, instituía o dever da sua protecção por parte das autoridades como dos colonos. A missão civilizadora era escrita em tons de paternalismo e formalmente integrando este império que o Estado Novo desejava construir. Esta missão de civilizar e assimilar tinha, obviamente, contradições irresolúveis. Voltemos à vida de Rute: terminou a quarta classe, trabalhou num hospital, passou os testes de assimilada. No entanto, nunca deixou de ter a cor que a colocava num lugar social particular.

Por isso Rute nos diz que passou duas terceiras classes, a rudimentar (do ensino rudimentar, para “indígenas”) e a terceira classe elementar seguida da quarta classe e que possibilitava uma futura assimilação. E por isso também nos conta que era difícil alguém com a sua cor poder falar livremente. As histórias de vida confrontam-nos com a dimensão concreta da legislação. Os diplomas deixam de ser apenas um texto para se materializarem no viver da população para quem eles eram redigidos.

No próximo capítulo veremos como este panorama se reflectiu no espaço de Macasselane e nas vidas que ele acolhe.

⁴⁶ Publicado pelo Decreto-Lei nº 18 570 de 8 de Julho de 1930.

⁴⁷ Decreto-Lei nº 22 228, 15 de Novembro de 1933.



Figura 3.1. | Rua na 'aldeia'. A sebe reforça o traçado recto da rua, mantido parcialmente. Macasselane.

Capítulo III CARTOGRAFIAS DE UM LUGAR: 'ALDEIA' E 'RUÍNAS'

A 'aldeia' e as 'ruínas'

Como é que assumir o espaço como uma categoria analítica nos pode ajudar a decifrar e explicar o significado que a espacialidade da aldeia tem para a sua população?

No trabalho de campo, fui percebendo que, para os habitantes de Macasselane, 'ruínas' e 'aldeia' são dois espaços perfeitamente diferenciados, mas que fazem parte de um todo que é a aldeia actual, entendida nos seus limites oficiais. Na verdade, a diferença de características entre os dois espaços pode ser, por vezes, bastante difusa. Quando o novo bairro foi construído não seria assim, mas com o tempo, e as consequências da longa guerra civil, as ruas foram sendo ocupadas por ervas e árvores, aproveitadas para pequenas machambas perto de casa, talhões foram abandonados, o capim e o mato foram crescendo lentamente. O próprio facto de alguns dos caminhos permanecerem limpos e abertos enquanto outros progressivamente se vão tornando mato são indícios de que estas duas espacialidades continuam vivas e dinâmicas, e não são apenas memória do passado.

Uma das tarefas realizadas ao longo da minha estadia em Macasselane foi a realização de um mapa estrutural da 'aldeia', para uma melhor orientação espacial e para a localização de algumas das 'ruínas' por mim visitadas. Este mapa ajudou-me consideravelmente a entender as ruas tornadas caminhos, a geometria escondida sob pés de mandioca e de milho e os caminhos marcados na areia, rapidamente apagados pelo crescimento rápido do capim com as primeiras chuvas. Desenhar obriga a um olhar prolongado que torna possível a descoberta de relações espaciais, pontos de fuga e direcções que o simples caminhar não deixa encontrar.

Tentando traduzir a minha progressiva intimidade com estas duas espacialidades, caminemos agora pelas ruas e caminhos de Macasselane.

A 'aldeia' é o bairro construído em 1984 a partir do centro urbano 'em tentativa' do tempo colonial.

Este facto em si mesmo chama-nos a atenção para os equívocos de uma dicotomia demasiado rígida entre os períodos colonial/pós-colonial. A mudança para a aldeia foi imposta pelo governo de então, como medida de segurança por os confrontos armados da guerra civil estarem a chegar à região. Apesar de não ser uma das aldeias comunais criadas pelo governo após a independência do país, Macasselane, e muitas outras aldeias da região, foram palco de deslocações forçadas.

O novo bairro foi então desenhado a partir do recinto da escola primária (a antiga capela tinha já passado para o Governo como escola primária), numa grelha ortogonal de ruas largas e talhões com medidas definidas.

As 'ruínas' são todo o restante território de Macasselane, que contém os núcleos habitacionais familiares anteriores à mudança para a 'aldeia' e, por isso, são parte visível da história da aldeia e dos seus habitantes ao longo do tempo. São os vestígios do lugar ocupado pelos antepassados das famílias, são os caminhos que ligam os diferentes núcleos habitacionais que foram sendo desenvolvidos ao longo das gerações, são os campos agrícolas cujo usufruto tem passado de geração em geração, e são, fundamentalmente, as campas dos familiares mortos⁴⁸ sob uma frondosa árvore. As 'ruínas' são as reminiscências visíveis dos padrões de povoamento anteriores à guerra civil, que carregam em si a história de épocas anteriores. Aqui assumo a guerra civil como um ponto de viragem e não o período colonial, como é mais comum, porque efectivamente o desejo colonial por povoamentos com uma ordenação espacial legível pela administração, em tudo semelhante à 'aldeia' de Macasselane, foi realizado apenas em alguns aldeamentos promovidos pelo regime. O período de guerra civil e a sua acção devastadora tiveram efectivas e duradouras consequências e é ainda hoje lembrado como um tempo de charneira entre um passado e um presente, como veremos no capítulo VII.

O espaço e as construções de Macasselane são vestígios de uma longa história com profundas consequências nas vidas dos seus habitantes. E uma estreita estrada de terra, uma floresta que, do exterior, nada distingue de qualquer outra, uma palhota em ruínas ou uma antiga capela têm um significado muito maior, porque são parte da história de um país e das suas pessoas.

Portanto, a espacialidade de Macasselane contém memórias de uma espacialidade maior e as suas histórias locais fazem parte de uma história a uma escala mais alargada.

Uma outra dimensão da investigação é o questionamento das fronteiras entre períodos históricos, pré-colonial/colonial/pós-colonial. A minha pesquisa etnográfica, incidindo nos significados dados aos espaços de Macasselane pelos seus habitantes, possibilita o desfocar destas dicotomias comumente utilizadas como enquadramento teórico e temporal. Os limites bem definidos e as rupturas que muitas vezes marcam a ordenação temporal em vários períodos históricos raramente são aplicáveis à vida concreta e ao modo como as pessoas vivem e experienciam as mudanças. Como referi acima, se 'ruínas' e 'aldeia' se referem a tempos diferentes, a sua vivência quotidiana por parte dos habitantes pode ser vista como uma poderosa metáfora de como nas histórias pessoais as

⁴⁸ Utilizo aqui o termo mais correcto em linguagem antropológica. No entanto, localmente a palavra utilizada é sempre "falecido" e não "morto", e a notícia da morte de alguém é sempre feita com as expressões "houve falecimento" ou "houve infelicidade".

rupturas da história não são sentidas do mesmo modo como são apresentadas nos livros da disciplina. As propostas de Howard e Shain têm também como um dos objectivos precisamente este questionamento dos marcadores temporais do colonialismo (Howard and Shain 2005b).

III.I O ESPAÇO DA 'ALDEIA'

A génese colonial da 'aldeia'

A zona de Macasselane entendida como 'aldeia' foi desenvolvida na década de 80 do século XX, durante a guerra civil. Ao percorrer os vários bairros que a compõem e ao elaborar a sua cartografia torna-se evidente que a matriz espacial foi desenhada a partir da tentativa colonial de criar uma referência espacial através da construção da capela-escola de S. Pedro em 1959, integrada na paróquia de Manjacaze. Para entendermos como surgiu e que significados encerra a 'aldeia', precisamos de entender a relevância desta tentativa de criar um pequeno centro urbano durante o tempo colonial.



Figuras 3.2 e 3.3 | Antiga capela-escola de S. Pedro, Macasselane.

Num dos cantos do recinto da Escola Primária Completa Fidel Castro de Macasselane localiza-se a antiga capela-escola, construída em 1959 como Capela de S. Pedro, ao cuidado pastoral dos frades franciscanos que asseguravam a paróquia de Manjacaze, à qual esta capela pertencia. Edifício de construção sólida que suportou mais de cinco décadas e sobreviveu a uma guerra civil, apresenta a linguagem arquitectónica da época em que foi construído. A cobertura de uma só água ampliada pela inclinação da parede lateral direita, as caixas de sombreamento das janelas, a ventilação feita por tubos de cerâmica nas paredes laterais e na fachada do alpendre correspondem à estética de muitos edifícios do centro administrativo de Manjacaze construídos ao longo dos anos 50 do século passado. Os planos de sombra e os volumes em torno das janelas protegem o interior do edifício do sol e da chuva, e dão um grande dinamismo e assimetria ao volume. Também o contraste entre as paredes lisas e a textura do muro do alpendre e do remate superior da lateral esquerda acentua uma

abstracção volumétrica própria da arquitectura desta época.

No cimo da parede lateral esquerda, fronteira à estrada, a geometria é cortada pelos planos horizontais que marcavam a área do suporte da bandeira e do brasão da ordem franciscana, entretanto apagado com a nacionalização da escola após a independência.



Figura 3.4 | Antigo suporte de bandeira e brasão franciscano. Antiga escola-capela de S. Pedro, Macasselane.

No capítulo anterior vimos como se processou a construção espacial e social de um território transformado em unidade administrativa colonial. Quando esta capela-escola foi construída, Manjacaze era uma vila em expansão, com um centro administrativo e comercial de arruamentos largos, armazéns e lojas de construção sólida, edifícios administrativos e residenciais com uma linguagem estética actualizada ao seu tempo. O interior do concelho era pontuado por povoações comerciais, estradas e estações ferroviárias. A paisagem ia sendo marcada por construções e algumas infra-estruturas, como fontanários ou pequenos centros de saúde e maternidades, em claro contraste com a arquitectura vernacular da região. A materialidade do colonialismo era visível, e um dos modos de o ser era através da arquitectura e do ordenamento do espaço. Enquanto em Lisboa se abria a Exposição do Mundo Português, em 1940, a igreja da Missão de S. Benedito dos Muchopes era totalmente renovada, sendo finalizada e benzida dois anos depois. Do alto da colina nas terras de Mangunze, erguia-se um vasto edifício, cuja entrada é ladeada por duas torres que a tornam visível a muitos quilómetros de distância. Em Manjacaze, a capela de Nossa Senhora de Fátima, muito mais modesta e construída em 1955, rematava o jardim da grande alameda que atravessava o centro administrativo da vila. Várias capelas-escola paroquiais existiam em diversas povoações do concelho.

Esta capela-escola de S. Pedro representa uma época e incorpora a história vivida nesta região. Abrangia um largo número de povoações, quer na comunidade católica que representa, quer nos alunos que aqui vinham estudar na escola rudimentar. Do lado oposto da estrada foi construído um fontanário, hoje desactivado.

Podem uma capela-escola e um antigo fontanário falar-nos sobre a história de Macasselane e dos seus habitantes? Apesar de não ter a monumentalidade ou o imediato simbolismo dos edifícios públicos dos grandes centros urbanos, esta centralidade incorpora a mesma ideologia e as mesmas intenções, a uma escala reduzida que nos indica a proximidade da vida quotidiana local a que chegou a acção colonial. Assim como os impostos ou os códigos de trabalho interferiam directa e profundamente na vida das populações, assim também as infra-estruturas contruídas ao longo do território.

Havia que tornar visível a presença colonial e, neste caso, a acção missionária. Não desejo aqui detalhar as questões em torno da relação entre a missionação católica e o regime colonial, mais complexa do que uma leitura essencialista poderá transparecer⁴⁹. Mas é importante frisar que, desde a assinatura da Concordata de 1940, a evangelização católica era parte integrante da presença colonial e um aspecto fundamental na missão de civilizar e “tornar portugueses” os nativos das províncias ultramarinas. Também no Portugal sob o Estado Novo a religião foi encarada como parte integrante do imaginário de um “povo português” (Jerónimo 2009).

*

Uma preocupação inerente à instalação de um sistema poder é a sua visibilidade. Tornar visível o poder colonial implicava que a sua simbologia fosse também reconhecida, legível, pelas sociedades sob a sua alçada.

Referi como, no seu alçado fronteiro à estrada, o edifício da capela-escola de S. Pedro tinha local próprio para hastear a bandeira portuguesa. A bandeira foi o símbolo maior da presença portuguesa no Sul de Moçambique antes mesmo da efectiva ocupação do território do reino de Gaza. Sendo Muzila soberano deste reino, o acordo de vassalagem à Coroa portuguesa por ele assinado em 1861 implicava que hasteasse a bandeira portuguesa junto da sua residência e que a administração portuguesa construísse uma casa em alvenaria para a sua residência (Vilhena 1996, 39). Dezoito anos depois, estava esta residência ainda a ser construída sob a orientação de Diocleciano das Neves. Em carta ao governador de Lourenço Marques de 8 de Junho de 1879, afirma encomendar do Natal “cadeiras de braços, cama de engonços e outros objectos, que o Mosila me mandou pedir, e que aqui não há.” (Vilhena 1996, 39). Poucos anos depois, Armando Longle, viajando de Inhambane para Lourenço Marques, refere a importância de hastear a bandeira portuguesa neste território: “No sertão a bandeira portuguesa é o emblema da civilização e do progresso, e deve ser tratada com tanto respeito e dignidade, como aquella que fluctua á entrada do palacio dos reis.” (Longle 1886) (Longle 1886). E por isto o autor reclamava por ver a bandeira portuguesa pouco estimada pelo poderoso chefe Binguana (vassalo de Portugal e habitando o futuro comando militar dos Muchopes), que a recebeu e a colocou “n’um pau tosco e torto, cortado no mato” (Longle 1886).

Também ao descrever o comércio de Xai-Xai, se queixa da cor das bandeiras que os comerciantes oriundos de Damão, Diu e Goa colocam nas suas lojas:

“Usam em frente das suas vendas um pau muito alto com uma bandeira, geralmente vermelha, que é a dos mouros, ou qualquer outro pedaço de panno ou lenço. Porque não se obrigaria essa gente a usar bandeira com as cores da nação a que pertencem, que é a portugueza. Não é muito conhecida no sertão e é bom acostumar os pretos a vel-a.” (Longle 1886).

Muitos anos depois, no relatório do Distrito de Gaza de 1960, Óscar Ruas refere como a missão

⁴⁹ De entre os frades franciscanos a trabalhar nesta paróquia durante as últimas décadas do colonialismo houve quem se insurgisse contra o regime. No resto do país, alguns padres e bispos foram vozes críticas do Estado Novo, sofrendo as consequências da sua posição. Também a população católica com quem convivi, nesta aldeia e em muitas outras, guarda memórias muito plurais dos vários missionários que por aqui passaram.

colonial era visível no modo como todos, brancos e negros, viviam sob o “amor e respeito pela mesma bandeira, pela mesma língua, pela mesma fé” (Ruas 1960b, 26). Nesta época tinham os régulos a bandeira portuguesa hasteada frente das suas habitações, assim como um uniforme próprio. O poder materializava-se assim através de símbolos e marcadores visuais.

Outra dimensão fundamental, palco da retórica e acção colonial, foi o incentivo à mudança de habitação. A construção em alvenaria, por contraste com a construção vernacular, foi um dos palcos da missão civilizadora ao longo de todo o tempo colonial. O seu interesse não se relaciona apenas com as diferenças de construção, mas sim com o que, na retórica colonialista, representava os autóctones adaptarem uma nova técnica construtiva. A construção em alvenaria representava a mudança de vida, a passagem de um estado “selvagem” para um estado “civilizado”, a eficácia da missão civilizadora e a prova da benevolência da administração portuguesa.

“Um adiantado grau de civilização”: a dimensão material de uma vida “civilizada”

Esta visibilidade e legibilidade do poder, que integravam os aspectos materiais da missão colonial, eram assim acompanhadas por uma desejada mudança dos hábitos das populações nativas.

Em 1957, a Circunscrição dos Muchopes foi visitada pelo inspector dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas, Antonio Policarpo Sousa Santos. Numa reunião na sede da circunscrição, o inspector dirige-se à população declarando a

“satisfação que sentiu por há dias ter assistido a uma pequena festa em casa de um dos Régulos presentes, o Coolela, e ter podido constatar o seu adiantado grau de civilização. Incitou-os a que todos imitassem a maneira de viver desse Régulo, e que, embora não o possam fazer rapidamente, o façam pouco a pouco, consoante as possibilidades de cada um. Que se devem ir habituando a construir casas mais seguras e mais confortáveis, introduzindo-lhes cadeiras e mesas, habituando os seus indígenas a comer nestas, com colheres e garfos, incutindo-lhes hábitos de higiene, etc... Explicou-lhes, depois, a necessidade de criarem agregados sociais, de se juntarem mais, criando hábitos civilizados, tanto na higiene como no vestuário, plantarem pomares junto das suas povoações, reunirem-se em conjunto, com jogos, enfim, perderem a pouco e pouco os hábitos antigos” (A. P. S. Santos 1957, 84, 86).

‘Adiantado grau de civilização’, uma expressão extremamente reveladora da visão colonial sobre a sua missão de ‘educar’ e ‘difundir novos hábitos’ nas populações colonizadas.

Este discurso é relevante porque representa um momento histórico do colonialismo no Sul de Moçambique e porque se refere a um regulado particular, Coolela, que será o local de eleição da missão civilizadora neste concelho nos finais desta década de 50 e primeiros anos da década de 60. As palavras deste inspector incorporam décadas de domínio e ideologia coloniais que tomariam forma ao longo do tempo através do planeamento urbano e organização espacial. Neste concelho dos Muchopes esta ideologia tomou forma com o desenvolvimento urbano da vila de Manjacaze e

com a criação de pequenas povoações comerciais acompanhando a linha férrea e as estradas, pontuando o interior do concelho com focos de ‘civilização’ e ordenação espacial.

A capela-escola e o fontanário de Macasselane inserem-se nesta missão civilizadora e orientam-nos nos modos como a aldeia foi também marcada por esta actuação colonial. As palavras do inspector Sousa Santos acima transcritas representam décadas de presença colonial e reflecte a dimensão material da missão civilizadora. Novos hábitos em novos espaços, e novas formas de viver em comunidade: o uso de talheres em casas de alvenaria e mobiladas, novos hábitos de vestuário e higiene em novos agregados sociais. Perder os velhos hábitos para ganhar outros, era essa a intenção.

A construção de habitações melhoradas e o uso de mobiliário era visto pela administração colonial como entre os mais relevantes sinais da ‘elevação da vida da população indígena’. Já em 1910, criticando as missões religiosas estrangeiras que actuavam na circunscrição, o administrador Vieira Branco reportava que “nenhuma d’ellas ainda construiu uma palhota diferente das dos outros indigenas ou agricultou um palmo de terra” (Branco, 1910, pp. 189–90). Estes dois factos, na sua opinião, sustentavam a sua óbvia suspeição pela qualidade do trabalho e moral dos missionários.

O facto de chefes locais terem construído casas em alvenaria e adoptado comportamentos e hábitos domésticos próprios de uma vida mais ‘civilizada’ era visto como um sinal do impacto positivo que a missão civilizadora estava a ter na população colonizada. Isto é claramente expresso em dois interessantes artigos de 1936 e 1952. No primeiro caso, trata-se de uma reportagem do jornal *Notícias*, publicado em Lourenço Marques, acerca da morte do régulo Uancolela Cossa e a elogiar a sua vida e as suas qualidades como chefe, entre as quais a de morar numa casa de alvenaria e de os seus filhos terem sido tão bem educados que um deles, Correia Cossa, tinha seguido o exemplo do pai (“O régulo...”, 1936). A segunda notícia foi publicada no Boletim Geral do Ultramar em 1952 e relata a inauguração da casa do régulo de Manjacaze, Correia Uancolela Langa. Este foi um evento social notável, organizado ao tempo da visita a Manjacaze do Governador-Geral o comandante Gabriel Teixeira. A casa é descrita como

“um edifício construído de alvenaria, mobilado com muito gosto, e onde não faltam a geleira, a luz eléctrica e outros requisitos modernos.” O governador-geral afirmou que “a construção daquele edifício era um grande incentivo para que os régulos de outras regiões o imitassem e prometeu a sua boa vontade em os auxiliar e amparar, mormente quando se trate de realizações que tendam ao bem comum dos nativos” (“Inauguração...”, 1952).

A administração colonial estava satisfeita: os chefes locais adoptavam um modo de vida ‘civilizado’, e tornavam-se um exemplo a seguir pela população ‘indígena’.

O já mencionado Oscar Ruas dedica um capítulo do seu relatório aos ‘negócios indígenas’. Vale a pena regressar a este relatório, porque é uma fonte muito completa do pensamento colonial da época e auxilia-nos a compreender como a ideologia era implementada no distrito de Gaza e, mais concretamente, no concelho dos Muchopes. E também podemos observar como a relevância dada a

habitações em alvenaria e usos de mobiliário e talheres era a materialização visível de uma mudança desejada pelo poder:

“o que interessa acima de tudo é saber qual o nível de vida das populações e o seu grau de evolução. Um e outro colocam o indígena do Distrito, quase com certeza, à cabeça dos nativos de Moçambique. Na generalidade, aufero do trabalho próprio, principalmente, mas também do de por conta alheia, rendimentos e proventos que lhe permitem alimentar-se, vestir-se e até dar-se ao luxo, já um tanto vulgar, de no comércio escolher marca de produtos ou qualidade de artigos... Como índice da sua evolução, além da maneira com se apresentam, da melhoria de habitação – nos últimos dois anos, por iniciativa própria e sem auxílios, 258 indígenas construíram habitações definitivas em alvenaria – e do desejo de educar os filhos, indicaremos o espírito de previdência que se pode traduzir nos números dos depósitos indígenas na Caixa Económica Postal...” (Ruas 1960b, 39,40).

A ‘evolução cultural’ podia ser verificada pelo gosto pelo trabalho, investimento na educação, melhor condição económica e construir habitações definitivas em alvenaria. Interessante, e reveladora, a palavra ‘definitiva’. De facto, parte do interesse em que os camponeses construíssem casas em alvenaria não estava apenas relacionado com o carácter ‘civilizado’ que isso transmitia (uma casa em alvenaria representa viver como os europeus) mas também porque significavam uma estabilidade que o regime colonial sempre desejou. Aqui lembramos a dificuldade que Gomes da Costa sentia ao desenhar uma carta do então Distrito Militar de Gaza, referindo a mobilidade da população (cap. G. da Costa 1899, 32). Referi já como este desejo de estabilidade se traduzia no controlo dos movimentos dos colonizados, através da caderneta indígena e da proibição da livre circulação. Desejo agora realçar a materialização, e materialidade, dessa ideologia e das políticas seguidas ao longo do tempo: habitações definitivas. Dispendiosas na sua construção, diferenciavam-se assim das habituais palhotas, construídas com material local. A construção de uma moradia em blocos de cimento com cobertura de chapas de zinco significava um grande investimento que muito dificilmente seria abandonado, especialmente quando vinha acompanhado pela atribuição de terreno agrícola e apoios à agricultura e à pecuária. Era a prova cabal de que a missão civilizadora do colonialismo português dava os seus frutos.

Este discurso tinha, obviamente, as suas contradições internas. Para a vila de João Belo, actual Xai-Xai, o foral previa a construção de um bairro indígena na zona baixa da vila, a par do Bairro Indígena do Tavene, na parte alta da cidade. Este último destinava-se a “instalar os indígenas dispersos pelo vizinho bairro residencial e os que serão deslocados dum parcelamento para não indígenas”, como nos relata Oscar Ruas, no seu já citado relatório (Ruas 1960b, 47). A permanente diferenciação entre ‘indígena’ e ‘colono’, entre ‘preto’ e ‘branco’ ensombra a propaganda civilizacionista. E mesmo quando a política de assimilação é defendida, estas incoerências são impossíveis de apagar. Ruas defende-se dos que acusam Portugal de não conceder direito de voto aos colonizados afirmando que essa acusação era descabida, “como se o mais importante para a massa indígena não fosse disfrutar bem-estar económico, mas sim votar. Claro que isso não é mais do que um pretexto para campanhas”. E aponta os 172 indígenas que obtiveram o estatuto de assimilados durante os 5 anos do seu governo como prova de que as acusações eram falsas (Ruas 1960b, 48–9). Não relaciona, no entanto, este valor com as estatísticas do distrito, que, sem sombra de dúvida, iriam pôr em causa a

sua afirmação, pelo número insignificante de processos de assimilação em relação à população do distrito.

Aldeamentos e povoações comerciais

Entretanto, ao longo das primeiras décadas do século XX, foram sendo construídas algumas infra-estruturas espalhadas pela circunscrição, para uso da população rural. O conjunto de mapas anexados ao Relatório do Distrito de Gaza de 1960 pretendia demonstrar o que tinha sido feito em relação ao desenvolvimento sanitário do distrito e em relação a equipamentos necessários como poços de água em cimento, e inclui dois desenhos da circunscrição dos Muchopes: um indicando a localização dos poços abertos, missões religiosas, maternidades, postos sanitários e estabelecimentos comerciais, o segundo com os planos previstos para o aproveitamento e povoamento dos machongos (zonas baixas e pantanosas nas imediações das lagoas da região). Estas áreas tinham uma boa capacidade agrícola e eram áreas escolhidas para realizar pequenos povoamentos para nativos.

No mesmo relatório, o autor afirma que, só em 1955, 100 poços tinham sido abertos em todos o distrito pela Brigada Hidrogeológica, e reforça o significado desta iniciativa: “Só vendo a alegria dessa pobre gente que passava a abastecer-se de água pura, quer para beber quer para se lavar, abandonando os charcos com bilharziose, se pode avaliar da importância que tem, até sob o ponto de vista político, um abastecimento racional.” (Ruas 1960b, 9).

Enaltece-se a acção em prol dos nativos e lembra-se a sua importância em termos políticos. Era o início da década de 1960, e Portugal sentia-se pressionado a dar provas da sua missão civilizadora em benefício das populações das suas colónias, ao mesmo tempo que a polícia política estava atenta a focos de contestação anti-colonial nas então chamadas províncias ultramarinas.

Este tipo de povoamentos era encarado como sendo uma “realização política, económica e social do Estado” (Júnior, 1965, p. 23) e incluíam, por vezes, áreas residenciais e agrícolas (opondo um direito individual de ocupação aos sistemas locais de distribuição de terra), a construção de casas de alvenaria, postos sanitários, poços, sanitários colectivos, tanques para lavar roupa e fornecimento de água potável (Júnior, 1969, p. 62). Oscar de Vasconcelos Ruas, autor do mencionado relatório, afirma como sinais do “índice da sua evolução, além da maneira com se apresentam, da melhoria de habitação – nos últimos dois anos, por iniciativa própria e sem auxílios, 258 indígenas construíram habitações definitivas em alvenaria” (Ruas 1960a, 40).

Concluindo o seu relatório, Ruas deixa um panorama geral dos resultados do desenvolvimento a que se pode assistir, em defesa da acção colonizadora num tempo em que essa tarefa era cada vez mais difícil:

“os factos falam por nós. Na volta que estais dando reparai como os indígenas se vestem, se

apresentam, mas sobretudo no seu ar saudável e contente. Quem der uma volta pela região deve reparar nas escolas cheias de crianças. Reparai nas maternidades quase superlotadas. Reparai nos seus campos de culturas tratados e cuidados na melhor técnica e reparai nos seus rebanhos nédios e luzidios e em consciência avaliari do esforço enorme que estamos fazendo e imaginai a Nação que estamos construindo.” (Ruas 1960b, 151).

Estava em curso uma mudança social profunda. Lembrando o inspector Sousa Santos, perder “pouco e pouco os hábitos antigos” (A. P. S. Santos 1957, 84, 86) era uma outra vida num outro tipo de habitação num outro género de aldeia, vivendo com novos hábitos civilizados. Um ponto fundamental é o facto de estes textos não referirem directamente que este novo modo de vida pressupunha uma mudança profunda nos modos locais de distribuição de terra. Os terrenos agrícolas destes povoamentos ficariam alocados ou na posse das famílias que os cultivassem, criando a possibilidade de total independência das estruturas de poder locais. Isto tocava directamente, ainda que de modo ‘silencioso’, os meios tradicionais de distribuição de terra. Se, como o regime desejava, um número crescente de “indígenas” optasse por integrar estes povoamentos, o poder social e económico dos régulos locais seria lenta e parcialmente esvaziado.

No Concelho dos Muchopes, em 1960, existia já a preparação para um povoamento na zona da lagoa Marrangua, para 86 famílias, e estava em curso o aproveitamento de mais duas, no total de 1800 hectares (Ruas 1960b, 130). No Sul de Moçambique, pelas suas condições naturais, seriam criados diversos povoamentos, quer de menor dimensão junto a diversos machongos (Júnior 1969), quer nas vastas planícies do baixo Limpopo, onde se desenvolveu o grande Colonato do Limpopo. Este colonato tornou-se um conjunto de catorze aldeias “bem típicas, da terra portuguesa, num acto inteligente de transmissão de cultura cristã e ocidental, servindo a todos: a brancos, a negros e a mestiços” (Júnior 1965, 16). Em finais de 1954 tinha 20 famílias, passando este número para 1614 dez anos depois, e era pensado como uma das grandes realizações de povoamento das províncias ultramarinas por colonos portugueses⁵⁰.

A propaganda da época marcava estas iniciativas: “Para cada braço uma enxada – para cada família um lar – para cada boca o seu pão” (Júnior 1965, 25). E tudo isto em aldeias onde conviviam “gentes dos vários grupos regionais: do algarvio, do minhoto, do muchope, do rongá, do cabo-verdiano, do madeirense”. Numa época em que o colonialismo português era atacado internacionalmente, era um Portugal alargado o que era apresentado oficialmente, com províncias ultramarinas e onde o processo de assimilação tinha sido abolido e todos eram portugueses:

“Quando bailam e cantam as criaturas do Limpopo, nas suas aldeias do colonato, bailam todas. E cantam todas, cada uma por sua vez, os seus cantares. Os cantares da terra de sua origem – do Minho ou da Madeira, do Algarve ou de Trás-os-Montes; do Alentejo ou da Beira-Baixa; do Douro ou do Limpopo; da beira Alta ou dos Muchopes; da Estremadura ou de S. Vicente de Cabo Verde. Até os africanos de cor já cantam as canções dos africanos brancos. E dançam as suas danças. E os brancos, aqui nascidos, descendentes dos brancos da metrópole, dançam e cantam, também, as canções de África...E crescem juntas essas criaturas que fazem parte de

⁵⁰ Para o povoamento de Moçambique e Angola com colonos portugueses ver a obra fundamental de Cláudia Castelo (2007b).

um único povo.” (Júnior 1965, 89).

Enquanto a vila de Manjacaze se desenvolvia e a administração construía algumas infra-estruturas e edifícios públicos, o interior do concelho ia sendo marcado também pelas chamadas povoações comerciais. No ano de 1927 tinham sido já criadas 11 povoações, para além de Manjacaze (S.A. 1927). O comércio nas zonas rurais era legalmente enquadrado pela criação destes pequenos centros que se desejavam pólos de urbanidade, proporcionando uma eficaz recolha das taxas comerciais. Estas povoações eram vistas simultaneamente como lugares de “civilização” entre os autóctones e um meio de evitar ter “todo o comércio dessa região na mão do indiano” e de “criar meios onde poderão vingar com condições de êxito futuros empreendimentos de colonos europeus”, como escreve o administrador Mégre Pires ao propor a criação de duas povoações comerciais nas aldeias de Chalala e Betula (1950). O mapa anexo a esta carta de Mégre Pires indica as 17 povoações comerciais já criadas e é interessante notar que o panorama actual é muito semelhante ao de 1950. Os centros comerciais estão alinhados segundo os eixos viários e ferroviários que atravessam a circunscrição: Manjacaze-Chicomo (nos limites a Este da circunscrição), Manjacaze-Chibonzane (com acesso a Inharrime e interior do distrito de Inhambane), Manjacaze-Chidenguele e Chidenguele-Inhambane (Pires 1950b).

O plano mais usual destas povoações comerciais era a sua delimitação dentro de um círculo com um quilómetro de raio, tendo no seu centro uma grelha ortogonal com diversos talhões, quase sempre em número de 10 ou 12, a serem ocupados por edifícios comerciais e residenciais. Estes pequenos bairros eram uma tentativa de criar pequenos centros urbanos compactos, de edifícios construídos em alvenaria e com cobertura de zinco, como era de esperar de uma iniciativa ‘civilizadora’. No arquivo Histórico de Moçambique podemos ver os planos das povoações comerciais de Mangunze, Madender, Matimule e Chibonzane, desenhados pela firma de Júlio Gonzales del Valle Y Montojo em 1940, e de Chiducwane, desenhado pela Repartição Provincial de Agrimensura em Lourenço Marques em 1942 e assinado por Hermínio Fernandes (G. N. Ribeiro 1953). No já citado Boletim Oficial de Moçambique de 1927 podemos ver como o centro do círculo é, com excepção das povoações de Chidenguele e Matimule, uma casa comercial já existente. Mégre Pires estava correcto ao afirmar que o comércio estava nas mãos de comerciantes de origem asiática: 6 dessas casas comerciais pertenciam a comerciantes com nome asiático e apenas 3 a comerciantes de nome português (S.A. 1927).



Figura 3.5 | Cantina em Manguguana, junto à antiga estação ferroviária da linha Manjacaze-Chicomo. A curva no remate do alpendre (à esquerda) e o desenho das colunas confere dinamismo ao conjunto.

Planeados como novos bairros em locais estratégicos (ao longo da linha férrea ou das estradas que atravessavam a circunscrição), com uma planta geométrica e de construções em alvenaria e zinco, estas povoações estruturavam a paisagem e a actividade comercial da população local.

Uma linguagem arquitectónica moderna, observada em alguns destes edifícios, era bem-vinda pelas autoridades. Óscar de Vasconcelos Ruas, no seu relatório do Distrito de Gaza, escreve que se tinha vindo a “modificar a mentalidade desta gente que em grande parte já procura os arquitectos. Os resultados estão patentes. O nível de gosto das construções no Distrito subiu sem dúvida muito, até mesmo para a vulgar cantina do mato” (Ruas 1960b, 89).



Figura 3.6 | Armazém em Conjoene, perto de Mangunze. Uma cobra estilizada e formas geométricas animam a fachada.

A aldeia das Laranjeiras

O exemplo paradigmático desta dimensão material da missão civilizadora é o da criação da aldeia das Laranjeiras. A regedoria de Coolela, 20km a Nordeste da vila de Manjacaze, foi o lugar escolhido para uma série de povoamentos sob intervenção directa do estado a partir dos finais da década de 1950.

O régulo nessa época era João Mondlane, e era o régulo mencionado nas palavras do inspector Santos acima transcritas como tendo um “adiantado grau de civilização” (A. P. S. Santos 1957, 84). Este regulado tinha particular importância para o regime por duas razões antagónicas: era o local da batalha decisiva para a vitória sobre o reino de Gaza em 1895, marcado com um monumento, como já vimos, e era também considerado um centro de rebelião contra a presença colonial, terra-natal de

Eduardo Mondlane, figura maior da luta pela independência de Moçambique que tinha estudado na Missão Suíça de Maússe, nos arredores da vila de Manjacaze, também sob o olhar da polícia política por suspeita de fomentar movimentos independentistas.

Ironicamente, esta região incorpora simultaneamente o começo do colonialismo no Sul de Moçambique e a crescente luta contra esta presença colonial. Portugal tentou resolver esta conjuntura desconfortável através de uma série de acções de desenvolvimento comunitário, tornando este regulado o foco da missão civilizadora neste concelho. Já em algumas zonas de terras férteis da região e no vale do baixo Limpopo eram desenvolvidos aldeamentos e colonatos⁵¹. A constituição de novos povoamentos é um excelente exemplo de como ordenar e regar o espaço significava também regar e ordenar a vida dos autóctones, e também dos colonos portugueses que entretanto iam chegando às colónias (Castelo 2007a).

Em 1959, A Brigada Técnica de Desenvolvimento Hidro-Agrícola iniciou um esquema de aproveitamento das terras baixas (machongos) da lagoa de Manguanhane, no regulado Coolela, drenando 120 hectares de terra para o cultivo de arroz, banana e legumes. Talhões de terra foram distribuídos a camponeses moçambicanos que mostraram desejo de participar no novo povoamento pela Brigada de Fixação das Populações Rurais⁵².

Esta foi a origem da Aldeia das Laranjeiras, como ficou registado num artigo da Revista Agrícola em 1964 (Fonseca and Esteves 1964). Escrito numa linguagem entusiástica, este artigo reforça o facto de esta ser uma das primeiras iniciativas deste género em Moçambique e que neste regulado iriam ser construídas mais três aldeias a pedido do seu régulo, João Mondlane: Coolela, sede do regulado, Goiocoio e Riguane (Fonseca & Esteves, 1964, p. 10).

A aldeia das Laranjeiras tinha uma matriz circular, com as casas alinhadas em torno de um centro cívico e de serviços colectivos: armazéns, escola e bomba de água. O centro urbano era rodeado de pomares e campos agrícolas divididos em 30 talhões, arrendados a cada uma das famílias. As habitações tinham uma planta muito simples e eram originalmente de duas divisões, podendo ser ampliadas ao longo do tempo e das necessidades. Obviamente eram construções de alvenaria, com estrutura de grandes blocos de cimentos e cobertura em chapa de metal. Enquanto os homens ficariam responsáveis pela construção de cada habitação, dos poços e dos edifícios comunitários, as mulheres faziam o trabalho agrícola. As opções arquitectónicas e espaciais aqui utilizadas inseriam-se num panorama mais vasto dos aldeamentos e “bairros indígenas” desenvolvidos nas diversas colónias africanas nesta época (Milheiro 2013a).

⁵¹ Juntas Provinciais de Povoamento foram criadas para organizar e desenvolver colonatos e a rentabilização da terra, e as Brigadas de Fixação das Populações Rurais actuavam no sentido de preparar os povoamentos e os aldeamentos para “indígenas”.

⁵² Aqui é inevitável comparar a expressão “fixação das populações rurais” com as palavras de Gomes da Costa sobre a dificuldade de realizar um mapa rigoroso, pela grande mobilidade das populações locais. Encontramos a mesma questão, muitas décadas depois.



Figura 3.6 | Habitação na Aldeia das Laranjeiras. De notar as reduzidas dimensões.

Os autores não escondem o seu entusiasmo, afirmando que esta aldeia seria “ um motor de um importante centro de desenvolvimento comunitário” (Fonseca and Esteves 1964, 10).

Nas outras três aldeias foi adoptado um planeamento ortogonal, de ruas e avenidas abertas numa grelha geométrica. Estas três aldeias tinham terrenos para a futura construção de escolas, campos de desporto e centros sociais.

Após descreverem com entusiasmo estas novas aldeias, os autores concluem que “com uma casa higiénica, boa água potável, melhor dieta e escolas para os seus filhos, e com um aumento significativo de renda anual, parece possível afirmar que a elevação do nível de vida nesta aldeia é real e efectiva” (Fonseca & Esteves, 1964, p. 48).

*

Óscar Ruas, no seu relatório do Distrito de Gaza de 1960 não deixa margem para dúvidas quanto ao significado político e social por detrás destas iniciativas. Referindo a agricultura no fértil vale do Limpopo, e o que pensa ser o seu fraco aproveitamento pela população nativa, afirma que se impõe “uma obra político-social” e que se tinha de “fixar o indígena à terra, mas terra que saiba ser sua, por título que lhe garanta a posse.” (Ruas 1960a, 128).

Porquê referir aqui esta dimensão política dos colonatos e dos povoamentos entretanto criados? Porque é nesta altura que a vila de Manjacaze e as povoações comerciais do concelho ganharam uma linguagem arquitectónica própria da época, régulos e outros moçambicanos construíam casas em alvenaria enquanto outros ocupavam os aldeamentos que se iam criando. Porque os modelos de construção e linguagem arquitectónica escolhidos para estas iniciativas estatais pretendiam dar visibilidade a todo o programa político e social que estava em marcha. E, finalmente, porque é neste contexto que a capela-escola de S. Pedro é construída e é deste período histórico que este edifício nos fala.

Esta é uma das ampliações de análise possibilitadas pelo cruzamento de diversas escalas de

observação. E um pequeno edifício de uma pequena aldeia consegue trazer-nos toda esta história.

Curiosamente, em Macasselane recorda-se que a primeira “casa de bloco” da aldeia (usando a expressão habitual) foi construída por um emigrante mineiro na região de Joanesburgo. Segundo expressão de Júlio Nhone, foi “ele que abriu os olhos” aos habitantes da aldeia de que recompensava investir numa construção em alvenaria na década de 1940 e, a partir daí, a aldeia ficou pontuada por algumas, poucas, construções deste tipo. Nem todas as transformações ocorridas no espaço colonial foram consequência directa das intenções da administração. Aqui, a adopção de diferentes modos de habitar foi também resultado de escolhas e decisões tomadas pela população autóctone e não deve ser vista apenas como uma consequência directa das intenções civilizadoras do colonialismo.

A ‘aldeia’ hoje

Vimos como a capela-escola de S. Pedro de Macasselane materializa este contexto aqui referido, integrando a aldeia na cartografia colonial nas suas diferentes dimensões: espacial, política, social e económica. Neste tempo, a capela-escola não tinha gerado um novo bairro nem um novo aldeamento ao seu redor, mas criava um centro que, pela sua actividade de ensino e missionária, se tornava uma referência em Macasselane e nas aldeias vizinhas. O fontanário construído no lado oposto da estrada também atraía a população, e durante as décadas seguintes este núcleo iria estruturar a acção evangelizadora e civilizacional da Igreja Católica e da administração colonial.

Vinte e cinco anos depois da sua construção, a capela-escola de S. Pedro de Macasselane seria finalmente a matriz de um aldeamento ao modo das aldeias construídas no regulado de Coolela. Mas nesse tempo, já o estado colonial não existia, e era a bandeira de um Moçambique independente que era hasteada (e continua a ser) todas as manhãs no recinto da, agora, Escola Primária Fidel Castro de Macasselane.

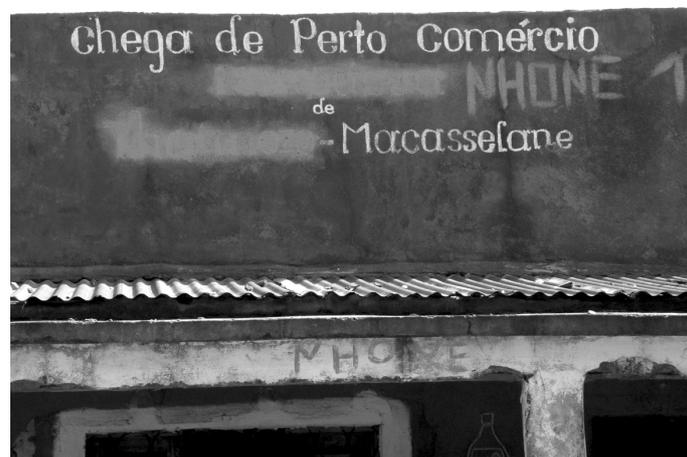


Figura 3.7 | Comércio junto à estrada principal. Macasselane.

No ano de 1985 iniciava-se então a nova aldeia de Macasselane. Esta iniciativa não fez parte das aldeias comunais, construídas após a independência por todo o país (Yanêz-Casal 1996). Mas o aproximar dos confrontos armados da guerra civil à região de Manjacaze fez com que o governo decidisse pela criação de novos aldeamentos de vizinhança próxima para segurança das populações. O plano deste novo bairro tomOU como matriz a antiga capela-escola, agora escola primária estatal, a partir da qual se iria desenhar o vasto rectângulo de aproximadamente 700 metros por pouco mais de um quilómetro de comprimento, que contém os arruamentos abertos (figura 3.8). O conjunto estende-se assim desde o recinto escolar, a Norte, até à grande várzea de Matsinhane, a Sul. Longitudinalmente foram abertas oito ruas e nove ruas principais atravessam transversalmente o aldeamento, organizado em quarteirões que por sua vez englobam vários talhões e caminhos secundários. As habitações tinham de ser construídas a uma distância regulamentada e com entrada fronteira à rua, e nas ruas de maior ocupação esta geometria espacial ainda é perceptível.

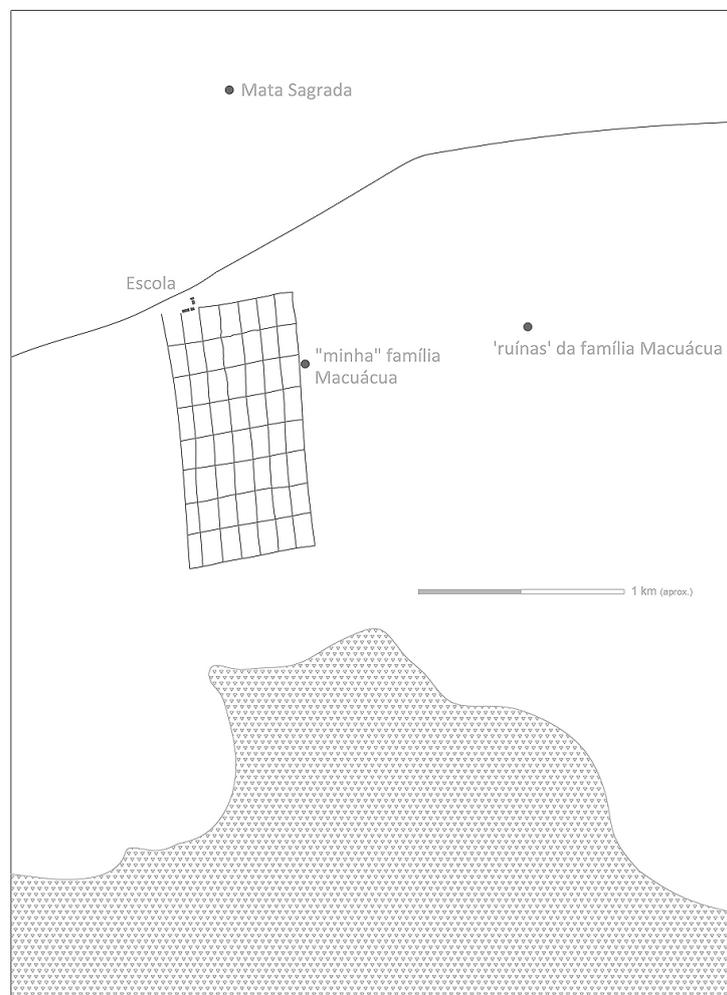


Figura 3.8 | Mapa simplificado de Macasselane, onde se aponta a malha urbanizada da 'aldeia' e de alguns lugares de referência, como as 'ruínas' da "minha" família e a mata sagrada.

Por isso o meu amigo Mistério Sigaúque me explicava como a aldeia era bonita nesses tempos. Muitas vezes, quando caminhava pelas ruas sozinho, tentava imaginar como seria o bairro nessa altura, com as ruas largas e limpas de ervas daninhas e capim, com as palhotas alinhadas com as

portas viradas para a rua. Em algumas zonas ainda é possível ter uma ideia de como era no passado, porque as palhotas se mantêm habitadas e os talhões são demarcados por sebes de plantas espinhosas ou ananases. Estas características espaciais e as regras construtivas relacionam-se directamente com as que foram aplicadas nas aldeias comunais desenvolvidas logo após a independência (Yanêz-Casal 1996).



Figura 3.9 | Rua da ‘aldeia’ que tem origem no recinto da escola primária.

Noutros locais, o abandono das casas fez com que nascessem caminhos tortos e oblíquos, que encurtam as distâncias por atalhos abertos entre a vegetação rasteira

Comecei a desenhar um mapa simplificado a partir da minha casa, a qual se localiza na última rua transversal do bairro, a Este (ver mapa acima, fig. 3.8). Originalmente a casa ocupava apenas um talhão, mas em anos recentes a “minha” família pediu para ocupar o talhão a Norte, ficando com as palhotas aí anteriormente construídas. A rua em frente da casa é uma das poucas que ainda mantêm, de *grosso modo*, a sua largura original e a linha recta que orientou a sua abertura.



Figura 3.10 | A “minha” casa. Na imagem, os quartos da “minha” irmã (ao fundo) e da “minha” mãe.

A zona onde vivi é uma das mais densamente povoadas de todo o bairro, juntamente com um núcleo mais habitado no extremo Sul e, numa primeira impressão, parece que o bairro termina algumas

casas depois, em direcção à várzea. As ruas desaparecem e dão lugar a caminhos estreitos e sinuosos no meio do capim alto e às árvores e arbustos que crescem livremente. São estes caminhos que são chamados ruas pelos habitantes. À medida que fui conhecendo melhor os percursos entre as casas de amigos e familiares, e à medida também que a minha orientação espacial melhorava e conseguia, para orgulho meu e surpresa da minha família, fixar certas árvores ou cruzamentos como referências espaciais, comecei a perceber as várias velaturas temporais do bairro. Afinal, existia uma geometria escondida onde aparentemente a paisagem era intocada, ruas que desapareceram por debaixo da erva alta, sebes bem aparadas que se tornaram arbustos de plantas espinhosas, no meio da vegetação ainda os restos de um tecto de capim apodrecendo no chão como vestígios de uma casa outrora habitada. Estes caminhos tortos são afinal as ruas traçadas em linha recta que desapareceram pela acção da natureza, tornando-se visíveis pontualmente, junto dos talhões que ainda se mantêm ocupados. A leitura do estado actual da 'aldeia' inscreve o tempo com uma das suas dimensões e o seu panorama actual é tão revelador de uma época histórica como o foi a sua criação.



Figura 3.11 | Vestígios de antiga habitação, na zona central da 'aldeia'.

Existem 4 fontanários na 'aldeia', com bomba manual, um dos quais no recinto da escola, todos abertos depois do final da guerra civil por organizações não-governamentais.

Segundo me foi relatado, existiam muito poucas habitações na área do bairro e, por isso, apenas uma 'ruína' nas proximidades da escola foi integrada na nova malha espacial, mantendo-se o cemitério familiar mas mudando o local das habitações, de modo a ocuparem os talhões delimitados.

Os diferentes tipos de construções que encontramos aqui são reveladores da diferenciação social existente e da variedade de histórias de vida, opções pessoais e contextos familiares. A maior parte das habitações são palhotas com tecto de colmo e de paredes de pau-a-pique, maticadas⁵³ com a terra da região de tom cor de laranja que se intensifica com o sol poente. Existem também as chamadas “casas melhoradas” com paredes de caniço e tecto em chapa de zinco. Uma percentagem menor das habitações é em alvenaria, “casa de bloco” segundo a expressão local, com cobertura de chapas de zinco. Na sua maioria não são pintadas e, por vezes, até o reboco é inexistente. Muitas

⁵³ O termo “maticar” significa rebocar com uma mistura de terra, areia e água, técnica usada na arquitectura vernacular. Usando diferentes tipos de terra e areia, conseguem-se diferentes cores.

não têm ainda as janelas colocadas, enquanto algumas ficaram a meio de construir há vários anos, e muito provavelmente assim irão ficar.

Uma longa estadia na aldeia possibilitou inúmeras conversas, que dão um sentido mais profundo a esta descrição aparentemente sem grande relevância dos tipos de casas construídas. Na verdade, uma atenção especial à arquitectura e às qualidades sensoriais das construções foi ampliada pelas histórias de vida que se escondem por detrás das habitações. A sua construção é um relato de inúmeras vidas, de desejos e expectativas que por vezes ficaram por cumprir. Por exemplo, uma casa que ficou a meio de construir ou uma janela por colocar são muitas vezes sinais de um marido emigrado na África do Sul que morreu antes de poder terminar a obra iniciada com as poupanças de anos de trabalho nas minas, ou, em contraste, o início de uma casa 'de bloco', ao lado de uma palhota já um pouco torta, é o sinal de novas condições económicas que possibilitam um investimento nos materiais de construção necessários.



Figura 3.12 | Blocos de terra e cimento, à espera do início de uma nova construção.

Interessa aqui frisar que este povoamento, a 'aldeia', nasceu num contexto histórico particular, com todas as suas dimensões sociais, económicas e políticas. O seu desenvolvimento e a sua ocupação trouxeram profundas implicações na vida dos seus habitantes. A sua espacialidade, as suas origens, o modo como foi ocupado à época da sua criação e o seu panorama actual falam-nos da história desta região ao longo de mais de um século e, sobretudo, mostram-nos como essa história foi sendo vivida através das histórias de vida que, com as suas (im)possibilidades, expectativas e lembranças, se encontram materializadas também no modo de habitar e relacionamento com o espaço.

Esta 'aldeia' continua um espaço vivo, com famílias que mudam de local de habitação, casas que vão caindo devagar pelo abandono e outras que se constroem ao longo de vários anos.

“O governo é aqui” - a história traduzida no ‘centro da aldeia’

Como referi antes, o contexto histórico em que este aldeamento foi delineado está indelevelmente marcado na sua espacialidade, assim como o está nas histórias de vida dos seus habitantes.

E isso torna-se visível no chamado “centro da aldeia”, o qual é um centro geográfico mas também um

centro simbólico. Curiosamente, assim como Macasselane é constituída por duas espacialidades, 'aldeia' e 'ruínas', assim o "centro da aldeia" é também composto por dois espaços que, lado a lado, representam dois poderes e duas administrações.



Figura 3.13 | Fabião Matsinhe (à esquerda) e Mistério Sigaúque (à direita), chegam ao centro da aldeia.

O “governo é aqui”, afirmaram Fabião Matsinhe e Mistério Sigaúque ao chegarmos ao chamado “centro da aldeia”. Este centro tem uma dupla dimensão: espacial e simbólica. Localizado sensivelmente no centro geográfico do bairro, engloba dois espaços distintos ligados ao poder e organização da vida social de Macasselane: em dois lados opostos de uma rua ficam o “lugar da Frelimo” e o “lugar da povoação”. O tempo histórico e os contextos políticos que provocaram a criação deste bairro estão aqui representados: o “lugar da Frelimo” é o local onde decorrem as reuniões da célula local do partido Frelimo, o “lugar da povoação” é onde os habitantes se reúnem com o secretário da aldeia para tratar dos assuntos da administração e organização de Macasselane. Este cargo de “secretário de bairro ou aldeia” está contemplado juridicamente na Lei 15/2000, que constituiu o reconhecimento legal das estruturas socio-políticas locais no país, e é considerado parte das chamadas “autoridades comunitárias”, que englobam também as “autoridades tradicionais” e são descritos como “pessoas que assumem a chefia por escolha feita pela população do bairro ou aldeia a que pertencem”. Sebastião Tamele é o actual secretário da aldeia, também chamado por chefe ou presidente da aldeia. É a este papel que o “lugar da aldeia” se refere. Ambos os locais se compõem de vários troncos de árvore colocados em círculo no chão, assentos para a população que se abriga à sombra dos cajueiros antigos durante as reuniões. A rua separa os dois locais de reunião e, apesar da sua proximidade, são entendidos pela população como dois espaços separados e a sua utilização não se confunde. Apesar das diferentes razões de existir dos dois espaços, em que a mesma população se reúne em duas assembleias distintas, a do partido e a do governo local, tanto a existência de células locais da Frelimo como a estrutura administrativa dos órgãos do poder local reflectem claramente o período político em que a 'aldeia' foi criada e a razão de ser do seu centro. A figura de “chefe da povoação”, também referida pela população como “o presidente da aldeia”, faz parte das estruturas governativas locais implementadas após a independência, com a anulação da figura do líder tradicional e das estruturas locais de poder, encaradas como herança das estruturas de opressão colonial (Meneses 2007, 291:20–22). O “Homem Novo” propagado pelo poder político após

a independência requeria que fossem apagados os sinais culturais da “tradição” no país.



Figuras 3.14 e 3.15 | Centro da aldeia. À esquerda, “lugar da povoação”, à direita o “lugar do partido”.

É muito interessante como este novo aldeamento integra espacialmente os poderes políticos coevos, não tendo lugar para a figura do líder tradicional e o seu papel na estrutura governativa de Macasselane. Como a população habitualmente diz: “para coisas tradicionais, é em casa do Matsinhe”. Esta organização espacial, realizada a pretexto de maior segurança face a uma guerra civil, não deixa de incorporar as ideologias políticas do momento, do modo como estas estão ainda vivas nas memórias dos seus habitantes.

*

As memórias da mudança para a ‘aldeia’ estão ainda muito presentes, quer para os mais idosos quer para os que guardam memórias de infância desse tempo: os trabalhos de abertura das ruas e limpeza da vegetação, a construção das novas habitações ou a adaptação a novos percursos, já que as novas residências ficavam longe da maioria dos campos agrícolas. Esta mudança prolongou-se no tempo e na incerteza, devido aos rumores contraditórios que o aproximar da guerra fez circular. Por vezes, os habitantes de Macasselane e aldeias vizinhas ouviam que os “guerrilheiros” (militares da Renamo) atacariam quem vivesse no novo aldeamento, outras vezes era-lhes dito o oposto. Isso fez com que durante vários anos os habitantes que não tinham fugido para a vila de Manjacaze vivessem permanentemente entre as suas antigas residências e o novo aldeamento. Em 1987 viveram-se os momentos piores da guerra e a 10 de Agosto desse ano Manjacaze foi atacada, resultando em 72 mortos. Desses tempos em que no mato se ouviam tiros e se organizavam grupos para colher nas machambas os alimentos possíveis, numa luta contra o medo e a incerteza, guardam os habitantes de Macasselane muitas memórias. Noites mal dormidas no meio dos canaviais e do capim das margens das lagoas com o medo de que o choro das crianças trouxesse o inimigo; casas abandonadas à pressa, deixando as panelas no fogo e carregando às costas os idosos que não podiam correr; o regresso às habitações para encontrar o que dificilmente se consegue descrever, a lembrança do homem que avisou a aldeia da presença do inimigo e que com a sua vida salvou as dos seus vizinhos, e as histórias dos muitos dias de fome e de como a pouca alimentação que por

vezes havia era usurpada pelos soldados de ambas as frentes.

Foram anos muito conturbados, e as conversas tidas ao longo de muitos meses só raramente libertavam detalhes mais dolorosos.

O espaço da 'aldeia' guardou memórias destes anos de guerra e o seu panorama actual apresenta os meios de lidar com o contexto e as escolhas feitas pela sua população após a chegada da paz. Reflecte não apenas o passado mas também o presente, que se prolonga por um futuro incerto na lentidão com que a paisagem se altera e as marcas da guerra se apagam.

Após o fim da guerra, várias famílias decidiram regressar às suas antigas casas, perto das machambas e da sua história familiar, mas longe dos vizinhos e do que faz agora parte do quotidiano: fontanários, escola, estrada, posto de saúde, pequenas lojas e bancas comerciais. Por isso, algumas zonas da 'aldeia' deixaram de ser cuidadas e limpas: os seus habitantes regressaram para as suas antigas residências, partiram para Maputo ou emigraram para a África do Sul. O mato cresce livremente em vastas áreas do bairro, apagando parcialmente as ruas em linha recta e os talhões bem delimitados.

A “minha” irmã Alzira Macuácuca lembra-se muito bem desse tempo, e os seus relatos espelham o que muitas pessoas partilharam acerca da mudança para o novo aldeamento. Havia já algum tempo que o governo tentava convencer as populações a mudarem-se para novas aldeias de vizinhança próxima, mas não conseguia o apoio de grande parte dos habitantes. Até que, no ano de 1984, o novo bairro foi mesmo criado e os habitantes de Macasselane começaram a construir novas habitações. Nenhuma família pagou pelos talhões onde fixou residência e, consoante a dimensão da família, podiam unificar diversos talhões para construir as habitações suficientes. A escolha dos terrenos a ocupar não obedeceu a nenhuma ordem estipulada, podendo cada família escolher os que eram da sua preferência. No início, a maior parte dos habitantes estava relutante em ocupar as novas habitações e vinham apenas para o aldeamento para a apanha do caju. Era a época em que a guerra estava ainda a muitos quilómetros de Macasselane e Manjacaze. Quando os confrontos se aproximaram, a população mudou-se para as novas casas e as habitações abandonadas ficaram como quartéis para os soldados da Frelimo. Um dos aspectos sempre referidos quando se conversa sobre a construção da 'aldeia' é a sua organização inicial: as casas bem alinhadas ao longo das ruas largas e bem limpas, os recintos limpos de vegetação, as ruas rectilíneas e largas que tornavam possível abranger claramente toda a sua extensão. Uma das fases mais repetidas nas conversas que tive sobre os primeiros tempo do aldeamento é a de que, estando no topo Norte do bairro se “podia ver a planície, lá”, demonstrando como as ruas eram tão largas, limpas e rectilíneas que possibilitavam uma linha de visão de algumas centenas de metros.

Esta ordem e limpeza tornaram-se também uma forma de contraste com os posteriores efeitos da guerra: uma guerra suja e destruidora, que espezinhou as culturas agrícolas e agrediu corpos e vidas, que quebrou sebes bem aparadas e deixou em cinzas telhados de colmo. Contra a desordem da violência vivida, as memórias do estado inicial da aldeia, mesmo representando uma mudança contra vontade, são a lembrança de uma vida anterior ao desequilíbrio total da guerra e dos seus cortes

abruptos entre um passado e um presente. Por isso, a ordem e limpeza inicial é sempre referida. Os meus interlocutores sentem necessidade de um contraste que os ajude a explicar a violência da guerra e a dar a entender os seus efeitos. O que nos leva, mais uma vez, a observar a paisagem e o que ela nos diz sobre os processos históricos e as vidas aí ocorridas.

Esta velatura da violência na paisagem é ainda extremamente visível um pouco por toda a região, pela quantidade de edifícios em ruínas ou abandonados como veremos no capítulo VII. Também Macasselane integra na sua paisagem traços deste tempo, não apenas nas histórias por detrás de habitações abandonadas mas também no que existe nesses lugares ao qual os habitantes chamam 'ruínas'.

III.II RUÍNAS E SENTIMENTO DE PERTENÇA

Ruínas como lugar da história familiar

Como vimos já anteriormente, a palavra 'ruínas', em changana *marumbine* (o que se deve entender como *nas ruínas*), traduz espaços precisos localizados no território da actual aldeia de Macasselane. Estes lugares correspondem aos conjuntos habitacionais anteriores à construção da 'aldeia', que englobam também os campos agrícolas chamados machambas secas (em oposição às machambas nas planícies) e os cemitérios familiares. Usualmente, as palavras 'ruínas' e machamba são utilizadas como sinónimos no contexto do trabalho agrícola, e muitas vezes se diz que se vai “às ruínas” para dizer que se vai à machamba.

O uso da palavra 'ruínas' traduz com grande evidência os sentimentos que são dados a estes espaços e como estes reflectem momentos históricos com fortes implicações nas estórias pessoais dos habitantes de Macasselane. 'Ruínas', porque é disso mesmo que se trata, de espaços domésticos, agrícolas e tumulares vividos como uma unidade, que foram abandonados. Em muitos casos, contêm ainda visíveis as ruínas das antigas habitações, noutros apenas as campas debaixo de uma árvore junto a uma machamba.

Um aspecto interessante de como esta ideia de ruína e abandono está presente de modo profundo é o facto de, mesmo as antigas casas novamente habitadas pelas famílias que preferiram regressar a continuar a residir na 'aldeia' após o final da guerra civil, continuarem a ser chamadas 'ruínas' pelos seus habitantes e pela população em geral. Este facto indica que a palavra 'ruínas', sempre utilizada no plural, contém um sentido maior do que apenas a sua dimensão física. Indica simultaneamente o lugar associado a um passado e o acontecimento que provocou um distanciamento espacial desse mesmo lugar. Mesmo se, em alguns casos, os antigos recintos residenciais voltaram a ser habitados, o seu abandono não deixa de ser lembrado.

A percepção da existência destes espaços, e dos seus significados, aconteceu com a minha imersão no quotidiano de Macasselane. Primeiro apareceu a palavra “ruínas”, utilizada quotidianamente nas

conversas em torno dos trabalhos agrícolas. Depois foram as 'ruínas' elas mesmas que conheci, ao acompanhar com muita frequência a "minha" irmã Alzira à machamba familiar. Lado a lado com os terrenos cultivados e árvores de fruto, lá estava a grande árvore que protege as campas da família e uma humilde palhota a marcar o lugar da antiga residência. Com o tempo, a "minha" família e muitos daqueles que conheci em Macasselane mostraram-me, em palavras e em gestos, a importância destes locais. Estes lugares e as relações com eles estabelecidas são pouco visíveis a partir do exterior e torna-se necessário estar na aldeia e com os seus habitantes para que ganhem visibilidade e espessura. É um património intangível que se torna palpável pelos ritmos diários, os gestos e as palavras.

Estes locais, que pontuam a paisagem de Macasselane, são as marcas da história do país vividas na intimidade de histórias de vida. Os sentimentos de pertença desenvolvidos em torno das 'ruínas' falam-nos, através da sua manutenção, do passado e do presente, da 'tradição' e das mudanças, de processos de maleabilidade e de adaptação. O que estas 'ruínas' nos mostram relaciona-se com a reflexão de Renato Rosaldo em torno da visibilidade e invisibilidade da cultura e de como a ausência de "matérias-primas etnográficas" pode induzir uma ideia de "ausência de cultura" (Rosaldo 1988a, 77). Aqui reforço a chamada de atenção de Rosaldo para a dificuldade de analisar fenómenos sociais que "não se conformam com as expectativas sobre o típico e o autêntico" (Rosaldo 1988a, 79). É certo que os fortes laços emocionais e a intimidade física que os habitantes de Macasselane mantêm com estes lugares reflectem uma enraizada ligação à terra e a histórias familiares, mas mostram também como esses laços foram mantidos em confronto com as profundas mudanças que aqui ocorreram durante um século e meio. O mais importante não é apenas esses lugares continuarem a existir actualmente, mas o modo como se mantiveram centrais para uma referência pessoal a um lugar e a uma história, quando tudo em redor era de uma constante mudança. A implementação do reino de Gaza, as interferências do sistema colonial, as transformações trazidas com a independência e a guerra civil redesenharam modos de viver e de habitar, mas as chamadas 'ruínas' mantiveram-se como lugares de referência fundamentais. O que esta resiliência nos transmite não é o "típico e autêntico", encarados como o resultado de uma cultura imutável, mas sim o "osso" de estruturas de referência que se mantiveram apesar de tantas mudanças, e que talvez tenham sido potenciadas por esse mesmo contexto.

As 'ruínas' podem, assim, ser lidas como geografias de pertença. Geografias entendidas, por um lado, como lugares que integram a paisagem e as marcas construídas pelos seus ocupantes, no que poderia ser uma aproximação ao conceito de paisagem cultural reconhecido pela Unesco, e por outro lado como lugares específicos marcados pelas coordenadas dos sentimentos de pertença que eles assinalam.

O que é notável nestas 'ruínas', insisto, é o seu valor mnemónico: estes lugares, e os elementos que os compõem, trazem para o presente as narrativas familiares e locais que sustentam a identificação dos seus habitantes com uma história e a uma geografia próprias.

Trago aqui novamente a importância da ideia de paisagem que enunciei no capítulo I. David Parkin,

no prefácio à obra editada por Nadia Lovell, *Locality and Belonging* (1998), parte de uma justaposição entre localidade e pertença para interrogar a possibilidade de se pertencer a um grupo sem pontos de referências (Parkin 1998, x). Parkin reflecte sobre sentimentos territoriais em diálogo com processos de mobilidade geográfica e refere como a paisagem pode ser vista também a partir das noções de territorialidade e habitat ou como marcador de pessoas, povos e história. A relação dinâmica que se estabelece com estes locais específicos pode envolver uma distância física e temporal. E, perante o incerto e a mudança, pode servir também como o seu contraponto. Deste modo, o sentido de pertença a um lugar implica sobretudo a existência de pontos de referência, rituais, memórias, redes, ligações, que façam sentido na vida pessoal.

A ligação a estes lugares não tem em si mesma uma dimensão física. Essa imaterialidade torna-se palpável através da paisagem, incorporando elementos que a tornam num lugar, e às actividades rituais que nessa mesma paisagem são realizadas.

Como pude ver e experienciar em Macasselane, isso sucede com árvores particulares ou com segmentos do território. Árvores estas que simbolizam momentos importantes ou que reúnem sob a sua folhagem os antepassados da família, marcando o local onde se pertence. Filip de Boeck fala-nos do simbolismo das árvores para os aLuund do sudoeste da República Democrática do Congo e de como ele revela “noções de lugar (como um espaço localizado), tempo-espaço ancestral, história e lembrança” (Boeck 1998, 23). É um interessante complemento ao que se observa em Macasselane. Aqui, nas ‘ruínas’, são também as árvores a materialidade do lugar, e mesmo quando desaparecem pela sua antiguidade, o que resta da base do tronco mantém o seu significado.

Sendo as 'ruínas' lugares de pertença a um lugar e a uma história, têm também implícita uma dimensão temporal, de que são materialização. Falam do passado mas também do presente, e esta dimensão de “tempo localizado” (Toren 1995) torna-se aqui particularmente fértil, libertando o passado de ser estático e atemporal para o tornar histórico e dinâmico. As 'ruínas' são lugares onde o passado se encontra sedimentado, nos seus dinamismos e nas mudanças que marcaram a vida dos habitantes e do território que habitam. O que constitui actualmente as 'ruínas' é simultaneamente o que se pode aí encontrar e as ausências do que existiu, o que a história trouxe e o tempo levou, os restos de uma construção abandonada e a terra que continua a ser cultivada. É também a experiência vivida do lugar, dos seus ritmos quotidianos e dos rituais que por vezes são realizados junto às campas, dos tempos de colheita e de sementeira sempre perto da árvore que protege o cemitério da família. Enquanto para quem vive longe de Macasselane estes sentimentos de pertença são materializados pela visita às campas no regresso à aldeia, para quem aqui vive eles são vividos no quotidiano.

“A família começou debaixo desta árvore”



Figura 3.16 | A árvore sob a qual foi celebrado o casamento de Aarão Macuácuca.

Numa manhã em que bem cedo a humidade morna lembrava que o tempo era de Verão, eu seguia o “meu” tio Aarão Macuácuca em direcção às 'ruínas' da família, para aí ser entrevistado por mim.

Aproximávamo-nos da sua machamba, ao lado da do meu “irmão” Alexandre e nas proximidades do cemitério da família Macuácuca, ele abrandou o passo e apontou numa direcção dizendo-me: “Vê aquela espinhosa? Que está atrás, ali? Foi aqui, a casa onde eu nasci, aqui. Morava aqui com o meu pai.” Apontava para uma zona perto das machambas. Ao passarmos junto de uma grande árvore rodeada de arbustos, parou, olhou para mim com o seu habitual sorriso aberto e divertido e disse com alegria: “Eu casei aqui, debaixo desta árvore. A família começou debaixo desta árvore”.

Aqui, nas 'ruínas' do meu tio, no local onde os seus avós residiram quando vieram de Macuácuca para viver em Macasselane, onde nasceram três gerações e onde ele próprio casou e constituiu família, estamos no lugar da família Macuácuca em Macasselane, e ao qual pertence:

“Oh, quando eu era pequeno, eu nasci aqui, em Macasselane. Aqui. Mas já vem muito tempo eu sou natural de Macuácuca. Lá de Macuácuca. O meu avô, irmão de meu avô, mais velho, ele é que era régulo lá. É Macuácuca. Mas o meu avô, o meu xará, chegou o tempo dele casar. Como não há chefe vizinho, nem o régulo, então ele veio casar o irmão, como era o chefe, os chefes, todos os chefes, encontravam-se em Manjacaze, ali na administração. Então, eles também juntaram-se lá, na administração. Então chegar, e o meu avô perguntar. É pá, quem tem uma filha aí? Que tem idade para casar’ eu tenho o meu filho lá em casa, precisa de casar. Depois saiu desta gente de Matsinhe aqui: Ah! Eu tenho a minha filha. Referia à minha avó. Ah sim? tá bom. Então assim casaram.”

O relato das razões da vinda para Macasselane dos seus avós torna-se interessante por lembrar o tempo em que o interior do território era ainda povoado por animais selvagens:

“Os primeiros tempos, até vir aqui. É que lá havia aqueles animais ferozes. Leão, tigre, elefante, búfalo. Era bastante ali. E depois, de noite, lá para as 17 horas, 17 e pouco, vocês

estão aqui, a divertir. Aqui, mesmo aqui, quando ouvir a gazela, ah, o leão já apanhou. O que é que fazia o dono? Saia aqui o pai de casa, levava aquela coisa de rapé, uma faca e ia ali. Quando ele está para chupar o sangue, ou já abriu, naquele momento que o pai andava a buscar rapé, ali, e a faca. Depois ir até onde ele está ali a comer. Então o pai chegava ali, ajoelhava ali perto, pedir mesmo. Estou a pedir um bocadinho. Depois dar carne também para ele comer. Faz favor, estou a pedir. Então ele deixava comer. Começava a dar volta ali, parece que quer vir ter consigo. Mas ele quando está a pedir está a pôr rapé no chão. O leão estar ali, esconder, ficar ali, parece cão. Depois, vai ali, onde está gazela, ou a impala, qualquer animal que ele matou. Quando ele ainda não abriu, leva a faca e abre a barriga. Tira o fígado, o coração, o bofe e põe ali no chão. Carrega a gazela e vem para casa. Ele, antes de entrar aqui, ele já está ali, a comer aquilo. Pronto, quando acabou, continua a caçar. Depois, esta minha avó, quando chegou ali e ver isso...Mas para estar aqui, a divertir, basta mesmo assim, 16 e pouco, ela já está dentro a dormir, não sai até manhã! Amanhã é que há-de sair. Viu que não. Esta não há-de habituar. É melhor você, filho, levar a sua mulher para a terra dela porque lá não há estes animais. Há hiena, mas não é sempre. Porque havia também, hiena. Só leão não estava. Mas a hiena, mais outros animais, esses também, os búfalos, não estavam. Então, também é a nossa casa, vão pedir lugar para você ficarem. Então vieram aqui. O irmão dele, mais velho, era no Macupane. Então, vieram aquela gente, pedir a esses de Matsinhe, chamou o Matsinhane, chamou o Chitsombelane, chamou Machochovane, chamou o Mapandane. Veio estar aqui. Mandou construir a casa e deu lugar para ficar, porque tem medo dos animais lá. Então, ficou aqui.”

A importância de referir uma origem geográfica nas narrativas pessoais passa também pela afirmação do apelido (*xibongo* em changana) que, geralmente, incorpora já uma localização precisa. Por exemplo Macuácuva é um nome de família e o nome de uma região.

A manutenção tão vital das 'ruínas' como espaço, como expressão falada e como referência das histórias de vida, remete-nos para um forte e resiliente entendimento do território e dos lugares nele existente. Para pensarmos nesta resiliência, por vezes em contra-mão das intenções da história, é muito útil a noção de “geografia a partir de baixo” desenvolvido por Michel Arrous e Lazare Ki-Zerbo (Arrous and Ki-Zerbo 2009). Entendida como “a dimensão espacial das dinâmicas e processos sociais que são resistentes ao princípio da divisão territorial, para roubá-la, contestá-la ou subvertê-la” (Arrous 2009, 5), permite dar voz aos entendimentos e experiências que os habitantes de Macasselane conferem às espacialidades em que habitam, e não focar apenas as intenções com que vários sistemas políticos utilizaram a codificação espacial. Perante as intervenções espaciais ocorridas no espaço de Macasselane, os seus habitantes mantiveram as suas leituras pessoais do seu território e souberam manter o seu apego à terra às suas origens. A mudança para o aldeamento ao qual chamam 'aldeia' não significou que deixassem de se identificar com as suas 'ruínas'.

Este facto cruza-se, na pesquisa etnográfica que realizei, com o conceito de “localidade” desenvolvido por Patrick Chabal (2009), particularmente operativo para a análise das 'ruínas' de Macasselane. Nessa sua obra, *Africa, the politics of smiling and suffering*, Chabal pretende trazer uma abordagem diferenciada a alguns aspectos das sociedades africanas contemporâneas, organizando a sua reflexão em torno de várias áreas que são fundamentais e que reflectem a experiência e vida humanas. Este modo de orientar a sua análise torna-se particularmente interessante quando relacionado com a perspectiva que acompanhou o início desta etnografia, encontrando nas percepções e sensibilidade dos habitantes da “minha” aldeia uma aproximação aos

seus sentimentos de pertença a lugares, histórias e acontecimentos. Referindo o conceito de “origem”, Chabal refere que em África o lugar de origem “não é tanto um marcador de uma identidade étnica, mas é um marcador de uma comunidade” (Chabal 2009, 27). Esta é uma afirmação que se aproxima do que pude observar em Macasselane, onde a ligação fundamental com o lugar de nascimento, ou o lugar de origem familiar, é uma noção de história pessoal que é sempre entendida como integrando uma história familiar e ligada aos vários sítios onde os antepassados criaram raízes. Neste caso, para além de uma ligação ao local onde nasceu a linhagem a que se pertence, que muitas vezes é expressa no facto do apelido ser o nome da região de origem, existe uma ligação espacial mais profunda ao lugar onde, nesta aldeia, os antepassados habitaram inicialmente, constituindo estes lugares as 'ruínas' principais. Também a ligação entre os vivos e os antepassados é um dos aspectos mais importantes quando se pensa na vivência das origens, pessoais e familiares. E é a profunda relação entre terra e antepassados, na medida em que estes habitavam um território concreto, ao qual os seus descendentes se sentem pertencer, que nos ajuda a entender a simbologia das 'ruínas'. São o local de uma história pessoal, ao qual, como antes aconteceu, se regressará ao entrar também nesse mundo dos antepassados.

Por isso aqui exponho as duas dimensões maiores contidas nas 'ruínas' de Macasselane: o lugar onde a família nasce, como explicava o “meu” tio Aarão, e a casa onde os antepassados residem, como me disse um dia a “minha” irmã Alzira. Esta noção de “localidade”, de pertença a um lugar espacial e social, torna-se compreensível se, por contraste, tivermos em conta as mudanças vividas por esta população ao longo do tempo.

Como vimos já no capítulo I, mudanças espaciais e sociais fizeram parte do quotidiano da população do Sul de Moçambique, intensificadas com a instalação local do estado de Gaza. Migrações, instabilidade política, calamidades naturais, a instauração de um regime colonial e as suas codificações sociais e espaciais, a insegurança de duas guerras intercaladas pelos verdes anos da independência, famílias dispersas, futuros incertos. Perante um contexto que trouxe sentimentos de incerteza e dispersão das redes familiares, a ligação a lugares concretos, geográfica e socialmente identificáveis, torna-se particularmente relevante na manutenção de referências culturais.

A que se apegam as pessoas quando em confronto com a incerteza?

As 'ruínas' podem ser entendidas como aquilo que, perante todas as mudanças, transformações e incertezas, não mudou. Mesmo quando a população é obrigada a abandonar as suas casas e a deixar de cultivar os seus campos, quando a decisão de emigrar é tomada e a vida se passa num contexto cultural diverso, quando as campas se enchem de ervas daninhas pela ausência de cerimónias que a violência da guerra não deixou acontecer, mesmo nesses tempos conturbados as árvores frondosas continuaram a proteger a morada dos antepassados e as memórias da família aí nascida continuaram vivas nos habitantes. E quando se tornou possível, novamente se percorreram os caminhos que terminam nos cemitérios, limpavam-se campas, cumpriram-se os devidos rituais e a terra voltou a ser cultivada.

O sentido de pertença que as 'ruínas' catalisam é algo que, acima de tudo, se entende pela naturalidade com que se torna visível na vida quotidiana de quem aqui vive e nas atitudes de quem

regressa de visita. Este sentido da pertença está também presente na decisão de regressar às 'ruínas' após o final da guerra civil. Como já referi, nestes casos o uso da expressão mantém-se, trazendo à reflexão dois aspectos. O primeiro é que o uso do termo 'ruínas', mesmo quando as habitações são reconstruídas e de novo habitadas, corresponde às profundas consequências que o seu abandono trouxe à vida dos seus habitantes, tempos de violência e fome que estão ainda muito presente nas marcas físicas deixadas nos edifícios, na paisagem e nas memórias da população. O segundo é que, muitas vezes o regresso aos antigos recintos familiares não corresponde à renovação das antigas habitações mas sim à construção de habitações mais modestas, reflexo das dificuldades económicas que prolongam as dificuldades do tempo de guerra para o tempo de paz actual. Frequentemente encontramos palhotas recentemente construídas ao lado das ruínas da antiga casa de alvenaria, destruída durante a guerra.

“Changana, mas também ndau”

As 'ruínas' podem ser encaradas como a inscrição de uma dimensão temporal na paisagem e nas histórias pessoais. As suas localizações marcam o devir da linhagem familiar a que se pertence e podem ser consideradas como referências geográficas em cartografias familiares. Mesmo quando as origens se localizam num território longínquo e de contexto cultural diferente, o lugar onde se chega fica como 'ruína' de uma nova etapa na história familiar. É o caso da família de Mistério Sigaúque, cujos antepassados vieram do centro do país em finais do século XIX.

O estado de Gaza provocou grandes movimentações populacionais e a mudança da capital do estado para o Sul, com a vinda de Gungunhana para a região de Manjacaze, levou a uma significativa movimentação de populações ndau dos territórios a norte do rio Save para o Sul de Moçambique, quer integrando os exércitos de Gaza, quer em núcleos familiares que acompanharam o fluxo populacional em direcção a Sul.

Ao tempo da mudança da capital de Gungunhana para a região da actual Manjacaze, a região sofreu grandes transformações e um notório aumento populacional. Aires de Ornellas dá-nos uma descrição dessas mudanças:

“Alem Chicomo, nos terrenos da antiga Cambane, onde se formara o ultimo Manjacaze, continuavam as povoações *mindongues* e *chopes*, fortemente mescladas da gente de Sofala, arrastada e escravizada pelos vatuas, mas entre as quaes iam apparacendo as pequenas povoações landins dos *vatualisados* da Mussapa [centro de Moçambique], governando e vigiando as povoações vencidas”. Enquanto os chopes habitavam em “risonhas povoações” de bastantes palhotas, a população landim “forma só pequenas povoações de 7 a 10 palhotas, verdadeiras familias, d’onde são expulsos os filhos homens que, casando, vão formar novas aldeias d’este genero” (Ornellas et al. 1897).

Ornellas dá testemunho das mudanças sociais profundas que ocorrem na região ao tempo da conquista portuguesa. Como militar participa nas campanhas de pacificação lançadas sob o comando de António Enes contra Gungunhana. Estas mudanças do tecido populacional da região incorpora as

transformações referidas no capítulo I, e chama a atenção para o dinamismo cultural que daí resulta, com população oriunda dos territórios a Norte do rio Save, falante de outras línguas e com outros costumes culturais, instalando-se aqui e lentamente integrando as redes de poder locais, sob o domínio de um dos chefes locais.

A vinda de largos grupos populacionais ndau para o Sul de Moçambique teria interessantes consequências noutras dimensões, com o surgimento de espíritos ndau nesta região do país, considerados como os espíritos mais fortes e violentos (Honwana 2003)⁵⁴. Com o tempo, estes habitantes vindos para além do rio Save assumem as culturas e línguas locais, ficando as memórias da origem nas histórias de família e no seu *xibongo*.

É interessante observarmos a história da região, e do país, na própria aldeia de Macasselane. Apesar de ser sempre afirmado que Macasselane é uma aldeia de população changana, a verdade é que alguns dos seus habitantes “também são ndau”, usando a expressão usada localmente. Deste modo observamos como a história de um país se materializa no panorama actual de uma pequena aldeia do Sul de Moçambique. E, deste modo também, podemos colocar em questão a rigidez dos léxicos “étnicos”, não apenas em relação ao período colonial mas no modo como são hoje utilizados. Uma herança cultural e linguística ndau não invalida uma identificação como changana, e uma identificação como changana não invalida que se mantenham narrativas de origem lembrando o lugar de onde os antepassados eram oriundos.



Figuras 3.17 e 3.18 | Mistério e Celina Sigaúque, nas ruínas da família Sigaúque em Macasselane.

Mistério Sigaúque é changana, mas também ndau. As suas ‘ruínas’ em Macasselane assinalam o local onde os seus bisavôs fixaram residência quando ali se instalaram. Algures para lá do rio Save existe uma aldeia de onde saíram, a qual gostaria um dia de visitar. Aí estarão também outras ‘ruínas’, mais antigas do que as suas aqui em Macasselane. Mas as que aqui existem na aldeia são o memorial da chegada dos seus antepassados às “terras do Matsinhe” e, por isso, marcam a história familiar nesta aldeia. Mesmo que um dia os seus descendentes encontrem outros sítios para sepultura, estas ‘ruínas’ serão sempre o lugar fundamental desta família no Sul de Moçambique. Este local atravessa distinções culturais e linguísticas, e é simultaneamente a origem dos changanas de

⁵⁴ Para uma relação entre a possessão por espíritos, história e memória no Sul de Moçambique ver Meneses 2010.

hoje e o local de chegada dos ndau do passado.

Regressar a casa

Os recintos dos cemitérios de família são um elemento fundamental para a compreensão das 'ruínas' e de como elas são também a "casa" dos familiares já mortos, que continuam a fazer parte da vida dos vivos. Esta presença é expressa pela grande proximidade física entre os recintos dos cemitérios e as habitações familiares que se encontravam nas 'ruínas', e que em alguns casos voltaram a ser ocupadas, e os terrenos de cultivo, numa intimidade espacial que traduz uma ligação temporal manifesta.

A localização das campas dos antepassados é o marcador fundamental destes lugares, por representarem ser aí o local de habitação familiar. São locais entendidos como "âncoras – no tempo, no espaço, e na cultura e sociedade" onde se firmam histórias de família num paralelo com o que Parker Shipton encontra entre os Luo do Quénia (Shipton 2009, 15).

Era mais uma manhã quente e húmida, em que percorri o caminho de casa até à machamba familiar com a "minha" irmã Alzira. A época da colheita do amendoim, nos meses de Janeiro e Fevereiro, é feita de amanheceres de uma frescura súbita, pois o orvalho que cai durante a noite e que arrefece os pés ao percorrer os caminhos de casa para a machamba rapidamente dá lugar a um vapor morno que abranda o ritmo do trabalho agrícola. Nessa manhã, apanhávamos os pés de amendoim junto ao cemitério e, quando nos sentámos à sombra para tirar os amendoins do monte de plantas de folhas secas que tínhamos tirado da terra, a conversa recaiu sobre alguém que tinha morrido recentemente. Era um homem que tinha morrido em Maputo e que era originário de Macasselane. O fundamental da história era o facto de se saber que ele tinha decidido, antes de morrer, que queria ser enterrado em Maputo em vez de o corpo ser trazido para Macasselane e ficar aqui sepultado. De muitas histórias de mortes que tinha ouvido e de muitas cerimónias fúnebres em que tinha participado, esta era a primeira vez que ouvia dizer que alguém, por vontade própria, não queria ser sepultado na aldeia onde nasceu e, por isso, perguntei-lhe se isso era comum. Ela respondeu rapidamente "não, não é!" Eu argumentei que talvez para ele não fizesse diferença onde iria ser sepultado, porque a família sempre se iria lembrar dele e também talvez ele não quisesse sobrecarregar a família com o custo, sempre alto, do transporte do corpo. A "minha" irmã olhou para mim com surpresa, abanando ligeiramente a cabeça respondeu: "Não é a mesma coisa! Este homem, ele disse à família que não queria ser enterrado aqui. Ele não quis vir para casa!"⁵⁵.

Não quis vir para casa. A frase ficou-me na cabeça durante muito tempo e, de todas as entrevistas e longas conversas que tive durante todos os meses em que vivi em Macasselane, é esta a expressão que melhor define o mais profundo modo de sentir em relação a estes lugares.

A morte está muito presente no quotidiano de Macasselane e, de modo geral, nas vidas da população

⁵⁵ Do diário de campo, 29 de Fevereiro de 2013.

moçambicana. É um tema de conversa recorrente, porque as notícias da morte de alguém conhecido, ou próximo de um vizinho, são muito frequentes. Durante o longo período que aqui trabalhei e vivi, muitas conversas giraram em torno da morte de alguém, e muitas vezes alguém passou por casa com a frase “houve falecimento”, expressão usada localmente.

Frequentemente, durante estas conversas, vieram-me à memória as ideias sobre a importância dos antepassados nas culturas de origem bantu, da importância dos rituais associados à morte e da presença dos antepassados defuntos na vida presente e nas decisões a tomar. Mas muitas vezes também me interroguei se não será esta constante presença da morte no quotidiano dos vivos que mantém a importância ritual e social dos mortos e a pertença identitária dos vivos.

Seja como for, muitas conversas em torno da morte de alguém, os frequentes rituais funerários e orações a que fui convidado a participar, o cuidado tido com a limpeza das campas e do terreno em redor em certas alturas do ano (no regresso dos (e)migrantes), chamam a atenção para a relevância dos mortos da família, o seu local de sepultura e a sua presença na vida actual dos seus descendentes.

A expressão de Alzira, acima transcrita, iluminou a compreensão de um dos factos mais evidentes no que se refere à morte de alguém: trazer para a aldeia o corpo do morto é um assunto muito sério para os seus familiares. Pode tornar-se um esforço longo e obrigar a família a dispendir uma grande quantia de dinheiro, especialmente nos casos em que o corpo tem de ser transportado do estrangeiro. Isto representa um enorme investimento, não apenas financeiro mas também de esforço e trabalho, pois há também que preparar todas as cerimónias na aldeia. Investimento este que é sustentado pelas redes familiares e de vizinhança, tanto ao nível económico como ao nível de partilha do trabalho necessário.

Quando não é possível trazer o corpo, como pude observar em duas ocasiões, traz-se uma mala com roupa e pertences da pessoa morta, que é sepultada segundo os mesmos rituais. Deste modo, o morto acaba por ficar também aqui sepultado e a família tem uma campa junto da qual realizará rituais ao longo do tempo.

A expressão da “minha” irmã Alzira é reveladora do sentimento de “regresso a casa” ao desejar ser-se sepultado junto dos antepassados. Talvez a perene e intensa migração tenha ampliado este sentimento, ou talvez seja ele mesmo o que sustenta essa intensa movimentação de pessoas. A grande mobilidade e as mudanças vividas ao longo de muitas décadas têm o seu contrapeso na perenidade de referências fixas, geografias concretas, enraizadas (literalmente) em paisagens particulares e pessoais.

E este regresso a casa torna-se especialmente visível quando, na impossibilidade de trazer o corpo, se realiza um funeral com os pertences da pessoa morta, os quais partilham a sua identidade.

A expressão “regressar a casa” revela em si mesma parte da história social da região. Traduz discretamente os fortes fluxos migratórios além-fronteiras e para Maputo. Só regressa quem partiu e este regresso a casa, mesmo que seja após a morte, é também um meio de regressar à família, dos vivos e dos mortos.

“É uma boa palhota”

Vimos já que estes cemitérios são parte integrante e fundamental das ‘ruínas’.

A grande importância de realizar o funeral em Macasselane, nos cemitérios familiares, diz muito acerca da importância de se pertencer a um lugar. É regressar a casa, como Alzira me explicava. E isso, regressar a casa, é fundamental, mesmo se grande parte da vida for passada longe da casa de família, e até mesmo fora do país.

Portanto, as ‘ruínas’ continuam a ser a casa, onde se regressa mesmo após a morte.

Uma expressão, uma vez mais dita pela “minha” irmã Alzira, transmite com uma desarmante simplicidade esta noção de casa dada aos cemitérios. Na mesma manhã em que falávamos do caso do homem que não tinha querido “voltar a casa” depois de morrer, observava eu a grandeza e beleza da árvore do cemitério da “nossa” família Macuácuá. Uma árvore esplêndida, um velho *tsondzo*⁵⁶ que se distingue pela dimensão da sua copa redonda das demais árvores em redor. Comentava eu com a “minha” irmã que compreendia muito bem porque tinha sido esta árvore a escolhida para proteger as campas porque mesmo há muitas décadas atrás deveria ser já uma árvore imponente. Alzira sorriu enquanto olhava para a copa da árvore e disse com ar divertido: “É uma boa palhota!”, e ficámos os dois a rir durante algum tempo.



Figura 3.19 | A grande árvore que protege as campas da “minha” família Macuácuá.

Esta expressão divertida resume, de uma maneira impressionante, a visão de intimidade doméstica entre os antepassados e os seus actuais descendentes. Traduz também a manutenção de um entendimento antigo e, sensivelmente um século antes desta minha conversa com Alzira, Junod escrevia sobre os rituais funerários da população na região de Lourenço Marques utilizando as mesmas palavras (Junod 1917, I:129).

Assim como os vivos têm as suas palhotas, também os mortos têm a sua árvore que protege as suas campas, como uma palhota natural. Traduz também a noção de que ser sepultado no cemitério

⁵⁶ Nome changana de uma árvore muito comum nesta região, conhecida também como “tambeira”. São árvores de grande porte, com uma ramagem frondosa e bastante larga, que fornece uma sombra muito grande e muito fresca.

familiar é “vir para casa”, para esta palhota onde estão já os antepassados e perto de onde habitam os vivos. As 'ruínas' eram, e continuam a ser, a casa para onde se regressa.

Antes da mudança para o novo aldeamento, e no caso das 'ruínas' que voltaram a ser habitadas após o fim da guerra, as palhotas dos vivos e as palhotas dos mortos localizavam-se lado a lado, numa intimidade espacial que corresponde a um relacionamento de grande proximidade.

Deste modo, podemos ver as 'ruínas' como o que representa a história de cada família neste lugar, antigas 'terras de Madzucanhane Matsinhe', o chefe fundador da aldeia. Na sua grande maioria os cemitérios de família situam-se junto ao lugar ocupado pela habitação do primeiro antepassado a ficar em terras do chefe local. Alguns outros localizam-se junto aos núcleos habitacionais criados pelas gerações posteriores, e o seu mapeamento permite integrar uma dimensão temporal na cartografia do território e das vidas dos seus habitantes.

Assim, o uso da palavra 'ruínas' representa não apenas uma relação de significados particulares com determinados lugares, mas também com alguns elementos, naturais ou não, aí existentes; com uma paisagem. Uma paisagem onde eu, também habitante de Macasselane, fui aprendendo a reconhecer as histórias pessoais que iam partilhando comigo, e onde fui aprendendo a história da “minha” família na aldeia.

A visão das 'ruínas' como contendo numa mesma paisagem ideias de lugar, história e casa, localiza um espaço na história e uma história num espaço. Um espaço determinado nas histórias pessoais dos habitantes de Macasselane, que, por sua vez, impregnam a dimensão temporal das suas próprias histórias no espaço.

Dimensão sensorial na pesquisa etnográfica: a estética e o sensível

“Slowly, I uncovered an important rule: one cannot separate thought from feeling and action; they are inextricably linked.

...

Now I let the sights, sounds, smells, and tastes of Niger flow into me.”

(Stoller 1989, 5)

Até agora tentei clarificar a importância das 'ruínas' como lugares da história familiar e como uma “casa” à qual se regressa e onde se encontram os antepassados. Pelas palavras e narrativas, pelos rituais e a dedicação em os realizar, entendemos a sua importância.

Mas outras dimensões nos dão também a entender os sentimentos vividos em relação a estes espaços e aos acontecimentos aí ocorridos. Paul Stoller, em *The taste of ethnographic things* (1989), discorre sobre a importância da dimensão sensorial na pesquisa etnográfica e fala-nos de como deixar-se influenciar pela dimensão sensorial transformou a sua pesquisa junto dos Songhay no Niger.

A minha estadia em Macasselane foi pautada por um movimento similar. A intimidade com os seus

habitantes e com a paisagem abriu espaço ao mundo sensível da aldeia. Os gestos, os silêncios, a cor ou os sons. Participar num funeral ou numa deposição de flores é participar numa dimensão estética própria, que caracteriza esses momentos e é parte integrante do modo de lidar com a dor e viver estes tempos particulares⁵⁷. Conversar durante a tarde à sombra de uma árvore sobre as histórias de vida, sobre como era a ‘aldeia’ no seu início ou sobre como as ‘ruínas’ são importantes proporciona a partilha de indicadores identitários em relação a estes lugares. Caminhar em direcção à machamba familiar bem cedo pela manhã, parar para cumprimentar os vizinhos que também trabalham os campos, sentir os silêncios e os olhares, o cansaço do trabalho agrícola, a alegria de uma boa colheita ou a preocupação pela falta de chuva, traz-nos dimensões da vida que são importantes para compreender como os sentimentos de pertença a estes lugares são de facto sentimentos carregados de afectividade. E esses sentimentos tornam-se sensíveis também na estética que pauta o quotidiano e os momentos singulares.



Figura 3.20 | O ritmo diário do trabalho nas machambas.

Esta dimensão estética é importante, porque nos transmite o que as palavras nem sempre são capazes de dizer e porque foi através dela que me tornei sensível ao que existe de modo mais subtil. Se o frequente trabalho agrícola na machamba da “minha” família me proporcionou uma atenção maior aos lugares chamados ‘ruínas’ pelas conversas e pela observação dos modos de estar nestes locais, o lado sensorial das cerimónias fúnebres em que participei trouxe-me uma maior intimidade com a sensibilidade das pessoas que partilhavam comigo os seus dias e a sua vida.

A estética dos momentos corresponde a modos de expressão de sentimentos, expectativas e emoções. E é esta carga afectiva e pessoal que enforma as decisões e os discursos desta população e a resiliência com que lida com o universo ao seu redor.

Seguindo o repto de Catherine Lutz e Geoffrey White, “incorporar as emoções na etnografia implicará

⁵⁷ Renato Rosaldo propõe uma reflexão sobre como referir as experiências de morte e luto na sua subjectividade, improviso e particularismos (Rosaldo 1988b).

apresentar uma visão completa do que está em causa para as pessoas na vida de todos os dias” (Lutz and White 1986, 431)⁵⁸.

Do panorama sensorial de Macasselane fazem parte texturas, sons e silêncios, melodias e modos de olhar, gestos e expressões verbais, cores e sabores.

Na intimidade com os antepassados

Se entendermos a presença forte dos defuntos na vida presente através da noção de “regresso a casa” e ao local onde se nasceu e ao qual se pertence, esta relação entre vivos e mortos ganha uma dimensão familiar, nos dois sentidos da palavra: de família propriamente dita e no sentido de proximidade. A ideia de regresso a casa torna próximos os mundos dos antepassados e dos vivos, numa intimidade espacial que expressa uma intimidade espiritual. Nas 'ruínas', a casa dos mortos, as suas campas, localizam-se junto das casas dos vivos.

Esta intimidade reflecte a importância do passado, que se constrói num quotidiano em que os lugares e os gestos lembram os que morreram. Uma intimidade que se vive a várias dimensões, como por exemplo em dar a uma criança o nome de um antepassado, prática conhecida localmente por “xará” e que analisarei no capítulo VI.

Este sentimento de intimidade existe também por uma proximidade visual e espacial entre os dois mundos. Percorrendo os caminhos de casa em direcção às machambas da família, invariavelmente se passa junto a diversos cemitérios, alguns dentro do recinto de casas ocupadas, outros juntos aos campos de cultivo de quem habita agora nos talhões da 'aldeia'. Esta forte presença visual de campas e memoriais, de se saber que ali, nas 'ruínas' da “minha” família na aldeia, à sombra daquelas frondosas árvores estão os restos mortais de gerações passadas que aqui viveram e que percorreram os mesmos caminhos, cultivaram a mesma terra e, chegando o tempo próprio, arrancaram o amendoim no mesmo lugar onde eu mesmo o fazia agora. A desinibição perante as “casas” dos mortos durante o trabalho agrícola contrasta interessantemente com o cumprimento rigoroso dos rituais associados à morte e com os gestos que acompanham a deslocação entre um espaço e o outro como, por exemplo, o lavar as mãos à entrada do recinto de casa no regresso de uma cerimónia fúnebre.

Por esse motivo eu, um estrangeiro em processo de ser família e filho da terra, fui ganhando também essa intimidade com os antepassados da família. As suas campas eram presença constante sempre que trabalhava na machamba das 'ruínas', e uma certa tarde em que resolvi apanhar amendoim apesar da chuva intermitente e do vento frio, ao levantar a cabeça depois de arrancar da terra alguns pés de amendoim, deparando-me com as campas dos antepassados Macuácua a escassos metros, tive o impulso de os cumprimentar. Ri-me sozinho do sucedido, mas este acontecimento marcou a minha sensibilidade face às relações que a “minha” família e vizinhos estabelecem com os seus

⁵⁸ Sobre as emoções na pesquisa etnográfica, ver também a obra editada por James Davies e Dimitrina Spencer (2010).

mortos.

De todas as 'ruínas' existentes em Macasselane, nenhuma é tão significativa para a história da aldeia como a chamada "mata sagrada", lugar onde se faz viva a história desta terra. Entrar nesse espaço foi um dos maiores privilégios que me poderia ser dado ao longo de toda a minha estadia em Macasselane, e está intimamente ligado às relações estabelecidas com os habitantes e com a história da aldeia.

É esse lugar sagrado que iremos agora visitar, no capítulo que se segue.



Figura 4.1 | Local da festa do canhú, junto à mata sagrada, onde se situa a campa do fundador de Macasselane.

Capítulo IV “ESTÁ A DAR-NOS DE VOLTA A NOSSA HISTÓRIA”

Numa tarde quente, estava eu com o “meu” tio Aarão Macuácuca e Fabião Matsinhe, sentados à mesa na minha casa, depois de almoço. Faltavam poucos dias para a minha partida, e conversávamos sobre esse tempo que chegava ao fim. No meio da conversa, o meu tio olhou para mim e disse-me: “O mano Pedro está a dar-nos de volta a nossa história”.

A minha presença em Macasselane tinha já uma longa história de trabalho e afectos quando aqui cheguei para morar na casa do “meu” irmão Alexandre, “minha” mãe Maria e “minha” irmã Alzira e fui aceite por todos como membro da família Macuácuca. E uma das preocupações, por imperativos éticos quanto à minha presença na aldeia e pelas fortes ligações afectivas que criei, era encontrar um modo de agradecer tudo o que me era constantemente oferecido com uma generosidade memorável. Neste capítulo, abordo como, de modo inesperado, acabei por encontrar uma forma de retribuição que mudou a pesquisa de terreno e mudou o meu lugar na aldeia. Uma metodologia que não tinha sido pensada no início da minha pesquisa acabou por delinear grande parte do meu trabalho e mudou profundamente a minha relação com os habitantes de Macasselane, com a sua história e com os seus fundadores.

Referi anteriormente que a aldeia integra as suas ‘ruínas’, o lugar que condensa a sua história. Após vermos como o seu território é vivido no cruzamento de duas espacialidades, neste capítulo dou a conhecer o “coração da aldeia” e o seu “centro”. Macasselane, tal como os seus habitantes, tem também as suas ‘ruínas’ e o seu “coração”, o espaço de uma história e a pessoa que a incorpora e representa.

IV.1 UMA METODOLOGIA INESPERADA

O arquivo na aldeia

STRITO DE GAZA
SCCI
REGEDORIA _____ MATSINHE
CHEFADO _____ MACASSELANE
Concelho _____ P. Adm. _____ SEDE _____
fotografia

NOME DO RECEDEDOR OU CHEFE ANTONIO CHITSONGUANE MATSINHE
CLã Chingana CLã DO ANTECESSOR Chingana
FILHO DE Chitsonguane Matsinhe e de Manasse Matsinhe
RELIGIÃO Protestante
NASCIMENTO - DATA 1912 LOCAL Matsinhe
ESTADO Casado 5/ MULHERES DE NOME ALDA MACASSELANE

HABILITAÇÕES LITERÁRIAS 3ª Classe
SITUAÇÃO MILITAR não foi militar
LINGUAS OU DIALETOS QUE FALA Português e Chingana
PARENTESCO COM O ANTECESSOR Sobrinho
ASCENDEU AO CARGO POR morte
DATA DA INVESTIDURA Vinte e sete de Julho de mil novecentos e cinquenta e oito
SECRETARIA DO CADERNETI DE IDENTIDADE Nº 2742/54 de 2 de Novembro 1958

OBS: João Matosane, Sasosane Machava e Valente Parraque

FICHA Nº _____

Figura 4.2 | Ficha de identificação do chefe António Chitsonguane Matsinhe. AHM.

Uma das muitas manhãs que passei no Arquivo Histórico de Moçambique no início do último período de trabalho de campo, estando rodeado de dossiês e documentos coloniais da Circunscrição dos Muchopes, descobri uma interessante pasta com fichas individuais dos régulos e chefes de terras da circunscrição. Fiquei satisfeito por encontrar a ficha do chefe de terras António Chitsonguane Matsinhe, e imaginei que seria um parente directo de Fabião Matsinhe, já que foi o líder da aldeia nos últimos anos do colonialismo. Nesta altura ainda não tínhamos conversado longamente sobre a história da aldeia nem sobre a sua família.

Decidi entregar-lhe uma cópia da ficha, imaginando que gostaria de a receber. Nunca imaginei, nesse dia, o que aquele documento traria às nossas vidas e à minha investigação.

Dias mais tarde, tinha eu já regressado à aldeia, decidi visitar Fabião Matsinhe e entregar-lhe a cópia da ficha, depois de a ter mostrado em casa aos meus familiares e a Mistério Sigauque, que quase sempre me acompanhava nestas visitas. Esse dia mudou profundamente a relação entre mim e Fabião Matsinhe, aproximando-nos num plano muito para além da amizade e da estima mútua. Esse dia mudou também a minha relação com a aldeia e com a sua história e geografia particulares, reforçando de um modo inesperado a minha ligação a Macasselane.

Após chegarmos a casa do líder comunitário, e colocarmos os bancos e cadeiras debaixo do cajueiro

como de costume, apresentei-lhe o documento e perguntei-lhe se conhecia o chefe que aparecia na fotografia. Ele olhou para a fotografia e começou a ler o documento: “Distrito de Gaza...regedoria Matsinhe...chefado Macasselane...” Leu pausadamente, leu novamente ainda mais devagar, olhava para mim e para o “mano” Sigaúque com uma expressão de quem não compreendia que documento era aquele. “...nome do regedor ou chefe, António Chitsonguane Matsinhe...”. Repete este nome diversas vezes, olha para mim, lê novamente o documento e aproxima-o do rosto de modo a poder ver bem a fotografia, volta a olhar para Mistério Sigaúque e depois para mim: Pausa, olhando para a paisagem em redor, como procurando entender o que lia. Fixa-se na fotografia por alguns instantes mais e emociona-se. Abana a cabeça em sinal de incredulidade, exprime um sorriso de espanto e afirma: “É o meu tio! É o meu tio, que era líder antes!”.

As imagens gravadas deste momento de espanto ficaram sem a sua dimensão física, perdidas num apartamento assaltado em Maputo, mas ficam a emoção, a alegria e, sobretudo, o sentimento de incredulidade que Fabião Matsinhe expressou nessa manhã, e que todas as pessoas a quem era mostrado ou referido o documento viriam a demonstrar. A minha explicação de que em Maputo existe um arquivo com pastas cheias de documentos do tempo colonial, organizados de modo a poderem ser consultados, não consegue apagar as dúvidas e a admiração por eu ter conseguido trazer uma cópia daquela ficha do antigo chefe de Macasselane. Este gesto, e a posterior transcrição de muitos outros documentos e relatórios do tempo colonial referindo Macasselane e a sua história, colocou-me numa posição que eu não antecipara. Muitas vezes passei a ser o “senhor Pedro”, em vez do familiar “mano Pedro”, porque estava a fazer um trabalho “de força” (expressão usada para alguma tarefa difícil ou morosa), e regressar de Maputo com novos documentos, onde eram referidas pessoas e acontecimentos dos quais alguns idosos ainda se lembravam de ouvir falar, passou a ser motivo de conversa durante muito tempo.

Aquela manhã re-orientou a preocupação em retribuir o que me era oferecido como um ponto fundamental na minha postura pessoal e na minha investigação. A partir daí, comecei a entregar as transcrições dos documentos dos arquivos que referiam o regulado Matsinhe e Macasselane ao seu líder e ao “meu” tio Aarão.

Aqui devo explicar a razão de entregar os documentos a estes dois homens. Como líder comunitário, Fabião Matsinhe é a primeira pessoa a quem deveria ser entregue esta documentação. Ele representa a história de Macasselane e da “terra de Matsinhe” e, neste campo, entregar-lhe esta documentação é entregá-la a toda a aldeia. É ele o porta-voz dos acontecimentos que marcaram a história de Macasselane e, como a pessoa mais idosa da família Matsinhe, é ele que preside às cerimónias nas campas dos chefes fundadores das aldeias da antiga chefatura.

Aarão Macuácua é o juiz da aldeia, cargo importante e que é o reconhecimento da sua experiência nos tribunais comunitários de Maputo nos anos seguintes à independência de Moçambique. É “a cabeça” da minha casa e de toda a família Macuácua na região, o seu mais idoso representante. É também um amigo pessoal, com quem partilhei muitas horas de conversa sobre a sua história e a de Macasselane, juntamente com Fabião Matsinhe. Muitas tardes de conversas passámos juntos, muitas

respostas deram os dois a outras tantas perguntas minhas. Por estes motivos, decidi entregar-lhe também uma cópia dos documentos transcritos. Duas pastas foram então oferecidas, uma para o líder da minha família, outra para o líder comunitário, herdeiro da história de Macasselane, representante da aldeia, das suas terras e da sua gente.

Hoje, duas capas de plástico guardando um maço de folhas permanecem guardadas em duas das casas da aldeia, na penumbra de uma palhota na residência Macuácuca e na gaveta de um antigo aparador dos anos 70 na casa Matsinhe.

A dificuldade em aceitar a possibilidade de aceder a documentos oficiais diz muito sobre a distância que esta população experienciou, e continua a experienciar, em relação aos centros de poder. Para a larga parte das pessoas o espanto era igualmente grande quanto ao teor dos documentos e quanto ao facto de eu ter conseguido transcrever documentos da administração colonial.

Mas se actualmente existe um sentimento de distância em relação aos centros decisores do poder central, para a população mais idosa e que viveu parte da vida sob um regime colonial, esse sentimento é muito mais forte em relação à administração de então. Para estas pessoas, e para a larguíssima parte da população moçambicana, o que o poder colonial escrevia e decidia era totalmente inacessível, apenas perceptível nas regras impostas e nas suas consequências nas suas vidas.

Por isso, a possibilidade de ler uma transcrição de um documento existente nos arquivos e saber que era a cópia fiel do que foi escrito por um determinado administrador, do qual ainda existem memórias, ou de poder reconhecer alguns dos nomes referidos numa acta escrita há 60 anos como sendo os nomes de avós, tios ou outros familiares já mortos, é uma experiência que nenhum dos habitantes com que eu convivi tinha alguma vez pensado ser possível. O facto de ser integrante de um processo administrativo vedado à população colonizada torna o acesso a esta documentação ainda mais difícil de entender pelos habitantes de Macasselane.

*

Aqui entra um terceiro eixo nesta relação entre os arquivos e a pesquisa etnográfica: o arquivo na aldeia. Muito expressivo da relação dos habitantes de Macasselane com a história da sua aldeia é o modo como estes documentos foram recebidos e comentados e como o facto de eu ter acesso ao arquivos coloniais e trazê-los para a aldeia se tornou um tema de conversa bastante presente. Portanto, a recepção destes documentos na aldeia tornou-se também objecto de reflexão. Ann Laura Stoler, reflectindo sobre uma etnografia do arquivo, afirma que o seu espaço etnográfico “reside na disjuntura entre a prescrição e a prática, entre mandatos do estado e as manobras que as pessoas tomaram como resposta, entre regras normativas e como as pessoas realmente viviam as suas vidas” (Ann Laura Stoler 2009, 32). Aqui, insiro uma outra equação que amplia o espaço etnográfico do arquivo: o seu encontro com o território sobre o qual foi construído. Território entendido no conjunto da paisagem, povoações, população. Neste caso, o encontro entre o conjunto documental referente à divisão administrativa dos Muchopes e a Macasselane, e a aldeia na sua materialidade. O confronto

era entre palavras que descrevem paisagens, lugares e pessoas, que decretam leis e aplicam regras, que contabilizam impostos e transcrevem reuniões e esses mesmos lugares, essas mesmas pessoas, ou a sua memória, o modo como essas leis e regras eram cumpridas ou contestadas.

Os documentos ganham vida: os nomes de povoações e aldeias deixam de ser apenas palavras e passam a ser lugares concretos que aprendi a conhecer, os mapas de impostos perdem o anonimato dos números e ganham identidade na vida de quem os pagou, os administradores que assinam relatórios passam a ser conhecidos pelas alcunhas que lhe eram dadas pela população.

O acolhimento dos documentos do arquivo colonial transcritos por mim, porque é de acolhimento que se trata, foi surpreendente. Passada a incredulidade inicial pela existência destes registos, era o seu conteúdo o motivo de interesse. O facto de fazerem parte do arquivo de um regime que deixou muitas lembranças amargas não anulou a curiosidade sobre esta documentação e sobre os dados que ela continha.

As manhãs e tardes de encontros com Fabião Matsinhe, Aarão Macuácuca e, por vezes, muitos outros homens, eram motivo de conversa pela aldeia.

Estes dois homens sempre se espantavam com cada novo documento que lhes entregava, e foi com orgulho e alegria que receberam as pastas que lhes ofereci dias antes da minha partida, com cópias de todas as transcrições que tinha realizado, incluindo alguns documentos que ainda não lhes tinha mostrado. Na festa da minha despedida, Fabião Matsinhe levou a sua pasta consigo e, sem nunca a largar, mostrava-a com orgulho a toda a gente.

O que aqui pretendo reforçar, e tento descrever com objectividade, é o que estes nossos encontros e os documentos que partilhei significam para estas pessoas, e o valor que ganharam nas suas vidas.

Por um lado, o facto de alguém se interessar pela história da aldeia era em si mesmo um motivo de alegria. Muitas vezes o líder comunitário se queixava de que os mais novos não sabiam a história da aldeia e que depois de ele morrer seria difícil alguém vir a conhecer o que ele sabia. Muitas vezes várias pessoas vinham visitá-lo quando nós nos encontrávamos em sua casa para saber mais sobre a história da aldeia. As nossas conversas eram um pretexto para ele poder falar novamente dos seus antepassados, do seu conhecimento da história de Macasselane e de mostrar a sua extraordinária memória. É uma pessoa muito querida e respeitada pelos habitantes da aldeia, e por todos considerado uma enciclopédia viva, pelo seu conhecimento de tantos e tantos acontecimentos. Estes encontros eram igualmente tempo de muitas outras pessoas se sentarem junto de nós, fazerem perguntas e lembrarem-se dos tempos passados, trocarem impressões, contarem anedotas e relatarem acontecimentos dos quais ainda se lembravam. Eram momentos de conversar sobre os anos que se seguiram à independência, do regresso das minas da África do Sul, da guerra chegar à região e das preocupações do tempo actual.

Trazer o arquivo para o terreno significou, para a população de Macasselane, devolver-lhe a história da sua aldeia. A história que o poder colonial registou, do seu ponto de vista parcial e com as preocupações inerentes a uma ideologia dominadora, mas que, mesmo assim, é importante para os

seus habitantes. É interessante a relevância dada aos documentos transcritos que entreguei. São documentos escritos por “outros”, exteriores à aldeia, e reflexos de um sistema de poder gerador de fronteiras e preconceitos. Portanto, a história neles contida é uma história muito parcial. Mas o facto de registar por escrito nomes e lugares conhecidos, e acontecimentos presentes ainda na memória de alguns é importante para estas pessoas.

Entregar aqueles textos ao personagem que representa em si mesmo a história da aldeia, o seu líder comunitário, representou assim a devolução da história à aldeia, e o devolver a este líder um poder que tinha sido retirado ao seu antecessor: ser o depositário da história da aldeia e daquela terra.

A viagem de Maputo a Macasselane destas páginas escritas possibilitou uma reconstrução da história deste local através do confronto entre o arquivo escrito e a história oral. Os documentos foram lidos e discutidos, em longas conversas intercaladas por muitas anedotas e factos divertidos, especialmente sobre alguns dos administradores coloniais, como vimos no início do capítulo II.

“Era *khokholo* dele, aqui” - A história de Macasselane



Figura 4.3 | Fabião Matsinhe mostrando o lugar do antigo *khokholo* de Madzucanhane.

Trazer o arquivo colonial para o trabalho de campo permite reconstruir a história de Macasselane desde meados do século XIX, tempo até onde recuam as memórias da população sobre a história local e onde aparecem os primeiros registos coloniais das chefaturas da região. Permite também colocar as memórias e a história oral ao encontro do arquivo e da documentação escrita.

Traçar a história da terra é traçar a história do seu fundador e posteriores chefes. Na memória das pessoas estão os nomes dos antigos chefes, e a história contada em conversas com os mais anciãos da aldeia é uma continuidade de nomes e acontecimentos que marcam a sucessão do poder neste local.

A história de Macasselane fica registada a partir da segunda metade do século XIX com um chefe Matsinhe, que tinha o seu *khokholo* na actual aldeia de Matsinhane, a Sul de Macasselane. *Khokholo* era um termo usado nas diversas línguas do Sul de Moçambique para designar uma fortificação feita de estacas altas e fortes⁵⁹, e o seu lugar era chamado de *khokholwene* (G. J. Liesegang 1974, 304) que significa literalmente “no *khokholo*”. Nas fontes portuguesas é usualmente traduzido por aringa. Estas estruturas residenciais e de defesa eram utilizadas numa vasta área da África Austral, desde o actual Malawi ao vale do Zambeze, na zona costeira do actual Quênia e na região a Sudoeste de Inhambane (G. J. Liesegang 1974). Existem referências em fontes portuguesas a estas estruturas nas terras de Cambane já no ano de 1817 (G. J. Liesegang 1974). As fortificações de maior dimensão continham no seu interior uma povoação com as suas habitações, curral dos animais e árvore sagrada com o seu altar (Cumbe 2000, Anexo I).

Em 1887, O Boletim da Sociedade de Geografia publicou o *Itinerário entre Inhambane e Lourenço Marques*, que Armando Longle tinha realizado dois anos antes. O texto vem acompanhado de um mapa que nos dá um importante conhecimento das povoações mais importantes da região dos Muchopes: toda o território era assinalado como terras de Binguane e uma das povoações referidas era a de “Matesinha”. É a fonte portuguesa mais antiga onde se encontra uma explícita referência a uma chefatura Matsinhe.

Na Carta de Moçambique de 1889 (S.a. 1889) não aparece uma povoação com o nome de Matsinhe, mas esta poderá ser a povoação de Matirane (possível corruptela de Matsinhane, como era também conhecida a povoação do chefe Matsinhe, designando em changana “o lugar do Matsinhe”) porque aparece no mesmo local onde Longle a tinha assinalado.

No ano seguinte, quando Gungunhana estava já instalado no seu manjacaze junto da lagoa Siloé, José de Almeida Casaleiro, residente da Coroa Portuguesa junto do soberano de Gaza, escrevia na acta da reunião de 29 de Dezembro de 1890, a propósito dos impostos que Gungunhana tinha recebido de Manica, que os bois que tinham vindo e “se encontram pastando nas terras abachope de Matinhe, a pequena distância deste lugar”⁶⁰.

Mateus Serrano passou pela povoação de Binguana em 1894, tal como Longle o tinha feito uns anos antes, mas encontrara-a completamente destruída porque tinha sido atacada pelas tropas de Gungunhana quando este se fixou na região. Serrano afirma que o perímetro da antiga aringa, onde residia Binguana e os “seus grandes”, deveria ter cerca de 80.000 metros quadrados e que em redor existiam vastos campos agrícolas. Um dos montes na região chama-se “Mat’sinha” (Serrano 1894, 432), e estaria certamente nas terras do chefe Matsinhe.

Dois anos depois da conquista portuguesa do reino de Gaza foi publicada a obra *A Campanha das Tropas Portuguezas em Lourenço Marques e Inhambane*, escrita por Ayres d' Ornellas, Henrique Couceiro, Eduardo da Costa e Mousinho de Albuquerque. Aí se faz uma resenha dos chefes da região de Manjacaze que tinham ficado sob a alçada de Gungunhane, entre os quais o chefe Matsinhe: os “regulos landins Mattinhe, Tonguanhane, Chaichai e os Chopos Canda, Mabila,

⁵⁹ Ernesto Torres do Valle, no seu *Dicionário shironga-português*, dá como traduções possíveis “uma fortificação, cidadela ou aringa” (Valle 1906, 82).

⁶⁰ Documento citado em Vilhena (1996, 125).

Zandamella, etc., eram [feudatários] de Manjacaze”, e após a prisão de Gungunhana vieram apresentar-se ao exército português (Ornellas et al. 1897, IV:192, 229). Poucos anos depois, no mapa *África Oriental Portuguesa*, de 1903 (Comissão de Cartographia 1903b), a povoação “Matzinha” aparece registada como uma das povoações importantes da região. São estes os dados que, e em sintonia com a história oral de que o fundador das terras dos Matsinhe era guerreiro de Gungunhana, nos indicam que esta chefatura existia já em finais da década de 80 do século XIX.

As terras sob administração deste chefe eram vastas e confinavam a Norte e Oeste com as terras de Cambane, tendo como limite ocidental o lugar onde foi construído o bairro comercial da vila de Manjacaze: “Até Manjacaze! Sim. A administração, ali, está na terra dos Matsinhes! O limite é ali. Ali perto do bazar. É ali até onde que vai. Depois ali à frente é Cambane. São os Mondlanes”, explicou Fabião Matsinhe. A fronteira com as terras de Cambane são sempre referidas, e a razão pela qual um dos filhos do chefe Matsinhe ocupou esta área de Macasselane foi “empurrar a gente de Cambane”, como me explicou o líder comunitário. O chefe Binguana era o mais poderoso da região ao tempo da chegada de Gungunhana, como vimos no capítulo III, e o chefe Matsinhe, como subalterno de Gaza, aproveitaria a inimizade entre Gungunhana e Binguana para manter um vasto território sob o seu domínio. Nos anos 80 do século XIX a área sudoeste das terras de Cambane, que corresponde aos limites a ocidente do actual distrito de Manjacaze, era palco de guerras entre os chefes locais (G. J. Liesegang 1974) e o relato do líder comunitário sobre a fundação de Macasselane coincide com estes dados. Macasselane faz parte destas terras de Matsinhe, definidas pelo poder colonial como um dos regulados da circunscrição dos Muchopes. Madzucanhane era um desses chefados, e é, na verdade, a “nossa” Macasselane.

Vários filhos deste chefe Matsinhe, o “guerreiro de Gungunhana”, foram enviados a residir em diversas partes das suas terras, de modo a defender os seus limites. De quem foi o primeiro dos Matsinhe não há memória, mas sabe-se que, em 1897, era régulo Bambalella, seguido pelo seu irmão mais velho, Chicuzo. Este é o nome mais antigo que ficou registado na história da família que o actual líder comunitário de Macasselane aprendeu. Segundo ele, Chicuzo (ou Chicuatzi) saiu do *khokholwene* de Matsinhane na época em que Madzucanhane fundou a sua povoação. Na *Relação dos regulados, régulos e chefes actuais* da circunscrição dos Muchopes de 1933, é ainda este o nome pelo qual o regulado é conhecido, sendo já Congolo o seu régulo (Toscano 1933). Esta persistência dos nomes provoca frequentes incertezas e muitas vezes “oculta” a informação a quem lê os documentos de arquivo. Por exemplo, sem o cruzamento da história oral com a pesquisa documental o regulado Chicuzo poderia não ser entendido como o de Matsinhe e passar despercebido na recolha documental. De 1899, quatro anos depois da conquista por Portugal deste território, temos o *Resumo do Arrolamento feito nas terras do régulo Mahobana*, o régulo Matsinhe nessa época (Commando Militar dos M'chopes 1899). Em 1918, por morte do régulo, o administrador convocou uma “banja” com a população do regulado e ficou decidido que o seu sucessor seria Massazene, o seu irmão mais velho (Zamparoni 1998, 128). Neste documento, o regulado ainda é mencionado como Chicuzo. Como veremos mais adiante, o nome das terras representa uma íntima relação entre o seu fundador e o seu território.

Um relato curioso surgido nas conversas com o líder comunitário sobre a história dos Matsinhe levamos, mais uma vez, ao arquivo, de modo a entender as origens das linhagens estabelecidas nesta região. Sobre quem seria o primeiro Matsinhe, ou os pais do Matsinhe que aqui estava quando Gungunhana se instalou na região de Manjacaze, ele afirma nada saber. Mas sobre os seus filhos, tem informações:

“Para dizer quem é o pai do Matsinhe, eu já não posso dizer. Porque o filho dele foi o Tembe! Sim, Tembe! Quando estava ali...onde era o régulo Gomocomo...lá no Chipene. Madzucanhane já tinha morrido. Agora, do Tembe, filho de Matsinhe, nasceu o Vamangue, Cumbane, Chotele... mais dois, cinco. Agora, ele abandonou e foi para Maputo! Onde é chamado Tembe. Ele foi encontrar aquele lugar também, lá. E deixou os filhos aqui. São desses que nasceram os que estão aqui, a toda [a volta]. Chotele foi o último filho do Tembe. É Matsinhe ali! [em Catembe, frente à cidade de Maputo]. São esses que ficam aqui, nascer essa toda gente que está aqui! Depois ser chamado em cada pai dele. Agora nós, somos de Chotele, último filho de Tembe”.

A povoação Chipene referida integrava o regulado Coolela e o régulo mencionado era Gomocomo Mondlane. A existência de um filho de Matsinhe nas terras de Cambane, às quais Coolela pertencia, refere-se a uma disputa entre os dois regulados mencionada num documento de 1907, o relatório que acompanha o mapa assinalando a divisão das terras dos régulos Tavane e Chicuzo no ainda Comando Militar dos Muchopes (Praça 1907). A sustentar a divisão realizada, apresenta-se uma resenha histórica com base em testemunhos locais. Após a conquista portuguesa, Esperanhana (ou Speranyane), filho de Binguane, principal chefe na região que tinha sido morto por Gungunhana apesar de ser seu súbdito (G. Liesegang 2012, 10), instalou-se com o seu filho Tavane nas terras do seu pai, a Nordeste do comando militar, como reconhecimento do seu auxílio ao exército português na prisão de Gungunhana. Tavane foi nomeado régulo dois anos depois, em virtude de Esperanhana ter ficado associado à revolta contra Portugal liderada por Maguiguana, antigo chefe militar de Gungunhana. Chicuzo tinha, nesta época, invadido as terras de Tavane afirmando ter direitos sobre elas datando da passagem de Manicusse pela região. Esta pretensão confirma a afirmação de que Madzucanhane “era guerreiro de Gungunhana”, contada por Fabião Matsinhe. Os seus antepassados seriam provavelmente tributários de Gaza muito antes da chegada de Gungunhana ao poder.

A disputa centrava-se sobre quem teria direitos sobre as terras, visto Tavane afirmar que os seus antepassados tinham vindo da Cossine (a Sul do Limpopo) muito antes de Manicusse. O comandante militar, após ouvir as partes interessadas, decidira uma delimitação de modo a “quer pela orografia, e hydrographia do terreno encontrar um limite natural” (Praça 1907). Esta disputa era a mesma que tinha justificado Madzucanhane a fundar o seu *khokholo* na actual aldeia de Macasselane.

Descobrir quem é o Tembe referido nesta narrativa da história dos antepassados do fundador da aldeia é mais complicado. Tembe era um dos chefes bitonga que habitavam ao redor de Inhambane, e aparece referenciado num *código de milandos* compilado em 1852 (R. M. Pereira 2001, 3). Existiram também as terras dos Tembe, na margem Sul da baía de Maputo. Ayres de Ornellas refere que os Tembe da região de Maputo têm origem num movimento migratório desde o planalto entre o rio Limpopo e o rio Pafuri, na junção das fronteiras de Moçambique, África do Sul e Zimbabwe, espalhando-se esta população pelas planícies até ao litoral (Ornellas 1901, 33). Estas migrações

teriam também chegado à região dos Muchopes e os Tembe em redor de Inhambane teriam também essa origem. O que se torna interessante nesta narrativa de Fabião Matsinhe é uma noção, mesmo que vaga, de mobilidade que, apesar de difusa, aparece nesta história dos Matsinhe. São os resquícios de uma memória que foi passando ao longo dos anos e ganhando transparência nas narrativas familiares, deixando sobressair os nomes dos grandes chefes que entretanto foram aparecendo e que foram dando nome a vastas extensões de terra e as povoações.

Madzucanhane: pessoa e lugar



Figura 4.4 | Placa da Igreja Presbiteriana de Moçambique (antiga Missão Suíça) em Macasselane.

As origens de Macasselane como povoação estão ligadas a um dos filhos do chefe Matsinhe, Madzucanhane, e é este o nome referido com mais entusiasmo e respeito pelo seu descendente, nosso guia ao longo da história deste local e desta família:

“Foi assim que ocupou este lugar, Madzucanhane. Quando saiu do *khokholwene* do Matsinhe, chamado Matsinhane, veio ocupar aqui. Os outros também que saíram lá, vieram ocupar outros sítios para serem chamados em nome deles. Tem Chitsombelane, tem Machachovane, tem Cassane, Chikuadzi, Malene...”

O fundador de Macasselane foi Madzucanhane. É com ele que a história da aldeia começa verdadeiramente e é ele o seu personagem maior. É um nome ainda vivo e, como veremos adiante neste capítulo, congrega simultaneamente o lugar e a história da aldeia.

Madzucanhane veio da sua residência nas margens da lagoa de Marrangua, a sudeste de Manjacaze, a pedido do seu pai. Esta lagoa é a maior da região e aparece referenciada em diversas fontes coloniais portuguesas. Tal como o pai, era tributário de Gungunhane e instala-se no actual território de Macasselane para assegurar o domínio das terras.

“Foi o único guerreiro de Gungunhana! Quando quer ir num lugar, ficar lá o Gungunhana, mandava o Madzucanhane com os outros ir lá. Apertar aquele lugar”, contou-me uma manhã Fabião Matsinhe com visível entusiasmo. A história de Madzucanhane narra-se também no espaço de Macasselane, num campo de cultivo entre a ‘aldeia’ e a estrada. Actualmente não há vestígios físicos do *khokholo*

de Madzucanhane, mas o “nosso” guia consegue localizá-lo pelo que aprendeu do seu pai (fig. 4.3). Numa manhã de sol, ele e Aarão Macuácuá caminhavam comigo, e era com um entusiasmo e vigor contrastantes com a sua idade que o líder comunitário apontava para campos de mandioca e ananases, enquanto narrava como tinha nascido esta aldeia:

“Aqui era *khokholo*. De Madzucanhane, e de toda a família! Era aqui. Estava semeado de troncos de árvores até ali [aponta para cima, para indicar que o muro era alto], que quando vai aparecer o inimigo eles também levar aquela coisa dele ali [faz o gesto a indicar uma lança], lutar com eles. Era aqui. Chamava-se *khokholwene*.

Quando ele saiu daqui foi para lá [o local da sua última residência], foi lá onde foi morrer Madzucanhane.

Onde tem aquela ananaseira, ali, é a campa do irmão de Madzucanhane, Mudauiane! O pai do Mapandane, que é onde é chamado Mapandane [povoação vizinha]. Morreu aqui, em casa do irmão dele mais velho. O mais velho é ele, Madzucanhane segue a este...Morreu enquanto estava cá. Mas ele não conseguiu procurar o sítio para que fosse chamado em nome dele! Terra Mudauiane! Mas não. Só o Madzucanhane. Aqui é Madzucanhane. Que ficou o filho, Macasselane. Sim, era assim.

[sobre um chefe de Tavane, com quem Madzucanhane tinha disputas pela terra]

Ele queria construir aqui a povoação dele, que era da raça do chamado Tavane, Lá! Onde é que eu vi naquele papel [documento do arquivo colonial que eu tinha transcrito e entregue]. Tavane. Sim. Era daquele ali. O Madzucanhane mandou embora, sair daqui. Voltar lá na terra dele, onde estão os amigos dele, que chamam de Mondlane!”

Pela história que Fabião Matsinhe aprendeu do seu pai acompanhamos a fundação da aldeia, quando Madzucanhane aqui se instalou e manteve as terras sob o seu domínio, contra um chefe vizinho. São os inícios da “terra Madzucanhane” e as memórias mais antigas que o líder comunitário guarda. É com orgulho que as partilha, indicando o local do antigo *khokholo*, reafirmando por diversas vezes a sua importância e o facto de ter defendido estas terras dos ataques de chefes vizinhos. O nome Matsinhe estava assegurado como dominante nesta região.

Era o ano de 1862 quando Madzucanhane se instalou aqui, no que é agora um campo de cultivo. A história continua, e merece ser aqui transcrita, pois é um testemunho de como se encontra viva, não apenas no actual líder comunitário como seu depositário, mas na globalidade da aldeia.

“Desde 1862! Que [Madzucanhane] fundou este sítio para ser chamado em nome dele! Foi nascido em 28 de Dezembro de 1845! Depois fundou esta terra, o Madzucanhane...em 1862! Com a mulher dele, chamada Matlhaculane Cumbanguene, que era dos Tamele! Depois, esta terra ficou com ele até ele morrer, em 1927! No dia 17 de Julho, quando morreu o Madzucanhane”.

Esta história oral de uma aldeia mostra-nos também a história do Sul de Moçambique em meados do século XIX. As dinâmicas de poder introduzidas com o desenvolvimento do estado de Gaza tornavam necessária a construção de *khokholos* para habitações dos diversos chefes, como defesa contra as tropas nguni, no caso dos chefes que não se submetiam ao poder de Gaza, ou contra chefes vizinhos, no caso dos chefes locais tributários. Este facto recorda as instabilidades vivida na época, com o exército de Gaza a capturar o gado e a apropriar-se das colheitas agrícolas dos chefes e o aprisionamento de homens para o seu exército, e as guerras entre chefes rivais pela posse de terra,

as quais tentavam aumentar os seus domínios e a população sob o seu poder.

Nesta altura as terras tinham o nome do seu soberano, cujos limites eram entendidos como os limites das terras cultivadas pelas famílias que pagavam tributo. A influência e importância dos chefes locais eram medidas pelo número de pessoas de quem recebiam tributo e a quem cediam parcelas de terreno para cultivo.

A região de Manjacaze e as terras a Norte, de fronteira com o território da Coroa Portuguesa de Inhambane, foram palco de particular instabilidade e a população chope, habitando o território a Sul de Inhambane, nunca foi conquistada por Gaza. A região de Manjacaze marcava nessa época a fronteira entre o domínio de Gaza e o território chope, e seria mais tarde região de fronteira entre chopos e changanas.

Madzucanhane-homem e Madzucanhane-terra são dois aspectos da mesma história. Dois aspectos que não se cruzam apenas, mas antes se sobrepõem numa identificação entre fundador de um povoamento e o lugar por si criado a partir de uma paisagem antes desabitada. A figura do fundador fica ligada à passagem de um espaço a lugar, e os sentimentos de pertença a estes lugares incluem uma ligação a uma história particular e a relações de poder iniciadas por gerações passadas. Esta identificação entre fundador e território está presente, acima de tudo, no facto de a terra ter o nome do seu fundador ou de um dos seus chefes mais importantes.

Este modo de identificação entre poder e território reflecte o sistema vernacular de ocupação do espaço, em que não existia o que entendemos hoje como aldeias, assumidas como uma porção de terra no interior de uma linha que marca os seus limites, mas sim um entendimento de que os limites territoriais de determinado chefe eram os limites das terras cultivadas pelos núcleos familiares que estavam sob a sua protecção e sob a sua autoridade. Por isso ainda hoje é comum ouvirem-se expressões como “O Matsinhe estava lá no Matsinhane dele”, em que Matsinhane, o actual nome de uma aldeia vizinha de Macasselane, se refere ao lugar do Matsinhe. Deste modo, como o nome pelo qual determinado território era conhecido não era atribuído ao lugar em si mas ao nome do seu chefe, o espaço era sempre entendido como “terras de” alguém. Assim, os nomes dos lugares mudavam consoante o seu chefe no momento, mas os seus fundadores nunca eram esquecidos e mantinham-se como a razão de ser de cada chefatura. É esta a razão porque Fabião Matsinhe e, de modo geral, os mais velhos de Macasselane, afirmam sempre que conversávamos sobre a história da aldeia: “aqui é Madzucanhane”.

A figura 4.4, no início desta secção, mostra uma placa indicativa da Igreja Presbiteriana de Moçambique em Macasselane. Mas, como podemos ver, o nome indicado é o de Madzucanhane. Esta igreja foi construída em tempos recentes, a partir da iniciativa de um habitante da aldeia que entretanto já morreu. É a igreja à qual pertence o “meu” tio Aarão Macuácuca e Fabião Matsinhe, a antiga Missão Suíça. Era a igreja à qual pertencia também o anterior chefe, António Chitsonguane Matsinhe. A razão que me foi dada para esta placa assinalar Madzucanhane em vez do nome pelo qual a aldeia é conhecida é a de que “aqui é Madzucanhane”, ou seja, a mesma expressão com que o líder Matsinhe reforça a história do fundador da aldeia. E, apesar de não ter sido claramente explicitado, creio que o facto de ser esta a igreja dos dois últimos chefes da aldeia está relacionado

com a afirmação de que, em verdade, “aqui é Madzucanhane”. É significativo que enquanto a capela católica assume o nome da aldeia, fixado no tempo colonial, a igreja à qual pertence o actual líder, assim como pertenciam os anteriores chefes, afirma o sentido histórico do nome Madzucanhane.

Esta simbiose entre o fundador e a terra por si fundada é também revelada nos discursos de Fabião Matsinhe sobre outras geografias, que se tornam numa forma muito reveladora de expressar este sentimento. Por repetidas vezes, sempre que conversávamos, a íntima relação entre o nome de um local e o nome do seu fundador era explicada recorrendo a comparações:

“Por isso o nome destas nossas terras é chamado com os primeiros! Os sítios todos. Que não ocupou a ninguém que morreu. São os primeiros! As terras todas. É a mesma coisa com Portugal. Portugal foi o primeiro! Sim. Foi o primeiro! Não ocupou o lugar do que morreu, não. Foi o primeiro. Por isso que chama país de Portugal. Portugal foi o primeiro. Sim. Na Inglaterra também foi mesmo assim. Inglaterra não ocupou a ninguém. Ele foi o primeiro. Foi assim com essas terras todas que nós vivemos”.

Claramente, sob esta perspectiva, o nome de Portugal ou de Inglaterra é o nome do seu fundador, o primeiro a povoar o seu território e que, assim, o nomeou. Aqui, o que menos importa é o rigor histórico destas afirmações, mas o que elas representam sobre o nome dos lugares. Eles ganham o nome dos seus fundadores, e é este o ponto fundamental do que Fabião Matsinhe me contava.

Muitas pessoas não partilhavam desta perspectiva, e referiam os nomes de Afonso Henriques ou Vasco da Gama quando se referiam à história de Portugal, mas quanto a esta aldeia onde estávamos não havia dúvida. O seu nome, tendo de ser apenas um, seria Madzucanhane.

Madzucanhane e Macasselane: dois nomes, o mesmo lugar

Mas então, porque é Macasselane o nome actual deste local? Fabião Matsinhe continua o seu relato entusiasmado:

“Primeiro filho de Madzucanhane foi Chitsonguane Madzucanhane Matsinhe. E o Matsinhengane Madzucanhane Matsinhe. E o Macasselane Madzucanhane Matsinhe. Colwanhane Madzucanhane Matsinhe. Chigamacane Madzucanhane Matsinhe, o último filho dele.

Depois ficou o filho, Macasselane, que hoje é chamado Macasselane, aqui. Enquanto não é o fundador, é o filho. Ficou o Macasselane como chefe da terra do pai dele! O Macasselane desde 1929 que entrou no lugar do pai! E quando morreu Macasselane, em 15 de Agosto de 62, ficou o sobrinho dele, que é filho do irmão dele mais velho. Tomar conta desta terra, que hoje é chamado Macasselane”

Fabião Chigamacane Matsinhe, líder comunitário actual, neto de Madzucanhane, conta assim a história deste local, resumida na sucessão dos seus chefes. Este facto é também ele revelador desta profunda ligação de um local aos homens que o governaram. Os nomes por si apresentados revelam

como a memória do pai se projecta nos filhos: o segundo nome próprio é geralmente o primeiro nome do pai. Sabendo isto, nem se torna necessário que Fabião Matsinhe nos fale do seu pai para sabermos que é filho de Chigamacane Madzucanhane Matsinhe, o último filho do fundador.

Macasselane, filho de Madzucanhane, seria o chefe que daria o nome definitivo à aldeia. Uma das consequências da administração colonial foi a fixação gradual dos nomes das diversas chefaturas locais. Ao analisar a documentação colonial referente à Circunscrição dos Muchopes podemos observar como, durante as primeiras décadas do colonialismo, os nomes das povoações e das chefaturas mudavam rapidamente, mas gradualmente os nomes foram sendo fixados, fazendo com que os regulados e as povoações deixassem de reflectir o nome dos seus chefes ao longo dos anos. Por isso, a partir da chefia de Macasselane, o nome desta povoação não seria mais alterado. Com esta decisão, Macasselane deixou de ser “a terra do Macasselane” para ser a aldeia Macasselane. Perde-se a pessoa que dá sentido ao lugar a favor de uma circunscrição geográfica, coerente com o espírito classificatório colonial.

*

Em 1938, o regulado Matsinhe tinha um total de 3.335 palhotas tributadas, divididas por 16 chefaturas (Machuquele, Macupane, Zefania, Maducuanhane, Malache, Chidcua, Timanhane, Cufacuezo, Chicauauane, Mubango, Uanjovo, Macasselane, Pembelete, Vucho, Mapandane, Chalalane) e era o regulado com mais palhotas recenseadas de toda a circunscrição (C. L. da Silva 1938). Curiosamente, neste documento o regulado continua a ser chamado Congolo, que na verdade tinha morrido em Outubro de 1936 e sido substituído por Zefanias Matsinhe.

O termo de nomeação deste régulo é um documento muito interessante que nos dá uma visão de como a escolha de um novo régulo era intermediada pela administração portuguesa (Muchopes 1937). Novamente regressamos às longas conversas em torno destes documentos coloniais. Recuamos brevemente ao início do capítulo II, e à anedota sobre o chefe Bahnine e o administrador alcunhado Pecane. Foi com a leitura deste documento que a anedota entrou na conversa, mal Fabião Matsinhe leu o nome do administrador no início do relatório.

“Aos vinte e um dias do mez de Novembro de mil novecentos e trinta e seis, na secretaria da Administração da Circunscrição dos Muchopes, em Manjacaze”, o administrador Carlos Lino da Silva reunia-se com os chefes e idosos importantes do regulado de Matsinhe para se decidir quem seria a pessoa indicada para ser investido como novo régulo. Não existia consenso sobre quem tinha direito ao lugar e o relatório regista as opiniões de cada um dos presentes. É ao ler o nome dos intervenientes que a conversa flui, interrompendo-se a leitura para comentários, perguntas e lembrar acontecimentos e pessoas.

E é desse modo que registo aqui esse momento, na tentativa de transmitir como a história deste local se torna perceptível ao trazer o arquivo para a aldeia. Temos visto como o encontro entre o campo etnográfico e os arquivos trazem dados relevantes a uma escala maior, partindo deste local particular, Macasselane, para nos debruçarmos sobre o Sul de Moçambique e a circunscrição dos Muchopes.

Agora a escala reduz-se para os contornos da aldeia, do regulado Matsinhe e da sua história, nos nomes dos seus chefes e no seu espaço físico.

Mais uma vez se conversa sobre a genealogia do fundador, Madzucanhane, a partir de tantos nomes presentes no documento. “Filhos de Madzucanhane? É Chitsonguane, o primeiro filho. Segundo, Matsinhengane. Terceiro, Macasselane. Quarto, Coluanhane. Quinto, Chigamacane, o meu pai”, explicava Fabião Matsinhe enquanto Aarão Macuácua terminava de ler o relatório.

Conhecem todos os nomes que ali estão? pergunto. “Todos”, responde o meu tio Aarão, acrescentando “Pambelete, que vem aí, era marido da minha prima, também”. Os nomes registados neste papel trazem à superfície relações familiares que expressam uma rede complexa de parentesco e de relações sociais.

Continua a leitura do documento, intercalada por comentários e explicações que são relevantes registar porque expressam a riqueza de trazer este arquivo para Macasselane. Tento sobrepor à leitura do relatório os comentários do actual líder da aldeia e a memória dos meus interlocutores, a negro, enquanto o texto lido se mantém como pano de fundo, a cinzento:

“Ouidos os velhos, com discordância manifesta, indicaram o chefe de terras Macupane por ser filho de Uatingane - é filho de Uatinguane! Uatinguane é o que ocupou o lugar do próprio Matsinhane! – tio do falecido Congolo. Ouidos os chefes de terras: Machuquele - é perto ali de Matsinhane. chamava Machiquitane. é lá, onde está aquela escola de Matsinhane - Malache, Timanhane - é lá, onde está Vamangue, ali - Cufacueza – é lá também - Chicauane, Mabango – é lá também – Uanjovo – é lá também - Macasselane - é o pai do Madumbezane - e Chissombolane indicaram o chefe de terras Chissonguane, por se ter extinguido a hereditariedade do Congolo – Macupane não deu opinião alegando ter sido indicado por Macasselane o Mapandane; Zefania – é lá no cumbane - diz pertencer-lhe o regulado por se haver extinto o ramo do falecido regulo Congolo – é lá, Audane - e ser o descendente do primitivo ramo que a este antecedeu, Mussongane, Pambelete – é o Uangomanhane, Machochovane! - e Machavane declararam não saberem a quem pertence; e Maducanhane não compareceu – o fundador desta terra, nesse dia não apareceu lá! que era o próprio que nomeava os régulos! – [Aarão Macuácua]: como está a fazer este aqui [aponta para Fabião Matsinhe]”



Figura 4.5 | Fabião Matsinhe (à direita) comenta o documento da “banja” para a nomeação do régulo Zefanias Matsinhe. À esquerda, Aarão Macuácuá.

E continua a leitura do documento:

- Ouvidos em seguida os velhos régulos infra descritos limítrofes das terras de Matsinhe também para esta banja convocados: Jojo – é Macupulane - Tavane e Malumbe declararam serem da opinião que como já se extinguiu todo o ramo de que descendia o falecido regulo Congolo, deve no regulado ser investido o chefe de terras Zefania – é Cumbane, lá - por ser o descendente do ramo Cumbane o mais antigo que governou antes do ramo de Congolo que agora se extinguiu e dever o regulado voltar ao descendente do primeiro Cumbane que é o chefe de terras Zefania. Tavane e Malumbe declararam mais que o falecido regulo Congolo lhes dissera que o substituto em vida era este Zefania - Zefania Tomadzane Matsinhe! - (o que realmente sucedia para com a administração pois ele vinha tratando de todos os assuntos respeitantes ao regulado de Congolo) o que depois do seu falecimento devia ser o seu sucessor. Os régulos Farrau - Farrau já é lá, Manhique! Porque vinham da outra parte, e da outra parte, e da outra parte...para resolver este assunto. Quem é que vai ficar naquele lugar! Agora, os outros diziam que era fulano - e Dambuza declararam que no regulado devia ser investido o chefe de terras Chissonguane por ser sobrinho do falecido regulo Congolo. – Chitsonguane é o pai. Aquele que morreu, depois eu promover aquela mulher - Em presença destas opiniões tão discordantes, mas tomando em consideração a opinião dos três régulos: Jojo – Macupulane. Era terra de Machope, ali. Este era o mais velho. Era baixinho assim. Muito gordo! – este o mais velho e mais importante dos Muchopes - Tavane e Malumbo; favoráveis a Zefania, o facto de há muito vir aqui representando o falecido regulo Congolo; e ainda de ser novo instruído, falar e escrever correctamente o portuguez – o que não sucede com nenhum dos outros pretendentes indigitados; sendo portanto por todas as razões o chefe Zefania Matsinhe aquele que mais convem à Administração... – é chamada Matsinhane, esta terra. Foi o fundador. Mas quando morreu, entraram os outros ali, é a família. Como os régulos também. Mas Matsinhane foi o fundador daquela terra. E quando morreu o Matsinhane entrou Uatinguane”.

Resumindo com clareza, entre os chefes de terra do regulado Matsinhe e régulos vizinhos existiam três opiniões divergentes sobre quem deveria ser nomeado novo régulo: Zefanias, Macupane ou Chitsonguane. O administrador tomou em consideração a opinião dos régulos mais idosos e aceitou Zefanias Matsinhe por motivos que agradavam à administração: “ser novo, instruído, falar e escrever correctamente o portuguez” (Muchopes 1937). Como vimos no capítulo anterior, era desejável para o sistema colonial que os régulos fossem sinais de “civilização” junto das suas populações.

Um detalhe curioso: o chefe Maducanhane referido no documento não é o fundador da aldeia de Macasselane, visto este ter morrido havia dez anos e o chefe Macasselane estar presente na reunião. Seria o chefe de terras Maducanhane que é referido na *Relação das Autoridades Gentílicas* de 1938, acima citado (C. L. da Silva 1938). No entanto, entendendo que era este o fundador de Macasselane, Fabião Matsinhe reforça o papel que Maducanhane tinha na escolha dos chefes pois, com a morte do seu irmão mais velho (que morava consigo no seu *khokholo*), tornou-se o descendente mais idoso do fundador das terras de Matsinhe.

O olhar de surpresa com que este papel, e todos os outros, eram encarados em releituras sucessivas é difícil de expressar por palavras, mas desejo que esta longa transcrição consiga transmitir a abertura do campo de investigação que todas estas leituras partilhadas proporcionaram. Os nomes de pessoas e lugares registados no arquivo ganham dimensão física e um lugar concreto neste território. Esta passagem do papel para a paisagem ajudou a focar a atenção na espacialidade de Macasselane e a partir dela realizar o movimento inverso, tentando escrevê-la neste texto.

*

Do tempo da chefia de Macasselane encontramos diversos documentos nas pastas correspondentes ao Concelho dos Muchopes nos arquivos históricos. No *Registo das Autoridades Gentílicas* do concelho realizado em fevereiro de 1947 encontramos informações sobre todos os chefes dos regulados locais. A regedoria Matsinhe tem como regedor Cuatine Matsinhe e 16 chefes de terras. Destes, Johanisse Matsinhe, das terras de Mubango, tinha sido empossado em 1925, enquanto nove chefes estavam no cargo desde a década de 1930 e sete já na década de 1940. Apenas três indivíduos sabiam ler e escrever, o regedor e os chefes João e Johane Matsinhe.

O chefe Macasselane aparece com o nome de Maduide Matsinhe e com data de investidura de 1933. Nome e data diferente daqueles que nos foram relatados na aldeia. A discrepância é esclarecida com a admirável memória de Fabião Matsinhe e com uma carta manuscrita pelo próprio Macasselane em 1934 que se encontra no Arquivo Histórico de Moçambique (Matsinhe 1934).

Enquanto pelo relato do seu neto Fabião ficamos a saber que Macasselane se encontrava na África do Sul quando o seu pai morreu, por esta carta sabemos que o seu primo Marrimine tinha ficado a chefiar as terras até ao seu regresso (mas que acabou por ficar no cargo até à sua morte), e que, no ano em que escreveu à administração, existiam dúvidas sobre quem era o legítimo chefe de terras. Nesta carta, apresenta como prova de que diz a verdade pedindo ao administrador para verificar “nos arrolamentos do imposto de 1930, as de encontrar o meu nome Madinda” (Matsinhe 1934). Madinda

é o Maduide desta lista de 1947 e, tendo morrido Marrimine, Macasselane tentava assegurar o seu direito de sucessão à chefia das terras. Prova disto é a *Relação dos regulados, régulos e chefes* de 11 de Maio de 1933, que apresenta Marrimine como um dos chefes (Toscano 1933).

O chefe da fotografia



Figura 4.6 | Fotografia do chefe António Chitsonguane Matsinhe.

Em 1958 a aldeia ganhou um novo chefe. Segundo o actual líder comunitário, Macasselane morreu em 1962, mas nos documentos oficiais o chefe que lhe sucedeu tomou posse quatro anos antes. Independentemente de qual a data correcta, o importante é que este chefe ficou no cargo até as autoridades tradicionais serem extintas pelo governo independente. E foi ele, também, que esteve no começo da viagem deste arquivo até à nossa aldeia: António Chitsonguane Matsinhe.

"O Macasselane faleceu no dia 15 de Agosto, 1962! Foi substituído pelo sobrinho dele, que é o filho do irmão: António Chitsonguane Matsinhe. E morreu no dia 15 de Julho de 1986! Quando a gente já era independente"

No início deste capítulo referi já como o arquivo colonial chegou a Macasselane e como tudo começou com a ficha deste chefe encontrada numa das muitas caixas do Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Dias depois, a sua fotografia estaria diante dos olhos do seu sobrinho, Fabião Chigamacane Matsinhe.

Esta ficha faz parte de um notável conjunto de fichas de identificação de muitos dos chefes do concelho dos Muchopes, datadas provavelmente de meados da década de 1960. Interessa particularmente a ficha do chefe de Macasselane (figura 4.6, acima) e as dos restantes chefes do regulado de Matsinhe. Desde já, analisando todas as fichas existentes, alguns dados devem ser referidos. A informação sobre cada chefe era bastante completa, desde os dados geográficos da sua chefatura (regulado, posto administrativo e concelho) aos seus dados pessoais. Destes, era necessário o preenchimento de muitas alíneas: clã, clã do antecessor e filiação, religião, data de

nascimento, estado civil (se casado, deveria indicar o número de mulheres e os seus nomes), habilitações literárias, situação militar, línguas ou dialectos falados, parentesco com o antecessor, motivo de ascender ao cargo, data de investidura e número de caderneta de identidade. Mais uma vez observamos o controlo social cuja formação acompanhámos ao longo do capítulo anterior. Um território tornado domínio colonial era também isto: a ordenação espacial desenhava-se igualmente nas linhas que preenchiam papéis e constituíam a burocracia do poder. Esta ordenação espacial era igualmente sustentada pela classificação de quem habitava esse espaço. No arquivo realizamos um percurso análogo ao que fizemos para a cartografia, desde os primeiros mapas do Distrito Militar de Gaza até ao mapa do Comando Militar dos M'chopes por Gomes da Costa: do geral para o particular, das impressões gerais sobre a população desta região para os dados de pessoas concretas.

Cada ficha tem uma fotografia do chefe identificado, vestido com o uniforme de chefe ou de régulo, sendo visível o chapéu de abas e a camisa com emblemas nos ombros. Por um detalhe entendemos a interferência da administração colonial na sucessão das chefias locais: todos os chefes identificados professam (pelo menos neste registo oficial) a religião católica ou protestante e alguns tinham realizado a segunda ou terceira classe da escola rudimentar. Em contraste, na larga maioria das fotografias (com especial destaque para as dos chefes mais velhos) notam-se as orelhas furadas ao modo nguni, tão comentadas pelas fontes coloniais de finais do século anterior. Este hábito terá demorado a desaparecer, e mesmo actualmente existem muitos idosos de ambos os sexos que apresentam os lóbulos das orelhas com um corte muito comprido, o que significa que, nas primeiras décadas depois da conquista portuguesa, este hábito seria ainda comum.

As informações que constam na ficha de António Chitsonguane Matsinhe são as seguintes:

“Clã: changana. Clã do antecessor: changana.

Filiação: Chitsonguane Matsinhe e Monasse Matsinhe.

Religião: protestante.

Nascido em 1912, em Matsinhe.

Estado civil: casado, com Alda Macuácua.

Escolaridade: 3ª classe.

Situação militar: não foi militar.

Línguas faladas: português e changana.

Parentesco com o antecessor: sobrinho.

Assumiu o cargo, por morte do antecessor, em 27 de Julho de 1958”.

Reparamos que a data de investidura é diferente da apresentada pelo seu sobrinho Fabião. Aqui temos duas hipóteses. A primeira é acreditar que é esta a data correcta. Colocar aqui uma segunda hipótese (a de que porventura será a data avançada por Fabião Matsinhe a correcta) advém de uma dupla pesquisa nos arquivos. Está largamente documentada a frequente imprecisão dos dados fornecidos pela população local e, estando provada a memória notável de quem me narrou esta história e o hábito de existir uma substituição não oficial de chefe quando este era já muito idoso, podemos colocar a hipótese de, nos últimos anos de chefia de Macasselane, António Chitsonguane ter sido chamado a auxiliar o chefe e ter sido essa a informação que ficou registada na ficha oficial.

Refiro este detalhe porque não deixa de ser irónico que a sistematização de informação em fichas de identificação, recenseamentos, listagens ou mapas de imposto nunca deixar de ter um elemento de dúvida e de imprecisão. É uma forma de resistência ao poder colonial que se aproveita do espaço entre as palavras e os números escritos para a possível liberdade de movimento perante uma burocracia administrativa que impossibilitava a livre circulação de pessoas e bens.

De 1959 temos o *Mapa das remunerações devidas às Autoridades Gentílicas*, correspondente ao ano anterior (Campos 1959a). Neste ano era a regedoria Matsinhe que mais tributações pagava, devido ao número de habitações recenseadas ser muito superior ao das restantes regedorias vizinhas. Este facto reflecte a vastidão do seu território e a importância que tinha no concelho.

No mesmo ano foi produzido o *Registo das autoridades gentílicas*, que oferece o panorama geral no concelho dos Muchopes (Campos 1959d). Diniz Matsinhe era o régulo, e compunham o regulado a sua povoação e dezasseis chefaturas. Comparando este registo com o de 1947, acima referido, encontramos uma notória diferença: seis dos chefes de terras sabiam ler e escrever. As escolas das missões católicas e protestantes contribuíram para uma alfabetização e literacia rudimentar, ao mesmo tempo que os lugares de liderança iam sendo sancionados por uma administração colonial que incentivava a escolha de pessoas de “vida civilizada”.

Neste ano de 1959, a regedoria é dividida em duas, formando a área oriental das terras de Matsinhe o novo regulado de Vamangue. A 21 de Dezembro desse ano foi convocada uma “banja” com o administrador e o régulo, chefes e população do regulado na povoação de Chibonzane (a poucos quilómetros a leste de Macasselane) para a escolha do novo régulo. A acta desta reunião representa como decorria o processo de decisão e a sua aceitação por parte do administrador. A reunião começou com a exposição por parte do último de que tinha a “regedoria Matsinhe uma área muito grande, e ainda em vista da criação dum Posto, havia toda a conveniência para o bom andamento dos serviços que a mesma fosse dividida em duas” (Campos 1959e).

Os motivos eram claramente a melhor administração deste vasto regulado, numa reorganização espacial que promovesse um melhor controlo. Esta ordenação espacial era acompanhada por uma regulação social, claramente expressa no discurso do administrador, informando que o novo régulo teria de ser “um indivíduo de nacionalidade portuguesa, apresentável, que saiba ler e escrever, que tenha prestígio entre aquela população e bom comportamento moral e civil, ficando contudo a escolha condicionada a confirmação superior” (Campos 1959e). As intenções eram claras. Foi nomeado o chefe de terras Johane Matsinhe, e o novo regulado ficaria com o território deste chefe e os chefados Binguanhane, Samo, Cufucuesa, Mabango e Xai-Xai.

António Chitsonguane Matsinhe era ainda chefe de terras em 1975 e, juntamente com todas as “autoridades gentílicas” de Moçambique, viu o seu cargo ser extinto pelo governo da Frelimo em 1977. Em 2008, Macasselane ganha um novo líder comunitário, Fabião Chigamacane Matsinhe. Aquele a quem compete agora contar toda esta história dos Matsinhe e do fundador da aldeia de Macasselane.

A possibilidade de vivenciar o significado profundo que a história da aldeia tem para os seus habitantes e, de modo particular, para Fabião Matsinhe, permitiu entender como este significado está muito para além de uma dimensão política ou histórica, no sentido de uma sequência de datas e factos do passado. O espaço da aldeia está intimamente, essencialmente, ligado ao seu fundador e aos sucessivos chefes. E esta ligação não pertence ao passado, mas mantém-se viva, já que o actual líder comunitário é visto pelos habitantes da aldeia como o seu legítimo líder, descendente do fundador deste lugar. As histórias do passado tornam-se presente com o lugar que ele ocupa na estrutura social e política de Macasselane.

Esta ligação profunda entre espaço e história, entre lugar e tempo, constitui uma dimensão essencial do sentimento de pertença dos habitantes à sua aldeia, na sua história e no seu espaço. Allen Howard, no capítulo que escreveu na obra por si editada com Richard Shain, *Nodes, networks, landscapes, and regions: reading the social history of tropical Africa, 1700s – 1920*, refere esta profunda ligação entre espaço e tempo nos processos de lembrança e esquecimento relacionados com lugares particulares, no facto de que em “todas as formações sociais africanas, um *continuum* espaço-tempo tem sido inseparável de processos de lembrar e esquecer lugares, inventar história em torno de lugares, e contestar memórias que se referem a locais” (Howard 2005, 74). Esta ligação é sentida de modo discreto mas duradouro em Macasselane.

Fabião Matsinhe, como descendente do fundador da aldeia e actual líder comunitário é a actualização para o tempo presente desta ligação poderosa entre a terra e pessoas.

IV.II “ELE É O CORAÇÃO DA ALDEIA”



Figura 4.7 | Fabião Matsinhe com o uniforme de “autoridade tradicional” junto da bandeira nacional, no recinto da sua habitação.

“Agora, durou tanto tempo...o nosso governo agora, pronto, procurou o filho desta geração de Madzucanhane e encontrou que era eu, Fabião Chigamacane Matsinhe! Que entrou neste lugar. Eu fui nascido no dia 18 Janeiro 1924! Autoridade comunitária, foi no dia 24 de Setembro, 2008!”

Naquela tarde, Fabião Matsinhe entrou em casa enquanto eu preparava a câmara de filmar. Demorou algum tempo, enquanto eu e Mistério Sigaúque esperávamos à sombra generosa do cajueiro junto do qual sempre nos sentávamos. Era o dia de filmarmos uma entrevista mais formal sobre a sua nomeação como líder comunitário. Algum tempo depois reapareceu, com o casaco do seu uniforme de autoridade comunitária, oferecido pelo governo.

A entrevista terminou com as palavras acima transcritas, assinalando a data da sua investidura como autoridade comunitária de Macasselane. E a fotografia “oficial” deste dia fez-se junto da bandeira nacional hasteada com muito orgulho no recinto da sua casa. Esta bandeira marca, no espaço de Macasselane, a residência do seu líder comunitário, como marca todas as residências dos líderes comunitários de todo o país. Em Macasselane é aqui, numa das ruas da zona oriental do aldeamento aberto em 1984, que mora o legítimo descendente de Madzucanhane. E só ele tem a bandeira moçambicana em frente à casa.

A independência

As suas palavras, o uniforme e a bandeira testemunham o estado actual da relação entre estruturas de poder locais, assentes no direito consuetudinário, e o estado central. Quando o novo aldeamento foi construído, já há muito que as chamadas autoridades tradicionais tinham sido dissolvidas. Em 1977 o Conselho de Ministros decidiu a extinção dos regulados criados durante o tempo colonial. Após a independência, a visão transformadora da sociedade incutida pelo partido Frelimo renegou os modos locais de administração. As povoações foram agrupadas em postos administrativos, que têm ainda hoje a responsabilidade de agrupar um conjunto de aldeias e de reportar os seus assuntos ao posto administrativo-sede, na capital distrital. A construção de um novo país requeria um “Homem novo” e o apagamento dos resquícios administrativos e ideológicos do colonialismo, e as estruturas de poder locais eram vistas como parte integrante da burocracia administrativa colonial. A extinção dos regulados como divisões administrativas tinha como objectivo o esvaziamento das estruturas de chefia locais e a sua substituição pela nova hierarquia e burocracia da Frelimo, organizada entre Grupos Dinamizadores e Células do partido.

Vitor Alexandre Lourenço, apoiando-se em diferentes testemunhos pessoais, debruçou-se sobre as vivências deste período no distrito de Manjacaze, desde as memórias do tempo colonial aos anos do reconhecimento das chamadas Autoridades Tradicionais (Lourenço 2010). É notória a pluralidade de memórias e experiências que contradizem a visão simplificadora de que as estruturas políticas e de organização social locais tinham sido colaboradoras do colonialismo e eram traços do “obscurantismo” que era necessário combater⁶¹. O “Homem novo” propagado pela Frelimo na sua luta pela independência, e depois na construção de um Moçambique independente, seria o caminho para um gradual apagamento das diversas identidades culturais do país e para a criação de um novo “povo moçambicano” (Cabaço 2010, 284–290).

Os sistemas políticos locais apenas seriam reconhecidos na lei moçambicana com o Decreto 15/2000, inseridos num longo processo de descentralização política que se seguiu ao acordo de paz entre a Renamo e a Frelimo a 4 de Outubro de 1992⁶².

Com o advento da paz e a necessidade de criar uma administração territorial uniforme que englobasse todo o país, o governo moçambicano ampliou esta aproximação às autoridades locais, conferindo-lhe algumas responsabilidades administrativas. O regresso às terras de origem por grande parte da população deslocada durante o tempo de guerra permitiu uma reorganização da autoridade local. Em 1986 realizou-se a reforma administrativa que configura as divisões administrativas actuais, e em 1997 foi aprovada a Lei 19, chamada a Lei de Terras, que organizou a utilização das terras no país e atribuiu, no artigo 24, às comunidades locais a gestão do fundo de terras das comunidades, afirmando que em matéria de gestão de recursos naturais e resolução de conflitos “as comunidades

⁶¹ Para o caso das autoridades tradicionais ndau, no centro de Moçambique, ver (Florêncio 2005).

⁶² Esta descentralização do poder político, as questões em torno do pluralismo jurídico e a dicotomia entre “tradição” e “modernidade”, herdada das categorias sociais coloniais, têm sido tema de diversos estudos (Florêncio 2010; Kyed e Lars 2006; Kyed 2007; Obarrio 2010). Para um enquadramento teórico das autoridades tradicionais no caso moçambicano, ver Florêncio (2005) e Lourenço (2007). Também sobre uma recente recentralização do poder: ver Igreja (2013).

locais utilizam, entre outras, as normas e práticas costumeiras”. A anterior lei de Terras datava de 1979 e afirmava que “a terra é propriedade do Estado”.

*

O decreto 15 do ano 2000 estabelece a relação entre os órgãos locais do Estado e as “autoridades comunitárias”, estabelecendo que “são autoridades comunitárias os chefes tradicionais, os secretários de bairro ou aldeia e outros líderes legitimados como tais pelas respectivas comunidades locais”. Estas autoridades articulam-se com o Estado central em assuntos relacionados com a “consolidação da unidade nacional, produção de bens materiais e de serviços” como, por exemplo, questões ligadas à justiça e harmonia social, recenseamento e registo das populações, uso e aproveitamento da terra e emprego, segurança alimentar, habitação própria, saúde pública, educação e cultura, meio ambiente e abertura e manutenção de vias de acesso. As autoridades comunitárias passaram a ter, com esta lei, o direito de serem reconhecidas como representantes das comunidades locais, usar os símbolos da República, participar nas cerimónias oficiais, usar fardamento ou distintivo próprios e receber um subsídio pela sua participação na cobrança de impostos. Segundo a posterior Lei da Família, de 2004, é às autoridades tradicionais que compete comunicar ao Registo Civil a realização de um casamento segundo as normas locais⁶³.

É de salientar que as reivindicações das autoridades tradicionais quando o governo moçambicano decidiu reintegrá-las na administração do país se baseiam na recuperação das regalias que mantinham durante o tempo colonial, como por exemplo o recebimento de uma quantia monetária pelo seu trabalho e um uniforme (Thomaz 2001a, 35).

Esta história repercute-se na “nossa” aldeia de Macasselane. Assim, durante três décadas, as autoridades locais e os sistemas político-sociais dos quais faziam parte não foram reconhecidos oficialmente pelo estado moçambicano, apesar de, na prática, terem coexistido com a ideologia renovadora da Frelimo no palco da guerra civil (Lourenço 2010).

Em 2008, Fabião Matsinhe, descendente directo mais idoso do fundador da aldeia, foi investido do cargo de autoridade tradicional de Macasselane, recebendo o seu subsídio e o seu uniforme, que vestiu com orgulho no dia da nossa entrevista “oficial”. O símbolo maior da República é a bandeira hasteada junto da sua casa e que, juntamente com o seu uniforme, são os traços visíveis do seu papel na estrutura administrativa nacional. Temos novamente a importância da visibilidade do poder que vimos no capítulo anterior para o estado colonial, mas agora é a bandeira de um país independente que se mantém hasteada.

O “centro da aldeia”, como também vimos no capítulo anterior, traduz igualmente a colocação em prática da Lei 15 de 2000, porém de modo diverso. O “presidente da aldeia”, o secretário de aldeia, é também considerado autoridade comunitária, e esta administração de Macasselane tem o seu local de reunião bem definido. Legalmente, existem duas “autoridades comunitárias” na aldeia, mas apenas uma dela é considerada “autoridade tradicional”.

⁶³ Lei da Família. Lei nº 10/2004, Artigo 79.

“O Matsinhe é o coração da aldeia!”

Esta foi uma expressão que surgiu no meio de uma animada conversa em casa do líder comunitário, e secundada com rapidez e veemência por todos os homens ali presentes. Fabião Matsinhe é o chefe, ou líder, os dois termos usados pela população quando falam em português. É ele, hoje, o chefe da terra, o *hosi misaveni*, utilizando a expressão em changana.

Desta forma, ele é o “coração da aldeia”, é um coração que bate, vivo, trazendo a história para o tempo presente e sendo o elo de ligação entre os habitantes actuais e os chefes anteriores da aldeia, que a protegem e a mantêm. Esta sensibilidade revela a continuidade de estruturas sociais que têm persistido a contextos que interferiram grandemente com o panorama social, político e económico local.

Na tarde em que nos sentámos, com o “meu” tio Macuácuca e Mistério Sigaúque, para ler a acta de nomeação do régulo Zefanias Matsinhe, acima referida, Fabião Matsinhe frisou que Madzucanhane era o “o próprio que nomeava os régulos”. Um dos motivos para isso acontecer era porque era o mais velho dos irmãos e, por isso, tinha uma palavra importante sobre as sucessões nas chefaturas do regulado. O “meu” tio Aarão, olhando para Mistério Sigaúque, apontou para o líder e assinalou a semelhança com a situação do actual líder comunitário: “como está a fazer este aqui”. Fabião Matsinhe tinha “promovido” uma mulher como líder tradicional de uma das povoações dos Matsinhe. É ele que mais sabe da história familiar e, como o mais velho de toda a família, é ele quem preside às cerimónias nos cemitérios dos fundadores das diversas povoações das “terras de Matsinhe”:

[referia Mapandane, aldeia vizinha] E ali, quando ter cerimónia aí, eu é que vai ali!

[Mistério Sigaúque: o único neto que ficou de Madzucanhane é o papá Fabião!] Sim! Sou eu, aqui. Sou eu. Morro eu, vocês não hão-de conhecer quem é que pode ficar no meu lugar! Porque os meus filhos, ninguém está aqui”.

E é ele que preside às cerimónias também realizadas quando alguma iniciativa mais relevante tem lugar. Em 2010 iniciou-se a construção de um novo edifício para a escola primária da aldeia e, no dia combinado, ao final da manhã, diante de representantes do Ministério da Educação e Administração Distrital, realizou-se a cerimónia de lançamento da primeira pedra da construção.



Figura 4.8 | Fabião Matsinhe durante a cerimónia de início do novo edifício da escola primária de Macasselane.

Envergando o seu uniforme de líder tradicional, o líder de Macasselane realizou uma breve cerimónia junto do bloco de cimento que tinha sido colocado pelo pároco de Manjacaze, frei Javier Perez (que contribuía com o dinheiro da construção) e o representante do Ministério da Educação. Fabião Matsinhe ajoelha-se e, deitando rapé na terra junto do bloco, anuncia aos antepassados da aldeia que se vai iniciar uma nova construção que a irá favorecer e as suas crianças e pede que esta iniciativa seja aceite. A escola primária conta agora com quatro novas salas bastante sólidas e espaçosas e a nova construção foi concluída sem nenhum dos trabalhadores ter sofrido qualquer acidente. Este facto foi-me relatado diversas vezes como prova de que é necessário realizar a “cerimónia tradicional”, utilizando a expressão local. Todo o trabalho foi concluído com sucesso e sem nenhum revés.

Também antes da abertura de um poço junto da capela católica de S. Pedro, no ano de 2012, foi novamente realizada uma cerimónia por Fabião Matsinhe.

*

O conhecimento genealógico é fundamental para a narrativa da história da aldeia, já que está tão intimamente ligado à história de uma família. “Genealogias e história de migrações de clãs mantiveram-se centrais no modo como os anciãos representavam o seu conhecimento do passado”, refere John Cinnamon em relação à construção do espaço social e memória genealógica no Norte do Gabão (Cinnamon 2005, 178). É um panorama que também encontramos aqui, e uma das preocupações de Fabião Matsinhe e de muitos habitantes de Macasselane é de que o seu conhecimento não se transmita às gerações mais novas.

As conversas aqui transcritas permitem perceber o sistema de sucessão que justifica a escolha dos chefes ao longo do tempo. As incertezas quanto aos nomes de quem tinha o direito à sucessão de um chefe ou regulado eram um dos motivos pelo prolongamento de algumas das “banjas” que se encontram nos arquivos históricos. Para a nomeação do régulo Zefanias Matsinhe pudemos observar como era necessário um amplo encontro, não apenas dos chefes do regulado em questão, mas também dos regulados vizinhos, para se encontrar o descendente do falecido régulo para o substituir. O que pude observar, quer na pesquisa etnográfica quer nos arquivos, permitem perceber que a sucessão recai sobre o filho primogénito que, no entanto, apenas assume o poder depois dos irmãos mais novos do chefe morto o terem feito, combinando uma passagem de poder “vertical” e “lateral”, seguindo uma ordem etária. Este “princípio da lateralidade” é seguido também na população chope (D. J. Webster 2009). Webster demonstra um sistema análogo de sucessão para a população Thonga-Tembe habitando a região a Sul da baía de Lourenço Marques (D. Webster 1986, 615), e a preferência de sucessão pela primogenitura entre irmãos é descrita por Junod (1917, I:365). Quando se esgota uma linha de irmãos, o cargo de chefe passa para o primeiro filho do irmão mais velho, na continuação de uma primazia etária. Na genealogia de Fabião Matsinhe vemos que Madzucanhane foi substituído pelo seu filho Macasselane, visto que os irmãos tinham ocupado terras diferentes, começando novas chefias. Curiosamente, Macasselane não era o filho mais velho, mas após a sua morte foi substituído por Chigamacane, filho do seu irmão mais velho, Chitsonguane. Fabião

Matsinhe, actual chefe, é neto de Madzucanhane, filho mais velho do seu filho mais novo, Chigamacane, e é o mais velho descendente directo do fundador. Foi, como o mais velho dos netos de Madzucanhane, a pessoa com direito ao cargo.

Vemos, assim, a manutenção de sistemas de sucessão que, no entanto, devem ser tidos em diálogo com um enquadramento histórico. David Webster, no já citado estudo sobre os Thonga-Tembe, recordava que a situação recente nos padrões de alianças matrimoniais incorporava uma reacção a contextos económicos e laborais em mudança, provocando alterações na composição familiar e nas redes de parentesco (D. Webster 1986, 630). O próprio termo “autoridade tradicional” é questionado por West e Kloeck-Jenson num artigo que explora a diversidade histórica das instituições políticas baseadas no parentesco. Os autores reiteram que o adjetivo “tradicionais” escamoteia uma história complexa na qual os títulos, dimensão geográfica e funções das autoridades baseadas em lógicas de parentesco e sucessão foram sendo transformados perante uma grande diversidade de cenários (West and Kloeck-Jenson 1999, 457). No caso do Distrito de Gaza colonial, assim como no de Inhambane, a estrutura tripartida das “autoridades indígenas” - chefe de povoação (núcleo familiar), chefe de terras e régulo (com domínio sobre um conjunto de chefaturas) – que o estado colonial afirma basear-se nas estruturas políticas existentes, tinham sido introduzidas na região pelo estado de Gaza, que primava por uma complexa e rígida rede de várias escalas administrativas que sustentavam os tributos que as populações avassaladas tinham de cumprir (West and Kloeck-Jenson 1999, 474). Este é um dado que é necessário salientar, já que, como vimos no capítulo I, a cultura nguni do estado de Gaza introduziu mudanças nas culturas locais e nas suas estruturas sociopolíticas.

*

A divisão do território das chefaturas locais durante o tempo colonial como, por exemplo, a divisão do regulado Matsinhe em dois, que observámos acima, sobrepôs um novo plano à organização política na região criando, neste caso, um novo régulo ao qual as chefaturas da sua circunscrição responderiam nas obrigações impostas pelo colonialismo, deixando de responder a quem era visto como o chefe das terras dos Matsinhe. O panorama administrativo actual em Moçambique traz também novas alterações. Pela lei que estabelece as normas e competências de funcionamento dos órgãos locais do Estado (Lei nº 8/2003), que se seguiu à Lei de Bases das Autarquias (Lei nº 2/97, de 28 de Maio), os dois escalões mais reduzidos são o posto administrativo e a localidade. O posto administrativo é a unidade territorial inferior ao distrito, e é constituído por diversas localidades. A localidade é a unidade administrativa de base, e é constituída pelas aldeias e outros aglomerados populacionais existentes na sua área geográfica. Macasselane, legalmente considerada aldeia, pertence à localidade de Mapandane, que por, sua vez, pertence ao posto administrativo de Manjacaze. Esta divisão administrativa foi realizada sem ter em conta as chefaturas locais do país e, em Macasselane, é motivo de reclamação sempre que se comenta o assunto. Como Fabião Matsinhe afirma com convicção, secundado por muitos dos habitantes da aldeia, Mapandane era o sobrinho de Madzucanhane, que lhe cedeu parte das suas terras para habitar e, por isso, deveria ser

Macasselane a localidade e não a vizinha aldeia de Mapandane:

“Mapandane não fundou a terra. Foi filho do irmão de Madzucanhane, que deu aquela parte. Dizer que: você há-de comer com esta gente daqui. Agora, quando chegou o tempo de [criar a localidade, após a lei de 2003]...disseram que ali é Mapandane. Ele ficou chefe da terra já. A localidade que está, a localidade Mapandane, era para que fosse aqui!
Mas o centro é aqui! Centro é aqui. Mas depois a localidade é lá. Por isso não é nada”.

É visível como este sentimento traduz a relação entre a organização territorial de Moçambique, realizada pelo governo central numa perspectiva administrativa, e as geografias locais, com as suas histórias particulares onde os fundadores das várias terras têm relevância história e territorial. Esta situação evidencia a complexa relação entre o que Albert Farré intitula de “vínculos de sangue e estruturas de papel” (Farré 2008). O seu texto dá-nos uma nítida visão das sobreposições entre divisões territoriais numa lógica administrativa e legalista e o entendimento do território segundo geografias que incorporam histórias locais.

No concelho dos Muchopes, e em toda esta região de Moçambique, a presença do reino de Gaza, a instalação do sistema colonial, as intervenções estatais após a independência e o período de guerra civil trouxeram alterações muito significativas ao panorama familiar e comunitário. Constantes rotas migratórias e a monetarização da economia, adaptação a novos poderes externos, introdução de novos métodos de produção e o progredir de uma guerra armada provocaram a necessidade de fazer face a uma perene incerteza, que provocou também alterações na configuração espacial da ocupação humana. Notável, no entanto, é a resiliência posta em prática pelas populações locais, pano de fundo que sustenta a manutenção de paisagens de pertença que simultaneamente traduzem a história e que são a materialidade da sua narrativa.

Narrativa essa que tem afinal um “coração”, que vive e incorpora a vida deste lugar.

*

Mas, para além deste “coração”, Macasselane tem um outro, não uma pessoa concreta, mas um lugar particular.

O local por excelência das narrativas da história de Macasselane, e o seu centro, é a “mata sagrada”, onde Madzucanhane se encontra sepultado.

Uma manhã, estando já próximo o dia da minha partida, foi-me oferecido o privilégio de visitar este lugar e ser apresentado ao fundador da aldeia, Madzucanhane. E, deste modo, foi-me facultada uma íntima aproximação à história deste lugar.

IV.III A MATA SAGRADA

Assim como os seus habitantes, também a aldeia tem as suas 'ruínas': a mata sagrada.

Este local, onde habitualmente apenas se entra em determinados dias e cumprindo os rituais

necessários, é o local da última residência de Madzucanhane, fundador da aldeia, e o seu local de sepultura.

Poucas semanas antes da minha partida perguntei a Fabião Matsinhe, como já tinha feito antes, se seria possível conhecer o lugar onde está sepultado Madzucanhane e o seu filho Macasselane, de quem a aldeia recebeu o nome durante o tempo colonial. Ele aceitou e, juntamente com o meu tio, ficou combinado que me mostraria o local onde fica a mata sagrada.

Nada me tinha preparado para o que iria viver nessa manhã quente e húmida, nesse lugar tão especial para a aldeia e para os seus habitantes.

“É a nossa igreja”

Fabião Matsinhe tinha consigo a pasta com os documentos do arquivo que eu lhe tinha entregado, e sobre os quais tanto tínhamos conversado. Saímos de casa com o sol já alto, sob um calor húmido desconfortável e caminhando lentamente. A meio do percurso atravessámos a machamba onde se localizava o *khokholo* de Madzucanhane. Cruzámos a estrada e seguimos por um estreito caminho sob manchas densas de mafurreiras e cajueiros e contornando machambas de milho, até chegarmos ao local onde anualmente é realizada a festa do canhú⁶⁴, junto a uma velha mafurreira. Aqui, ele disse-me que eu poderia filmar, e iniciou uma cerimónia junto da árvore, oferecendo rapé e comunicando a intenção de entrar na mata sagrada e pedindo autorização aos antepassados. Ali, à sombra de antigas árvores, na clareira de uma mata cerrada, estão as campas de Madzucanhane, da sua primeira mulher, de Macasselane e um dos seus filhos, chamado Kokola. Finalmente, ali estava eu, tendo à minha frente as campas onde estão sepultados tão importantes figuras de referência, sobre as quais tinha já lido e ouvido falar tanto. Fabião Matsinhe iniciou então um dos momentos mais emocionantes de todos os meses de pesquisa etnográfica. Depois de rezar a todos os familiares sepultados, oferecendo rapé junto a cada uma das campas, ficou ajoelhado frente à campa de Madzucanhane e apresentou-me a mim e a pasta que lhe entreguei com as transcrições dos documentos coloniais sobre a aldeia, onde o seu nome e o de Macasselane são referidos.

Neste dia, em que fui formalmente apresentado ao fundador da aldeia, o seu neto ofereceu-me o que de mais importante poderia oferecer: dar-me acesso a algo que é tão vital para ele e para a vida da aldeia, a sua profunda ligação com o passado da sua família e desta terra.

A partir desse dia eu não era mais um visitante, nem um amigo vindo de longe, mas alguém que estava ligado à aldeia, à sua história e ao seu espaço.

⁶⁴ A festa do canhú é uma festa anual em que se oferecem as primícias deste fruto, com o qual se faz um sumo fermentado. É a grande festa comunitária desta região e a sua importância será discutida no próximo capítulo.



Figura 4.9 | Entrando na mata sagrada. Na mão esquerda, Fabião Matsinhe tem a pasta com os documentos que lhe foram entregues por mim.

A expressão que ele utilizou quando nos aproximávamos da entrada do cemitério traduz com clareza a importância que este lugar tem para Macasselane. Enquanto caminhávamos já muito próximos das antigas árvores que marcam o recinto, apontou na sua direcção e disse: “é a nossa igreja”.

A mata sagrada é a “igreja” de Macasselane, o local onde a aldeia, no seu conjunto, reza aos seus antepassados, apresentando as suas ofertas na festa do canhú, fazendo “cerimónia grande”. O local desta festa anual tem lugar junto à árvore nas proximidades do recinto, perto da qual ele cumpriu o primeiro ritual, mas as cerimónias de propiciação aos antepassados são nesse lugar, nas campos do fundador e do seu filho Macasselane.

Esta mata sagrada, cemitério do fundador de Macasselane e de parte da sua família, é a ‘ruína’ da aldeia, a casa do seu fundador e, portanto, o lugar primordial. Enquanto os ritos dos antepassados de família se realizam nos cemitérios familiares, aqui, na mata sagrada, realizam-se os ritos da aldeia, propiciando o antepassado que a fundou. O descendente de Madzucanhane e actual líder da aldeia é o intermediário entre os antepassados e as famílias que habitam actualmente o território de Macasselane. A sua legitimidade como líder de Macasselane assenta na sua descendência directa do seu fundador e de ter o papel de mediador entre os mortos e os vivos. Como referi acima, ser o líder mais velho da família dá-lhe também o papel de presidir às cerimónias junto das campos dos fundadores das restantes aldeias que faziam parte das terras dos Matsinhe. Mesmo na mata sagrada de Matsinhane, onde está sepultado o pai de Madzucanhane, é ele quem é chamado quando a comunidade deseja realizar a “cerimónia grande”, na expressão usada localmente. Como veremos no capítulo seguinte, na festa do canhú, a mais importante festa que une as aldeias aos seus antepassados, tornam-se visíveis os laços que ligam as diferentes povoações que formam estas terras dos Matsinhe.

*

Ao chegarmos ao local onde se realiza a festa da canhú, Fabião Matsinhe sentou-se no chão em frente da grande e velha mafurreira, que fica junto da pequena palhota que assinala o local. A palhota é uma casa para os antepassados, aos quais foi realizada cerimónia a avisar que íamos entrar na mata sagrada. Sentou-se no chão junto da árvore, cujo tronco tem um pano, que outrora foi branco, amarrado perto da sua base, assinalando que aquela antiga mafurreira é um altar. Descalçou os sapatos e limpou o chão das folhas secas, ofereceu rapé que tirou de uma pequena caixa, deitando-o no chão, enquanto explicava o motivo de ali estarmos e anunciou que íamos entrar na mata sagrada. Que estávamos ali porque eu estava a estudar a história da geração dos que ali estão, a história da aldeia. Que falávamos de Mudaiane, de Madzucanhane e dos seus filhos, Chitsonguane, Matsinhengane, Macasselane, Coluanane, Chigamacane.

É o *ku phalha*, referido por Junod: a invocação dos antepassados (1946, II:368 e ss).

Caminhámos depois lentamente para entrarmos na mata sagrada⁶⁵. E ali estava a campa do Madzucanhane, o fundador deste lugar e cujo nome me acompanhava há tanto tempo. O tio Aarão sentou-se frente às campas, com a bengala enterrada no chão, enquanto Fabião Matsinhe mais uma vez se sentou sobre as folhas secas, se descalçou e começou a ler o que estava escrito na campa de Madzucanhane: “Recordação do dia do falecimento do chefe Madzucanhane Matsinhe. No dia 17 do 7, 1927”. Novamente deitou tabaco no chão frente à campa, e explicou porque ali estávamos. Eu estava a estudar “os trabalhos” de Madzucanhane e do seu *khokholo*, que dali tinham saído Chitsonguane, Matsinhengane, Macasselane, Coluanane, Chigamacane. Explicava a Madzucanhane que eu percebia aqueles nomes e que estava a estudar a história da terra e apontava brevemente para a pasta com os documentos coloniais que tinha junto a si, que naqueles documentos estava o seu nome, e muitos acontecimentos da aldeia. Neste dia, o arquivo não veio apenas à aldeia como veio ao encontro do seu fundador.

Depois, olhou-me e explicou:

“É isso. A campa do fundador desta terra é esta. É onde está o meu vôô, pai do meu pai! Pai do Macasselane! Pai do Chitsonguane! Pai do Matsinhengane! Pai do Coluanane! Pai do Chigamacane. É este! Que está aqui, Madzucanhane. Fundador desta terra. Que hoje é chamada Macasselane. Fundador é Madzucanhane. É esta a campa dele. Que morreu a 17 do 7 de 1927, quando eu tinha 7 anos da minha idade. Mas hoje estou com isto. É esta a campa”.

Seguidamente ofereceu tabaco também nas campas de Macasselane e do seu filho Kokola, que estão junto da sepultura de Madzucanhane e na sepultura da mulher de Madzucanhane, atrás da do seu marido. A expressão que utilizou na cerimónia quando falava com cada um dos falecidos é que ali eram os seus *khokholo*. As suas casas, as suas habitações, estão ali, expressas na manutenção da antiga palavra que designava a residência dos chefes. Sentando-se novamente em frente à campa do fundador, ele explicou que a cerimónia é feita através de uma irmã de Madzucanhane:

⁶⁵ Junod refere a palavra *ntimo* para o que chama “bosque sagrado” (Junod 1946, II:368). Segundo Valle, no seu *Diccionario Shironga-Portuguez*, *ntimo* significa “luto, cemitério, bosque sagrado” (1906).

“O que nós estamos a dizer é em nome de Passamandla. É ali [aponta para a mata, onde está sepultada]. É onde ela está. Quando for cerimónia muito grande e eu fazer assim [faz o gesto de oferecer tabaco], ela sai ali uma cobra muito grande! Ali. Naquele tronco de ndzondzo, ali. É onde é que ela está. Irmã de Madzucanhane. Aquela que nós estamos a rezar por nome dela! Titia da terra! É ali.

[Aarão Macuáqua] É a rainha.

Passamandlha é a rainha. Sim, é ali. É onde é que ela está. Quando for uma grande missa, ela sai ali. Mas não morde ninguém. Muita gente pode fugir [risos]. Ela sair mesmo assim [levanta o braço]. É isso.”

Novamente o neto do fundador narrou a história de Macasselane. Agora, no seu lugar maior, o seu lugar por excelência. E foi ali, que novamente se soltaram na conversa os nomes e os acontecimentos que fizeram a existência deste local, Macasselane, parte das terras dos Matsinhe. Vale a pena transcrever aqui o relato deste momento, porque é feito frente ao fundador e ao seu filho Macasselane, de quem a aldeia ganhou o nome actual. Desta vez, o relato era junto dos seus protagonistas maiores:

“Viemos aqui por causa disso. Campa de Madzucanhane é aqui. O fundador desta terra! Morreu enquanto já estava aqui. Nesta data, quando morreu, o filho Macasselane estava na África do Sul. Depois, quando veio para ocupar o lugar do pai dele, são aqueles que eu vi naquele papel que está contigo [documentos do arquivo]. Pembelete, Marrimene, Congolo, e outros ali! Este é o que andava ali por os régulos, quando morrer outro régulo, ele é que tinha direito de dizer que o que tem de entrar e ser régulo é o fulano! Era este [Madzucanhane]. Era este. Que andava a pôr os régulos em cada nossa geração dos Matsinhe! Porque naquele papel está, assim. Matsinhe! Que quando saiu de lá do Matsinhane, chamado em Matsinhane, é Matsinhe! É lá onde estava toda a gente! Da raça dos Matsinhe. *Khokholo!* São esses *khokholos*. Quartéis de cada família. Que vivia dentro daquele...*khokholo*. Com aquilo que ele tinha. Azagaia...já perdeu...estava aqui. Estava aqui. [aponta para a campa de Madzucanhane. Em anos passados a sua azagaia estava colocada sobre a sua sepultura]. Estava aqui. Mas já...apodreceu. Era essa coisa que fazia. Antes!”

Com os documentos na mão, Fabião Matsinhe refere mais uma vez a importância que Madzucanhane tinha nas decisões relacionadas com a sucessão das chefaturas:

“Era este, o primeiro. Aos régulos que andavam a pôr quando morrer outros régulos, era este que ia. Naqueles papéis eu vi. Há outra banja que ele não foi! Era banja de pôr o régulo ali, mas como havia os outros que são vizinhos...Jorge Macupulane, é machope ali, estava também. Mbango, estava ali também. Tavane, que é este aqui [aponta na direcção das terras de Tavane, a Norte da aldeia], estava ali também. Para resolver o problema daquele que vai ocupar o régulo, como morreu aquele. Este é que decidia assim”.

O documento da “banja” da escolha do régulo que vinha substituir Congolo regressa à conversa, mas agora junto dos antigos chefes, que aqui repousam.



Figura 4.10 | A mata sagrada. Em primeiro plano, a campa de Madzucanhane Matsinhe.

A campa de Madzucanhane tem um formato redondo, com uma baixa parede de cimento onde está gravado o texto que assinala a data da sua morte, ladeada por uma cruz. Todas as campas do cemitério têm cruzes em cimento, colocadas no tempo do anterior chefe, que pertencia à Missão Suíça. Madzucanhane foi sepultado sob o chão da sua última habitação, cujo perímetro é ainda marcado por um murete rasteiro. “Foi enterrado aqui, dentro da casa dele. Depois rebocou ali. A mulher continuava a dormir ali”, explicava o seu neto, ao fazer um desenho no chão de areia para eu entender melhor.

Ali não está sepultado o chefe António Chitsonguane Matsinhe. A sua campa encontra-se junto às suas ‘ruínas’, na parte Sul da aldeia e nas proximidades da várzea, onde construiu a sua habitação, segundo me foi relatado, de modo a melhor controlar as cabeças de gado que pastavam na várzea. Foi nesse domicílio que Fabião Matsinhe passou a infância, e afirma que será junto da campa do tio que será sepultado.



Figura 4.11 | ‘Ruínas’ do chefe António Chitsonguane Matsinhe.

Fabião Matsinhe sorriu e agradeceu a entrevista. Foi com orgulho na história da sua família aqui me levou àquele lugar, apresentando-me ao seu “vôvô”. Regressámos pelo mesmo caminho, em passo lento, e parando para descansar em algumas sombras mais frescas. Era com um visível esforço físico

que ambos os homens vinham aqui comigo, reforçando o meu agradecimento. No caminho de regresso repetiram-se as histórias, a indicação do *khokholo* de Madzucanhane, os nomes, as datas. Aquela manhã foi, sem qualquer dúvida, a manhã da história e lugares da aldeia.

*

A cerimónia na mata sagrada provocou uma releitura de toda a informação e documentos do arquivo colonial e foi o culminar de muitos momentos de conversa em torno dos documentos coloniais transcritos que levei para a aldeia.

A mata sagrada continua a ser local de cerimónias, e os antepassados aí sepultados continuam presentes na vida da aldeia. Esta noção de tempo presente faz com que a mata sagrada seja entendida como parte fundamental da aldeia no seu estado actual e na vida actual da sua população. Mesmo se na vida quotidiana esta relação não é inteligível, no sentido em que este é um espaço que não é visitado com frequência pelo líder comunitário e onde a restante população nunca entra sem existir uma cerimónia marcada, o local de sepultura do fundador da aldeia faz parte tanto do espaço como da história de Macasselane.

Este lugar incorpora a história da terra, entendida na sua dimensão máxima de vida passada, presente e futura, na ligação dos seus habitantes a esta terra, nas relações sociais estabelecidas, no modo como a história passou por aqui e deixou as suas marcas, no modo como o espaço reflecte processos sociais, políticos e económicos.

A mata sagrada é, portanto, o lugar de Macasselane, a sua "igreja", o local de culto do seu fundador e da sua existência.

O que encontramos na aldeia de Macasselane remete-nos para um contexto muito mais alargado, em que a paisagem é pontuada por lugares sagrados, distinguíveis por sentimentos de pertença e pelo sentido do sagrado. É uma cartografia religiosa, visível apenas através do conhecimento do seu significado e imperceptível aos olhos de quem chega pela primeira vez. O reino de Gaza tinha também a sua mata sagrada, em Chaimite, onde se encontra sepultado Manicusse. Diversas matas sagradas têm sido estudadas pela sua notável biodiversidade ou pela sua importância cultural para as comunidades locais, e algumas mesmo reconhecidas legalmente como a de Chirendzene, no distrito de Xai-Xai (Simbine 2013; Leite et al. 2014; Izidine et al. 2008; Inguane 2008). Estas áreas notáveis pela sua riqueza natural têm sido referidas em discussões sobre a gestão local dos recursos naturais, integrando as discussões neste campo em todo o continente africano.

A mata sagrada é uma presença activa na contestação de um direito à terra baseado na sua ocupação no passado, justificado pelo facto de o fundador deste local aí estar sepultado. Joost Fontein observa como as campas e ruínas presentes no Sul do Zimbabwe têm tido um papel proeminente para afirmar um direito sobre terras ancestrais que foram ocupadas (Fontein 2011). A reclamação sobre a primazia de Macasselane sobre Mapandane, em termos administrativos, é um

bom exemplo de como a “presença afectiva de campas e ruínas, que materializam uma ocupação e um envolvimento passado e presente com/na paisagem...está interligada em contestações complexas e localizadas sobre autoctonia e pertença” (Fontein 2011, 706). Perante um mapa administrativo desenhado nas suas linguagens próprias de eficiente administração e divisão do território, as populações locais reclamam cartografias do passado na manutenção de estruturas políticas, sociais e rituais que se materializam no território e nos marcadores identitários que são vividos em relação a lugares particulares. Estes lugares, cuja sacralidade deriva da presença dos antepassados materializada nas suas campas, e nas cerimónias aí realizadas, criam “paisagens materiais de pertença” (Fontein 2011, 714). Esta dimensão espacial pode trazer importantes contributos às reflexões em torno do pluralismo religioso e descentralização do poder político, tendo em conta que a manutenção de estruturas sociopolíticas locais (reconhecidas na lei como “autoridades tradicionais”) engloba também a manutenção das paisagens culturais e religiosas que a compõem.

*

Até agora temos visto como a inscrição no território da história dos lugares é fundamental para entendermos os sentimentos de pertença que incorporam. A paisagem traduz a história, em cartografias que se aprendem através dos significados que transportam.

No próximo capítulo veremos como a história está também marcada por outras cartografias, vividas em estórias de vida que afinal a constituem

O território de Macasselane tem também presentes estas narrativas de vida. As suas espacialidades remetem-nos para períodos históricos particulares, mas são também marcadas por outras geografias alargadas que se escrevem no universo desta aldeia, não em arquivos e documentos, mas em construções, texturas, celebrações e palavras partilhadas.



Figura 5.1 | Casa de alvenaria de construção recente. Macasselane

Capítulo V PAISAGENS PESSOAIS

Cartografias de vida e a sua dimensão espacial

A análise conjunta dos discursos espaciais e sociais presentes na construção de um Lugar ajuda-nos a desenvolver uma sensibilidade particular para entender as suas cartografias territoriais e humanas. O espaço da aldeia de Macasselane e os elementos que o integram são o reportório de como a história tem sido aí vivida, numa sucessão de passados e presentes que marcaram indelevelmente este lugar. Se existe uma cartografia deste espaço, marcada por linhas e planos sucessivos que, à transparência, deixam ver os anteriores, as geografias de pertença de que nos falam as 'ruínas' são também inscritas nas vidas de quem lhes dá sentido, e por elas são marcadas. São "paisagens experienciais" (Gengenbach 2000), que ampliam as fronteiras da aldeia, incluindo nelas o que foi vivido na distância mas que continua a ter aqui o seu lugar de referência.

Transladar o termo 'cartografia' para histórias de vida proporciona uma abertura da lente de observação e um entendimento diverso das relações aparentemente contraditórias entre percursos de vida dinâmicos e uma ligação profunda a lugares geograficamente precisos.

Este modo de observar torna-se fértil quando entramos nas histórias pessoais dos habitantes de Macasselane. Em primeiro lugar, porque muitas das histórias de vida incorporam mudanças geográficas e vidas passadas longe das 'ruínas', sem no entanto se perder o sentido de pertença a esses lugares específicos, a essa geografia pessoal e familiar. Em segundo lugar, porque a deslocação geográfica permitiu por vezes contornar as apertadas codificações sociais do tempo colonial (e os seus permanentes constrangimentos espaciais) e o contexto de mudança após a independência. Pensar histórias de vida como cartografias pessoais permite integrar nas histórias

personais dados cartográficos, e, ao inverso, permite desenhar mapas assentes em acontecimentos da vida e, deste modo, integrar a dimensão temporal numa cartografia vivida. Assim como a paisagem pode incorporar uma dimensão temporal, nos elementos e significados que constituem a espacialidade de Macasselane, a 'aldeia' e as 'ruínas', o tempo está presente também neste mapeamento de histórias de vida. Isto faz com que o território e as suas codificações dadas pelos poderes colonial e independente, possa ser lido de outro modo. Em vez de encararmos o espaço sob o prisma das suas condicionantes impostas politicamente, podemos observar como, apesar das fronteiras políticas e sociais, esse mesmo espaço foi sendo vivido, fronteiras atravessadas, num dinamismo que os conceitos e as restrições criadas pelos poderes políticos não permitem observar. Estas histórias trazem dimensões novas à História da região e do país.

Este facto traz-nos o conceito de região, e o modo como é experienciado e vivido, para além das fronteiras territoriais. Na sua já citada antropologia histórica sobre o distrito queniano de Siaya, Cohen e Odhiambo desenvolvem uma interessante abordagem de como pensar uma região, muito útil ao focarmo-nos na região do Sul de Moçambique. Ao analisarmos a história política e social do Sul de Moçambique através deste prisma podemos entender o dinamismo inerente aos fenómenos sociais. O espaço como campo de análise permite também observar os fluxos de circulações que acontecem ao longo do tempo. No período colonial esta movimentação de pessoas, objectos e imaginários ocorria para além dos constrangimentos legais que eram impostos pelo Estado. Eram, como afirma Jackson, “actos de agenciamento” e “declarações de desejos” (Jackson 2002) com os quais a sociedade colonizada procurava tirar o partido possível das condições existentes. Esta movimentação através de geografias, fronteiras, e redes sociais traz implicações à paisagem particular de Macasselane. Insere-a numa rede muito mais vasta de conexões e geografias vividas que a coloca em relação com outros lugares. Assim, o espaço torna-se “um produto de práticas e convenções sociais” e é “socialmente construído” (Engel and Nugent 2010, 2).

Esta construção social do espaço é aqui assinalável, porque o alargamento de horizontes que observamos neste capítulo são trazidos para a aldeia de Macasselane, inscrito nas vidas dos seus habitantes e fazem com que aqui, neste local particular, um contexto muito mais alargado, espacial e temporalmente, esteja presente. Regressamos às reflexões sobre a ideia de região e às dúvidas onde colocar as fronteiras do campo de estudo, que Cohen e Odhiambo partilham sobre a paisagem de Siaya. A preocupação dos autores reflectem-se também no panorama de Macasselane, e de tantas outras aldeias e lugares do Sul de Moçambique, onde o trabalho migratório para a África do Sul e Maputo abre ligações permanentes entre outros lugares, sem, no entanto, Macasselane deixar de ser centro de referência.

Trazendo uma linguagem própria da cartografia para histórias de vida, estas ganham uma dimensão espacial e temporal que nos ajuda a entender os significados maiores das memórias e dos acontecimentos da vida. Ganham também uma dimensão corporal, que, para Howard, deve ser o “ponto de partida para uma aproximação espacial à história” (Howard, 2010, p. 13).

Ao lermos e escutarmos itinerários de vida e ao entendê-los como mapas pessoais, podemos cruzá-las com a história e, nos espaços de intersecção, entender melhor a sua importância na manutenção de sentimentos de pertença, e ao lugar central que as 'ruínas' têm na vida da população.

As histórias de vida que me foram contadas, com vagar e confiança, ampliaram a escala da análise cartográfica de Macasselane e da sua região. Assumindo que as redes sociais e familiares ocupam uma espacialidade muito mais vasta do que os limites físicos dos locais de residência, tendo em conta memórias vivas e experiências de vida, desejo aqui inserir outra camada nesta dimensão cartográfica, a dos acontecimentos vividos, visualizando as histórias de vida também como processos históricos vividos numa intimidade pessoal.

Resiliência cultural, neste caso, significa a manutenção de fortes e vitais ligações com certos mundos espaciais e a locais e histórias particulares, contrabalançando uma abertura ao mundo e a novas experiências que estas histórias de vida contêm.

Geografias inesperadas

Das experiências mais inesperadas que tive durante os meses de estadia em Macasselane, e na vila de Manjacaze em anos anteriores, foi encontrar homens com experiências de vida que não se deixam adivinhar⁶⁶. Em bastantes aldeias da região, em encontros, missas e festas a que assisti e em que participei, encontrei muitos homens que, durante a conversa, me falavam de locais longínquos, ou de experiências por que passaram que nunca se poderiam adivinhar, naquele ambiente rural ou na sua carência económica. Apenas pelo brilhar do olhar, e pelo sorriso aberto que espelhava a sua alegria em relatar a um visitante *mulungo* as suas extraordinárias vidas, se adivinhava que se iria seguir algo imprevisível e memórias que continuavam bem vivas.

E, inesperadamente, debaixo de um cajueiro e enquanto se almoça uma *matapa*⁶⁷ moçambicana, um dos presentes começa a falar duas ou três frases em castelhano com o pároco local, frade franciscano espanhol e, virando-se para mim, começa a contar vagarosamente como foi a sua estadia em Havana, do que ainda se lembra, de como era a cidade e a simpatia dos cubanos. A sua viagem deveu-se à forte ligação entre Cuba e o Moçambique logo depois da independência, e a um programa de formação de professores moçambicanos naquele país.

Numa outra ocasião, desta vez num ambiente muito efusivo, alegria à qual não seriam alheios os vários copos de sumo de cajú já bebidos por todos nós, um dos homens disse-me que me tinha visto no dia anterior a passear com um rapaz de quem ele não tinha muito boa impressão, numa zona mais afastada da 'aldeia'. Perguntei-lhe a razão por que não me chamou e cumprimentou, como é usual, ao que me respondeu com um ar muito sério que me estava a seguir para se certificar de que nada de mal me acontecia. Fiquei perplexo com a resposta, e ele, visivelmente contente com a minha reacção, iniciou um longo monólogo de como tinha estado em Moscovo, havia já muitos anos, para receber formação em espionagem durante a guerra civil moçambicana, conhecimentos que colocou em prática no regresso a Moçambique. Nada me tinha feito suspeitar que aquele homem, quotidianamente trabalhando na machamba, tinha passado alguns anos da sua vida a aprender o

⁶⁶ Apesar de hoje ser frequente mulheres mais novas emigrarem, conheci muito poucas mulheres mais velhas que tenham saído das suas aldeias para viver na África do Sul ou em Maputo antes da guerra civil.

⁶⁷ Molho feito de folhas de mandioca e amendoim pilados.

ofício de espião numa cidade tão longínqua como Moscovo.

Existem muitas histórias de vida escondidas por detrás de uma vida quotidiana feita de trabalho árduo e hábitos espartanos. A um primeiro encontro não são visíveis estes horizontes alargados dos quais nunca suspeitei. Afinal, a condição do “olhar colonial” que referi no capítulo II, que impedia os europeus de ver as mudanças vividas pelas sociedades dos territórios africanos em via de colonização, pode muito facilmente ser também a do antropólogo-em-processo durante a sua pesquisa etnográfica. No capítulo VII voltarei a referir como uma sensibilidade e atenção para dimensões mais subtis da realidade nos permitem a observação de sentimentos que se revelam importantes para compreender a vida da população de Macasselane, mas aqui desejo reforçar a atenção que é necessária para uma leitura das várias camadas subtis que preenchem a realidade que observei, e vivi. E, para além da paisagem local, dos ritmos quotidianos de trabalho e relações sociais, das alegrias e tristezas que compõem a vida desta aldeia, existem memórias de outros locais, e de experiências de vida muito diferentes das que aqui são vividas. E esta dimensão, a de que o olhar que diariamente se confina à linha de horizonte da aldeia tem afinal gravadas memórias de lugares longínquos e de experiências que se partilham com orgulho, traz novas velaturas ao corpo do quotidiano desta aldeia e da resiliência cultural dos seus habitantes.

Dos relatos de vida que foram partilhados comigo, quase sempre em conversas longas e bem-humoradas, alguns mostraram-se particularmente importantes, quer por me chamarem a atenção para aspectos relevantes para a pesquisa, quer por me terem sido contados por alguns dos homens mais próximos, em intermináveis encontros, passeios e horas de conversa.

Um aspecto a salientar é o facto de as histórias que aqui apresento serem protagonizadas por homens. Isto deve-se principalmente a três factores: a menor movimentação das mulheres para lá das esferas familiares, até muito recentemente, o facto de ser comumente aceite que os homens têm vidas mais interessantes para contar porque, de modo geral, saíram da aldeia, e a maior intimidade estabelecida comigo por parte dos homens para conversas sobre este tema. A intimidade que fui capaz de estabelecer com as mulheres, e que as mulheres estabeleceram comigo, esteve sempre relacionada com a actividade agrícola, as tarefas domésticas ou as festas em que estive presente. Usualmente, para os assuntos que são considerados como mais importantes ou interessantes para a minha pesquisa era-me dito para falar com homens, e, com raríssimas excepções, algumas mulheres mais velhas, como é o caso de Rute Ndlhovo, cuja história acompanhamos no capítulo II. Este facto remete para a existência de hierarquias de género, observável aqui como noutros contextos (Perez 2004), a projectar-se na comunicação e nas relações comigo estabelecidas.

Madjondjoni, casas de alvenaria e elevadores

O trabalho migratório para a Colónia do Cabo e para o Transval, actuais províncias Sul-africanas do Cabo e de Gauteng, tem sido seguramente o maior motor de transformações culturais a diversos níveis e é a prova de que a história de um determinado território não pode ser feita isolando-o do contexto envolvente. Neste caso, na nossa aldeia de Macasselane lê-se essa relação de mais de século e meio entre o Sul de Moçambique e a África do Sul. Este contacto permanente é indissociável

do panorama presente de Macasselane e de tantas outras aldeias e vilas das províncias de Maputo, Gaza e Inhambane. Inserir esta relação entre dois lugares distintos, seguindo o conceito já mencionado de 'região', permite abordar a história social do Sul de Moçambique libertando-a de espartilhos cronológicos e, volto a referir, de uma divisão em períodos históricos rígidos. As linhas de fronteiras internacionais estabelecidas atravessaram o território do reino de Gaza, existindo população changana na província Sul-africana do Limpopo que, até às eleições Sul-africanas de 1994, estava agrupada no bantustão de Gazankulu. Os fortes movimentos migratórios para a África do Sul iniciados em meados do século XIX mantiveram-se durante o período colonial (sendo a sua regulação, aliás, uma das mais constantes preocupações da administração) e, apesar de encarados pelo governo independente como consequência do regime colonial, não foram interrompidos após o ano de 1975 e mantiveram-se como um dos modos de fugir às consequências da guerra civil.

As longas e contínuas rotas migratórias para a África do Sul ajudam-nos a compreender o porquê de, no campo das memórias, redes sociais e familiares, imaginários e cultura material, as referências à África do Sul, e especialmente à região de Joanesburgo, serem tão fortes no Sul de Moçambique. É a *djon*, termo changana que designa Joanesburgo, “a terra do *djon*”, e nascido com os emigrantes que há mais de um século partem além-fronteiras. Esses têm também um nome, os *madjondjoni*, os “que vão à *djon*”⁶⁸. Este termo veio substituir o termo *magaíza*, ocorrendo a mudança do termo nos anos setenta do século XX, acompanhando um novo estatuto social que os emigrantes na África do Sul passaram a ter em Moçambique, proporcionado pelos salários mais altos que se verificaram a partir desta década (Covane 2001, 240).

*

Albert Farré tem um interessante texto onde aborda o impacto da emigração e as escolhas de investimento dos emigrantes e das suas famílias no distrito de Massinga, na província de Inhambane, trazendo a noção de “ideal de abundância” para enquadrar as opções tomadas por esta população (Farré 2009). É um panorama análogo ao que encontramos em Macasselane e em toda a região Sul do país.

Do ponto de vista das estruturas sociais e da economia familiar da população colonizada, o trabalho migratório foi um dos meios mais eficazes de aumentar os recursos económicos e de tirar o proveito possível da monetarização da economia desenvolvida pelos sistemas coloniais. Refiro aqui sistemas, no plural, porque esta população moçambicana emigrante tinha de lidar simultaneamente com dois colonialismos, o português e o inglês, que encaravam estes fluxos migratórios como indispensáveis ao desenvolvimento económico nas duas colónias. Assinar um contrato de trabalho do outro lado da fronteira foi também um meio que as gerações mais novas encontraram de contrabalançar o poder socioeconómico dos mais idosos (S. Lubkemann 2004) e acabou por ser inserido no panorama cultural como fazendo parte da iniciação ao mundo adulto dos jovens do sexo masculino e um meio cada vez mais utilizado de reunir o dinheiro necessário para o *lobolo*, pagamento à família da noiva

⁶⁸ Na língua changana o plural é feito através de um prefixo. Neste caso, o prefixo “ma”.

que faz parte dos rituais tradicionais de casamento⁶⁹. A sua gradual monetarização provocou uma adaptação das estruturas de poder locais, a libra esterlina passou a ter um valor também simbólico e as chefaturas locais criaram impostos que os regressados das minas teriam de pagar aos chefes de terras e régulos (Harries 1989).

A década de setenta do século XX, com a estabilização do número de trabalhadores nas minas e os aumentos dos salários, traz mudanças económicas e sociais aos que conseguiam obter um contrato de trabalho. Mas traz também um discurso político que via o trabalho migratório e o facto de Moçambique se ter tornado uma reserva de mão-de-obra, como uma consequência do colonialismo que era necessário apagar. Em 1977 era publicado o estudo *O mineiro moçambicano. Um estudo sobre a exportação de mão-de-obra em Inhambane*, realizado por uma equipa do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (Centro de Estudos Africanos-UEM 1998), com o objectivo de encontrar uma alternativa socialista ao trabalho forçado. Mas a emigração para a África do Sul continuou, como reacção ao alastrar da guerra no país e ao fraco desenvolvimento da agricultura, e permanece hoje como uma realidade marcante do Sul do país. Stephen Lubkemann demonstrou em diversos textos como a sua pesquisa etnográfica no distrito de Machaze, na província de Manica, permite entender que a emigração para o outro lado da fronteira foi re-implantada e adaptada ao longo do século XX como “estratégia de navegação” entre os diferentes momentos políticos e económicos (S. C. Lubkemann 2009). O impacto da guerra civil teve como resposta uma emigração que não era apenas uma estratégia relacionada com as comunidades de origem e políticas locais de parentesco e estatuto social, mas onde estratégias de uma “poliginia transnacional” se tornaram proeminentes para assegurar a sobrevivência numa situação alargada de instabilidade política e económica (S. C. Lubkemann 2000).

Sempre houve destas histórias de migração sobre as dificuldades do trabalho da cana-de-açúcar e das minas e, em tempos mais recentes, sobre o complexo equilíbrio entre a legalidade e a necessidade de trabalhar mesmo sem contrato, a vida urbana agreste nas *townships* de Joanesburgo e as amizades que se constroem.

Estas histórias acabam por validar a experiência de vida que é emigrar para trabalhar e conseguir uma possível autonomia económica, mantendo a importância que adquiriu no século XIX como rito de passagem para a idade adulta da população masculina.

No tempo colonial, muitos filhos de chefes e régulos foram também emigrados, alguns sucedendo no cargo após regressarem da África do Sul, como foi o caso dos três chefes de Macasselane que sucederam ao seu fundador, Macasselane, António Chitsonguane e o actual líder, Fabião Matsinhe.

Banhine, o chefe de terras corajoso o suficiente para enfrentar o administrador Lino da Silva referido no início do capítulo II, esteve também emigrado nas minas de Joanesburgo, e dele se conta uma curiosa história:

⁶⁹ Para uma análise da perda da importância social e económica da posse de gado bovino face a uma crescente monetarização da economia provocada pelo colonialismo inglês no actual Botswana ver Comaroff e Comaroff (1990).

“Quando ia na África do Sul, para trabalhar lá, o Banhine... tinha aquele elevador que levava pessoas para ir na mina! E chegou ali, entrou naquele elevador que levava as pessoas, que tinha três lugares. Aqui [em baixo] entravam os outros, em cima entravam os outros, mais lá [em cima] entravam os outros. Eram quatro lugares, no elevador. Agora, o elevador para ir para baixo, levar essa gente que vai para o serviço, o elevador não andava. Não andou! É mandado que aquele elevador parar ali. Depois, para escolher, para que o elevador não leva pessoa na mina. E tirou um a um! Uma a um! Foi tirar o Banhine ali, porque não queria ir na mina. Depois, o elevador foi embora e ele ficou fora lá em cima! [risos] Descobriu que era este! Os outros, pronto, foram para a mina. O Banhine ficou a trabalhar fora. Não ir na mina”.

Esta história é conhecida por muitas pessoas desta região, e Banhine ficou um régulo lembrado por diversas histórias semelhantes. Por entre as muitas gargalhadas sobre o medo que Banhine tinha de descer ao poço da mina, aparecem detalhes da vida de mineiro e dos trabalhos para os quais os emigrantes moçambicanos eram frequentemente escolhidos. Diversas fontes relatam os moçambicanos como os mais aptos para descerem ao fundo das minas e para o trabalho mais árduo na profundidade dos túneis (Harries 1994).

*

Referi já que uma leitura das construções da aldeia permitem entender a forte presença do trabalho migratório na região: casas de alvenaria que ficaram incompletas ou material de construção à espera que uma nova casa seja construída traduzem neste lugar a forte dependência económica do atravessar fronteiras para trabalhar. O estado das construções denota as histórias de vida das famílias que ali vivem: uma morte prematura inscreve-se nas paredes sem reboco, na falta de janelas ou nas chapas de zinco que apenas cobrem parte da casa, enquanto uma vida longa reflecte-se no regresso do homem emigrado para junto da sua família depois de muitos anos fora e numa habitação melhorada.

Sebastião Mandlate mora na vizinha aldeia de Mapandane, junto aos limites de Macasselane, mas como pertence à comunidade católica de S. Pedro de Macasselane é acolhido como habitante da aldeia. Os pais tinham manadas de bois e entrou na escola primária mais tarde do que o habitual porque em criança ajudava os pais a tomar conta dos animais. Com a abertura da escola primária rudimentar em Macasselane, passou a estudar no período da tarde. O pai foi sempre mineiro, passando uma vida de *nthiro a djon*, expressão changana que significa “trabalho na África do Sul”. Em 1949 Sebastião Mandlate partiu também para as minas da África do Sul: “Aqui, normalmente, uma pessoa quando cresce, quando atinge a sua fase de maioridade, tem de ter um bem seu. A primeira coisa a fazer é uma cabana sua, à parte, para mostrar que ele já é um homem maduro”. Depois de adquirir “alguns bens” com o dinheiro ganho na África do Sul, conseguiu construir uma casa de alvenaria “de um quarto e sala” em 1951, onde ficou a morar a sua mulher, Laura Matsinhe, cuja família vivia em Macasselane. Reformou-se do trabalho nas minas em 1990 e vive agora em Mapandane. Regressamos brevemente ao capítulo II por um dado curioso: o local desta casa aparece assinalado com a legenda “Mandlate” na folha correspondente a Manjacaze do mapa elaborado pela Direcção Provincial dos Serviços Geográficos e Cadastrais em 1969 (DPSGC 1969). Sebastião Mandlate construiu a sua casa no recinto da casa dos seus pais, e o seu pai era, à época

em que o mapa foi realizado, ajudante do chefe de Mapandane. Por isso, o domicílio familiar vem assinalado neste mapa, integrando a inserção das estruturas políticas locais na cartografia colonial. A sua história de vida reflecte a de tantos outros jovens rapazes que entravam e ainda entram na vida adulta no trabalho migratório. Luís Covane, na sua obra sobre o impacto que este trabalho migratório teve na economia familiar e na agricultura no Sul de Moçambique (2001), transcreve inúmeras entrevistas de antigos mineiros com histórias muito semelhantes. Esta obra é um estudo de relevo porque apresenta em discurso directo não apenas a experiência de homens que emigraram como também a das mulheres que ficaram nas suas aldeias, sobre quem recaía a responsabilidade da produção agrícola⁷⁰.



Figura 5.2 | Casa de Sebastião Mandlate, construída em 1951. Mapandane.

A tipologia da casa de Sebastião Mandlate representa bem as pequenas habitações construídas nas décadas de 50 a 70 do século XX. O desenho extremamente simples da construção é animado pelas linhas oblíquas das paredes laterais e pelo remate superior recortado, ampliados pelo contraste de cores. Esta plasticidade simples mas eficaz é muito característica destas casas de alvenaria que povoam o espaço urbano e rural não só do distrito de Manjacaze mas, de modo geral, de todo o Sul de Moçambique. Na sua simplicidade arquitectónica e escassez de dimensões, estes pequenos detalhes desenhados em linhas oblíquas, planos horizontais protegendo as janelas e portas da chuva, ou as chapas de zinco do telhado escondidas por detrás de remates assimétricos ou em escada, traduzem o cuidado com que estas casas foram edificadas. Construções levantadas com o salário economizado de muitos meses de um trabalho árduo nas minas, ao qual se juntavam os possíveis ganhos da actividade agrícola, da venda da castanha de caju ou da aguardente deste fruto. As construções dessa época contrastam com as casas em alvenaria recentes, sem detalhes estéticos relevantes e numa linguagem simplificada de modelos trazidos da África do Sul. Este “estilo como na África do Sul”, segundo a expressão usada localmente, apresenta como elemento característico cada divisão ter uma cobertura independente e é o mais seguido nas casas construídas recentemente nas aldeias e nas vilas da região. É interessante reparar nestas diferenças estéticas porque representam diferentes expectativas e referências. Enquanto nos anos 50 e 60 do século XX a linguagem arquitectónica destas habitações era uma simplificação dos modelos usados nos edifícios das vilas coloniais, agora são influências directas da África do Sul que norteiam os desenhos escolhidos.

⁷⁰ Sobre o impacto das produções agrícolas obrigatórias introduzidas pelo colonialismo ver também Roesch 1991; Pitcher 2010; Isaacman et al 1980; Isaacman 1992).



Figura 5.3 | Casa de alvenaria construída recentemente por um emigrante na África do Sul. Macasselane.

Se observarmos as relações entre o Sul de Moçambique e a África do Sul através dos elementos construídos na paisagem e da sua dimensão estética, entendemos que as influências culturais e económicas desta *djon* se mantêm com uma enorme relevância. Neste sentido, os imaginários que o trabalho migratório para o país vizinho traz para este Sul moçambicano chamam-nos a atenção para a possibilidade de ultrapassarmos fronteiras cronológicas e observarmos a paisagem deste território, da qual Macasselane é parte integrante, na sua continuidade temporal. Estas casas “estilo como da África do Sul” representam uma longa história de migração, contactos culturais, transformações económicas e sociais que marcam profundamente o Moçambique actual. História essa que atravessa uma dicotomia colonial/pós-colonial e nos ajuda a compreender como ela é escrita a dois tempos e a duas geografias, no passado e no presente, entre os que partiam além-fronteiras e continuam a partir, e os que ficavam, e ainda ficam. A migração é indissociável das narrativas familiares que encontramos em Macasselane e muitas outros lugares das províncias de Maputo, Gaza e Inhambane, e fazem parte das suas cartografias naturais, materiais e imagéticas.

Estas habitações na sua larga maioria modestas, construídas pouco a pouco, aparentemente irrelevantes para a compreensão da história e paisagem de Macasselane, são a materialização da sua história e da manutenção de sentimentos de pertença a lugares concretos. Afinal, a vida pode passar-se a muitos quilómetros, mas a casa, essa, constrói-se aqui.

Desenhos e uma cartografia das palavras

“É curiosa a influencia da grande emigração para os campos de ouro, de diamantes e Natal. Além das casacas vermelhas, características do exercito inglez, e que fazem parte obrigada da bagagem do emigrante que volta do seu paiz, muitos indigenas vem fallando algumas palavras inglezas, póde mesmo dizer-se, mais ainda do que portuguezas.” (Longle 1886).

“Vale a pena ver alguns mancebos, regressados directamente de Joanesburgo, vestidos à última moda, com uma bela camisa engomada, cinto de sêda, calças e casaco a condizerem. Julgam-se belos. Não partilhamos a ilusão deles!” (Junod 1946, II:100)

Apenas pouco anos separam estes dois comentários de Armando Longle, capitão Gomes da Costa e Henri Junod. Longle relatava o que observava na região de Macuácu, no interior a Norte do actual

distrito de Manjacaze, enquanto Henri Junod anotava também as mudanças culturais que atentava na região de Lourenço Marques. Os dois comentários têm dois denominadores comuns: a opinião de que os negros ficavam ridículos vestidos com roupas europeias⁷¹ e a constatação de as mudanças no vestuário terem origem na emigração para as minas da África do Sul. Estes trechos tornam visível a grande influência que o trabalho migratório e o contacto com realidades muito diferentes tem na vida destes trabalhadores emigrados e, conseqüentemente, nas comunidades de onde partiram e às quais regressam pontualmente.

Aqui chegado, interesse-me por outros vestígios que esta *djon* continua a deixar no Sul de Moçambique e como eles estão inscritos em Macasselane, na sua paisagem material e no imaginário dos seus habitantes. Alguns desses vestígios estão literalmente inscritos em paredes, não de alvenaria, mas na textura rugosa e vermelha das paredes de palhotas, geralmente maticadas todos os anos. Outros estão guardados dentro de portas ou são falados quotidianamente. São sinais de que a história deste lugar específico também se faz na distância.



Figura 5.4 | Lona do supermercado numa cozinha.

Ao caminhar pela aldeia, podemos reconhecer também uma casa onde mora uma família com alguém emigrado não pela sua construção em alvenaria mas pela cozinha improvisada com uma grande lona de um dos supermercados mais conhecidos na África do Sul, o Woolworths (fig. 5.4, acima).

O tempo de regresso dos emigrantes à sua terra natal fica por vezes inscrito, e literalmente escrito, nas paredes de casa, como nestas frases lembrando o regresso temporário do marido e pai a sua casa para passar o Natal (figuras 5.5 e 5.6). Renova-se a casa, e deixa-se marcada a lembrança de um Natal passado em família. Encontramos muitos desenhos e frases nas paredes de palhotas ao caminhar pela aldeia. Faz parte da paisagem, esta expressão afectiva e criativa de deixar marcados os momentos importantes.

⁷¹ A visão de que as populações africanas colonizadas ficavam ridículas vestindo peças de vestuário europeu é um traço comum dos vários colonialismos europeus no continente africano. Ver por exemplo o projecto *Retracing Charles Lemaire's expedition*, de Sammy Baloji e Maarten Couttenier para o contexto do Congo belga (Baloji 2011).



Figuras 5.5 e 5.6 | Desenhos pintados nas paredes a marcar um Natal e Ano Novo vividos em família, com o regresso para férias do marido emigrado na África do Sul.

Outros sinais são visíveis apenas quando entramos em algumas palhotas. No seu interior redondo e escuro encontramos móveis de sala e estantes que não encontram uma parede recta ou uma esquina onde se encostarem, roupeiros e camas, colchas e cobertores, roupa pendurada em cabides, rádios e geradores, copos e jarros. Tudo trazido em volumosos embrulhos ao longo dos seiscentos quilómetros que separam Maputo de Joanesburgo e dos quase trezentos que distanciam Manjacaze da capital do país. Os casacos vermelhos do exército inglês e as camisas engomadas referidos no início deste texto transformaram-se literalmente em tudo o que é possível trazer de automóvel. Os emigrantes trazem também referências culturais que povoam o imaginário de quem fica, especialmente das gerações mais novas: músicas, filmes, vestuário e histórias do trabalho nas minas, no comércio ou na construção.

Esta realidade coloca o Sul de Moçambique em relação com os outros locais de trabalho dos mineiros na África do Sul. Cohen e Odhiambo, na já referida obra sobre o distrito queniano de Siaya, reconhecem a importância que as populações emigradas têm nas mudanças culturais das suas regiões de origem:

“Igualmente, padrões migratórios produziram mudanças profundas nos hábitos e estéticas locais. Trabalhadores vindos maioritariamente das minas Sul-africanas trouxeram consigo novas peças de vestuário, novos objectos, hábitos, competências linguísticas ou redes sociais religiosas e sociais, partilhadas com as suas comunidades de origem durante a sua estadia com as suas famílias, actuando como ‘intermediários entre culturas’” (Cohen and Odhiambo 1989, 115).

Nem só vestuário, libras esterlinas e novos hábitos eram introduzidos no Sul de Moçambique nos finais do século XIX através deste constante fluxo migratório. Os emigrantes que regressavam temporariamente às suas aldeias traziam também referências religiosas e novas palavras, que foram incorporadas nas línguas locais.

O *xichangana*, referido habitualmente apenas como *changana*, tem sido uma língua maioritariamente utilizada na sua forma escrita em textos ligados às várias igrejas cristãs, traduções da Bíblia e textos

catequéticos, e apenas recentemente utilizado como uma língua escrita no campo da literatura. Foi, aliás, no contexto missionário que se procedeu à standardização de uma escrita comum para as diversas línguas faladas na área ocupada pelo reino de Gaza que abrangia os dois lados da fronteira entre o Sul de Moçambique e o Transval. Estas missões de diversas igrejas protestantes tinham entre os seus fiéis muitos emigrantes moçambicanos das actuais províncias de Gaza, Maputo e Inhambane, assim como populações changana que tinham anteriormente fugido para o Transval com a ocupação colonial portuguesa.

Referi no capítulo I que o termo “changana” tem a sua origem na instalação em território moçambicano do reino de Gaza, e que a sua construção como marcador identitário aconteceu no contexto desta migração para as minas Sul-africanas. E foi ligada à formação deste grupo cultural que se iniciaram os primeiros estudos a fim de organizar dicionários e gramáticas para os seus diversos dialectos:

“A codificação e categorização do Tsonga como uma linguagem apenas foram empreendidas no final do século XIX por missionários que, treinados em categorizar e classificar grupos e características de acordo com a linguagem, reificaram esta categoria linguística num grupo étnico – numa ‘tribo’” (Harries 1989, 85).

No final da década de 1880 e inícios dos anos 1890 a Missão Suíça de Spelonken, no Transval, publicou uma cartilha linguística e diversos livros religiosos numa língua a qual chamavam Gwamba, tentando reduzir a variedade de dialectos existentes entre os seus crentes vindos de Moçambique para uma única língua escrita. Ao mesmo tempo, Henri Junod, estando como missionário na região de Lourenço Marques, codificou outra língua que no seu entender seria *lingua franca* para esta região em particular, o ronga. A existência, ou não, de diferenças entre as línguas e culturas Gwamba e Ronga, foi tema de debate dentro da Missão Suíça por estes anos. Em 1907, Henri Junod publicou a *Gramática Elementar da língua Thonga/Changana*, abandonando-se o termo Gwamba. A partir destes anos iniciais do século XX, foram então estabelecidas duas linguagens escritas: o Ronga e o Thonga/Changana, com gramáticas e ortografias separadas (Harries 1989, 87). Estas duas línguas correspondiam a geografias próprias: enquanto o Ronga era a língua da baía de Lourenço Marques, o Thonga/Changana era falado no norte do Transval e na quase totalidade do Sul de Moçambique. Em simultâneo, nas proximidades de Inhambane missionários americanos delineavam uma terceira língua relacionada com as duas anteriores, o Tswa. A língua chope (falada no litoral da Circunscrição dos Muchopes) e a língua bitonga foram sempre vistas como separada das outras três línguas. Mais tarde, o termo Thonga foi substituído por Tsonga⁷², e estas designações linguísticas, e também culturais, são hoje as utilizadas quer no discurso falado local quer na documentação oficial. O modo como estas três línguas foram criadas na sua forma escrita e diversos dialectos foram unificados são um claro exemplo de como as fronteiras culturais e linguísticas são construídas historicamente. A plasticidade dos contextos históricos é espelhada pela maleabilidade da língua changana e a facilidade com que nela são incorporados vocábulos do afrikaans, do inglês e do português, que demonstra o seu desenvolvimento em contacto com referências muito diferentes. Apesar de ter sido codificada como língua escrita, em Moçambique o changana continua a ser uma língua

⁷² Sobre o uso destes dois termos, ver capítulo II.

maioritariamente falada e a sua leitura não é usualmente fácil, mesmo para quem a tem como língua materna. Eis o que decorre do facto de a língua ter sido passada a escrita por falantes de francês e afrikaans, aplicando as regras ortográficas destas línguas para representar o changana, tornando assim a sua transcrição fonética muito diferente da ortografia portuguesa.

Muitas palavras em changana derivam directamente de palavras em afrikaans e inglês, e muitos vocábulos portugueses entraram na língua mantendo-se a palavra inalterada mas subordinada às regras gramaticais próprias do changana. Esta capacidade de incluir vocabulário de outras línguas adaptando-o às regras gramaticais é um traço da forte capacidade de integração de novas palavras desta língua. A influência do afrikaans e do inglês denota o já longo contacto com estas línguas pela população emigrante no Natal e no Transval, e pode ser encarada como um documento histórico. Palavras como *bulúko* (calças), que deriva do afrikaans *broek*; *xitulu* (banco ou cadeira), que vem da palavra inglesa *stool*; *buku*, que tem origem clara na palavra inglesa para “livro”, *book*; *xipúnú* (colher de metal), que deriva claramente do inglês *spoon*; *móvha* (automóvel), derivando da palavra portuguesa ou *paratu* (prato), também derivando claramente do português (Siteo 2011). E, claro, as palavras *djon* e *madjondjoni*, que já conhecemos. São palavras faladas e escutadas quotidianamente e por isso ganham uma familiaridade especial e fazem parte da paisagem sonora e linguística de Macasselane e de toda a região onde o changana é falado.

Uma outra palavra também referida com muita frequência é *kereke*, que significa “igreja” e deriva do termo afrikaans *kerk*. É uma palavra importante porque nos aponta para as conversões ao cristianismo nos primórdios deste trabalho migratório, nas diversas igrejas protestantes que existiam no Natal e no Transval. Será esta população emigrada que trará juntamente com a sua bagagem novas sensibilidades religiosas, das quais serão evangelizadores nas suas terras de origem. Esta maleabilidade linguística, que abre a linguagem a tudo o que é novo, é visível também na utilização de vocábulos até aí apenas relacionados com a religiosidade local e o culto dos antepassados a um novo contexto cristão. Por exemplo, o uso da palavra *bayete* como saudação formal (como “avé” na oração Avé Maria) confere um novo contexto a esta expressão utilizada pela população nguni para saudar o seu soberano, e é referida com profusão nas fontes portuguesas desde meados do século XIX quando relatam encontros com Muzila e Gungunhana. O seu sentido de saudação a um soberano ou alguém poderoso manteve-se no contexto cristão. Outras palavras importantes são *xikwembo*, que designa um ser poderoso e que passou a ser sinónimo de Deus, na literatura cristã, ou *moya* que, no culto dos antepassados, designa os seus espíritos (designa também vento ou ar), passou a designar o Espírito Santo (que, curiosamente, também é entendido como sopro do espírito divino).

Deste modo, a palavra *kereke* incorpora a história da evangelização cristã e das diferentes atitudes missionárias da igreja católica portuguesa e das igrejas protestantes com missões em Moçambique e na África do Sul. Enquanto a palavra portuguesa “igreja” é frequentemente utilizada no discurso oral, ela não deixa de ser um termo português e não changana. Este facto traduz o contexto temporal e geográfico em que esta língua foi passada a escrita: nos finais do século XIX, no Transval, por missões protestantes trabalhando com os moçambicanos aí emigrados. As grandes influências

culturais vinham do contacto com o colonialismo inglês e as comunidades boers e, por isso, as novas palavras que iam sendo introduzidas na língua changana correspondiam a objectos, máquinas, edifícios e uma série de novos contextos com que estes emigrantes tomavam contacto. É significativo, então, que os termos changana para calças, livro ou cadeira, por exemplo, objectos banais e quotidianos, tenham origem em vocábulos ingleses e afrikaans, e não em palavras portuguesas. O que significa que, neste final do século XIX, era nos *compounds* mineiros e junto das missões para além das fronteiras portuguesas que os moçambicanos incorporavam no seu dia-a-dia estes novos objectos, tornados novas palavras na sua língua. E por isso é também muito significativo que a palavra changana para igreja venha do afrikaans e não do português, documentando que as primeiras conversões ao cristianismo, ou pelo menos em número suficiente para permitir que a palavra *kerk* entrasse na codificação da língua escrita, se deram nas missões implantadas no que viria a ser a África do Sul. E esta era a razão da notória percentagem de fiéis das igrejas protestantes em Moçambique como encontramos, por exemplo, no já citado Anuário Católico do Ultramar de 1964: para cerca de 35.000 católicos no Concelho dos Muchopes existiam 11.500 fiéis da Missão Suíça e Igreja Nazarena (Pedro 1965). Ou seja, cerca de um terço dos cristãos não frequentava a Igreja Católica.

Bem podia o inspector António Policarpo Sousa Santos, na sua visita à Circunscrição dos Muchopes em 1957, incentivar os régulos a fazer com que a população local passasse a “construir casas mais seguras e mais confortáveis, introduzindo-lhes cadeiras e mesas, habituando os seus indigenas a comer nestas, com colheres e garfos” (A. P. S. Santos 1957, 84, 86). A verdade é que cadeiras, mesas e colheres tinham já entrado no vocabulário changana muitas décadas antes da sua passagem pela circunscrição.

*

Vemos como neste pequeno universo da aldeia de Macasselane estão inscritas outras latitudes geográficas que vão muito além do seu território, perceptíveis pela sua dimensão material ou através de narrativas e gestos. Observamos, e escutamos, também como há outro plano em que a história dos últimos cento e cinquenta anos se faz presente na aldeia (e em todo o Sul do país) e que nos revela o profundo dinamismo com que as populações responderam à imposição do sistema colonial: a língua changana. Não foram apenas objectos e hábitos que a íntima relação entre duas regiões e dois sistemas coloniais colocaram em circulação, mas também uma língua e uma identidade cultural que se desenvolveram neste contexto de mobilidade e confronto entre colonizadores e colonizados.

Os sabores do colonialismo: tudo começou com um chouriço português



Figura 5.7 | Aarão Macuácuca (em primeiro plano), na festa da minha despedida.

Aarão Macuácuca, o “meu” tio na aldeia, é o chefe da família em Macasselane, por ser a única pessoa viva da sua geração. É tio paterno do Alexandre, o “meu” irmão em Macasselane, cujo pai, Júlio Macuácuca, era o irmão mais velho de Aarão Macuácuca.

Nós já nos conhecíamos bem desde os meus primeiros tempos de trabalho na aldeia, alguns anos antes, e na manhã seguinte a ter chegado fui visitá-lo, acompanhado por Misterio Sigaúque. Como eu sabia que Aarão Macuácuca gostava dos prazeres gastronómicos, lembrei-me de lhe trazer de Lisboa um chouriço da região onde o meu pai nasceu, Portalegre, e que assim seria um motivo para lhe falar também da minha família. Nunca imaginei a ligação do meu presente com a sua história de vida nem que ele o iria receber tão emocionado. O presente que recebeu com as duas mãos, modo respeitoso de receber ofertas, desencadeou longas conversas sobre a sua vida, e trouxe nas lágrimas mal contidas memórias há muito guardadas.

Ao pegar e olhar durante algum tempo aquele enchido alentejano que, para minha surpresa, o encheu de uma comovida alegria, olhou-me com um sorriso imenso nos olhos e disse:” “Isto lembra-me da minha vida! Quando era cozinheiro, e sabia como cozinhar muitas receitas portuguesas!”.

De seguida, o “meu” tio desenrolou lentamente uma história que atravessa períodos históricos, desde a vinda dos seus avós para Macasselane, ainda o reino de Gaza dominava toda a região, de quando vivia na Lourenço Marques colonial, dos tempos em que participou activamente na administração de Maputo como capital do país recentemente independente, e de como regressou a Macasselane, finda a guerra civil, e foi eleito o juiz da aldeia.

As suas memórias do tempo colonial, correspondendo às suas primeiras décadas como adulto na então Lourenço Marques, estão impregnadas de um universo gastronómico. E é a partir do seu orgulho em saber cozinhar, e bem, muitos pratos tradicionais portugueses, que foi contando a sua história de vida ao longo de muitas conversas. A sua narrativa mostra-nos como a história, neste caso o período colonial, pode ser vivida e lembrada a partir de dimensões frequentemente ausentes dos

campos da história política e social. A sua história de vida é contada através da gastronomia, sabores, cheiros e receitas trazidas de um país que nunca conheceu mas que aprendeu a cozinhar e lhe trouxeram um merecido reconhecimento. Com Aarão Macuácuá, atravessamos o colonialismo numa sucessão de receitas e ingredientes, e somos lembrados da existência de inúmeras experiências pessoais que trazem este período histórico para além de arquivos, legislações e textos.

Assim se lembra Aarão Macuácuá dos anos passados como empregado numa família portuguesa, na cidade de ruas largas e casas de alvenaria, fogões em ferro, electricidade, passeios pela avenida marginal e a agitação da capital:

“Estava a trabalhar em casa desse engenheiro. Esse era engenheiro de Caminhos de Ferro. Tratava-me como filho. Até a tia dele, quando chegar lá, aí na casa dele, estava a perguntar ou a perguntar à esposa do engenheiro: onde está o vosso filho? [risos] sim! Depois eu era o chefe dos filhos. Ele tinha três filhos. Duas raparigas e um rapaz. Eu é que era chefe desses. Não podia tirar qualquer coisa, ou mesmo assim encontrar pão, pôr manteiga e comer sem a minha ordem. Não, isso não faziam. Está a mãe, está o pai, vinham pedir a mim. Eles passeavam para Portugal, quando tinham férias. Deixavam a casa aberta, tudo. Chave está comigo, as chaves da casa. Eu é que sabia. Eu é que era o chefe dos outros. Nessa casa, eu acabei doze anos. Com eles. Quando eu vim casar, estava nas mãos deles. Um faz-tudo era 75 [escudos], o que estava a ganhar. Um cozinheiro eram 150. Não passava aí. Um cozinheiro que sabe fazer tudo, tudo, na administração da casa, ganhava 150. Era muito dinheiro! 150, é pá! Era bom”

Vivia na casa do engenheiro Carlos Pereira Abelha, engenheiro dos Caminhos de ferro de Moçambique, no bairro da Malhangalene, e rezava na igreja da Munhuana, o nome do bairro periférico também conhecido como Bairro Indígena.

Era o urbanismo colonial a demarcar visivelmente as localizações sociais da população da cidade. O que observámos no capítulo II para o desenvolvimento da vila de Manjacaze e da ordenação espacial da circunscrição dos Muchopes acontece aqui, numa escala muito ampliada. Era a capital, a maior cidade de Moçambique e o centro do poder colonial, que se fazia representar através dos dispositivos espaciais e visuais que materializavam a segregação constituinte do regime⁷³.

O emprego como cozinheiro de Aarão Macuácuá integrava a paisagem social dessa Lourenço Marques colonial, em que o serviço doméstico era feito maioritariamente pela população negra masculina (Zamparoni 2000b). Uma grande parte dessa população migrava das zonas rurais para a cidade, acompanhando os fluxos migratórios além-fronteiras, constituindo a percentagem maior dos habitantes da cidade. Ao centro urbano afluía a grande massa de trabalhadores que habitavam a periferia e, nessas avenidas, lojas e armazéns, a partir da década de 50 caminhava também Aarão Macuácuá, um rapaz negro de Macasselane e cozinheiro das receitas preferidas dos seus patrões brancos.

Quando conta as receitas portuguesas que conhece e a sua mestria como cozinheiro, ilumina-se o olhar e solta-se o riso. É o seu orgulho, poder desfiar os nomes de tantos pratos, que ainda se lembra

⁷³ Sobre a arquitectura e os planos urbanísticos do Gabinete de Urbanização Colonial nas diversas ex-colónias portuguesas em África ver Milheiro (2013a; 2013b). Sobre as dinâmicas espaciais e sociais das cidades coloniais portuguesas ver Domingos e Peralta (2013b), especialmente as partes I e II.

de como preparar.

“Quando tem visita, visita dele, como é engenheiro, outros engenheiros são amigos dele. Só pode dizer que no dia X havemos de ter visita aqui, com tantas pessoas. Se é dez é dez. Se é vinte, é vinte. Eu sabia qual era a panela. Mas que comida é que vamos fazer? Eu sabia isso. Vir a visita, e eu estou ali a fazer tudo, lá na cozinha. Nem ele, o dono de casa, não sabe o que estamos a fazer lá, nada. No dia de visita, ali na mesa, estão a comer, estão a divertir, vinha este falar comigo, lá! Porque eu não vou ali, tem servente que está lá. Mas só ia um de cada vez, para me saudar. Querem ver a pessoa que fez esta comida. Hão-de vir todos! Conversar comigo. Eu sempre estou ali sentado na cadeira, porque já fiz a refeição, e tudo. Então, eu vivia assim.

Depois quando este saiu, quando acabou o prazo dele, eu nunca andei na rua a dar volta a procurar serviço. Não. Falava com outro engenheiro, ou com o doutor, saiu daqui e vai para ali. Quando ele está a preparar a viagem dele para terminar o serviço, eu já sei onde é que hei-de ir.”

Outro motivo de contentamento era a confiança em si depositada: era ele que recebia o dinheiro do aluguer dos diversos apartamentos que os seus patrões tinham em Maputo e na Matola, vila a Sul da cidade. Ia pessoalmente à Fazenda pagar as taxas e recorda a admiração dos funcionários, que o reconheciam pelo facto de levar sempre sozinho somas consideráveis de dinheiro. O reconhecimento de que era um empregado de confiança deixa-o visivelmente feliz. Ele, um “criado”, carregava somas consideráveis de dinheiro com a total confiança do seu patrão.

A ajuda que recebeu dos patrões quando casou é outra recordação que ele e a mulher, Regina Macuácuá, guardam com afecto, lembrando ainda os presentes, a ajuda monetária e o tempo de férias concedido:

“No dia do meu casamento, eles também fizeram festa na casa deles, lá. Fez festa, fez bolo, e comida, convidar os amigos, ficar ali a comer bem. Acompanhar este dia. E as prendas do casamento, eram mais do que da família minha. Mas é verdade! O engenheiro tinha as suas prendas, e a senhora tinha as suas prendas. Esses três filhos, cada qual, e a tia deles, também. E a comida, um saco de arroz, eles é que compraram. Azeite, havia também. Pastéis de bacalhau. Eu é que vim fazer aqui em casa. Chouriço. Eu é que trouxe uma lata cheia de chouriço. Então, batata, cebola, eles é que compraram.

O fato de casamento, meu, não fui eu que comprei. Nada! Ele estava a tratar a mim como filho dele. Vestido da senhora, aqui, foi a mulher dele que comprou. Mas o meu fato, sapato, e tudo, com gravata, ele é que comprou. Eu pensava que estava a me emprestar o dinheiro, eles estão a fazer contas, para eu ir pagando pouco pouco. Enquanto não.”

Ali, na casa do tio Aarão, debaixo daquelas velhas árvores e frente às suas palhotas, enquanto Regina Macuácuá preparava a refeição na cozinha de caniço com lume de chão, falávamos da cidade, de vinho e feijoada, enchidos e queijo, bacalhau e arroz à valenciana. Conversávamos sobre uma época em que era ele quem cozinhava, numa cozinha com água corrente, frigorífico e electricidade, numa casa grande com chão de soalho, numa cidade onde se passeava aos domingos nas avenidas de passeios largos à sombra das acácias. Esta dimensão sensorial é importante porque acentua um contraste com o presente. Não é só uma diferença temporal, mas tudo o que rodeia agora a vida de Aarão é radicalmente diferente do que experienciou nos anos em que viveu em Lourenço Marques. Não existe uma recusa das condições materiais actuais, que não diferem muito,

no seu essencial, das que conheceu quando era criança, mas o contraste entre cidade e aldeia, entre os prédios e as palhotas onde habita, entre as infra-estruturas urbanas e o fontanário onde vai buscar água, acentuam as suas lembranças desses anos em Lourenço Marques, e o seu carácter surpreendente. Lembrar as receitas portuguesas é simultaneamente reconhecer que não as voltará a cozinhar, aqui, na sua casa. São referências a um universo que não faz parte do presente, e a boa relação que afirma ter vivido com o casal português que o empregou acentua o tom ligeiramente nostálgico com que fala destes anos. São memórias felizes, sendo isso mesmo, memórias, deixando ficar no pensamento aquilo que foi sentido como mais significativo. Não defendia o colonialismo e teve um papel bastante activo na organização política e social da cidade de Maputo nos primeiros anos da independência, mas isso não o impede de afirmar com clareza:

“Mas, uma coisa que me admirou, que ainda estou a pensar. eu...não tenho nada, nada que ver com o chamar o nome de um português, que ele fez isso, fez aquilo. Não! Para mim o português não fez coisa nenhuma. Orientou-me. Orientou-me muito tempo.”

Há que contextualizar estas palavras, sem cair em interpretações demasiado dualistas. Não se trata de um saudosismo nem do apagamento das injustiças intrínsecas à experiência do colonialismo como colonizado, mas trata-se sim de recordar outros anos já passados, em que mantinha contacto com contextos, objectos, cheiros e sabores que deixaram de fazer parte do seu quotidiano, e da experiência de ter estado empregado numa casa de que guarda boas lembranças. E este facto torna-se a excepção que, afinal, confirma a regra, e a admiração que, por exemplo, expressavam os funcionários a quem entregava o dinheiro do seu patrão reflectia a organização da sociedade colonial: a confiança de um engenheiro português no seu empregado negro causava perplexidade. Porque, de certo modo, ultrapassava as regras estabelecidas por um sistema que separava social e espacialmente dois lados da sociedade, brancos e negros.

No desfiar lento das suas memórias e experiências vividas, o meu tio Aarão ilustra com uma quantidade interminável de estórias a história do país, da sociedade colonial e das relações múltiplas entre colonizados e colonizadores, a euforia da independência e da vida na cidade de Maputo nos primeiros anos de um Moçambique autónomo, os anos da guerra civil e o seu final, quando regressou a Macasselane.

Esta história exemplifica de modo inesperado a dimensão pessoal com que a história é vivida, abrindo caminhos exploratórios para outras pesquisas e tornando central vozes que tendem a estar ausentes.

“Na Índia, eu cheguei lá em 1947!”

Conhecemos já Fabião Matsinhe, personagem incontornável na história de Macasselane. A sua história de vida é notável pela quantidade de acontecimentos invulgares que viveu e por espelhar os contextos históricos de Moçambique no último século.

Este homem sempre foi especialmente simpático comigo, desde a primeira vez que nos cruzámos, junto ao refeitório em cuja construção eu tinha participado em anos anteriores, nas proximidades da escola primária de Macasselane. O seu porte naturalmente altivo e a calma com que sempre falava impressionavam-me muito e provocavam, da minha parte, um certo constrangimento e timidez.

Algum tempo depois da minha chegada para o último período de pesquisa etnográfica, as nossas conversas derivaram para a história da aldeia e da família Matsinhe, da qual ele é, como referi antes, considerado o representante. Visto como uma verdadeira enciclopédia, a sua grande memória surpreende quem se deixa enganar pelos seus actuais 90 anos.

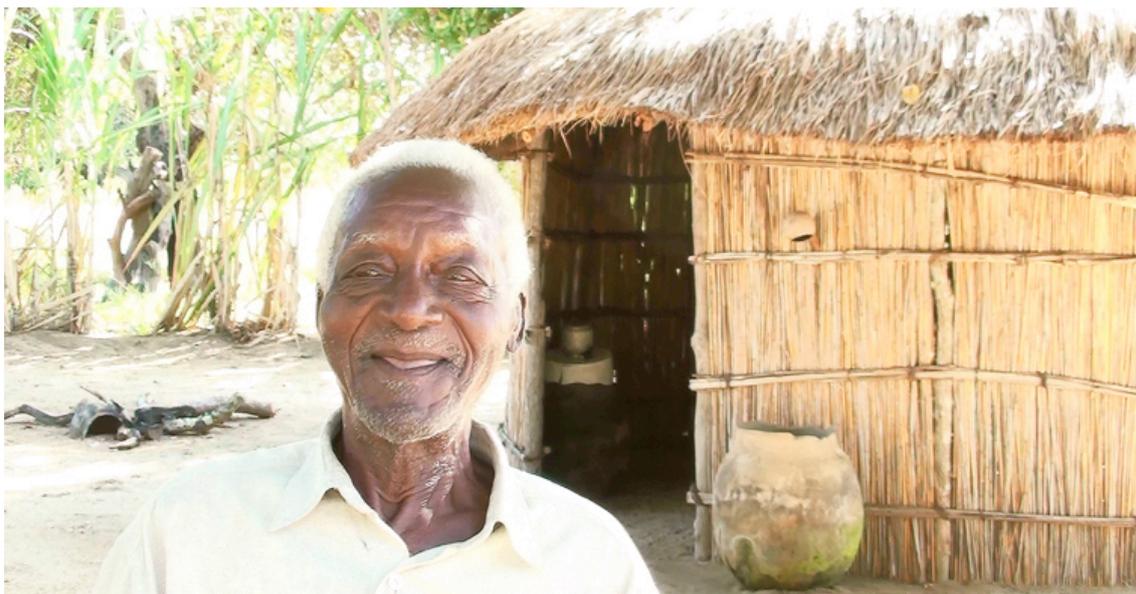


Figura 5.8 | Fabião Matsinhe, falando sobre os anos que esteve em Goa no Exército colonial.

Aarão Matsinhe nasceu em Macasselane, em 1924, altura em que era ainda Macasselane o chefe da aldeia. Estudou na escola da Missão Suíça em Maússe, localidade nas proximidades de Manjacaze, a partir de 1929. Lembra com emoção esse tempo porque estudou “junto com o falecido, o inesquecível, Mondlane!”. A Missão Suíça em Moçambique, com destaque para a missão de Maússe, era um foco de atenção da polícia portuguesa, especialmente a partir dos finais da década de 50, pela sua ligação aos movimentos independentistas (Silva 1992; 2001) e ao desenvolvimento de uma identidade nacional (Ngoenha 1999). O inspector dos Negócios Indígenas António Policarpo Santos, no seu já citado relatório à inspecção do Concelho dos Muchopes de 1957, no capítulo dedicado à “política indígena”, tornava clara as suspeitas que recaem sobre esta missão protestante e sobre a região de Manjacaze: “Temos a impressão de que o centro da propaganda clandestina em toda a área da extinta Província a Sul do Save está concentrado no triângulo Chibuto-Manjacaze-Bilene” (A. P. S. Santos 1957, 35). Esta é, de facto, a região-natal de três das figuras emblemáticas da luta pela independência: Eduardo Mondlane, Joaquim Chissano e Samora Machel.

Após terminar a escola primária rudimentar, emigrou para trabalhar como mineiro na região de Joanesburgo, como tantos outros milhares de jovens moçambicanos. Em 1946, regressando a Macasselane, foi “apanhado para tropa portuguesa. Até ir para a Índia! Em 1947. Na Índia estive 4 anos e 166 dias, na Índia!”

E de repente tínhamos Goa em Macasselane, memórias desses anos na Índia Portuguesa, dos banhos tomados no rio Mandovi, das fotografias tiradas num estúdio em Dona Paula, junto a Pangim, lugares de Goa e os nomes da história da Índia. Memórias da outra margem do Oceano Índico, de uma travessia feita vestindo o uniforme do exército colonial, contadas debaixo de um velho cajueiro que, curiosamente, aproxima as distâncias: Fabião Matsinhe lembra-se bem do *feni* goês, aguardente de caju que aqui é chamada *sope* ou *totonto*.

Várias vezes conversámos sobre Goa, na situação inesperada de termos vivido os dois no mesmo lugar, com cinco décadas de distância. Em 1947, Fabião Matsinhe partiu de Lourenço Marques com direcção a Pangim:

“Na Índia? Na Índia eu cheguei lá em 1947! Depois, fiquei lá 47, 48, 49, 50, depois em 51 é que vim aqui, no mês de Maio, quando a gente entrou no barco que chamava barco Rovuma. Sim. Depois partimos de lá para cá, e depois era no dia...a gente saímos de lá no dia 4 de Maio, depois chegamos no Maputo no dia 17! Depois fomos no quartel, e saímos de lá no dia 22, e partimos para cá, minha terra, Manjacaze”.

O relato de Velha Goa e o facto de S. Francisco Xavier estar aí sepultado traduz a profunda ligação entre fundador e lugar que observámos no capítulo anterior:

Na Índia estava no Pangim! Perto da Velha Goa. Porque há um ano que a terra todo dançou ali, depois destruiu ali as igrejas de Velha Goa, que foram construídas com o padre...o padre...esqueceu o nome...ah, sim...Xavier, sim. E depois de festa dele, do falecido padre que construiu aquelas palhot...igrejas, depois quando morreu lá, ele tinha dito que não podia ir no Portugal. Ser enterrado lá, ficar ali na Índia. Agora, a família portugueses, levaram para ir com ele fazer enterro dele em Portugal, na terra dele. Mas como tinha dito que tem de ser enterrado ali naquelas igrejas, porque ele é que fundou ali. Pronto. Levou e pôs ali no barco. Agora, quando ia o barco não andava. Chegou ali, parar ali. No mar. Depois, o barco como não andava, procurou saber como é que o barco não anda. Depois os outros disseram que: não, o padre que nós estamos a levar, que é nossa família, ele tinha dito que tem de ser que o enterro dele estar aqui. O barco já não andava. Agora, procurou saber como é isso. Encontrou que é por causa do padre Xavier. E tirou. E deitou-o ali na água. O barco já andava porque ele foi tirado dali para fora. Quando vinha encontrou que ali já era ilha, ele está em cima do capim. Agora, levou e foi fazer enterro dele naquelas igrejas!

Este relato de como a vontade de S. Francisco Xavier de ser sepultado em Velha Goa teve de ser respeitada pela sua família, que o queria levar para Portugal, remete-nos para as ‘ruínas’ e a mata sagrada de Macasselane. Nesta história, o santo foi o fundador das igrejas de Velha Goa, e a chegada por mar do seu corpo incorrupto no ano de 1554 é contada no movimento inverso e na sua vontade de ficar sepultado nas igrejas que tinha fundado. Nesta perspectiva, S. Francisco Xavier, fundador de Velha Goa, teria de ter aí a sua campa. É uma curiosa referência aos milagres que realizou em vida relacionados com o mar e ao facto de o seu corpo ter navegado até Goa. A festa de S. Francisco Xavier, no dia 3 de Dezembro, é também recordada pela quantidade de peregrinos e pelas avultadas doações que são entregues:

“No dia 25 de dezembro, ano e ano! Quando ir lá visitar a campa dele, ali. É dinheiro que ia! É dinheiro que ia! Uma rupia, duas rupias, cinco rupias, que é dinheiro! Agora, cinco rupias é aquele que temos aqui, que é cinco meticais! Porque dinheiro lá é assim também. Era cinco meticais, que aqui era cinco escudos [risos]. Foi assim que fez”.

O entendimento dos processos de sucessão dos cargos de chefia mantidos no Sul de Moçambique são também curiosamente invocados na narrativa genealógica que ele faz da história da Índia:

“Hindu! São aqueles que são presidentes agora. Hindus eram os de Mahatma Gandhi. Mahatma Gandhi é o pai do Nehru! Agora, o Nehru, o filho dele é Rajiv Gandhi. Rajiv Gandhi é o...Indira Gandhi! Sim porque era a neta do Mahatma Gandhi. Era assim”.

Estas memórias, que trazem os nomes Gandhi e Nehru para uma pequena aldeia moçambicana, dizem mais sobre como são relatadas as histórias familiares desta região da África Austral do que sobre a história indiana. A sucessão de nomes é apresentada como se de uma família moçambicana se tratasse, e é esse o interesse maior neste relato. As memórias de anos passados num local muito distante e diferente de Macasselane, e da África do Sul que conheceu, carregam referências culturais que filtram o entendimento das realidades vividas.

Dessas realidades, uma tinha particulares semelhanças com o contexto moçambicano: a diversidade de línguas faladas e contextos culturais, pretexto para falar dos locais e da geografia da Goa que conheceu e da Índia da qual ouvia falar.

“Mas a Índia tinha Diu. Diu é onde que sai aqueles que chamava monhé, caneco! Sim. É naquela parte. Porque lá também tem muita gente de diferente falar. Mas tinha ali...mestici, conconó, e mais outras raças, que são muitas lá. Como nós aqui. Sim. Temos ndau, quê quê quê, temos machangana, quê quê, mesma coisa é assim. Mas falar a língua era o mesmo que falava. É assim que a Índia está também. Como aqui também.

Valpoi tinha lá quartel também nosso. Diu tinha lá quartel também nosso. Até passar para Timor. Era português, também, Timor. Mais Bombaim, que chama Nova Delhi agora. Bombaim era parte de inglês, lá. Era assim. Ponda, era perto de onde eu estava. Tem lá ananaseira muito grande! Ananás assim! [faz o gesto com as mãos] muito grande!

Até agora, quando ei ia lá, eu não podia esquecer onde eu estava! [risos]. Sim. Tirava fotografia num indiano que tirava fotografia ali, chamava Dona Paula! Sim.

Sanquelim, era outro lado ali. Valpoi era outra parte. Mas aquela é a mesma. É Índia!

É muito tempo, muito tempo. Porque aqui já era construído com o Madzucanhane! Que foi o fundador daqui. Ele não ficou no lugar daquele que morreu, não. É como os países. Onde é nome daquela terra, é nome do fundador!

Eu estou a contar isto, como fiz eu. Até agora. Viveu! Viveu eu! Já tenho 89 anos, agora”.

Assim são os seus anos goeses, entre memórias dos quartéis onde viveu, dos nomes que ouvia, das igrejas de Velha Goa ou do rio Mandovi.

*

Referindo-se a uma aldeia indiana, um contexto distante de Macasselane que esta vida aqui relatada

aproxima, Bernard Cohen reflecte sobre os seus passados, no plural, afirmando que

“apesar do apego à história estar indubitavelmente presente na vida do camponês indiano, a menos que perguntemos a que passado ou passados se refere um camponês, e a menos que percebamos as complexidades potenciais dos passados de uma sociedade tradicional, a dicotomia tradicional e moderno poderá ser ilusória” (Cohn 1991, 88).

A utilização do plural, da assunção de vários passados, ajuda-nos a entender que na aldeia de Macasselane cabem muitas geografias diferentes, que transportaram e continuam a transportar imagens e experiências que fazem com que numa pequena aldeia moçambicana encontrem lugar tão fortes referências a um mundo que lhe está distante. Por isso, os contrastes entre moderno-tradicional, avanço-obscurantismo, histórico-ahistórico, implícitos na ideologia colonial, na propaganda do “Homem Novo” pós-independência e também no reconhecimento das “autoridades tradicionais”, não fazem jus ao que aqui encontramos. Uma Índia Portuguesa, simultaneamente longe mas perto, numa aproximação proporcionada pela ingressão no exército colonial, é filtrada em memórias que reafirmam modos de ver e entender o mundo próprios deste lugar, mas que não invalidam a presença desse outro mundo que era Goa.

O que aconteceu em Macasselane, o seu passado, foi também o que aconteceu com as pessoas que se sentem deste lugar, quando estavam longe desta terra. São os passados desta aldeia, de que nos fala Cohen, que encontramos no entendimento de S. Francisco Xavier como fundador de Velha Goa, que se tornou a sua “mata sagrada” acolhendo a sua sepultura, na genealogia da dinastia Nehru-Gandhi que espelha a própria narrativa familiar de quem a conta, na diversidade de culturas e línguas que são comparadas com a realidade moçambicana. Habitar uma aldeia não significa que não se tenha conhecido o mundo que era possível conhecer, e na história de Macasselane temos então de incluir estes mundos vividos. Mesmo que não tenham trazido consigo uma dimensão material visível, estão presentes em palavras que, ao falar do que está longe no tempo e no espaço, reafirmam laços de pertença a um lugar e a uma história.

S. Tomé em Maputo

Regressado a Macasselane, Fabião Matsinhe tornou a emigrar para as minas Sul-africanas, e casou-se em 1954. Depois de começar a guerra de libertação, regressou definitivamente para Macasselane. A sua passagem pela escola da Missão Suíça e o forte controlo político exercido nesta região após o início da guerra fez com que Fabião Matsinhe fosse preso pela PIDE, como tantos outros moçambicanos da zona de Manjacaze. As lembranças da PIDE e da sua actuação são obviamente sofridas e lembram-nos os milhares de processos e presos políticos em todas as colónias e em Portugal, nessas décadas de 50 a 70 (Mateus 2004). No seu relato, lembra o alto número de presos políticos na prisão da Machava, em Maputo, que pertenciam à Igreja Protestante Moçambicana, antiga Missão Suíça, incluindo alguns dos seus mais emblemáticos pastores, como Casimiro Pedro Mathe. No ano anterior à sua prisão, ali tinha morrido Zedequias Manganhela, a principal figura desta

igreja. Este pastor mantinha uma amizade pessoal com Eduardo Mondlane, nesta altura considerado inimigo de Portugal pelo seu papel activo na denúncia do colonialismo português no estrangeiro e pela sua participação na guerra de libertação⁷⁴.

A história de vida de Fabião Matsinhe está intimamente ligada, como outros milhares de vidas, com as figuras e acontecimentos históricos que marcaram o final do colonialismo em Moçambique. A sua biografia acaba por cruzar-se com a de Eduardo Mondlane, quando ainda eram crianças e jovens, na escola de Maússe, e com a história da igreja protestante à qual ainda hoje pertence:

“A Pide? Ih...A Pide? A Pide? Era a Direcção Geral de Segurança! A Pide, era assim. Foi no dia...10 de Maio, 73! A gente saímos no dia 1 de Setembro de 74. Já era governo de transição. Sim. “Ih...No coiso...na...na cadeia central da Machava! Ih! Ali? Ali? Ficou ali um ano e meio, eu. Sim. Mais, os outros que eram apanhados da Igreja Presbiteriana, era muito! Em Maputo. Muitos! Crescer ali. Os pastores que estavam ali. Eram da nossa raça. Casimiro Pedro Mathe. Mais o Gabriel Macave, mais o João Machava, mais o...esqueci o nome dele...Elias Samsone Muangane. São os que eram pastores de Maússe. Mas quando saiu, veio o...o que veio o que era o meu professor, o Casimiro Pedro Mathe. São esses que estavam ali. O resto que estava em Maputo, eram outros. Os que veio a conhecer, são os da terra do Maputo. Aquilo, pela Pide, fui apanhado...Eu, Timóteo Mutumbene, Júlio Siteo, e o...Albino Mutumbene, que morreu, era o dono daquela casa. Mais o Mohamed, que era misto. Mais o papá António [Chitsonguane Matsinhe] Sim, o meu tio. [também foi preso?] Foi, também! Ele foi preso enquanto era chefe! Sim! Lá no Chidenguele foi apanhado o que era régulo! Era Júlio Correia Langa, com o irmão dele, José Correia Langa!”

E quando saímos, no dia 7 de Setembro [é a data dos acordos de Lusaka]. Sim a gente saímos fora, todos! Era muito, muito! Ali na prisão, na Machava. Tinha talhão número 1, talhão 2, talhão 3, talhão 4, 5, 6, 7, 8 e 9. Era muito grande. Um pavilhão assim, até ali! Mas, com as celas, era assim [pequeno]. Aqui tem corredor, de andar os guardas. Depois, ali dentro daquela cela, entrava ali 4, outro 2, outro 5, outro 6. Na cela onde é que eu estava éramos 5. Era eu, Mohamed...António Chambale, que era de Guijá, mais eu. Mas quando sair, nós saímos todos. Sim. Quando já chegou o Chissano, que era o Primeiro-Ministro”.

Cinco meses depois de serem presos, a 30 de Outubro de 1973, o Comité Internacional da Cruz Vermelha visitou a prisão da Machava, averiguando informações de torturas cometidas no pavilhão 5 (“A prisão...” 2013). A descrição que faz da prisão representa a sua dimensão, organizada em nove pavilhões, com algumas das celas sobrelotadas e os prisioneiros em condições deploráveis (Mateus 2004, 137).

As razões da sua detenção, assim como de todas as outras, eram participar em actividades subversivas contra o Estado e de contribuir para as actividades da Frelimo, cujos membros eram chamados “turras” pela polícia.

“[Mistério Sigauúque] Dantes chamavam turras à Frelimo. Foram presos porque foi dito de que eles são colaboradores directamente, directos. Da turra, que é a Frelimo.
[eu] E era verdade, ou não?
Era! [muitos risos]
[Mistério Sigauúque] Eles eram acusados, estes velhos, através de que estão sempre a enviar

⁷⁴ Sobre memórias da guerra nas ex-colónias africanas durante os últimos anos do colonialismo português, ver Dalila Cabrita Mateus (2006).

jovens para a Tanzânia. Então eles eram já levados para S. Tomé. Eles diziam S. Tomé, e era Machava!

[Mistério Sigauque] Vocês ser apanhado com rádio! Ah! Você sempre está a colaborar com a Frelimo! Rádio! Era difícil ser apanhado com rádio.

Porque diz que nós arranjava os jovens para escrever num papel e mandar para Tanzânia. Mas nós estávamos aqui, com eles! Agora, tinha outro que era Sidónio Lisboa Bila...que era o próprio que levava a pessoa que a gente engajava ali, para entregar a ele. Arranjar um camião muito grande...parte da Suazilândia. E voltou mais outra vez, e ele foi para a Tanzânia. Era perigoso aquilo. Por isso era só isso que fazia, só. Eram muitas pessoas, não pode saber os nomes deles. Sim”

Hoje, Fabião Matsinhe recebe uma pensão como ex-combatente por ter sido preso político, para além de uma contribuição monetária por ser uma “autoridade tradicional” reconhecida legalmente.

Um juiz na aldeia

Regressamos a Aarão Macuácuva é o juiz comunitário de Macasselane. Foi escolhido para este cargo pela população da aldeia depois de regressar definitivamente, após ter trabalhado muitos anos num dos tribunais comunitários de Maputo, instituídos após a independência do país. Destes anos lembra com especial afecto Joaquim Chissano, com quem pôde conviver durante algum tempo:

“então o Chissano, quando chegou...não planejou. Subiu no carro. Dar os vivas, e começou a dizer. Moçambicanos, estão aqui a atacar os portugueses, o que é que vocês querem? Eu quero saber o que é que vocês querem. Ao mesmo tempo, ninguém combinou, cada qual respondeu sozinho, a mesma palavra. Queremos terra! Como? Queremos terra! Três vezes a repetir. Então vamos lá. Vocês já não ameaçam nenhum português e os portugueses também não ameaçam nenhum de vocês. Quem vê alguma coisa vem aqui ter connosco. O que é preciso agora, vocês vão para as vossas áreas, e escolher um responsável, seja um secretário, por cada lugar. Vocês fundar as células para vocês juntarem aí, onde tem secretário, com o grupo dele, a OMM, pôr o chefe de divisão, que é dez casas. Pôr esses responsáveis lado a lado, e depois fazer lista. Trazer. Pode ser mulher, pode ser homem, vocês trazem lista e trazem. E depois, a gente vai contar essas células e vamos pôr o círculo. Assim vamos trabalhar. Isto assim, eles ainda não entregaram Moçambique para as nossas mãos. Mas esperámos naquele momento.

Então, naquela célula começou a trabalhar. Até os portugueses iam fazer queixa lá, também [risos], o chinês ia fazer queixa lá, o indiano também.

Quando não sabe, mexe aí no livro de código. Então eu fiz isso, voltar para ali no círculo, e depois ali para aquele tribunal de Maxaquene. Depois foi apresentar ali naquele campo de 1º de Maio. Aquele campo estava bem cheio naquele dia! Não havia futebol, era só reunião para apresentar, apresentar a mim. Então veio o Chissano. Ele é que foi o meu mentor. Veio estar comigo lá na Maxaquene, como responsável! A Maxaquene é o bairro de Chissano. Eu é que andei com ele, a pé! À volta de toda a grande maxaquene. A pé! Uma semana toda. Logo de manhã, às sete horas, já estava com ele, a dar volta a mostrar o bairro dele onde acaba.

Fiquei muito tempo ali. Fiquei muito tempo. 74, agora, vim aqui em 90. E já estar aqui. Então essa gente da população conhecia-me. Muitos estavam comigo ali. E não ser de Macasselane. De Cumbane, de Chaguala, ali. Estavam com ele ali. E, então, quando comecei a trabalhar ali, no tribunal de Maxaquene, muitos deles estavam lá. E outros deixaram-me ali, e outros vinham

de estar com a família, encontravam-me lá”

Aarão Macuácuca conta como depois de regressar definitivamente a Macasselane acabou por ser escolhido para juiz comunitário. O presidente de localidade convocou uma reunião porque “aqui é preciso ter tribunal”, e era necessário escolher dez pessoas: um juiz, um adjunto e depois mais oito pessoas para auxiliares. Durante essa reunião,

“levantou-se um de Matsinhane e disse: nós só havemos de procurar as pessoas para trabalhar com o juiz. Juiz, já temos aqui. Já foi à escola, já passou. Os outros...oh sim! Começaram a bater palmas! Nós não vamos procurar outro.

Depois veio o Mahusse, o juiz de Manjacaze. Chamou os outros para completar. Houve homem e mulher. Adjunto: de Matsinhane, tesoureiro: de Cumbane, os outros são daqui. Chegou o momento de fazer esta localidade [localidade de Mapandane, à qual Macasselane pertence], porque eu tinha ainda de ir a Cumbane. Eu pedi para estar em Cumbane porque fica muito longe Toda a população de Macasselane está perto de Mapandane.”

Quando a localidade de Mapandane foi criada, Aarão Macuácuca passou a ter de reportar os casos que arbitra ao juiz de Mapandane, aldeia vizinha de Macasselane. Para eventuais casos mais graves, entra em contacto com a esquadra policial da vila de Manjacaze. No seu caso, afirmou repetidamente que é respeitado como juiz e a sua palavra é tida como de confiança, para o que seguramente contribui o seu passado no tribunal de Maxaquene, em Maputo. Foi sempre com um orgulho notório que referiu mais de um caso em que a sua palavra de honra libertou presos da prisão de Manjacaze que ele sabia estarem inocentes.

Ali estava um homem que subitamente me contava os anos em que trabalhou directamente com Joaquim Chissano, uma figura maior do Moçambique independente, nessa Maputo que vivia uma reorganização social pós-independência.

*

Estas estórias de vida fazem-nos acompanhar mais de século e meio da história de Moçambique e são apenas poucos exemplos da diversidade de experiências que esperam ser contadas e integradas nas narrativas históricas, trazendo gradações a leituras rígidas e dualistas. Por entre cajueiros e machambas de mandioca, nos silêncios desta discreta aldeia moçambicana, guardam-se experiências, viagens e diálogos que oferecem textura e sabor a esta paisagem aparentemente fechada sobre si própria. Os seus elementos construídos, as ruas abertas em longas linhas rectas, habitações, escola primária ou fontanários, coexistem com ruínas e campas, com o capim fechando os caminhos nos quarteirões desabitados da ‘aldeia’, com habitações deixadas em meio de construir. Os seus elementos naturais, cuja leitura necessita uma aprendizagem, marcam movimentos quotidianos e cerimónias pontuais, congregam o sagrado e fortalecem laços com o passado. As vidas que aqui residem incorporam narrativas de origem e genealogias familiares, migrações e trabalho forçado, geografias coloniais ou lembranças de violências múltiplas. Tudo isto coloca este universo particular em relação com tudo o que o rodeia. Na sua paisagem e nas vidas que a compõem encontramos os marcos da história que abrem os seus horizontes. Se olharmos para Macasselane

como o conjunto de todos estes elementos que a compõem, temos então uma comunidade com geografias alargadas, passando pela África do Sul, Maputo, Zimbabwe ou Índia, integrada nas dinâmicas que têm feito dos últimos cento e cinquenta anos um tempo de sucessivas mudanças, num panorama nada estático e imobilista. O que aparenta não mudar, quando observado e escutado com atenção torna-se um repositório notável da história de um país e da sua população. Neste lugar, tendo nós o tempo necessário para caminhar, conversar e partilhar alimentos, aprendemos que a aldeia é muito mais do que se vê num primeiro momento.

No capítulo seguinte, introduzo outras paisagens, no que podem ser chamadas de cartografias sociais, de partilha de vida e num forte sentido da dádiva. As relações de parentesco e de vizinhança, os sentimentos de pertença a lugares particulares, são expressos nos modos de estar e viver quotidianos.

Veremos como gestos e palavras traduzem este universo, sustentando a vida que faz parte também da paisagem de Macasselane.



Figura 6.1 | Entrega de presentes na festa de baptismo de três membros da comunidade católica de S. Pedro.

Capítulo VI SENTIDO DE PERTENÇA SOCIAL

VI.I CARTOGRAFIAS DA DÁDIVA E DA RECIPROCIDADE

Apenas quando efectivamente morei na aldeia pude começar a ter consciência da importância de um movimento pendular entre dar e receber. Até aí tinha reparado na grande capacidade de trabalho em conjunto para tarefas que necessitam de muitas pessoas, como por exemplo a construção do refeitório junto da capela católica onde almoçam alunos da escola primária local. Mas o facto de viver na aldeia trouxe a possibilidade de participar diariamente nestes rituais que marcam a passagem do tempo. Acordar na “minha” casa em Macasselane, percorrer os caminhos da aldeia todos os dias ou ficar sentado junto da cozinha ao entardecer enquanto a “minha” irmã Alzira preparava o jantar, fez-me participar nas contínuas visitas, conversas e trabalhos em conjunto. Muitas e muitas vezes a escrita das notas de campo eram interrompidas por diversas visitas, frequentemente era convidado a entrar em casa de alguém que me via na rua, o que implicava invariavelmente sentar-me, conversar e aceitar um chá, castanha de caju ou fruta, ou mesmo almoçar repetidas vezes. Uma das aprendizagens mais importantes de todo o tempo de permanência e trabalho nesta aldeia foi o de aceitar o tempo necessário para todos estes encontros e os seus rituais.

Neste capítulo quero referir as várias dimensões em que este sentido de partilha e o sentimento de dádiva são vividos. Apesar de a dimensão escrita pressupor uma continuidade linear, as diferentes dimensões que aqui são descritas devem ser vistas como sobrepostas e parte constitutiva umas das outras. São elementos de uma mesma gramática da dádiva e da reciprocidade, que interessa referir. São também as linhas com que se desenha uma cartografia social de Macasselane, que constitui também as paisagens de pertença a este lugar que temos vindo a acompanhar.

O sentido de partilha e de reciprocidade é fundamental na vida da aldeia e é vivido tão naturalmente que, paradoxalmente, é necessário algum tempo para que isso consiga ser motivo de atenção para quem, como eu, aqui chega vindo de longe⁷⁵.

O acto de partilha está directamente relacionado com o sentido da dádiva, e a reciprocidade está sempre presente, num movimento contínuo de oferecer e receber. Este sentido que agrega generosidade e necessidade faz-se visível, e é vivido em diferentes dimensões profundamente interligadas.

A partilha e troca de trabalho, favores, notícias e alimentos acontece de forma cruzada e muitas vezes sobreposta. São coordenadas de uma mesma lógica das redes sociais que, para além de indispensáveis na vida quotidiana, fazem parte de um sentimento de pertença a uma mesma comunidade. O acto de visitar, de contar notícias de si mesmo e da família, de oferecer ou aceitar alimentos ou chá, de pedir e receber ajuda, acontecem com grande frequência no dia-a-dia e podem ganhar uma dimensão muito alargada nas situações extraordinárias. Essas ocasiões, que quebram com a rotina diária, mobilizam as redes sociais estabelecidas e a capacidade colectiva de trabalho, e invariavelmente são celebradas em torno de uma refeição.



Figura 6.2 | Preparação de almoço de festa, junto à capela de S. Pedro.

A imagem acima (figura 6.2) sintetiza o panorama que encontramos nesses momentos. As mulheres mais jovens responsabilizam-se pela cozinha, enquanto as mais velhas ajudam a preparar a

⁷⁵ Não pretendo aqui desenvolver uma reflexão em torno das noções de dádiva ou reciprocidade, mas registar a sua existência como traduzindo laços sociais que incorporam narrativas de pertença. Sobre a dádiva ver Mauss (2001). Para uma reflexão sobre a obra de Mauss ver Godelier (1996). Sobre a noção de reciprocidade ver Levi-Strauss (1982, cap. V).

mandioca ou o feijão sentadas nas esteiras. Ao fundo, à esquerda, vê-se um grupo de homens que se juntaram debaixo de uma árvore: preparam a carne. Numa festa mais importante do calendário ritual ou religioso, não se come apenas galinha, mas também cabrito, porco e, quando há um casamento, carne de vaca (boi, na linguagem local). Junto às mulheres sentadas nas esteiras, os homens mais velhos ficam à conversa sentados em bancos e cadeiras. A meio da manhã é servido o habitual chá preto, a acompanhar mandioca ou pão comprado na vila, caso de “festa grande”, expressão local para uma grande celebração como casamento, baptizado ou a festa do padroeiro da capela católica local.

Esteiras, cadeiras e mesas trazidas de muitas casas diferentes pelos caminhos e ruas da aldeia, toalhas de mesa guardadas para ocasiões especiais que saem do fundo de uma caixa, copos, pratos, garrações de vinho a serem abertos, o som das conversas, ao longe o balir de um cabrito que adivinha a sua sorte, o bater da colher de pau na panela ao mexer a *xima*⁷⁶, o fumo da lenha sempre que o vento sopra mais forte. Há uma estética própria destes momentos, em que cores, cheiros e sons se misturam com movimentos cadenciados, com ritmos que dão margem ao tempo necessário para que tudo esteja pronto, com a espera pela refeição feita em conversa e trabalho. E é sempre notória a dimensão que estes momentos especiais atingem: muitas pessoas, muitas horas, dias até, de trabalho árduo e muitos alimentos. Para quem observa a sobriedade quotidiana, com uma alimentação à base de *xima*, arroz, feijão, mandioca e verduras, o esforço diário no trabalho agrícola ou recolher água e lenha, é de realçar a impressão de abundância que estes momentos festivos deixam sentir, num forte contraste com o quotidiano⁷⁷.

Mas é na vida de todos os dias, com os seus ritmos e os seus encontros, que os laços sociais são moldados, na troca de saudações e de novidades, nas visitas regulares, na ajuda nas tarefas agrícolas, nas mensagens que se recebem dos familiares que estão longe, nos telemóveis comprados em terceira mão em Joanesburgo ou em Maputo ou nas frequentes deposições de flores e funerais em que participam. E também em palavras que carregam consigo significados que importa realçar.

⁷⁶ *Xima* (ou *chima*, na ortografia portuguesa) é a palavra changana para farinha de milho cozida que fica um puré. É um dos alimentos básicos e consumida diariamente. A palavra *upshwa* (lê-se úshua) também é usada, mas menos frequente.

⁷⁷ Estes dados relacionam o que observei com a noção de “prestação total”, o *potlach*, que Mauss analisa e que coloca em evidência a profunda relação entre “dom” e “alimento” (Mauss 2001).

“Tem caju lá em Portugal?”



Figura 6.3 | Castanha de caju a ser assada.

As inúmeras perguntas sobre a minha família e sobre Lisboa e Portugal fizeram-me entender que nos presentes que eu tinha escolhido antes de partir para a aldeia tinham falhado os mais óbvios: fotografias da minha família e de Lisboa.

Existia uma grande curiosidade em saber como são os meus familiares mais próximos, como é a cidade de Lisboa e que paisagens tem Portugal. Algumas diferenças culturais e naturais provocavam episódios divertidos. Por exemplo, na época das mangas eu comentei diversas vezes que ficava surpreendido por se alimentarem os porcos domésticos com estes frutos porque em Portugal era uma fruta importada e cara. Muitos me perguntavam com admiração: “Mas em Portugal não tem manga?”. Uma pergunta que sintetiza a curiosidade por Portugal e admiração por grandes diferenças em termos gastronómicos foi a que me foi feita após eu afirmar que em Portugal não iria comer quase nada do que eu comia todos os dias em Macasselane, nem mandioca ou caju, nem manga ou mafurra, nem *xima* ou *matapa*. Os meus companheiros de conversa olhavam-me incrédulos e um dos homens perguntou-me: “não tem mandioca lá em Portugal? Nem caju? Nem fazem *xima*? Então o que estão a comer, lá?”. Foram muito frequentes as conversas sobre hábitos alimentares em Portugal, e as perguntas sobre a vida em Lisboa repetiam-se com regularidade.

Sempre foi notória uma grande curiosidade por saber mais da minha vida, família, hábitos, sobre a minha cidade e país. Este interesse muito raramente era relacionado directamente com as passadas relações coloniais entre os dois países, mesmo pelos mais velhos que viveram parte da sua vida sob o colonialismo. E quando o era, vinha sempre acompanhado de um pedido de desculpas por sentirem que criticavam o meu país, sempre reforçando que isso era do tempo passado e que o meu Portugal não é o de antigamente. É notória a distância entre a linguagem política oficial, onde a luta contra o colonialismo está muito presente, e estas sensibilidades que encontrei não apenas em Macasselane mas em muitas outras aldeias da região. De Portugal, sabiam os mais velhos o que tinham aprendido na escola primária: os rios Mondego e o Tejo, Lisboa, Porto e Coimbra, Afonso Henriques ou Vasco da Gama. Curiosamente era a lembrança da história de Portugal e da sua geografia que tinham

memorizado, imagens de Lisboa e dos “trajes típicos” portugueses que tinham visto num livro da escola, ou a canção “Malhão, Malhão”. As conversas que tive sobre Portugal eram provocadas por uma genuína curiosidade por mim e pelo lugar de onde vinha.

Esta curiosidade foi importante para re-situar a pesquisa etnográfica. O interesse em recolher informações de como o colonialismo foi vivido por esta população e que memórias se guardam desse tempo foi contrabalançado pela compreensão de que se pode conversar sobre Portugal sem que o colonialismo seja um assunto constante. As relações pessoais estabelecidas tornaram-se charneira para um outro entendimento do trabalho de campo e para uma maior atenção a estes modos de estar e viver em comunidade, que me ensinaram que conviver e partilhar as alegrias e tristezas, com os seus gestos e momentos próprios, são profundamente reveladores do modo de estar destas pessoas com quem vivi.

“Hoyo hoyo!” - bem vindo!

“Boas vindas pela comunidade católica de S. Pedro. Muitas pessoas chegam aqui a casa a dar-me as boas vindas, a dizer que estão felizes pela minha chegada e por eu viver aqui. Sou um filho da família Macuácuá, *nwana vaMacuácuá*, e de Macasselane.

Sentamo-nos no recinto de casa. Momento de oração presidido pela mamã Maria, líder da comunidade. Antes de tudo, ao seu sinal, todos dizem: *Hoyo hoyo* mano Pedro! Cantamos, bebemos chá, rimos e conversamos.

Siku sassekile! Dia feliz.”

(Caderno de campo).

Assim foi a recepção oficial de boas vindas da comunidade católica da aldeia, com a qual eu tinha já trabalhado nos três anos anteriores.

Receber quem chega é uma prática habitual, acompanhada de uma expressão característica: *hoyo hoyo*⁷⁸. É a saudação mais habitual e aquela que, dita em tom exclamativo, pressupõe uma série de tarefas necessárias de modo a bem sentar e alimentar os recém-chegados. É preciso saudar, correr e buscar cadeiras para as visitas se sentarem e alguém aquecer água rapidamente para um chá.

Neste caso, como estava já tudo combinado, tudo foi mais calmo. O mais significativo foi a necessidade de uma cerimónia “oficial” de boas vindas, organizada em grupo. Quase todos os presentes tinham já passado por minha casa para me visitar, visto ter eu chegado há já dois dias e percorrido muitas das ruas da aldeia de visita a muitas pessoas. Mas há que marcar sempre a chegada de uma visita de um modo mais formal e ritualizado.

Um gesto traduz a suavidade inerente ao acto de saudação: ao apertar a mão a alguém, o braço direito é levemente sustentado pela mão esquerda, na zona do ante-braço. Procedede-se assim porque a mão do interlocutor é “pesada”, ou seja, é importante, e para poder apertar uma mão pesada, há que ajudar com a mão esquerda a suportar o “peso” do cumprimento. Foi esta a explicação que

⁷⁸ Bento Siteo, no seu dicionário Changana-Português (2011), usa a grafia *hoyohoyo*, sem espaço. Eu prefiro seguir aqui a grafia mais utilizada localmente.

sempre me foi dada quando eu inquiria o significado deste gesto, que era motivo de alegria quando era realizado por mim. “Ah! Irmão Pedro já aprendeu a cumprimentar à nossa maneira!” foi uma frase que ouvi muito, e que revela a importância deste gesto. Esta alegria por ser capaz de aprender e realizar instintivamente determinados gestos e a utilizar certas expressões revela quais as que, de entre todas as palavras e gestos, mais significado têm na vida social local. O modo de estender a mão direita suportando-a com a mão esquerda no antebraço, fazer uma ligeira inclinação do corpo ao cumprimentar, ou expressar-me em changana, eram motivo de contentamento para os meus interlocutores.

Duas manifestações culturais estão presentes em quase todos os acontecimentos significativos: o canto e a dança. Veremos adiante como o canto integra a expressão dos sentidos nos rituais associados à morte. Está também sempre presente noutras ocasiões: a marcar a chegada ou no momento da despedida de alguém ou a celebrar uma festividade religiosa cristã, sempre a comunidade se junta para cantar. É um modo de acolher e ser acolhido que representa a importância cultural que o canto tem. As canções são oferecidas como um presente, para demonstrar que se partilha da alegria ou da dor de quem as recebe, e é uma das marcas sensoriais mais fortes da pesquisa etnográfica. Ao partir o bolo numa festa canta-se. Os presentes, num aniversário, baptizado ou casamento, são oferecidos entre cantos e danças e, numa grande festa, esta cerimónia pode demorar várias horas.

Este facto revela muito sobre a importância que o canto e a dança têm na expressão dos sentimentos e na gestualidade em que são traduzidos. E assim como são encarados como um presente são também utilizados para agradecer: dança-se o momento de Acção de Graças nas celebrações cristãs, dança-se a auspiciosidade de um casamento ou o reencontro com um familiar emigrado.

Ter a oportunidade de passar longos meses a trabalhar e a viver com estas pessoas e com a população de muitas aldeias vizinhas, fez-me observar e fazer parte de incontáveis momentos de felicidade e tristeza, em que o canto esteve sempre presente e a dança frequentemente acompanhou. O movimento corporal como meio de expressão pessoal é um aspecto importante da cultura e é parte de um conjunto maior de gestualidades com que se ritualizam diferentes circunstâncias sociais.



Figura 6.4 | Cânticos durante a oferta de presentes, durante uma festa de despedida. Capela de S. Pedro.

Também a despedida tem a sua codificação. Usualmente, acompanha-se o visitante que vai partir durante alguns metros no caminho de regresso. Foi outra das coisas que aprendi a fazer instintivamente e que trazia contentamento geral: acompanhar. É com um “vou acompanhar” que se faz parte do caminho de regresso de quem nos visita.

O canto faz sempre parte das despedidas, podendo trazer uma alegria contagiante a todos os presentes ou ampliar um sentimento de tristeza que atrapalhe as palavras no discurso final.

Nos momentos mais solenes ou mais emotivos percebe-se como cantar traduz um meio poderoso de expressão dos sentimentos.

***Hi lawo muhungo* - aqui está o caso**

Esta é uma expressão usada com muita frequência nas conversas quotidianas e faz parte do conjunto de palavras e gestos que acompanham o acto de visitar. Quando alguém chega junto de um grupo de pessoas, que estão em casa, por exemplo, conta como tem passado, como está a família e as novidades que possam existir. Conta para todos ouvirem, mas existe sempre um interlocutor privilegiado. Geralmente, o recém-chegado dirige-se à pessoa a quem deve maior respeito, usualmente mantendo a ligação de género: uma mulher que chega geralmente partilha a informação com a mulher mais importante do círculo presente, ou a dona da casa onde se está; no caso de um homem, o mesmo acontece. Usualmente este é um dispositivo que permite entender quais as hierarquias sociais ou os laços de parentesco em presença.

Este interlocutor recebe as notícias e apresenta-as à assembleia com a expressão *hi lawo muhungo*, que significa “aqui está o caso”. A partilha de informação tem a sua estrutura própria e existe sempre alguém que faz o papel de mediador entre quem transmite informações e quem as recebe. No início, este ritmo de transmitir informações causava-me alguma estranheza, pois à primeira vista não haveria necessidade de existir um interlocutor visto que todos os presentes ouvem com atenção o que a pessoa que chega de visita transmite. Como uma das actividades que mais ocupou o meu trabalho de campo foi visitar e receber visitas, também eu fui muitas vezes o visitante e também as minhas palavras eram depois repetidas para todas as pessoas presentes, mesmo dirigindo-me eu a todos.

A felicidade sentida pelos habitantes de Macasselane com quem eu diariamente convivia quando respondia correctamente – *himatwile*, *kanimambo* (ouvimos, obrigado) sempre me intrigou. Assim como quando estava distraído e não dava a resposta esperada era invariavelmente chamado à atenção com a docilidade e paciência com que todos sempre tiveram comigo. Das muitas palavras e expressões em changana que eu fui aprendendo e utilizando no dia-a-dia, esta expressão era, de longe, a que mais divertia todas as pessoas com quem convivi. E esta alegria nunca esmoreceu com o passar do tempo.

Estas duas expressões que marcam a troca de informações, *hi lawo muhungo* e *himatwile*, *kanimambo* são das mais presentes na vida quotidiana, e deixam transparecer não apenas a grande,

e rápida, circulação de notícias como também o entendimento de que a partilha de algo de nós próprios é motivo de agrado. Por isso também se agradece sempre que alguém nos cumprimenta, seguindo o habitual diálogo:

- “Bom dia. Como está?”

- Estou bem, nada mal. Obrigado”

- “Obrigado”.

Aqui, como noutros contextos, estamos perante a codificação social das formas de saudar e cumprimentar, e à troca de informação que pressupõem, traduzindo a centralidade dada à partilha de notícias e informações pessoais, sobre a nossa família e a nossa vida, como parte da manutenção das relações sociais e de parentesco.

Esta partilha de detalhes da vida pessoal está ligada a um forte sentido de dádiva. Dar ao outro a possibilidade de saber como estamos, como está a nossa vida e a dos nossos familiares, é sentido como uma dádiva social. É isso que justifica o modo mais comum de saudar alguém: quando alguém nos cumprimenta e nos diz como está, sempre agradecemos. Um “bom dia” é sempre respondido com um “obrigado”.

A partilha de informações quando se regressa de viagem é ansiada por todos aqueles que encontramos no regresso. Eu próprio o senti muitas vezes, sempre que me deslocava a Maputo e após o meu regresso de uma curta estadia em Joanesburgo, quando no final do almoço após um funeral me pediram, inesperadamente, para tomar a palavra e relatar o que tinha visto e feito nessa cidade. O tempo flui nestes encontros e visitas, e não se apressam as histórias que se escutam, especialmente as que trazem novidades e notícias em primeira mão.

Pude observar como esta prática, que manifesta os laços familiares e sociais, é de grande importância ritual para com os rituais funerários, ou outros rituais associados à morte, casamentos, cerimónias de atribuição do nome, celebrações religiosas ou a preparação da visita de familiares.

Filip de Boeck, num artigo sobre os Luunda, refere como os rituais de conversação e partilha de opiniões reflectem a estrutura social:

“A prática conversacional Luunda e o uso de saudações estereotipadas expressa claramente esta reciprocidade verbal. As conversas convergem habitualmente em torno de um centro imóvel, uma pessoa central, ‘como-árvore’, normalmente o cabeça de família ou ancião, que inicia a conversa e a quem as ‘palavras regressam’ após cada intervenção” (Boeck, 1998, p. 40).

Apesar das diferenças culturais com o contexto Luunda, Boeck toca num ponto que, no panorama da região de Macasselane, é fundamental: a quem é dada a informação e como essa pessoa a partilha. Esta expressão, *hi lawo muhungo*, é dita por quem recebeu a informação a todas as pessoas presentes, como uma apresentação das notícias dadas. A gestualidade ligada a estes, a qual, mais do que apenas hierarquias, revelam relações afectivas e de parentesco. A familiaridade ou a formalidade com que se recebe visitas e se está com alguém traduz as posições que se tem na

estrutura social e nas relações pessoais.

O modo como as pessoas lidaram comigo expressaram as regras sociais existentes e, simultaneamente, a minha posição excepcional em relação às estruturas sociais locais. Enquanto sempre fui considerado um convidado de honra nas inúmeras cerimónias a que assisti, tendo sempre lugar junto dos “grandes” da aldeia e recebendo os privilégios desta posição, seja em ser convidado a tomar a palavra seja em partilhar da refeição reservada aos personagens ilustres, no quotidiano era encarado com um misto de familiaridade e cerimónia. Por um lado, era um hóspede e estrangeiro, a quem era reservado lugar de destaque, por outro era o “mano” Pedro que todos conheciam já bem, que tinha partilhado muitos meses de trabalho na escola primária e que estava muito familiarizado com a aldeia e os seus habitantes. Na vida quotidiana, era considerado como familiar, e tanto podia sentar-me à mesa com o líder comunitário e outras personagens ilustres como muitas vezes ficava junto da “minha” irmã Alzira a escolher feijão e a descascar amendoins. Isso permitiu-me navegar entre várias escalas hierárquicas e a reconhecer o comportamento mais adequado consoante as situações. Ter esta posição social ambivalente permitia-me ter vários papéis nas mais diversas situações e flutuar entre os mundos masculino e feminino, entre o formal e o informal.

A história nos gestos

Como referi acima, no modo como se processam a entrega e o recebimento da informação observamos as estruturas sociais e as relações pessoais que são mantidas. Para além das suas expressões verbais próprias existem igualmente gestos e posturas corporais que as acompanham e que caracterizam estes momentos. O olhar baixo enquanto se ouve quem fala, ficar numa posição fisicamente inferior quando se cumprimenta alguém de estatuto social elevado, o uso da interjeição “hmm” assinalando que se compreende o que está a ser dito, compõem uma gestualidade que é característica desta dádiva e contra-dádiva de informação.

Eis o que nos leva ao encontro do que Cohen e Odhiambo nos relatam sobre os gestos sociais da população Luo, no Quénia, no seu já citado livro sobre a região de Siaya: “Cada um destes termos de saudação contém traços da história, profundos ou superficiais, partilhados ou individuais. O assalariado que regressa encontra o seu *locus* pelo reconhecimento deste reportório” (Cohen and Odhiambo 1989, 27). O que os autores trazem neste texto relaciona-se directamente com a atenção dada durante a minha pesquisa etnográfica às gestualidades que povoam o quotidiano e os momentos extraordinários da vida em Macasselane.

“Enquanto os novos espaços coloniais atraíam pessoas e provocavam mudanças na família e nas relações conjugais, outras forças maiores entravam em jogo e induziam renegociações no interior dos agregados familiares...Os grandes agregados familiares da era pré-colonial perderam nodalidade, à medida que membros emigraram ou estabeleceram as suas próprias unidades...no seio dos agregados familiares, as relações de estatuto, de género e etárias foram profundamente afectadas por amplas mudanças nas estruturas espaciais.” (Howard

2005, 114).

Em Macasselane também a história e as mudanças espaciais ocorridas provocaram transformações nas relações sociais na aldeia e a fragmentação das redes de parentesco e núcleos familiares. A intensa emigração atravessando fronteiras e uma alta mobilidade para a cidade de Maputo fez, e ainda faz, com que o quotidiano seja vivido sem a presença de parte da população masculina, enquanto a mudança para o aldeamento aberto em 1984, a 'aldeia', trouxe novas relações de vizinhança e intensificou um contacto permanente entre as diferentes famílias que a habitam.

Heike Schmidt, referindo-se à criação compulsiva de novos aldeamentos durante a luta pela libertação do país entre 1964 e 1979 numa região do Zimbabwe fronteira com Moçambique, debruça-se sobre como a partilha de memórias de agressão e ruptura social tornou possível novos contextos relacionais, enfrentando uma "paisagem de violência...camada da paisagem com a qual os residentes têm de viver" (Schmidt 1996, 193). Em Macasselane esta paisagem de violência, marca da guerra civil, é perceptível não só na diferenciação vivida pelos seus habitantes entre 'aldeia' e 'ruínas', e nas ruínas físicas que encontramos espalhadas pelo seu território, mas também numa intimidade criada pela vivência em conjunto da incerteza provocada pela violência da guerra. O desenvolvimento de uma forte coesão relacional, que equilibra a dispersão geográfica das famílias devido à elevada taxa de emigração, faz-se presente nestes momentos de partilha do que se vive e do que se sabe, na chegada de um vizinho de todos os dias ou de alguém com quem não se priva frequentemente. E faz-se também nos gestos com que se exprimem esses momentos, no gosto com que estes são vividos e na importância que o dar e receber notícias tem na vida quotidiana.

O espaço da 'aldeia' também proporciona um grande controlo social para o qual é necessário algum tempo de habituação. Muitas das rotinas diárias se fazem no exterior das casas e, por isso, não é difícil saber quando alguém está em casa ou não, quando alguém toma banho por detrás das paredes de caniço que fecham o espaço destinado a este fim ou quando alguém tem visitas ou recebe uma chamada telefónica em dias em que as comunicações são mais difíceis e se torna necessário levantar a voz para se ser ouvido do outro lado do telefone.

Esta constante partilha, voluntária ou não, do quotidiano pessoal sustenta este gosto por conversar e pela sociabilidade. E, também, pela estranheza quando alguém, muitas vezes eu próprio, deseja estar sozinho. Mesmo caminhando sozinho é inevitável que se repita muitas vezes um *lixile!*, "bom dia", ou um *inlhikani!*, "boa tarde", e difícil não sermos convidados a sentar, beber um chá e conversar.

Esta prática por conversar prolongadamente caracteriza também o modo de resolução dos conflitos que possam surgir. Como vimos anteriormente, para a importante decisão da escolha de um novo régulo ou chefe de terras era necessário um encontro alargado incluindo os chefes locais, os chamados *madoda*, os anciãos que constituíam os conselheiros dos chefes, e muitas outras pessoas cuja idade e conhecimentos lhes conferiu estatuto social relevante. Regressamos brevemente ao livro do padre Daniel Cruz sobre o seu tempo de missão em Xai-Xai, referido no capítulo II, porque aí expressa uma ideia muito presente nas fontes coloniais portuguesas sobre as populações autóctones:

“...todos são...muito falladores, empregando em seus longos discursos infinitos rodeios, repetindo muitas vezes as mesmas ideias, gesticulando de todos os modos possíveis, esgotando para assim dizer, todo o vocabulário imenso nas mais afastadas digressões, manifestando em suas intermináveis palrendas não só verbosidade inexgotável, mas uma eloquência muito acima do vulgar. Isto é-lhes natural e commum a todos os sexos e idades.” (Cruz 1910, 60).

Por vezes, os administradores exasperavam pelo tempo que demorava a serem tomadas decisões importantes, porque todos os chamados a estarem presentes deveriam tomar a palavra e era necessário chegar-se a um consenso assumido por todos. Este modo de tomada de decisões é também seguido para a resolução de conflitos ou perante uma resolução de um dos membros da família, assim como nos encontros marcados para a deliberação sobre algum assunto referente à comunidade, onde podem ter a palavra todos os que quiserem. Estas reuniões podem demorar várias horas, porque realizar um discurso é considerado muito relevante, e cada interveniente pode falar durante bastante tempo. Já o capitão Gomes da Costa afirmava a sua falta de paciência para o tempo que demorava a resolução de um *milando*: “Devo acrescentar que a resolução de milandos não é cousa divertida; não conheço cousa mais massadora e enfadonha do que aturar dois pretos durante duas horas a discutir se uma mulher pertence a A ou a B.” (cap. G. da Costa 1899, 134).

***Hi ta pfluxela* (havemos de visitar)**

O gosto por tomar a palavra, por ouvir o que os outros têm a dizer não passa despercebido. Seja num “bom dia” narrando uma qualquer novidade enquanto se toma um chá, seja na resolução de uma situação de maior gravidade, vive-se o tempo necessário para que tudo se passe como deve ser passado.

Este prazer pela conversa e pela troca de notícias e informações é particularmente visível na importância dada ao acto de visitar.

A chegada de uma visita inesperada provoca sempre a interrupção do que se está a fazer. Uma das formas mais características deste modo de receber visitas é o hábito de, antes de cumprimentar os visitantes, se gerar uma série de movimentos de estender esteiras, trazer cadeiras de dentro de casa para uma sombra próxima, trazer uma mesa e colocar a chaleira ao lume para fazer chá. Depois sim, segue-se o ritual da troca de cumprimentos. Mesmo que alguma das pessoas que esteja em casa não fique a conversar, interrompe sempre o que está a fazer naquele momento e aproxima-se do visitante, partilhando as expressões habituais, recebendo as palavras de quem visita e retribuindo com notícias de si mesmo.

Quando isto não acontece é porque a visita é muito próxima e o que sucede com mais frequência é o visitante ajudar voluntariamente o anfitrião na tarefa que este realiza no momento.

A despedida faz-se invariavelmente pela expressão *hi ta pfluxela*, que significa “havemos de visitar”.

Uma visita retribui-se com uma visita, e muitas vezes me foi perguntado porque demorava tanto a retribuir uma visita que me tinha sido feita.

A visita é também um outro aspecto do valor que tem o acto da partilha. Muitas vezes fui visitado por pessoas que voltavam da machamba e que me ofereciam algumas mangas, mafurra, amendoins ou castanhas de caju, oferecendo-me coisas que sabiam que eu gostava muito, com a frase “É para o irmão Pedro. Como gosta!”.

VI.II “VOCÊ É S. PEDRO!” – A ATRIBUIÇÃO DO NOME

A primeira vez que cheguei a Macasselane, fui apresentado por frei Javier Perez, pároco de Manjacaze, que me levou da vila de Manjacaze à aldeia. Notei uma certa animação quando souberam o meu nome e a razão prendia-se com a invocação da capela católica de Macasselane, S. Pedro. Naquela manhã, o Pedro tinha vindo parar à capela de S. Pedro. Isso era razão de alegria, e foi ao tentar entender os seus motivos que me foi explicado que a capela era minha, porque eu era xará. Isto significava que o padroeiro daquela comunidade católica e eu partilhávamos o mesmo nome. E ao longo dos meses que aqui trabalhei e vivi, fui frequentemente tratado por “S. Pedro”, em vez do habitual “irmão Pedro”.

Os nomes trazem consigo significados e geografias relacionais importantes, que constituem outras dimensões dos diversos laços de pertença que temos vindo a acompanhar⁷⁹. E a escolha de um nome pode fazer parte da manutenção de sentimentos de pertencer a lugares e histórias concretas e através dos nomes também é possível cartografar redes de parentesco e ligações sociais. Para além das palavras que vimos inseridas na língua changana (*vide* capítulo 5), que nos remetem para as mudanças vividas por esta população do Sul de Moçambique, outras palavras incorporam cartografias pessoais: os nomes. Vimos já a profunda identificação entre a figura do fundador e o lugar por si fundado, visível na manutenção do seu nome. Esta relação intensa traduzida pela partilha do mesmo nome acontece também entre pessoas: é a instituição do xará.

Um nome traz em si muitos significados, e a identificação que observámos entre lugar e pessoa através deles ocorre também entre duas pessoas. A instituição do xará é um aspecto fundamental da vivência de laços familiares e pessoais, que atravessa barreiras temporais e coloca em relação directa os vivos e os mortos. A palavra “xará” tem origem ameríndia e é utilizada no Brasil (Pina-Cabral 2010), numa curiosa travessia atlântica para ser amplamente utilizada em Moçambique⁸⁰, e designa ganhar o nome de alguém, que pode ser uma pessoa viva ou alguém que morreu mas que se deseja homenagear e trazer ao tempo presente porque, de certa forma, revive na pessoa que

⁷⁹ Desde Frazer (1994) que nos é chamada a atenção para o facto de o nome de um indivíduo faz parte da sua identidade social. Mais perto de nós, linguistas e antropólogos têm insistido na importância do nome em contextos diversificados (Leach 1991; Jakobson 1995).

⁸⁰ O termo changana para xará é *máb'izweni*, e significa “tratamento de pessoas que têm o mesmo nome” (Siteo 2011).

recebeu o seu nome⁸¹. Uma mulher, por exemplo, deu o nome da sua própria mãe já morta à sua filha mais nova, chamando-a quotidianamente “mãezinha” em vez de a chamar pelo nome. Muitas vezes também, em tom de brincadeira, mas simultaneamente com seriedade, as crianças e jovens são tratados como se fossem as pessoas de quem receberam o nome. Assim, para curiosidade de quem não se apercebeu ainda desta instituição de xará, podemos ver uma criança ser chamada de “avô” ou “tio”. Este modo natural de encarar a personificação de outra pessoa numa nova criança é um facto muito presente na vida (A. B. da Costa 2004).

Pedir para dar o nome a alguém é uma honra que não se recusa, e na qual está implicada uma relação privilegiada que se estenderá ao longo da vida, e significa ter a responsabilidade de participar activamente no cuidado da criança e na sua educação. Laços muito fortes de reciprocidade podem ser criados entre xarás, e muitas vezes o xará mais velho acolhe o mais novo em casa como um filho, durante a infância e adolescência. Este facto proporciona variações nos agregados familiares que assim podem ser compostos por outros elementos para além dos agnatas. David Webster, no seu estudo sobre a sociedade chope, considera a instituição do xará como “quase-parentesco” e formadora de alianças (D. J. Webster 2009, 215). Nesta obra, Webster interessa-se pelas “estruturas alternativas” ao parentesco agnático que enformam o panorama social chope, das quais a instituição do xará é bastante evidente e possibilita a formação de alianças preponderantes na vida futura da criança que recebe o nome. Desta forma, nos casos em que se ganha um nome de alguém vivo, observamos que existem “laços transversais que se estendem para além dos limites das povoações, grupos de povoações e mesmo regulados em si mesmos.” (D. J. Webster 2009, 101). O que Webster encontra na sociedade chope é semelhante ao que encontramos em Macasselane e, de modo geral, por todo o Sul de Moçambique. Este dado leva-nos a compreender como as taxonomias etno-linguísticas que classificam grupos culturais não representam realidades cuja plasticidade transborda linhas de fronteiras rígidas.

Deste modo, a instituição do xará permite uma mobilidade geográfica notória e, no caso de quem dá o nome ser imigrante na África do Sul, traz consigo fortes ligações a essa vida longe da aldeia, através das histórias contadas que o epónimo (quem dá o nome) conta quando visita a aldeia, ou nas dádivas que faz ao seu xará.

Esta instituição do xará está igualmente relacionada com o uso de um “nome português” e um “nome tradicional” ou “nome indígena”, segundo as expressões utilizadas localmente. Como me foi explicado em diversas alturas, este hábito desenvolveu-se, obviamente, durante o tempo colonial, em que nas escolas das missões e no registo civil se incentivava a que se adoptasse um nome próprio português, especialmente no ritual do baptismo na igreja católica. No quotidiano, muitas pessoas tratam-se pelo “nome tradicional”, podendo este ser o nome dado por alguém vivo, ou ter sido escolhido o nome de um antepassado. A emigração para a *djon* trouxe inovações onomásticas, adaptando os mineiros nomes que resultam da incorporação de palavras inglesas ou afrikaans nas línguas locais (D. J. Webster 2009).

⁸¹ Uma travessia por diferentes monografias em contextos diversificados reiteram a centralidade do nome (Perez 2004; Heusch 1972; Griaule 1948).

O caminho para a maternidade e o xará

Para entender algumas das implicações sociais da instituição do xará, nada melhor do que vivenciá-las pessoalmente. E foi isso que me aconteceu.

Numa manhã de Março de 2010, uma mulher chamou o “meu” irmão Alexandre e a mim com uma expressão preocupada, e levou-nos ao centro de saúde, onde uma mulher precisava de ser evacuada com urgência para a maternidade do hospital distrital de Manjacaze, pois tinha já iniciado o trabalho de parto mas teria de ser observada no hospital. Colocámos um fino colchão de espuma da caixa aberta da carrinha, algumas capulanas, e fomos à pressa para a vila, Alexandre a conduzir o mais depressa que podia e eu e a mulher que nos tinha chamado ao lado da mulher prestes a dar à luz. Foi uma viagem atribulada, com uma paragem forçada a meio do caminho e uma ameaça de nascimento eminente. Nessa tarde nascia um rapaz, e tudo tinha terminado bem.

Esta viagem foi relatada incontáveis vezes pela mulher que nos tinha pedido ajuda às pessoas da aldeia, mimicando com talento acentuado a minha cara de preocupação e o modo atrapalhado com que amparei a mulher grávida ao descer da carrinha. Escusado será dizer que as gargalhadas tinham o seu momento e fui o motivo de riso durante alguns dias. Afinal, ser levada para a maternidade por um *mulungo*⁸² não é habitual por aqui.

Um tempo depois, essa mulher veio ter ao refeitório onde estava a trabalhar, com irmão Alexandre e as cozinheiras, trazendo o seu filho. Pelo ar sério mas contente de todos percebi que algo se iria passar, e depois de uma conversa introdutória, fui eu, o “mano” Pedro, convidado para ser xará do rapaz nascido alguns dias antes.

Foi acordado o dia da festa, e fomos todos na carrinha, eu, o Alexandre no volante, e as “mamãs” a cantar todo o percurso, como é habitual.

Sentados em frente da sua casa, a mãe e o pai apresentaram-me a criança e entregaram-na para que eu pegasse no menino, enquanto entre cantos e dança as mulheres cobriam a criança com os presentes trazidos: roupa, alimentos e dinheiro. A entrega das dádivas foi partilhada e no final todos partilhámos alimentos. A partir daquele dia, ser um bom xará implicava preocupação por aquela criança e construir uma relação próxima com os seus pais, mantendo um fluxo de troca de dádivas e de visitas. Foi o que aconteceu durante a minha estadia na aldeia, em que, aos poucos, fui percebendo as faltas que involuntariamente cometia e aprendendo o modo de as corrigir.

A identificação do nome com a pessoa de quem este foi recebido suporta um sistema social importante, cuja manutenção implica uma série de compromissos e expectativas que devem ser cumpridas. O sentido de reciprocidade está presente no modo como ambos os xarás ficam responsáveis um pelo outro ao longo da vida. Esta relação privilegiada estabelecida entre dois xarás co-existe com algumas relações de parentesco que pressupõem modos de relacionamento próprios. Tal é o caso da relação estabelecida com o tio materno, geralmente de muita liberdade e uma

⁸² *Mulungo* é uma palavra changana que designa uma pessoa branca. Comumente significa também alguém com poder, ou que se comporta “como um branco”.

proximidade particular (Junod 1917; D. J. Webster 2009; Feliciano 1989).

*

A atribuição do nome é um ritual importante, e tem os seus ritos próprios. Assim foi com a pequena Alzira, o mais novo elemento da “minha” família na aldeia. Mesmo quando a criança recebe o nome de uma pessoa viva, uma proximidade entre vivos e mortos torna-se visível na cerimónia de atribuição do nome.



Figura 6.5 | A pequena Alzira com a avó materna, Maria Macuácuá.

O nome da pequena Alzira foi-lhe dado pela “minha” irmã Alzira, sua tia materna. Uma tarde, chegada a hora em que o sol desaparecia por detrás da grande mafurreira no recinto de casa, notei que a “minha” família, a mãe da criança e o “meu” tio Aarão se preparavam para um encontro, e a palhota que serve de quarto à “minha” mãe começava a ser objecto de particulares idas e vindas. Alexandre disse-me que iam fazer uma pequena cerimónia e convidou-me a estar presente. Sentámo-nos na palhota, e Aarão iniciou a cerimónia, colocando no chão da palhota um pouco da galinha com amendoins que foram cozinhados, bebeu um pouco de água e cuspiu uma pequena porção sobre a comida. Era a libação aos antepassados familiares, que deste modo eram invocados. Estando assim todos presentes, os vivos e os mortos, foi apresentada a criança à família, aos “vaMacuácuá” (aos Macuácuá). A pequena Alzira recebeu os presentes que a sua xará lhe entregou. Uma alegria calma e silenciosa fez-se sentir, e depois iniciou-se a refeição. No conforto da palhota, num interior iluminado pelo candeeiro de petróleo, os antepassados foram informados do acontecimento e foi-lhes pedido que aceitassem o novo membro da família. Vivos e mortos encontravam-se presentes na cerimónia, num clima de grande intimidade. A família crescia e o elemento mais novo adquiriu o seu nome. Quando as crianças choram muito nos dias seguintes a esta cerimónia, desconfia-se que não foi escolhido o nome correcto. Mas como nos dias seguintes a pequena Alzira não chorou mais do que o habitual e se mostrava muito risonha, toda a “minha” família percebeu que tinha aceitado o nome e, assim, a “minha” irmã Alzira tinha a sua nova xará para cuidar.

VI.III MORDOMOS E SERVENTES

Vuvuzelas na aldeia!



Figura 6.6 | Televisão, leitor de DVDs e colunas, num casamento em Machochovane, aldeia vizinha de Macasselane.

Subitamente, do interior de uma palhota já um pouco velha pelo passar dos anos, são trazidas duas enormes colunas de som, um sintetizador e um leitor de CDs e mp3. O gerador mostra os sinais de não funcionar há bastantes meses e ensurdece quem se aproxima para ver o que se passa. Uns minutos mais tarde é a selecção de música Sul-africana que ensurdece não apenas quem se aproxima, mas quem mora nas casas vizinhas.

Estamos em Dezembro, a poucos dias do Natal, e a vila de Manjacaze enche-se de uma vida inabitual, com carrinhas de caixa aberta repletas de sacas de milho, arroz, garrações de óleo, legumes e caixas de tomate, grades de cerveja e garrações de vinho português engarrafado em Maputo. As matrículas Sul-africanas esclarecem as dúvidas: é o tempo do regresso a casa dos emigrantes na África do Sul, maioritariamente na região mineira de Joanesburgo. Os *madjondjoni* regressam de férias, enchem as carrinhas do que é necessário, e muito mais que isso, para um Natal festivo com a família e os amigos que aqui ficam todo o ano. As aldeias aumentam de população, as filas no único banco da vila de Manjacaze terminam apenas quando terminam também os meticais nas máquinas de multibanco, o mercado enche-se de homens e rapazes bebendo cerveja, os

armazéns substituem os produtos com uma rapidez pouco habitual, e torna-se necessário escolher bem a hora a que se vai às compras, não aconteça um pessoa perder a última fornada da padaria.

O regresso dos emigrantes na África do Sul e, em número inferior, dos migrantes em Maputo, no tempo do Natal e em Julho e Agosto, traz uma vida e uma animação notáveis à região.

Traz também a possibilidade de permanentes festas e encontros, e uma contínua banda sonora de música Sul-africana e moçambicana, ou filmes de acção em DVD que, mesmo durante as madrugadas, são claramente audíveis por todas as aldeias. Escrevo madrugadas, no plural, porque no tempo em que os familiares emigrados estão nas aldeias, particularmente na época do Natal, as festas são uma constante, e as noites são mal dormidas.

Apesar de em muitos casos, como pude constatar, esta emigração não trazer sempre benefícios directos para a vida quotidiana na aldeia (como por exemplo uma remessa regular de dinheiro), os laços de parentesco e relações sociais são enfatizados quando este tempo se aproxima: na ajuda mútua na realização de todas as tarefas necessárias para a recepção de quem chega, limpezas e refeições, na limpeza dos cemitérios de família ou angariando colectivamente dinheiro, alimentos ou utensílios e outras coisas necessárias.

O primeiro aspecto que chama a atenção é a quantidade de sistemas de som e geradores que aparecem inesperadamente um pouco por todo o lado. Num ambiente geral de constantes carências económicas, observa-se uma quantidade inusitada destes aparelhos que subitamente saem do interior de palhotas e casa de construção precária. Geradores, nunca antes por mim vistos, mesas e cadeiras eram colocados nos recintos das casas, garrações de vinho e cerveja distribuídos pelos amigos e vizinhos que vinham visitar quem tinha regressado, festas e convites sucediam-se em dias consecutivos. Carne em abundância sobre as mesas de muitas casas, parecendo uma contínua festa de casamento. É um tempo de “comer bem” e “beber bem”, “altura de “barulho”, utilizando expressões muito utilizadas localmente. Em todas as aldeias e povoações vizinhas se sabe de festas, almoços que se tornam jantares, garrações de gasóleo fazendo trabalhar geradores que ficam guardados o resto do ano, e não há noite em que não se oiça, com sorte ao longe, os êxitos musicais do momento na África do Sul ou os novos temas de *pandza* e *zukuta* moçambicanos⁸³. As vuvuzelas⁸⁴ ganharam uma segunda vida depois do mundial de futebol da África do Sul e fazem-se ouvir um pouco por todo o lado em brincadeiras de crianças.

É nestes meses que se entende a notável importância que os fluxos migratórios continuam a ter no contexto social e económico deste Sul de Moçambique. Estar na região de Manjacaze, e um pouco por todo o Sul do país, na segunda metade do mês de Dezembro, permite constatar estes percursos migratórios e a sua persistência histórica.

O contraste acentuado entre o quotidiano na vila de Manjacaze e nas aldeias em redor durante os

⁸³ *Pandza*, ou *zukuta-pandza*, ‘é um ritmo musical muito popular em Moçambique surgido nos anos 2000, misturando sons moçambicanos, como a marrabenta ou *zukuta*, com o hip-hop (Larangeira 2010).

⁸⁴ Vuvuzela é um instrumento com origem em instrumentos de sopro feitos com o corno de antílopes na África Austral. A vuvuzela actual é feita em plástico colorido e tem a forma de uma longa corneta, produzindo um som semelhante ao de uma sirene. Muito utilizada nas últimas décadas na África do Sul, especialmente pelos adeptos do futebol, foi internacionalizada durante o Campeonato Mundial de Futebol que ocorreu neste país em 2010.

restantes meses do ano e os meses de Dezembro e Agosto é inquestionável. Aliás, foi este mesmo contraste que me permitiu começar a entender os significados sociais, e mesmo económicos, que o regresso dos familiares que habitam longe de Macasselane tem para quem aqui vive permanentemente.

Chamo a esta secção “vuvuzelas na aldeia” porque, de facto, as vuvuzelas de plástico colorido que o mundial de futebol da África do Sul popularizou são presentes apreciados pelas crianças da região, e é sinal evidente de que foram trazidos do país vizinho.

Também é a presença muito visível de emigrantes em visita temporária às suas aldeias que clarifica a razão de, nos campos da memória, das redes sociais, da cultura material e do imaginário local, a “terra do *djon*” continuar a ter uma presença tão grande. No campo dos imaginários sociais ligados à possibilidade de enriquecimento, a uma vida de aventura, ao consumo de tecnologias e produtos inexistentes no mundo rural moçambicano, a África do Sul tem uma relevância muito maior do que a cidade de Maputo. Por um lado, o fascínio do que é distante e diferente contribui para este facto, mas também a noção de que na África do Sul as estradas são boas, as aldeias têm electricidade, as cidades são desenvolvidas e de que existe um dinamismo económico que Moçambique não conhece, contribuem para que a província de Gauteng, em especial, continue a fazer parte do imaginário local e das referências culturais. Muito mudou desde o final do século XIX, mas para quem vê partir filhos e irmãos rumo além-fronteiras, a *djon* continua a ser de onde vêm novidades, modas, grande parte da mercadoria que se encontra à venda nas bancas e armazéns e, também, de onde vem o dinheiro.

O quotidiano de Macasselane contém esses lugares longínquos, onde filhos, irmãos, esposos e primos habitam e trabalham. Seja pela lembrança de quem partiu, seja na espera de algum dinheiro que ajude às despesas do dia-a-dia, seja na expectativa com que se prepara a chegada dos visitantes ou no uso quotidiano dos objectos trazidos em carrinhas sobrelotadas.

A própria língua, como vimos, é veículo desta relação profunda entre dois espaços culturais diferentes, unidos por esta população que vive entre os dois mundos.

Este tempo de regresso a casa dos emigrantes altera o tempo comum, vivido na continuidade de manhãs de trabalho agrícola, na repetição dos gestos que sustentam a vida quotidiana, ao carregar água, moer o milho, pilar os amendoins, apanhar lenha, colocar os bois a pastar e dar de comida aos cabritos e galinhas, conversar no regresso da machamba ou visitar os vizinhos e amigos e trocar notícias ou novidades. Claro que sempre existem acontecimentos extraordinários, como um casamento ou um familiar que vem de visita por uns dias, uma morte ou deposição de flores⁸⁵, a construção de uma nova palhota ou a preparação feita em grupos dos campos agrícolas para as próximas sementeiras. Mas são as rotinas diárias que incorporam o que sustenta aqui a vida, em todos os seus aspectos. E sustentam igualmente as diversas cartografias que existem neste lugar e que, como vimos, contêm o passado e presente, o longínquo e a casa e integram também a rotina e o extraordinário, os dias anónimos e as datas que não se esquecem.

⁸⁵ “Deposição de flores” é uma expressão que indica os rituais funerários que se seguem ao funeral e que, usualmente, são realizados todos os anos nos cemitérios de família.

“Vamos para a mesa”

Esta é a frase que sempre nos é dita quando chega a hora da refeição durante uma festa ou uma mera visita. Como disse antes, viver na aldeia acentuou o que tinha observado anteriormente quanto aos modos de partilha de trabalho e alimentos.

Por norma existe um sentido de hospitalidade muito marcado. Já Henri Junod anotou a prodigalidade que observou na oferta de comida aos visitantes, mesmo se desconhecidos (Junod 1917, I:305–6)

Esta hospitalidade ganha uma extrema visibilidade no valor conferido à comensalidade, em oferecer e aceitar partilhar uma refeição, o que compreendi desde os primeiros dias de trabalho na aldeia, pelo prazer que todos mostravam em eu comer tudo o que me era oferecido. Sendo a alimentação um elemento central e muito valorizado na vida desta população, pelas dificuldades económicas e a incerta produção agrícola que provocam uma alta taxa de malnutrição, a oferta de alimentos é uma oferta valiosa e por isso a sua aceitação bastante valorizada⁸⁶.

Regressamos novamente ao padre Daniel Cruz que, alguns anos depois de Junod, constatou o mesmo hábito:

“Sendo a comida a necessidade mais bem definida e imperiosa desta pobre gente, é ella também o mais forte laço social que os une a todos, sem excepção de tribu, nacionalidade ou raça. Um preto qualquer, venha lá de onde vier, seja ou não conhecido, tem sempre a mesa posta em qualquer povoação por onde passa.

Comida para elle não se faz de propósito, desconhecem completamente as mais rudimentares etiquetas, mas participa, sem reparos de ninguém, da refeição que os demais estão comendo...A única retribuição, a que não se pode jamais esquivar, é responder a mil perguntas curiosas que lhe fazem, e contar todas as novidades de que tem notícia dos logares por onde passou.” (Cruz 1910, 168–9).

Curiosamente, o padre Cruz reconhece a simultaneidade com que a hospitalidade e o dever de se contar algo de si próprio são vividos. E o que fica escrito no seu livro não está distante do panorama que encontramos actualmente, uma vez que a alimentação continua a ser uma das maiores preocupações desta população e a curiosidade não se desvaneceu desde esse início do século XX em que o padre Cruz escreveu a sua obra.

Muitas vezes fica a dúvida se por detrás de tanta hospitalidade existe uma genuína vontade de oferecer algo ou se faz parte de um sistema de deveres sociais e rituais. Esta dúvida apareceu-me sempre que observava um maior esforço financeiro para oferecer uma refeição ou um lanche aos visitantes, seja cozinhar novamente um prato de comida ou pedir a uma criança para ir comprar refresco ou trazer um pouco de castanhas de caju ou amendoins. Não raras vezes o que se oferece é o que está reservado para si próprio e isto, num primeiro momento, acaba por contrariar o que se espera num contexto de pouca abundância de alimentos e em que tudo o que se traz da machamba

⁸⁶ A relevância dos significados sociais dos alimentos tem sido objeto de análise por diversos autores. Ver Douglas (1966) e Perez (2012b).

significa um grande esforço. Uma das dúvidas que se colocou, então, na pesquisa etnográfica foi a de entender se a frequente generosidade para com as visitas, mesmo por parte de pessoas que têm muito pouco com que se alimentar, é realmente fruto de uma honesta generosidade ou se é fruto de pesadas obrigações sociais. Talvez a resposta mais justa seja que ambas as dimensões estão presentes. Se por um lado a impossibilidade de negar o tempo necessário para bem receber visitas e os alimentos para que estas se sintam bem acolhidas pode constituir um esforço suplementar, o sentido de reciprocidade faz com que o inverso também aconteça. Recordamo-nos do incontornável ensaio de Marcel Mauss sobre a dádiva, e o seu interesse em compreender “o carácter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e todavia forçado e interessado por essas prestações” (Mauss 2001, 52). E este princípio sustenta a possibilidade de serem despendidos recursos económicos e esforço pessoal nestas dimensões sociais da vida. Porque chegará um dia em que seremos nós a visitar, a pedir ajuda numa tarefa ou a receber uma refeição em troca do nosso trabalho. Mas esta constatação não deve impedir o reconhecimento de um profundo sentido de hospitalidade e sincero agradecimento por uma visita ou pelo partilhar da nossa vida. Este sentido de hospitalidade está intrinsecamente ligado ao sentido de agradecimento. Por inúmeras vezes o pude constatar, e é um aspecto que uma situação de perda e pobreza sistemática não apaga.

Este sentido da dádiva está intimamente ligado à obrigação de receber. Não se deve recusar uma oferta, mesmo que pareça despropositada ou demasiado pesada para quem a dá. Recusar um convite, um chá, uma oferta, ajuda, é encarado com desagrado tanto por quem pretende oferecer como por todas as outras pessoas.

A festa



Figura 6.7 | Enquanto chove. Inauguração da nova casa de Alzira Nhone.

Uma regra social imediatamente reconhecível numa festa ou num encontro de maiores dimensões é a constante divisão de género, em que as mulheres e crianças se sentam em esteiras e os homens e jovens rapazes se sentam em cadeiras, estando as duas zonas lado a lado mas raramente misturadas. Existem excepções que simultaneamente assinalam tanto a flexibilidade como a existência da regra: mulheres mais velhas ou de maior estatuto social ou, ainda, de maior posição social na ocasião, podem sentar-se ao lado dos homens mais velhos e, em caso de falta de cadeiras, os rapazes podem sentar-se nas esteiras. Com excepção de casamentos ou eventos de maior formalidade, tudo se processa com a habitual fluidez.

Esta divisão de género insere-se num campo social marcado por um forte sentido hierárquico que assenta também numa diferenciação etária. Os habitantes mais velhos têm, de modo geral, uma posição social relevante, particularmente activa aquando da decisão de conflitos ou tomada de decisões importantes. É-lhes reconhecido o papel de “ancião” ou “anciã” e a sua opinião é tida em conta quer na administração da aldeia quer em assuntos familiares.

Uma grande festa começa a acontecer muito antes do dia marcado, na realização de todas as tarefas necessárias. Um movimento incomum de pessoas pelas ruas da aldeia é acompanhado por conversas que se ouvem ao longe, intercaladas pelo som cadenciado do milho a ser pilado. Grupos de mulheres de todas as idades preparam com antecedência a farinha de milho para a *xima* e juntam castanhas de caju, que serão assadas em longas tardes de trabalho e deixarão o bairro com o cheiro característico do fumo que se produz.

Os homens trazem do mato alguns molhos de lenha que cortaram, e combinam-se horas para se ir buscar o que ainda ficou por trazer. Enquanto se trabalha, sempre se bebe ou come alguma coisa, o chá é servido e acompanhado por mandioca cozida e às tarefas habituais do dia juntam-se estes trabalhos que começam alguns dias antes da data da festa. Na véspera, transporta-se a água em inúmeras caminhadas até à fonte mais próxima e enchem-se os grandes bidons de 200 litros, chamados localmente pela palavra inglesa *drum*, influência óbvia da África do Sul. Ao final da tarde, um grupo de homens abate os animais para o almoço do dia seguinte, sinal de que a festa é importante. Quando é servido cabrito ou porco a ocasião é especial e esse dia ficará na memória como “dia de banquete” e se a refeição contempla carne de vaca é porque o acontecimento é verdadeiramente extraordinário. Habitualmente uma refeição melhorada inclui galinha mas a grande parte da dieta quotidiana não inclui carne de qualquer espécie, sinal da carência económica que se vive. As galinhas que crescem à solta são na sua maior parte poedeiras e o seu consumo é parco, de modo a não extinguir a capoeira.

As diversas funções necessárias para o bom funcionamento de toda a festa são assumidas com orgulho e sentido de responsabilidade: quem fica responsável pela cozinha ou pelas diversas receitas a cozinhar, quem fica responsável por preparar a carne, quem fica como “mordomo” ou “mordoma” e assume a direcção de todos aqueles que servirão os alimentos e, sempre que existem ofertas, quem organiza os diversos grupos que entregarão os seus presentes ao som de cânticos e com os ritmos próprios da dança escolhida. Estes cargos ficam sob o escrutínio de quem organiza a festa e dos convidados e não há timidez no momento de criticar o “mordomo” ou “mordoma” por faltarem

colheres com que servir os diversos molhos ou o arroz, ou por o vinho se ter acabado sem ser reposto. Quando, como eu, nos sentamos na mesa de honra, aguardando calmamente e sem nada fazer para que nos sirvam os melhores pedaços de carne e maior quantidade de vinho, podemos observar a tensão que se vive na cozinha, disfarçada por detrás de toda a conversa e risos que se ouvem.



Figura 6.8 | A cozinha. Inauguração da nova casa de Alzira Nhone.

O ambiente festivo e a abundância de alimentos e bebida com que são vividas as grandes festas constituem um grande contraste com a aspereza do quotidiano e, por isso mesmo, acentuam as dificuldades que fazem parte dos dias comuns.

Nestes momentos sente-se que, independentemente de como se analise o sentido da dádiva e da reciprocidade, ele é catalisador de fortes laços sociais e afectivos que permitem que, mesmo em situações adversas, seja possível ter momentos de abundância. A cozinha, que é um vasto espaço repleto de fogueiras onde se colocam muitas e muitas panelas trazidas de outras casas, onde trabalham as cozinheiras e o exército de “serventes”, rigidamente orientados pelo “mordomo” ou “mordoma”, a quantidade de cadeiras, mesas, pratos e talheres ou esteiras que foram reunidas, cada um emprestando o que tem, todo este panorama fica marcado na memória de quem ali se encontra.

A “estação das festas”, seguindo a expressão local, é a época de regresso dos familiares da África do Sul e de Maputo, que voltam às suas aldeias e vilas para passar o Natal e o Ano Novo. E, por isso, é também o tempo em que muitos casamentos são realizados, aumentando exponencialmente o número de convites recebidos e ter de decidir que presente oferecer.

Simultaneamente, em diversas casas há festa, no dia do regresso, no dia seguinte com o pretexto de se reverem amigos que agora chegam também, nos restantes dias até à data da partida e a razão dada é sempre a mesma: que o tempo é para festejar. Esta intensidade de festejos reflecte-se no panorama que referi na primeira secção deste capítulo: as “vuvuzelas na aldeia” são também aparelhagens de alto nível sonoro ligadas pela noite dentro com o barulho dos geradores a gasolina em pano de fundo. Uma pesquisa etnográfica neste contexto passou rapidamente de uma metodologia de observação participante para o seu oposto: participei intensamente e foi com dificuldade que registei o que observava, quer pelo ritmo a que se sucediam convites, quer pelo excesso de comida à qual o meu corpo estava já desabituação, quer pelo vinho abundante que era

aceitável recusar apenas depois de uma quantidade assinalável.

Estes momentos, para além do ambiente alegre e da abundância de alimentos, deixam entender a força das redes sociais e familiares e de como isso sustenta o resto do ano, menos festivo e mais trabalhoso. Foi necessário tempo para entender que as visitas que recebi nos primeiros dias continuavam após passar a novidade da chegada do “mano” Pedro à aldeia, e foram precisos muitos passeios pelas ruas e caminhos para encontrar formas de me desculpar pelas constantes chamadas de atenção de não ter visitado esta ou aquela pessoa quando passei perto da sua casa. Foi necessário também participar em algumas das actividades anteriores a estas grandes festas para começar a entender a dimensão que estas preparações podem ter e poder ouvir que já só faltavam 7 dias, depois 6, depois 5, e por aí fora, para que o filho, irmão, sobrinho ou neto, regressasse de Maputo ou da *djon*.

Rituais de passagem: a “apresentação” do noivo

Num dia de manhã bem cedo, a casa em frente à da “minha” família era palco de grande movimento. Era a “apresentação” do noivo da vizinha Nélia Matsinhe antecipando o seu casamento. Era um dia importante, e tinham sido convidados muitos dos familiares e vizinhos da família da noiva.

Esta celebração era o início dos rituais de casamento, a que se seguiria posteriormente a cerimónia do *lobolo*. Este é o mais conhecido ritual de casamento e é parte fundamental do “casamento tradicional”, expressão usada localmente para distinguir esta cerimónia do casamento religioso ou civil que, a terem lugar, acontecem em data posterior, e tem sido mantido com grande persistência em Moçambique. É a cerimónia em que a família da noiva é ritual e economicamente compensada pela sua mudança para a casa do seu marido, na família do qual serão integrados os futuros filhos do casal (Pina-Cabral 2005, 9, nota 1). Num registo oral do Sul de Moçambique o termo é frequentemente utilizado como sinónimo do valor oferecido na cerimónia, e originou o verbo *lobolar*. Enquanto Henri Junod, na sua já citada obra sobre a população do Sul de Moçambique, dedicou um capítulo a esta cerimónia no início do século XX, ela foi tema de uma obra mais recente de Paulo Granjo (2005) e sido analisada por diversos autores (Bagnol 2008; Costa 2008; Serra 2008; D. J. Webster 2009)⁸⁷. Na região de Manjacaze e, pelos dados apresentados pelos autores citados, em todo o Sul de Moçambique, a realização desta cerimónia é muito frequente e o montante recebido pela família da noiva, quando é um valor monetário alto, é muitas vezes publicamente referido como representando as qualidades dos noivos: do noivo porque ofereceu um *lobolo* bastante alto e da noiva porque o mereceu. Para além dos debates em torno da “tradição” e “modernidade” que esta cerimónia desencadeia, segundo observei, ela é recomendada mesmo quando o casamento se realiza numa igreja cristã pois é reconhecido que os laços e obrigações sociais criados nesta cerimónia serão respeitados. O *lobolo* foi incluído pelo governo nos primeiros anos após a

⁸⁷ Bagnol utiliza a grafia *lovololo* por ser adoptada na gramática changana. Mantenho, no entanto, a utilização do termo *lobolo* por corresponder à sonoridade da palavra, seguindo o adoptado por Granjo (2005) e Serra (2008). No contexto alargado da África Austral, o *lobolo* tem sido referido também como *bridewealth* ou “preço da noiva” (Granjo 2005, 17). Para uma recensão literária sobre o tema ver Bagnol (2008).

independência como parte do conjunto de práticas obscurantistas que era necessário fazer desaparecer (a par das “autoridades tradicionais”, referidas no capítulo V), num paralelismo curioso ao que Junod tinha afirmado no início do século XX, considerando que as consequências do *lobolo* eram “o veneno de toda a vida indígena” (Junod 1917, I:251). Actualmente, esta cerimónia está legalmente reconhecida como parte do “casamento tradicional” na Lei da Família de Moçambique, aprovada em 2004 (Moçambique 2004).

Paulo Granjo escreveu um interessante relato da cerimónia do *lobolo* na cidade de Maputo, evidenciando a sua adaptabilidade aos diversos contextos contemporâneos (Granjo 2005, 45–53), sendo uma das formas de adaptabilidade o seu pagamento ao longo de um tempo estabelecido, no caso da impossibilidade de o noivo e a sua família reunirem o montante acordado no dia da cerimónia. Também, como me foi relatado na aldeia, é possível *lobolar* a mulher muitos anos depois de coabitação conjugal. O *lobolo* reforça laços sociais entre as duas famílias implicadas num casamento, e a sua ausência pode ser motivo de graves disputas aquando da morte de um dos cônjuges, como me foi relatado por diversas vezes. Por exemplo, os filhos de um casamento realizado sem *lobolo* são considerados como integrados na linhagem materna.

Referindo as grandes transformações que o trabalho migratório trouxe ao Sul de Moçambique (*vide* capítulo V, uma das consequências, analisadas em detalhe por Patrick Harries foi a monetarização do *lobolo*, no qual era anteriormente utilizado gado como pagamento do valor necessário (Harries 1989). Este facto proporcionou, ao longo do tempo, uma maior independência da estrutura familiar por parte das gerações mais novas que conseguem reunir a quantia suficiente para realizar o ritual e era um dos mais frequentes motivos apresentados nas fontes coloniais para a continuidade do fluxo migratório de trabalhadores moçambicanos para a África do Sul, a par da dependência da economia da colónia nos diversos impostos e taxas que a população colonizada tinha a obrigação de pagar e a monetarização económica fomentada pelas culturas obrigatórias de algodão, arroz ou castanha de caju. Assim, as variações que a cerimónia foi tendo ao longo do tempo são representativas das mudanças sociais e económicas ocorridas deste a segunda metade do século XIX até ao presente.

A importância da cerimónia do *lobolo* prende-se também com o papel fulcral tido pelos antepassados dos noivos. Bagnol debruçou-se sobre este aspecto particular e, afirmando que o *lobolo* “inscreve o indivíduo numa rede de relações de parentesco e de aliança tanto com os vivos como com os mortos” (Bagnol 2008, 251), apresenta um exemplo de um *lobolo* realizado para saldar uma dívida de um antepassado, mostrando que o passado tem as suas consequências no presente e que os laços que esta cerimónia representa atravessam a dimensão temporal.

Regressemos à casa de Nélia Matsinhe. Nessa manhã preparava-se, como já disse, a “apresentação” do noivo. Esta é a primeira das três fases que constitui o processo do casamento. A cerimónia que assisti foi referida por todos com o termo que Bagnol assinala no seu artigo: *hikombela mati*, “estamos a pedir água”⁸⁸ (Bagnol 2008, 255). Esta é uma expressão bastante utilizada ao entrar na casa de alguém e neste caso particular, conforme me foi explicado, é utilizada como um duplo

⁸⁸ *Hikombela mati* é uma expressão changana, em que *kombela* é o verbo “pedir” (de raiz *ku kombela*) e *mati* significa água. O prefixo *hi* é plural e significa “nós”.

sentido: por um lado, como um pretexto para pedir licença para entrar no recinto de casa e ter a oportunidade para “sentar e conversar” e, por parte da família da futura noiva, como um pretexto de fazer um primeiro pedido para averiguar a determinação do noivo. Perante muitos familiares e amigos das duas famílias, o pretendente geralmente oferece aos pais e irmãos da noiva caixas de refrescos, de cerveja e um ou vários garraões de vinho⁸⁹. Neste caso a família do noivo ofereceu também uma garrafa de aguardente caseira e uma quantia em dinheiro. Os presentes foram apresentados pelo representante do pretendente que, em alta voz, comunica as razões da sua vinda e o que é pretendido. Da parte de Nélia, os seus representantes, uma mulher e um homem, observam todo o processo sentados numa esteira, num dos extremos da roda formada por todos os convidados. Enquanto as caixas de bebidas foram deixadas no chão junto da esteira, o dinheiro foi-lhes entregue em mão e contado pelo homem que o recebeu em voz alta.



Figura 6.9 | os representantes da noiva após aceitarem os presentes oferecidos pelo noivo.

Há que referir que todo este momento ganha um tom acentuadamente teatral, na voz alta com que as palavras são ditas, no cuidado de apresentar a todos os convidados cada uma das ofertas entregues e na contagem do dinheiro por parte dos representantes da noiva, que o realizam igualmente em voz alta. Após este momento, discutiu-se a veracidade das intenções em contrair casamento e o preço das ofertas trazidas, desta vez no tom de voz grave e na dicção pausada característica das conversas importantes.

Como a mãe da noiva pertence à igreja dos Velhos Apóstolos, após os presentes terem sido aceites pelos familiares de Nélia, o pastor iniciou um longo discurso sobre o motivo de estarmos ali e da importância do casamento. Após este momento, Nélia Matsinhe, que até aí estivera dentro de casa, juntou-se aos convidados acompanhada de amigas e de um primo, caminhando devagar e cantando. Todos se sentaram nas cadeiras que lhes foram reservadas, enquanto os membros da igreja dos Velhos Apóstolos cantavam ao seu redor. Estes eram cânticos com um carácter mais solene, que seguiam a chegada da futura noiva, mas que foram rapidamente substituídos por cânticos muito alegres acompanhando a entrega de presentes à noiva, desde acessórios e peças de vestuário até utensílios domésticos, lembrando as responsabilidades que teria na sua futura casa. À medida que as

⁸⁹ Estes são os presentes também referidos por Bagnol (2008, 255)

ofertas eram entregues à noiva, os cânticos eram acompanhados por muitos dos presentes que dançavam energicamente, prolongando-se este momento por muito tempo.

Apesar disso, Nélia Matsinhe mantinha-se de semblante carregado, como aliás é costume os noivos manterem na cerimónia do casamento. Pelo que observei, num casamento, após a sua celebração no registo civil, e na igreja, caso seja um casamento cristão, os presentes são entregues aos noivos por entre danças e cânticos alegres, mas ao longo de todo o tempo eles mantêm uma expressão muito séria, enquanto os seus padrinhos lhes entregam as ofertas.

Seguiu-se o esperado almoço, com a abundância de alimentos característica das festas e os mordomos e serventes a trabalharem com afinco para que nada falasse a nenhum dos convidados, com especial preocupação em torno da mesa de honra, onde se sentavam os homens mais velhos e algumas mulheres de maior estatuto social, como as familiares da noiva que receberam as ofertas do noivo e a mulher do pastor da igreja dos Velhos Apóstolos. No final da refeição cantou-se o cortar do bolo pelos noivos, como acontece sempre nas festas de casamento. Este momento foi precedido pela entrada no recinto onde se realizava a festa pelos noivos acompanhados dos seus representantes, ao som de cânticos. Apesar de esta “apresentação” ser a cerimónia inicial do conjunto de rituais do casamento, ela encerrava os sinais da união que tinha sido assumida.



Figura 6.10 | Os noivos, ao centro, entram no recinto da festa para cortar o bolo.

Após terminar a refeição e antes de encerrar a cerimónia, o noivo e a sua família levantaram-se e ficaram na entrada do recinto de casa da futura noiva. Esta, acompanhada pelas mesmas pessoas com que se juntou aos convidados após a cerimónia *hikombela mati*, caminhou ao som de um canto que referia a tristeza de abandonar a casa dos pais para começar uma nova vida: é a representação do *xingyane*, o momento em que no dia seguinte ao casamento a mulher é levada para casa do seu marido acompanhada pela sua família e de muitos dos seus objectos pessoais e utensílios de trabalho. Neste caso, decidiu-se realizar este momento no final desta cerimónia porque a noiva iria morar com futuro marido na sua casa na cidade de Xai-Xai antes de ser realizada a cerimónia do *lobolo*. Deste modo, todos podiam participar deste momento em que, simbolicamente, a noiva partia

para a nova casa.

A tristeza deste ritual era vivida por todos os presentes, e a melodia grave e muito compassada do canto, o qual era acompanhado por movimentos muito contidos, conferia solenidade àquele encerrar da cerimónia. Esta é uma característica muito marcada das cerimónias a que assisti. Se num dia de festa a alegria é expressa de modo muito livre, os momentos importantes ou mais dolorosos são vividos num forte sentido de solenidade e contenção.

Para este dia foram accionadas as redes de parentesco e vizinhança que estruturam a vida social na comunidade. Muitos homens e mulheres tinham participado nos preparativos necessários nos dias anteriores, e todos estavam presentes na festa. As características da cerimónia acentuavam também o seu lado público: as ofertas trazidas pelo noivo foram mostradas a todos os presentes e no momento em que os representantes da noiva contaram o dinheiro e anunciaram em voz alta o valor acumulado era possível ouvir-se diversos comentários sobre o montante oferecido. De certo modo este carácter público integrou desde aquele dia os noivos nas famílias dos seus futuros cônjuges, e nas redes sociais a que pertencem. Era uma festa que, em sentido estrito, dizia respeito a duas famílias mas que foi participada e acompanhada por um vasto conjunto de pessoas.

“Mano Pedro, senta para beber sumo”

Esta foi uma frase que ouvi com muita regularidade na “estação do caju”, como aqui se chama o tempo em que esta fruta amadurece e com ela se faz sumo fermentado e aguardente. Com esta frase me convidavam os meus vizinhos para entrar no recinto de casa e ficar sentado a conversar e beber sumo fermentado de caju, o *jambalão*⁹⁰.

Apesar da fraca colheita de 2013, a produção de caju permitiu o fabrico de quantidades suficientes para algumas tardes e noites de sociabilidade. Não se produziu a quantidade desejada de sumo mas, apesar disso, durante alguns dias foi possível observar o modo do seu fabrico e da aguardente de caju, localmente chamada *totonto*. Na verdade, como no caso das festas pela chegada dos emigrantes, a observação foi precedida pela participação, aprendendo eu a distinguir o sabor do sumo com um dia de preparação do sabor acre da fermentação que ganha ao terceiro dia. A fruta madura é colocada numa vasilha de barro com água, ficando a fermentar até ao dia seguinte, bebendo-se o sumo e deixando uma pequena porção, juntando mais fruta, para o dia seguinte. Deste modo, a fermentação é permanente, podendo variar o grau alcoólico pelos dias que o sumo fica a fermentar. Com os restos de fruta que sobram deste sumo, destila-se a aguardente em alambiques improvisados com vasilhas de água já partidas e um tubo de canalização em metal (figura 6.11, abaixo). Este é um hábito arraigado não apenas desta região mas de todo o país, o de beber sumo fermentado e aguardente de frutas.

Também se faz bebida fermentada do leite de palmeira, de ananás, canhú ou cana de açúcar e uma

⁹⁰ Em rigor este sumo é do pseudofruto, o pedúnculo polposo que sustenta o fruto, que em Moçambique é chamado comumente castanha.

bebida que aqui é chamada *mahew* ou *putzo*, feita à base de farinha de milho fermentada em água e açúcar.

A cultura de fabricar bebidas alcoólicas com fruta ou cereais foi um dos traços mais comentados, e criticados pelas fontes coloniais e pelos missionários das diversas igrejas cristãs, não apenas em Moçambique mas noutras colónias africanas de países europeus.

Henri Junod dá-nos descrições detalhadas das diversas bebidas que são fabricadas no Sul de Moçambique, dedicando-lhe um dos capítulos da sua já citada obra *Usos e costumes dos Bantos* (Junod 1946). A “cerveja indígena”, bebida fermentada à base de cereais, o “vinho de palma”, designada localmente por *sura*, a aguardente de caju ou de cana, chamada *sopé*⁹¹, eram frequentemente referidos em documentos administrativos coloniais como um mal a abater, devido à propensão dos “indígenas” para o alcoolismo que favorecia o seu carácter preguiçoso.

Na já citada obra *Usos e Costumes dos Indígenas de Inhambane*, José Cabral dedica mesmo um capítulo ao “alcoolismo”. O autor afirma que a destilação de bebidas alcoólicas tinha sido introduzida nas três décadas anteriores, pela população asiática da região e que, tendo sido proibida em 1902 a venda de canos de ferro, vendidos pelos comerciantes asiáticos, “recorreram os indígenas aos canos de espingardas, que possuíam em grande numero” (Cabral 1910, 94). A sua descrição dos alambiques usados na região não difere da de Henri Junod, e não difere também, no essencial, dos que encontramos hoje em dia.



Figura 6.11 | Destilação de aguardente de caju na “minha” casa. Macasselane.

A figura 6.11 (acima) mostra o alambique construído em “minha” casa pela “minha” mãe Maria. À direita da imagem vemos o pote de barro onde foram colocados os cajus utilizados no sumo fermentado, em redor do qual se faz uma fogueira que fica acesa durante todo o dia. A boca do pote, da qual sai um tudo de ferro enrolado em casca de árvore, foi tapada com lama de modo a ficar

⁹¹ Henri Junod afirma que este termo designa qualquer aguardente, referindo-se inicialmente à aguardente alemã que era importada em quantidade assinalável para Lourenço Marques e, mais tarde, proibida pelo Governo colonial, favorecendo a importação de vinho português (Junod 1946, II:45)

completamente estanque e sob a outra extremidade do cano de metal são colocadas as garrafas que se vão lentamente enchendo com aguardente. Destas, a primeira é a mais alcoólica e é a garrafa de honra, que se oferece a alguém que se pretende homenagear.

Ao longo do tempo foram sendo tomadas medidas legislativas que visavam a proibição da produção e venda de bebidas alcoólicas caseiras, com excepção da “cerveja indígena”, de menor graduação alcoólica. No entanto, havia que fomentar o comércio português, e o vinho colonial, ou “vinho para pretos” era autorizado a ser comercializado⁹².

Um posicionamento incoerente por partes dos regimes coloniais entre a proibição do fabrico e consumo de bebidas destiladas pelas populações autóctones e o fomento da venda de bebidas espirituosas importadas da Europa fez com que o consumo de álcool fosse tema de debates e reformulações legislativas ao longo de todo o tempo colonial.

Mas também estas ocasiões incorporam a história da região. Como referi no capítulo I, os cajueiros que marcam a paisagem traduzem um intenso programa de plantação desenvolvido a partir da década de 30 do século XX. A sua castanha era já utilizada na alimentação, e o sumo do seu pedúnculo era apreciado anteriormente a estas campanhas de plantação desenvolvidas pelo governo colonial, mas a abundância e grande produção que se verificou até à independência fez com que o sumo de caju se tornasse, a par com o de canhú, a bebida caseira fabricada em maior quantidade. Apesar de a produção ter decaído drasticamente e a maior parte dos cajueiros que existem na região serem já bastante antigos, a “estação do caju” permanece com um momento alto do ciclo agrícola anual. Curiosamente, a intensificação da produção de caju traz novamente a Índia para este texto. No início do século XX a grande comunidade de comerciantes indianos, ou moçambicanos com origem familiar no subcontinente indiano, controlava a exportação de castanha de caju não-descascada para a Índia, que era na altura o único processador de castanha a nível mundial. A partir da década de 1930, este país aumentou a procura e começou a importar uma crescente quantidade de castanhas de Moçambique. Perante isso, o governo colonial decidiu então investir no aumento da produção de castanha e, a partir da década de 60, no seu descasque mecânico. À época da independência, Moçambique era o maior produtor mundial de castanha de caju (F. B. Ribeiro 2004, 181–9).

As mudanças introduzidas pela administração colonial foram, assim incorporadas no panorama cultural existente, que reflecte, de novo, como o que encontramos na Macassellane actual traduz uma cultura em diálogo com a história.

O que se observa é que o hábito de fazer bebidas fermentadas em casa não deixou nunca de ter uma grande importância social e que o tempo do caju e do canhú, os dois frutos mais utilizados para sumo, é uma época de intenso convívio e de celebrações. É uma época de abrandamento dos trabalhos agrícolas e, por isso, com mais tempo disponível para festejar e aumentar o número de visitas ao longo do dia.

⁹² Para uma leitura mais detalhada sobre as questões em torno do álcool durante o tempo colonial, ver Capela (1973) e Martinez (Martinez 2010). Sobre esta problemática no colonialismo inglês da República da África do Sul e a sua relação com o comércio em Lourenço Marques, ver Onselen (1976).

Assim como todas as pessoas demonstravam um prazer especial em que eu utilizasse e reconhecesse determinadas expressões e gestos, assim também era do especial agrado dos “meus” familiares e vizinhos que sempre comesse de tudo o que se come localmente e participasse activamente nas festas do caju. Uma saudável disputa para saber quem fazia o melhor sumo de caju era pretexto para se passar de casa em casa, provando a bebida que em cada família ofereciam.

A estação do caju, entre finais de Novembro e Fevereiro, é uma época de reforço dos laços sociais, convidando-se mutuamente os parentes e vizinhos para “sentar, beber e festejar” por todas as aldeias da região. É nestas ocasiões que as “vovós”⁹³, que diariamente caminham com lentidão e de costas curvadas para as machambas, se levantam para dançar com uma energia inesperada ao ritmo de canções jocosas e por vezes de movimentos e letras de conotações sexuais, brincando com os homens e transmitindo ensinamentos sobre a vida e a passagem dos anos. O sumo é servido por todos os presentes e o despique acontece usualmente sobre a rapidez com que é bebido cada copo. A honra maior é ser convidado a beber por uma pequena cabaça, a forma mais antiga de se beber este sumo, que deve ser recebida com as duas mãos e o seu conteúdo bebido de uma só vez. Os mais velhos sentem-se rejuvenescidos e os mais novos praticam as danças locais e a arte de bem fermentar o sumo.

Um outro fruto tem, no entanto, maior importância social e ritual. Com o canhú, ou *ncanhe*, se faz um sumo fermentado bastante apreciado, o *ukanyu*, que nos leva novamente à história de Macasselane, à figura do seu líder comunitário e à mata sagrada, como veremos no final deste capítulo.

VI.IV RITUAIS FUNERÁRIOS: CERIMÓNIAS E FLORES

“Cerimónia nas campas”

Esta é a expressão mais usual para um ritual funerário ou para os rituais cíclicos de lembrança dos mortos. Habitualmente as cerimónias fúnebres começam em casa do morto, quando o defunto é alguém que vivia fora da aldeia, na casa dos seus pais ou de familiares mais próximos. A família enlutada é então visitada por familiares, amigos e vizinhos, por vezes durante vários dias. De certo modo a vida pára, porque o ritual de acompanhar o funeral tem uma extrema importância. A reunião na casa de uma família enlutada tem também um forte sentido social pois, ao mesmo tempo que se chora a pessoa que morreu, são servidos alimentos e bebida a todos os convidados, o que coloca muitas vezes a família anfitriã numa situação económica difícil. Onde os laços sociais e comunitários são ainda fortes, mantém-se o costume mais antigo de todos trazerem alimentos para repartirem ou oferecerem dinheiro, aliviando o fardo da família que os acolhe.

A chegada a uma casa enlutada é usualmente feita em grupo e, ao entrar-se no recinto da casa, canta-se um cântico. A pessoa enlutada está sempre rodeada de amigos e familiares. Se for mulher,

⁹³ “Vovó” ou “vovô” é o termo de apelação usualmente utilizado para as pessoas mais velhas, à semelhança de “papá” ou “mamã”, utilizados para os adultos.

o mais habitual é estar sentada numa esteira, completamente coberta por capulanas, tendo ao seu lado outras familiares e amigas próximas. Quando as visitas chegam, após vários cânticos, algumas tomam a palavra, manifestando o seu pesar. No caso de ser uma mulher a estar de luto, apenas descobre a cabeça para agradecer e prontamente torna a cobrir-se para chorar sem ser vista. Estas visitas podem suceder-se durante muitos dias após a morte, tempo durante o qual por norma as pessoas enlutadas não saem de casa nem praticam tarefas domésticas.

O corpo, colocado no caixão, é geralmente deixado na casa da pessoa morta, a qual é limpa e dela retirados todos os objectos antes que o féretro seja aí depositado (e será novamente limpa depois do funeral). Se o corpo vier de longe, é colocado também numa das habitações ou no recinto da casa.

A saída de casa com o caixão faz-se após alguns homens, usualmente familiares e amigos, terem aberto a cova para a sepultura e grupos de mulheres terem apanhado as flores que se colocarão em cima da campa e a água necessária. Todo o percurso até ao cemitério se faz num silêncio pesado ou entoando cânticos. O corpo é sepultado com alguns dos seus pertences e também com a capulana que cobriu o caixão e a esteira sobre o qual este foi colocado, sendo ambas rasgadas e colocadas no fundo da cova sob o caixão.

Todos os adultos presentes colocam um punhado de terra na cova e, quando a campa está finalizada, todos a cobrem de flores. Apenas após esta longa cerimónia se regressa a casa da família enlutada, para um chá com mandioca ou uma refeição. Não se volta a entrar no recinto da casa sem lavar as mãos à entrada, com água oferecida pelas mulheres que ficaram em casa a cozinhar o que será oferecido aos convidados⁹⁴.

Com esta breve descrição dos momentos que habitualmente integram os rituais funerários, pretendo destacar a importância dos cemitérios familiares como elemento fundamental das 'ruínas' e o modo social como os rituais funerários são vividos e organizados. Também as cerimónias que marcam os aniversários da morte, usualmente chamadas "deposição de flores", são vividas de um modo muito semelhante.

Quando não se consegue sepultar o corpo no cemitério de família e se traz uma mala com os pertences do indivíduo morto, os rituais mantêm-se. Transcrevo resumidamente o enterro dos pertences de um homem morto e sepultado na África do Sul para melhor ilustrar a relevância de trazer para casa os defuntos da família.

"O cemitério localiza-se no meio de um denso arvoredor, interrompido por campos cultivados. A manhã estava húmida e mais quente do que o habitual, e seguimos, um pequeno grupo de homens, e eu, enquanto as mulheres chegariam mais tarde. As campas ficam à sombra de duas grandes chanfutas⁹⁵, duas campas em cimento e outra em terra batida, que apenas pelo ligeiro alteamento se distinguia do restante terreno. Quando chegamos estavam já no local

⁹⁴ Este ritual seguramente reminiscências do banho que após um funeral tomavam todos os presentes na cerimónia e nos banhos dos dias seguintes que integravam os rituais de purificação (Junod 1917, I:136). Este hábito acontece no regresso de um ritual funerário, não sendo necessário quando se regressa do cemitério sem se ter realizado qualquer cerimónia.

⁹⁵ De nome latino *Azelia Quazensis*, é uma árvore leguminosa muito utilizada para trabalhos de carpintaria. Tem uma copa frondosa que proporciona uma sombra ampla e fresca.

algumas vovós, que estavam a limpar como podiam o recinto do cemitério. Alguns homens novos, da família, abrem a cova.

A mala contendo a roupa do morto foi coberta com um pano branco e chegou carregada por várias pessoas da família, seguidas do cortejo fúnebre que caminhava desde a casa da família do morto entoando cânticos. A mala é colocada sobre uma esteira, colocada no chão junto à cova aberta. Canta-se, reza-se, canta-se novamente, numa sucessão de cantos tristes a várias vozes. A esteira, rasgada em duas, é colocada no fundo da cova, sobre a qual é colocada com todo o cuidado a mala⁹⁶. Terra da campa onde foi sepultado o morto, que foi trazida num saco juntamente com a sua mala e roupas, é deitada na cova. Praticamente todos os homens e muitas das mulheres ajudam a encher a cova de terra, ao som de cânticos⁹⁷. No final, quando a campa de terra está finalizada rega-se o monte que marca a sepultura e todos colocamos flores de buganvília, tornando a campa numa mancha de um cor-de-rosa intenso. É colocado um pequeno jarro na cabeceira da campa, e outro na campa do seu pai, que foi também limpa para a cerimónia. Uma das mulheres fica aos pés da campa durante toda a cerimónia, sepultando hoje os pertences do seu último filho, cujo corpo ficou sepultado longe da aldeia.

Ao chegar a casa da família enlutada, para chá e mandioca cozida, todos lavamos as mãos antes de entrar no recinto doméstico. Após orações e algumas palavras do celebrante da cerimónia, é servida a refeição. Após a oração final é passado o prato onde colocamos a contribuição para ajudar nas despesas da família que nos recebe.”

Macasselane, 14 de Dezembro de 2014

Esta cerimónia contém todos os elementos importantes dos rituais funerários: orações (quando os mortos ou a sua família são cristãos) ou libações aos antepassados quando a cerimónia é “missa tradicional” (expressão usada localmente em português para designar cerimónias não-cristãs), a colocação do corpo ou dos pertences do morto sobre a sua esteira, rasgada em dois, o fecho da campa com a colocação de terra e flores por quase todos os presentes, e o finalizar as cerimónias com uma refeição na casa da família enlutada. Este ritual era já realizado quando Henri Junod escreveu a sua obra sobre os thonga da região de Lourenço Marques (Junod 1917, I:156), e o autor dava precisamente o exemplo de um homem que tivesse morrido em Joanesburgo. A experiência da emigração traz consequências que necessitam de ser enquadradas na cosmogonia e sensibilidade locais, e este caso ilustra a grande importância de as cerimónias fúnebres se realizarem nestes cemitérios, nas ‘ruínas’ da família. A necessidade de executar os gestos e rituais associados à morte nestes casos permite que o luto seja cumprido, e que o morto termine por ficar sepultado junto dos seus familiares mais velhos. Por isso a decisão do homem que não tinha querido ser sepultado em Macasselane trazia tanta incompreensão por parte da “minha” irmã Alzira, e de todos na aldeia. Era difícil aceitar que alguém deliberadamente não quisesse regressar a casa.

Cânticos e flores de buganvília

Duas fortes impressões sensoriais marcam os rituais e as cerimónias associados à morte: o ritmo compassado dos cânticos escolhidos para estas ocasiões e as flores de buganvília que sempre são

⁹⁶ Henri Junod refere também o corte da esteira e dos panos usados pelo morto que eram enterrados com o corpo (Junod 1917, I:132).

⁹⁷ Henri Junod notou que apenas os parentes ajudavam a encher a cova com terra (Junod 1917, I:134). Nos funerais a que assisti, independentemente da religião da pessoa morta, todos os presentes podem participar no preenchimento da cova com terra e na deposição de flores sobre a campa.

depositadas sobre as campas. Palavra cantada e flores marcam estes momentos dolorosos, e são dois modos estéticos de expressar a tristeza e realizar os rituais necessários.

Os momentos de oração e cerimónias junto das campas, que marcam os sucessivos aniversários de morte são habitualmente chamados “deposição de flores”⁹⁸. É um nome que reflecte bem a acção central da cerimónia: a campa enche-se de flores, colocadas por todos os presentes, ao som dos mesmos cânticos entoados nos funerais.

Transcrevo aqui uma deposição de flores por aniversário da morte da mulher do “meu” irmão Alexandre Macuácuá:

“O acolhimento é feito no recinto de casa. Cadeiras e esteiras estão já preparadas, e os convidados vão chegando aos poucos. Iniciam-se as cerimónias, presididas pela ministra da liturgia da comunidade católica. Após chegarem todos os convidados partimos pelo um carreiro que atravessa o mato e contorna algumas machambas, numa caminhada silenciosa, até ao cemitério, nas 'ruínas' familiares. A entrada no recinto do cemitério faz-se entoando cânticos religiosos, e todos ficamos num círculo em redor da campa que, como todo o recinto, tinha sido previamente limpo e varrido. Após breves palavras da ministra da liturgia da comunidade católica local, seguem-se novos cânticos, cantados por todos num ambiente melancólico e choroso. A campa em cimento tem um espaço central coberto de terra, em forma de cruz, onde todos colocámos flores de buganvília, que foram regadas por quem o quis fazer, tirando água de um balde. Durante estes dois momentos canta-se ininterruptamente. Após um momento de orações, cantamos um canto final e regressamos a casa, num ambiente muito falador e alegre, num acentuado contraste com a atmosfera fúnebre da cerimónia.

Ao entrarmos no recinto doméstico, duas jovens raparigas esperam-nos com água para lavarmos as mãos: sempre que se regressa de um ritual relacionado com a morte lavam-se as mãos antes de entrar no recinto doméstico, e não apenas antes de comer, como é habitual. O espaço onde vivem os antepassados fica para trás, lavado na água que nos oferecem.

Após entrarmos, os homens e algumas das mulheres sentam-se à mesa, enquanto as restantes mulheres e as crianças se sentam nas esteiras, segundo a habitual organização. As mulheres que se sentam à mesa são as poucas que, na cerimónia, ocupam um lugar de destaque: ou porque têm funções na comunidade católica ou porque são familiares da pessoa morta.

Bebemos chá e comemos pão: é o mata-bicho a meio da manhã. Após este lanche segue-se o segundo momento da cerimónia, em que a ministra da liturgia partilha uma pequena homilia e é lida uma passagem da Bíblia. É dada a oportunidade de membros da família partilharem o que sentem e darem conselhos ao viúvo (neste caso, dada a juventude do rapaz, a maior parte dos conselhos referiram a necessidade de pensar em casar de novo). Entre as partilhas cantam-se várias canções religiosas. Cantar é uma constante em acontecimentos sociais. A tia materna mais velha do jovem viúvo, após a partilha na qual referiu agradecer a Deus o neto frequentar a igreja e ser responsável pela catequese, cantou e dançou em agradecimento e louvor, rapidamente acompanhada por várias mulheres que prontamente se levantaram das esteiras para dançar.

Após esta segunda parte das cerimónias o almoço foi servido. O convívio continuou pela tarde fora, servindo-se sumo fermentado de cana-de-açúcar e aguardente de caju. Apesar de se convidar formalmente apenas um certo número de pessoas, todos os que de algum modo são próximos da família são bem-vindos. Alguns homens ficaram noite dentro, dançando e

⁹⁸ Para Inhambane, Albert Farré também referencia a deposição de flores como um dos quatro rituais associados à morte: funerais, deposição de flores (uma semana após o enterro), a *bhanja* (quarenta dias depois do funeral) e o *mhamba*, que pode ser realizado sempre que algum familiar do morto o deseje (Farré 2008, 412).

bebendo.

Uma cerimónia destas significa um grande encargo económico para a família anfitriã. Amigos e familiares juntam-se para preparar todo o trabalho de cozinha: homens e jovens de sexo masculino prepararam os cabritos, enquanto as mulheres preparam o caril⁹⁹, o arroz e a *xima*.

Como é habitual, são os jovens e crianças que servem os convidados, lavam a loiça e obedecem às ordens das mulheres responsáveis pela cozinha”.

Macasselane, 12 de Junho de 2010.

A cor escarlate das flores de buganvílias, os cânticos entoados a várias vozes, a presença de tantas pessoas, a partilha dos gestos e das palavras, tudo isso me comunicava um sentimento que no quotidiano está mais escondido. E é ao observar o respeito silencioso com que estes lugares são vividos que se entende a sua posição na vida de todos os dias.

O sentido comunitário com que estes momentos são vividos é também assinalável: as tarefas domésticas de preparação das refeições são feitas por muitas mulheres, os cânticos são cantados por todos, independentemente da igreja à qual pertencem, assim como as flores são também colocadas colectivamente sobre as campas. As orações, ou intenções, são formuladas por quem o deseje, numa partilha que demonstra que os presentes são participantes também da cerimónia. O agradecimento faz-se oferecendo alimentos, seja uma refeição ou apenas um chá, e pelo convívio que é depois proporcionado.

A diversidade de melodias acompanha os diversos momentos. Quando se caminha em direcção ao cemitério e enquanto se realizam as cerimónias fúnebres ou de deposição de flores, os cânticos são lentos, melancólicos e emocionantes. Acompanham o barulho dos insectos e o som do vento sobre o capim e os ramos das árvores e conferem um sentido de tempo e espaço a toda a cerimónia. Tudo se desenrola sem pressa, na cadência das palavras entoadas por todos os presentes, que marcam também os diversos gestos a realizar.

Quando se dá o caso de ser uma cerimónia de deposição de flores e não um funeral, no regresso a casa e estando já finalizadas as cerimónias com uma refeição, é momento de os cânticos mudarem. Não significa que se viva um ambiente de festa, mas é o tempo de lembrar mais uma vez a pessoa que morreu e de agradecimento aos que organizaram a cerimónia, e também de Acção de Graças para os que são cristãos. E como sempre acontece, o agradecimento é cantado e dançado, em posturas corporais que acompanham as palavras e os sentimentos que elas expressam. O canto acompanhado por dança ou apenas por alguns movimentos do corpo é um dos modos de expressão mais centrais na cultura local. Um cântico ou uma dança são também considerados como presentes e oferecidos como agradecimento, acolhimento ou despedida. São também um dos modos mais expressivos e notáveis de expressar alegria ou tristeza, e é neste registo que são aqui utilizados como marcando o final de uma cerimónia de deposição de flores¹⁰⁰.

Antes, junto à campa, o confronto com a morte é mediado pela delicadeza e cor intensa das flores. Como a buganvília escarlate é abundante nesta região, é a sua cor intensa e as suas pétalas delicadas que são usadas nas cerimónias. À sombra de uma árvore, entre a diversidade de capulanas e o preto do luto, contrastando com a terra seca as campas enchem-se de cor. É um

⁹⁹ “Caril” é o termo português utilizado localmente para designar qualquer molho que acompanhe a *xima* ou o arroz, com excepção da *matapa* e da *cacana*, que são sempre referidos pelo seu nome.

¹⁰⁰ Henri Junod relata depreciativamente as “danças e cantares de toda a sorte” que acontecem após o funeral, na casa da família enlutada (Junod 1917, I:139).

contraponto à experiência da morte: o agreste da secura da terra e da dor sentida é pontuado pela leveza e intensidade cromática das flores.

Os rituais associados à morte partilham a forte dimensão social que caracteriza a vida em Macasselane, não apenas nos momentos associados aos rituais de passagem, como o nascimento, casamento ou morte, mas nos ritmos e gestos quotidianos. Quer seja na partilha dos trabalhos necessários, quer seja contribuindo para as despesas, na partilha de informações e notícias, as cerimónias associadas à morte são vividas intensamente em comunidade. A família enlutada é acompanhada durante todo o período desde a morte de alguém, ou do seu conhecimento caso o falecimento aconteça longe da aldeia, até muito depois das cerimónias fúnebres terminarem.

Frequentemente a chegada de familiares emigrantes na África do Sul ou residentes em Maputo, geralmente no tempo do Natal e em Agosto, é antecedida pela limpeza das campas e do cemitério, na preparação de cerimónias de deposição de flores. Nesta época o reencontro entre os vivos proporciona também um reencontro com os mortos.

VI.IV A GRANDE FESTA: A ALDEIA E OS SEUS ANTEPASSADOS

Como vimos no capítulo IV, a aldeia tem um “coração”, Fabião Matsinhe, o seu líder comunitário.

Um dos modos como o “coração da aldeia” pode bater vivo é o papel fundamental que ele tem na, tendencialmente anual, festa do canhú, a qual incorpora a paisagem da aldeia em todos os seus planos que a constituem: a sua história e o seu território, a ligação entre o seu fundador e os seus habitantes, o passado e o presente. É a “cerimónia grande” da qual falava Fabião Matsinhe após a cerimónia na mata sagrada.

Vimos que a mata sagrada tem nas suas proximidades uma árvore-altar junto da qual se realiza esta festa, depois de serem oferecidas as primícias junto às campas que guarda. Esta é a “festa grande de Gungunhane” que as fontes coloniais por vezes referem e que testemunha a história social do Sul de Moçambique, pois era a mais importante festividade real do estado de Gaza e tornou-se a mais importante festa para as populações aculturadas pelos nguni. Ayres de Ornellas refere-a como a principal festa na corte de Gungunhana, quando “no mez de Fevereiro as tribus todas vivem em constante alegria pelos resultados d’essa bebida” (Ornellas 1901, 60).

Henri Junod chama a este ritual das primícias a “oferenda nacional” (Junod 1917, I:351) porque nele são oferecidas as primícias aos fundadores dos diversos lugares pelos seus descendentes, hoje consagrados na lei como “autoridades tradicionais”. Junod emprega o nome *bukanye* para o sumo de canhú, muitas vezes chamado também de *unakyu* ou *ukanyi*, deixando-nos uma descrição detalhada dos preparativos para a festa à época em que vivia em Moçambique, organizados em quatro momentos: as primícias “dos deuses e do chefe”, do exército, da aldeia e a festa do chefe nas aldeias (Junod 1917, I:352–7). A primeira acção era o chefe oferecer as primícias aos seus antepassados na mata sagrada, após a qual se realizava a festa dos guerreiros seguida do ritual das primícias pelos chefes de terras, o qual autorizava todas as famílias a começar a festejar nos seus domicílios. O ambiente festivo e excepcional deste tempo foi anotado por Junod sob um manto de criticismo próprio

da época e da sua actividade como missionário: “A libação continua dia e noite, noite e dia! Quando o fornecimento se esgota numa aldeia passam à mais próxima. Estas festas são saturnais, as bacanais, o carnaval da tribu!” (Junod 1917, I:354). Era nesta altura que cada família levava a sua contribuição ao chefe, que passava depois em cada casa onde lhe era oferecido mais sumo.

Esta festa das primícias dos frutos, neste caso do canhú, foi analisada por Raum, relacionando os rituais celebrados na sociedade nguni com diversos grupos culturais do continente africano e apresentando as duas formas principais em que ocorre: a doméstica, em que as primícias são consumidas pelo chefe de família, e a nacional, com a oferta dos primeiros frutos aos antepassados do chefe de um território, em data regulada por uma conjugação de factores agrícolas e dos movimentos do sol e da lua (Raum 1967). Na cerimónia nacional, manifestava-se o controlo que o soberano tinha sobre a agricultura e a fertilidade da terra¹⁰¹.

Actualmente a festa do canhú é celebrada por todo o Sul de Moçambique e, com o reconhecimento legal das “autoridades tradicionais” no ano 2000, passou a ser considerada uma manifestação cultural de relevo, editando o ARPAC, Instituto de Investigação Sócio-cultural, em 2009 um livro sobre este ritual (Dava et al. 2009).

A ausência

No início de 2013, seguindo a tendência dos últimos anos, a produção de caju e de canhú foi muito baixa, na região de Manjacaze, para a produção de sumo fermentado e para a festa do canhú, que se deveria realizar nas proximidades da mata sagrada da aldeia.

A estadia em Macasselane tinha sido preparada de modo a estar presente na época desta festa, usualmente em inícios de Fevereiro, por ser a mais importante festividade comunitária e pelo seu significado para a história de Macasselane e das aldeias do antigo regulado Matsinhe, pois a população de cada uma destas aldeias é convidada para as festas de todos os outros povoados do antigo regulado, actualizando a memória de todas pertencerem a “terras de Matsinhe”. Como a festa do canhú é sempre precedida de cerimónias nas campas dos fundadores das aldeias, ela vincula simultaneamente as várias povoações do antigo regulado e os seus habitantes vivos e mortos, conectando espaço e tempo e as vidas dos habitantes destas aldeias. É uma festa que actualiza anualmente a liderança comunitária, na manutenção de uma estrutura ritual que reafirma o papel fundamental do seu líder.

O canhoeiro é uma árvore de grande porte muito comum no Sul de Moçambique. O canhú é o seu fruto que, quando amadurecido, ganha um tom amarelo dourado e tem o tamanho de uma ameixa (aliás, o seu nome em inglês é *kafir plum*). Amadurece nos finais de Janeiro e inícios de Fevereiro e com o fruto maduro faz-se um sumo que se bebe quando atinge alguns dias de fermentação, o *ukanyu*. A festa do canhú é a manifestação cultural e social mais importante da região e inicia uma época de festas sucessivas, em que, de modo semelhante ao que acontece com a época do caju, em

¹⁰¹ Esta atribuição ao soberano da fertilidade sócio-cosmogónica tem um escopo mais vasto e observa-se em diferentes sociedades. Para o caso da África bantu ver (Heusch 1972).

todas as casas é fabricado sumo fermentado e se passa o tempo de casa em casa, rindo, bebendo e dançando.

Porém, para minha frustração, a festa do canhú não aconteceu, pela fraca colheita nesse ano, e mesmo a alegria contagiante e os dias de festa interminável durante o tempo do sumo de caju foram muito mais breves do que o habitual. Apesar da minha frustração, apercebi-me de que a festa do canhú era um dos temas mais presentes quando a conversa girava em torno da cultura local e, paradoxalmente, a sua ausência permitiu-me compreender a sua relevância. Efectivamente, esta experiência da ausência permitiu ter mais atenção não apenas ao que me era dito sobre a festa, mas às expressões de conformação ou tristeza perante a impossibilidade de a realizar nesse ano.

De todas as pessoas com quem falava, era Júlio Nhone que comigo partilhava grande pena por eu não poder observar a festa do canhú. Para ele, assim como para muitas pessoas, assistir a esta festa é ver como se vive em Macasselane, é “ver como nós vivemos aqui”, como repetidamente me dizia.



Figura 6.12 | Júlio Nhone, enquanto trabalhava na sua casa.

Supunha eu que já conhecia bastante bem a vida local, e por isso fiquei surpreso com o facto de esta frase me ser dita repetidas vezes, como se a vida quotidiana, os seus trabalhos, as relações sociais, a resolução de problemas e a tomada de decisões, as cerimónias e as festas não fossem representativas de como aqui se vive.

Mas, o que todas as pessoas que me falavam desta festa me tentavam dizer é como esse tempo é um tempo de alegria e de festividades que apenas acontecem uma vez ao ano, em que toda a comunidade se encontra e, junto ao cemitério do fundador de Macasselane, todos festejam mais uma colheita e mais um tempo de alegria e abundância. São ocasiões pontuais, que interrompem a continuidade da vida quotidiana e que trazem à superfície todas as referências culturais e o sentimento de pertença a este lugar. As relações sociais e familiares, a história da aldeia e a sua actualização, tudo vem à superfície na festa do canhú. A população de Macasselane aguardava esse dia em que depois da cerimónia na mata sagrada se celebrasse com alimentos, canções e dança a abundância do sumo de canhú e, mais uma vez, se actualizasse a presença do fundador de Macasselane.

“como nós vivemos aqui”

Algumas vezes visitava Júlio Nhone, que morava perto da minha casa e, no meu regresso a casa, ele acompanhava-me sempre por alguns metros, como é costume. Numa tarde de finais de Fevereiro em que, como habitualmente, caminhávamos juntos enquanto eu regressava a casa, comentávamos a fraca produção de caju e canhú naquele ano de 2013. As fortes chuvas de Janeiro tinham deitado por terra a maior parte dos frutos e aos cajueiros faltava o tom avermelhado dos cajus maduros. Os canhoeiros estavam também com muito menos frutos do que o habitual. Júlio Nhone apontou para um caju no topo de um velho cajueiro e afirmou com um ar triste: “Este ano não temos nada. Pode ver, mano Pedro, não há nada!”. Era notória a sua desilusão, por não haver uma boa colheita e por eu não poder ver como era esse tempo de grandes festas ininterruptas. “Dezembro? Ih! Dezembro? Podia ver os papás e as mamãs a dançar e a cantar!”. Se houvesse muito sumo, toda a gente iria de casa em casa, todos os dias, e as famílias ofereceriam uma galinha e uma garrafa de aguardente ao chefe. Quando lhe perguntei se o chefe ao qual se referia era o líder comunitário, Fabião Matsinhe, ou o “presidente” da aldeia, Sebastião Tamele, respondeu-me rapidamente: “Matsinhe!” Era óbvio que a quem se ofereciam os presentes era ao descendente do fundador, quem iria officiar as cerimónias na mata sagrada, oferecendo as primícias nas campas dos seus antepassados.

A descrição que Júlio Nhone faz da festa do canhú é bastante semelhante à que eu tinha presenciado quatro anos antes em Mavengane, uma povoação nas proximidades de Manjacaze. Nesse dia a celebração era no recinto da casa da chefe da aldeia, uma mulher surpreendentemente nova. A festa realizava-se após a cerimónia junto das campas dos antepassados da aldeia e, em redor de um largo espaço reservado à dança, os presentes encontravam-se sentados fazendo um grande círculo. Os homens sentavam-se em cadeiras enquanto as mulheres, raparigas e crianças se sentavam em esteiras colocadas lado a lado. Sob uma árvore nas imediações estavam os diversos bidons de plástico com as dezenas de litros de sumo, que rapazes e raparigas serviam ininterruptamente aos presentes. Quando um dos homens ou mulheres bebia o seu copo num só trago ouviam-se comentários divertidos e palmas: é isto o modo mais comum de beber, partilhando um copo que passa por toda a gente. Algumas pessoas, no entanto, trazem os seus próprios copos ou pequenas cabaças que, analogamente ao que acontece com as festas do sumo de caju, são as mais utilizadas pelos velhos e são oferecidas aos convidados de honra, sendo o modo mais tradicional de beber o sumo e representando a tradição que, como é esperado, se quer dar a mostrar aos visitantes *mulungos*, brancos, como eu e o pároco de Manjacaze, com quem eu tinha ido. É inevitável ser convidado para dançar ou ser cumprimentado com várias tentativas de beijos por parte das mulheres mais velhas, em brincadeiras que deixam todos a rir. De assinalar que algumas mulheres mais idosas são peritas em ultrapassar qualquer timidez nestas ocasiões e a tomar a liberdade de gestos e comentários jocosos e de conteúdo assumidamente erótico¹⁰².

Tento deste modo retratar a vivacidade destas festas, onde facilmente se juntam algumas centenas de pessoas, e em que o ambiente dá aso à quebra temporária dos ritmos quotidianos e se torna lugar

¹⁰² Junod comentou a grande “licenciosidade sexual” durante a festa do canhú (Junod 1917, I:355).

onde o sentido de humor habitual extravasa em liberdade.

São momentos intensamente vividos e que marcam o final de muitas das colheitas e a mudança de estação.

Entre as descrições desta festa de finais do século XIX e inícios do século XX e a actualidade, dois pontos se mantêm inalterados: a realização de libações aos fundadores da aldeia, antepassados dos líderes comunitários, e a entrega de parte da produção de sumo ao líder comunitário como primícias, mantendo o sentido das hierarquias e das responsabilidades da chefia tradicional na relação entre os mortos e os vivos para a manutenção da ordem social.

*

As paisagens de pertença da aldeia são preservadas também pela manutenção de redes sociais, que unem pessoas e lugares, o passado e o presente, o perto e o distante. As celebrações, os gestos diários e as palavras, partilhas e encontros, incorporam as narrativas do lugar e dos seus habitantes, que entre geografias diversas continuam a sublinhar que a sua história tem um lugar onde se materializar.

No capítulo seguinte, abordo como estes sentimentos de pertença incluem outros sentidos e como alguns elementos da paisagem de toda esta região provocam um cruzamento entre as 'ruínas' entre aspas, que visitámos já, e essas outras ruínas, livres de aspas, que povoam a paisagem.



Figura 7.1 | Casa construída em 1973, em ruínas. Macasselane.

Capítulo VII RUÍNAS E O SENTIDO DA PERDA

“As ruínas são também lugares que condensam sentidos alternativos da história”
(Ann L Stoler 2008, 194).

Ao longo deste texto tenho escrito inúmeras vezes a palavra ‘ruínas’ entre aspas. Neste texto esta grafia pretende assinalar que o uso deste termo está relacionado com o seu significado, de lugares de pertença, como temos visto, e não apenas ruínas na sua verdadeira acepção. Estas ‘ruínas’ são muito mais do que ruínas físicas, e representam lugares que condensam histórias pessoais, familiares ou a história de determinado território. A utilização deste vocábulo denota simultaneamente quer o estado de ruína em que alguns destes locais se encontram quer uma memória do seu abandono num período particularmente violento da história de Moçambique. Deste modo, a utilização desta expressão traduz uma história em movimento, um passado que ainda existe no presente.

Mas a paisagem é marcada também por ruínas tangíveis com as quais a população local convive diariamente. Neste capítulo foco-me em discursos que entram em diálogo com estas ruínas e em como sentimentos de perda e privação se tornam testemunho de outras ruínas, neste caso ruínas de vidas.

Esta relação triangular proporciona que o lugar central ocupado por sentimentos expressos em narrativas pessoais seja o fio condutor que nos permite acompanhar dimensões subtis que traduzem o panorama visível. O que este cruzamento traz à investigação é assumir que existem outras ruínas, imateriais, que surgem à superfície de discursos sobre o presente, o passado e futuro. Nos sentimentos de perda que povoam essas narrativas flutuam memórias do colonialismo assim como as marcas da guerra civil e uma perspectiva crítica em relação à situação actual do país.

Trazendo aqui o que vimos em relação às 'ruínas', podemos equacionar que, talvez, a manutenção destes sentimentos de pertença se faça como resposta a contextos em transformação constante e as árvores e as campas que assinalam as ruínas das antigas casas ou o regresso aos antigos domicílios e a construção de novas habitações sejam uma expressão de uma notável resiliência em manter referências localizadas geograficamente como contraponto a mudanças constantes. E que a própria palavra usada para estes lugares seja uma acutilante metáfora da realidade actual.

VII.1 A PRESENÇA DE RUÍNAS



Figura 7.2 | Ruínas de uma habitação da década de 1940. Macasselane.

Paradoxalmente, as ruínas omnipresentes na paisagem do Distrito de Manjacaze, e de modo geral no país inteiro, passam despercebidas precisamente pela sua profusão. Fazem parte da paisagem e parte também de um certo imaginário que vê Moçambique como um país em reconstrução e a sair da pobreza. Até data recente, o *slogan* do partido no poder afirmava que estava na “luta contra a pobreza absoluta”, e o Governo incrementava os PARPA – Plano de Acção para a Redução da Pobreza Absoluta. O plano de 2011 a 2014 deixou cair o adjectivo final e a luta agora é contra a pobreza, apenas. Mas esta continua, no nome dos planos governamentais e na vida dos cidadãos, e faz parte assim também das paisagens, tornando-se um seu elemento natural. Assim como as ruínas: estão tão presentes, tão visíveis, algumas delas tão bem apropriadas para outros fins que passam discretamente pelo olhar. Integram o país e as suas geografias e pertencem aos lugares.

Esta textura sensível do panorama que encontramos é importante. Porque uma habituação à presença constante de ruínas pode deixar cair no esquecimento as razões da sua existência e, especialmente, os sentimentos que provocam nas vidas que quotidianamente convivem com estes elementos.

Durante a pesquisa, e a vida, nesta região do distrito de Manjacaze, foi inevitável pensar como armazéns delapidados, estações de comboio fechadas há muito, carris da linha de comboio desaparecendo por baixo do capim que usurpou as linhas rectas atravessando o mato, ou paredes escondidas por árvores que nasceram no soalho de uma antiga cantina interferem na vida de quem

aqui vive. Viver em Macasselane, e ouvir a palavra “ruínas” diariamente, interroga os sentimentos, afectos e pensamentos que estas ruínas, que estão presentes um pouco por todo o lado, provocam em quem aqui vive. Viver entre ruínas tem de ser diferente do que não ter de conviver diariamente com construções gastas, memórias de um passado que permanecem num indefinido presente. Esta proximidade entre um futuro que se deseja e constrói diariamente e os restos semidestruídos de algo que já foi, traz dimensões próprias à vida.

A ruína como um processo

Aqui reencontramos a palavra “ruína” não apenas como referência a lugares de particulares, como vimos nos capítulos anteriores, mas como palavra que representa quer uma realidade visível, quer um sentimento que se vai tornando claro à medida que ganhamos uma maior atenção às dimensões mais subtis do que observamos. Este sentimento de ruína é sentido em acentuado contraste com a linguagem arquitectónica dos antigos armazéns e moradias construídas nas décadas de 1950 e 1960. Nessa época, uma atmosfera de modernidade, esperança ou futuro, expressa-se nos seus sombreamentos dinâmicos, curvas e assimetrias que dinamizavam os volumes das construções, em contraste com as suaves abstracções arquitectónicas do modelo “português suave” implementado pelo Estado Novo.

Ann Laura Stoler tem desenvolvido uma inspiradora reflexão sobre o conceito de “arruinamento” (*ruination*), em ligação com as heranças do imperialismo (Stoler 2008; (ed) 2013). Stoler utiliza este termo para propor uma perspectiva diferente sobre as heranças das formações imperiais e não uma análise do império em si mesmo, colocando a tónica numa dimensão mais fluida e duradoura dos fenómenos do que numa visão estática do imperialismo e do colonialismo. Assumo aqui a importância dos dois textos de Stoler sob o tema de “detritos imperiais”, um artigo e o livro da qual é editora, por me ajudarem a dar nome a impressões registadas durante a pesquisa etnográfica e que lentamente foram ganhando uma forma mais definida. O livro por ela editado, justamente intitulado *Imperial Debris. On ruins and ruination*¹⁰³, reúne investigações de diversos autores que desenvolveram uma atenção particular a como os “restos” dos processos imperiais, os seus vestígios físicos e imateriais, são vividos e apropriados por quem com eles convive diariamente. São textos que se centram em análises sensoriais, narrativas e experiências de vida para “trabalhar através dos efeitos menos perceptíveis de intervenções imperiais e o seu estabelecimento em ecologias sociais e materiais nas quais as pessoas vivem e sobrevivem” (Ann Laura Stoler 2013, 4).

¹⁰³ Estes textos, assim como o artigo de Ann Laura Stoler, foram publicados em *Cultural Anthropology*, em 2008.



Figura 7.3 | Palhota abandonada.

Ao cunhar o termo “arruinamento” como um campo analítico, Stoler dá nome ao que fui encontrando e sentia dificuldade em nomear com clareza. A autora debruça-se sobre os “vestígios imperiais”, os “restos” que se mantêm, as “durabilidades menos dramáticas” que essas formações imperiais produziram, ao que chama “processos imperiais prolongados que saturam o subsolo da vida das pessoas e persistem, por vezes subjacentemente, ao longo de muito tempo” (2008, 192). As qualidades destes termos, vestígios, restos, trazem adjetivos bastante assertivos ao que fui registando ao longo da minha pesquisa etnográfica em Macasselane e no distrito de Manjacaze. São estas qualidades subtis, escondidas na paisagem e nos seu elementos, que interessa serem tornadas visíveis pois cunham o quotidiano com a sua presença, que permanece à transparência das sucessivas camadas que a materialidade das ruínas lhes impõe. Este carácter elusivo, presente mas discreto, activo mas disfarçado, interessa para uma análise de como as ruínas que marcam a paisagem e a sua relação com essas outras ‘ruínas’ transcrevem uma história que se mantêm presente nestes resquícios de outros tempos. Para Stoler, interessa sobretudo a “vida política dos vestígios imperiais, a longevidade das estruturas de dominação” e capturar o “espaço evasivo das formações imperiais passadas e presentes, assim como as percepções e práticas através das quais as pessoas são forçadas a confrontar-se com características dessas formações” (Ann L Stoler 2008, 193), e com as quais, ainda que de modo imperceptível, se encontram amarradas.

VII.II AS RUÍNAS DA VIDA



Figura 7.4 | Interior de casa dos anos 40 em ruínas.

O uso da palavra “ruína” une de modo explícito os lugares de onde emanam memórias familiares e da história pessoal com as consequências dos processos históricos vividos pela população na região e em todo o país.

Cláudia Castelo, na sua introdução a um volume dos *Cadernos de Estudos Africanos* dedicado às memórias coloniais (*Cadernos de Estudos Africanos* 2006), relembra a complexidade de camadas que as compõem e a necessidade de contextualizar lembranças do período colonial com os contextos actuais: “De forma perversa, e em aspectos concretos, como o desenvolvimento e o dinamismo da economia, a segurança física e material, as infraestruturas disponíveis, o acesso ao mercado, a comparação pode até «beneficiar» o balanço que é feito do domínio colonial” (Castelo 2006, 16).

Também no mesmo volume, Jeremy Ball, recolhendo narrativas de vida de antigos trabalhadores forçados na Angola colonial, reforça a necessária contextualização das realidades actuais para compreendermos as formas com que o passado é lembrado (Ball 2006). Estas chamadas de atenção são necessárias para situar o que ficou registado nos discursos dessa época de governo colonial sem cair em dicotomias simplistas e enveredar por leituras puramente nostálgicas do passado. Esse “benefício” para o qual Cláudia Castelo chama a atenção deve ser encarado como uma visão crítica do tempo actual que influi e molda as narrativas do passado. Nas palavras e expressões que em seguida apresento, as referências ao colonialismo estão impregnadas de uma leitura crítica do presente, e são dois períodos temporais indissociáveis. Assim, o registo dos sentimentos e recordações que constituem o cerne destas narrativas lembram-nos como as fronteiras entre os períodos colonial e pós-colonial, de um ponto de vista vivido e experienciado, se diluem naturalmente.

Através dos discursos e narrativas de vida que comigo foram sendo partilhados ao longo da pesquisa

etnográfica, é possível traçar um paralelo entre as ruínas materiais e as ruínas presentes nas vidas de pessoas com quem vivi, entre o tangível e o intangível. A existência desses lugares de pertença chamados 'ruínas' elucidam-nos a passagem entre as duas dimensões, física e vivida. E a etnografia elucidou, ou melhor, trouxe à superfície da pesquisa, um sentido de continuidade entre o passado e o presente que se manifesta também em sentimentos. A etnografia chamou a atenção para “uma segunda vida material e social de estruturas, sensibilidades e objectos” (Stoler 2008, 194). Aqui colocam-se lado a lado a materialidade de edifícios, ruas e infraestruturas com sensibilidade e expectativa, esperança e desilusão, peças de mobiliário e álbuns de fotografias, os gestos quotidianos e as celebrações que interrompem a rotina.

E esta relação entre materialidade e sensibilidade é perceptível “naquilo que as pessoas entendem como vestígios e, igualmente importante, o que fazem com eles” (Stoler 2008, 196). Porque o que vemos na paisagem encontramos também nas narrativas de vida e na percepção do tempo presente, que incorpora a percepção do passado e do futuro.

Nancy Hunt, na sua antropologia histórica sobre a violência no Congo belga, debruçou-se sobre os “traços sensoriais” e uma “presença acústica” nos arquivos analisados, atentando às vozes e silêncios que as fontes deixam entrever (Hunt 2013, 47). Hunt procura observar para além da imediaticidade da fotografia e do arquivo escrito para descobrir imagens de memória e traços acústicos, o silêncio e o indizível, e discernir esses “restos” da violência colonial no tempo presente. A sua pesquisa percorre uma busca do que está presente mas escondido, para encontrar a história de uma violência nos espaços em branco entre as palavras, ou no que fica fora do campo de visão nas fotografias. É uma metodologia inspiradora para a minha pesquisa e para o que fui encontrando em Macasselane. Seguir as pistas abertas por esta perspectiva de investigação levou a uma atenção sobre o que os discursos das pessoas trazem detrás das palavras que são ditas, as motivações e desejos que acompanham as narrativas.

Os discursos que apresento neste capítulo carregam muitas informações sobre as continuidades entre diferentes épocas e contextos, apontando para a manutenção de sentimentos de perda que nos dizem muito sobre a dimensão vivida de diferentes momentos históricos.

O álbum de fotografias

João¹⁰⁴, homem idoso e muito acarinhado por toda a gente pela sua bondade e simpatia, conversava enquanto preparava troços de corda feitos com casca de árvore molhada. Era uma das muitas vezes em que estávamos juntos na sua casa, falando sobre o passado e o presente. Um dos seus grandes orgulhos é a quantidade de árvores de fruto plantadas no recinto da sua casa, conjunto de quatro talhões onde foram distribuídas laranjeiras, tangerineiras, limoeiros, abacateiros, coqueiros, ateiras, bananeiras, mangueiras e, entre duas palhotas, um suporte onde crescem duas parreiras. É um

¹⁰⁴ Decidi utilizar aqui um pseudónimo, não por me ter sido pedido por este homem mas por desejar manter o seu anonimato devido às suas opiniões muito críticas sobre o panorama político actual em Moçambique.

orgulho ter sido o primeiro que, na nova 'aldeia', se preocupou em ter a maior variedade possível de fruta porque, segundo me contou inúmeras vezes, é bom para o crescimento das crianças e é útil em tempo de fracas colheitas nas machambas. Foi o pioneiro nesta preocupação e agora é seguido por muitos dos habitantes.

Aparentemente irrelevante, este facto é revelador por trazer à conversa os seus sentimentos em relação ao passado e ao tempo presente. É com o esmero em manter o seu pomar bem cuidado que expressa a perda da casa de alvenaria que foi capaz de construir na década de 60 do século XX e a perspectiva de futuro que colocou na mudança para a actual residência. O contraste com a anterior casa de alvenaria é grande: com os rendimentos de anos de trabalho nas minas da África do Sul conseguiu construir uma casa de bloco e telhado de zinco, abandonada com a mudança para a 'aldeia' e queimada durante a guerra civil, perdida juntamente com a sua carrinha de caixa aberta, um tractor e a manada de bois. Agora, afirma, nem os seus filhos poderão construir uma casa tão boa como a que já teve.

Regressou definitivamente das minas Sul-africanas em 1984, no ano em que se abriram as ruas do novo aldeamento e quando já se ouviam rumores de que os combates da guerra poderiam estar próximos.

No inverno de 2010 edificou um novo quarto, uma palhota bem construída por alguns amigos da comunidade, junto das outras que formam o conjunto residencial, onde habitam os filhos, nora e netos.

Uma tarde, durante uma visita minha para o entrevistar, falou-me do seu gosto por fotografar e da quantidade de fotografias que tirou durante a guerra na região. Entrou no quarto, demorou alguns minutos e regressou à cadeira de plástico debaixo da mangueira onde tinha estado a conversar comigo com um álbum de fotografias nas mãos. Um álbum de fotografias! Ali estava uma surpresa que eu não tinha imaginado, e que, mais uma vez, lembra que a aparente ruralidade que se observa contém em si mesma um conjunto inesperado de referências.

Com um sorriso nostálgico abriu lentamente as páginas de cartão grosso e descreve cada fotografia com vagar. Ali estava o seu casamento, a sua família e amigos, a casa construída com dedicação, com mobiliário moderno dos anos 60, a fotografia da família em "fatos de domingo" trazidos de Joanesburgo e seguindo os padrões da moda da época. Muitas das fotografias do tempo da guerra foram oferecidas a amigos e conhecidos, mas as imagens mais pessoais encontravam-se guardadas neste álbum.



Figura 7.5 | Antiga casa de alvenaria de João.

Naquelas fotografias, tiradas por ele décadas atrás, estava o registo de como era a sua vida nas décadas de 1960 e 1970. Compreende-se bem o seu semblante carregado quando falava da sua casa de alvenaria e a melancolia que demonstrou quando uma manhã o acompanhei às machambas junto das suas ‘ruínas’. Ao apontar para o que resta da sua antiga casa, paredes descoloridas que a vegetação continua a cobrir ano após ano, explicava como estava organizada: ali uma sala, depois um quarto, como o recinto estava limpo e como tinham até uma caldeira de ferro trazida de Joanesburgo para aquecer a casa durante as noites húmidas do inverno. O inusitado objecto está agora junto ao pequeno curral dos porcos, enferrujada pela falta de uso durante as últimas décadas, objecto estranho entre palhotas humildes e celeiros construídos em caniço e capim.

Ao falar sobre este tempo passado, que víamos nas fotografias a preto e branco, era inevitável referirmos o presente, e o processo doloroso da chegada da guerra civil à aldeia. O aparador de desenho dos anos 60 encontra-se agora no interior de uma das palhotas da sua casa, trazido com algumas outras peças de mobiliário e roupas quando a casa de alvenaria foi abandonada.

Com o dinheiro ganho no trabalho nas minas João conseguiu comprar uma carrinha em segunda mão, que trouxe para Macasselane e que servia para ganhar dinheiro a transportar pessoas e mercadorias nos meses de férias que aqui passava. Tinha também conseguido adquirir uma manada de bois, que vendeu apressadamente quando os confrontos armados estavam já muito próximo de Manjacaze. A carrinha desapareceu, queimada juntamente com a sua casa, e após o fim da guerra não foi possível reconstruir tudo aquilo que se perdeu.

É neste contexto que as suas palavras devem ser entendidas, a partir da experiência das ruínas de uma casa, de uma vida e de expectativas de um futuro que não aconteceu. A comparação com a

economia actual é incontornável: “No tempo colonial, valia a pena! Porque o dinheiro valia muito. Com um escudo comprávamos um quilo de açúcar! [risos]”. Existe uma compreensão clara da inflação ao longo dos anos, mas o que frases como esta, repetidas muito frequentemente, transmitem não é um saudosismo do tempo passado mas o reconhecimento das dificuldades económicas do tempo presente. Para quem conseguiu tirar proveito das estruturas económicas e sociais do colonialismo e construir uma vida de uma relativa segurança económica, os anos de guerra civil significaram a perda de tudo o que tinha sido realizado.

Não era com saudades do colonialismo, nem com o apagamento das injustiças que o sustentavam, que João afirmava que:

“os portugueses vieram abrir-nos os olhos, ensinar, educar. Sabe, a guerra é que estragou tudo. Tudo. No tempo dos portugueses, aqueles que aprendiam com eles, viviam bem! Chibalo? Havia, mas era só para aqueles que eram malandros e não queriam fazer nada. A mim nunca incomodavam. Como? Eu trabalhava. Agora os malandros...eram apanhados, porrada e levavam-nos. O imposto não era muito. Nós pagávamos.”

Em diversas conversas com muitos dos habitantes mais velhos da aldeia, eu mantinha uma postura bastante crítica ao colonialismo e à ideologia racista que o constituía enquanto frequentemente sentia que aqueles que o tinham vivido na pele tinham posições mais apaziguadoras. Não estamos perante o desejo de retorno ao passado, sem dúvida, mas perante a inevitabilidade de reconhecer que, em termos puramente económicos, ao nível de infraestruturas ou quanto à existência de perspectivas de futuro animadoras, os dias de hoje deixam muito a desejar. A grande parte das pessoas que conheci que viveram o tempo colonial participaram activamente na luta pela independência, ou ajudando no envio de jovens para os campos de treino na Tanzânia, ou espalhando mensagens ou participando com ajuda monetária. Por isso, os comentários ao colonialismo acima transcritos não devem ser encarados como uma vontade de regressar a esse tempo. Contêm, isso sim, uma crítica ao estado actual da política e da economia moçambicanas. Como me era dito, em tons de brincadeira para apaziguar a seriedade do comentário, antigamente os “malandros” eram presos, enquanto nos dias de hoje as notícias que se escutam na rádio dão conta das quantias avultadas de dinheiro que o país recebe para a saúde e para a educação sem que o quotidiano reflecta este investimento.

E se os mais velhos podem ter esta visão precisamente pela sua experiência de vida e por se sentirem inadaptados à realidade actual, as gerações mais novas não deixam de ser igualmente críticas do panorama contemporâneo.

O álbum de fotografias que João mostrou com entusiasmo condensa a sua história de vida e é o fio condutor da expressão dos seus sentimentos. A sua velha máquina fotográfica avariou há alguns anos e foi substituída por outra de muito menor qualidade. Durante uma tarde em que o fui visitar, pediu-me para colocar na sua máquina fotográfica um rolo que tinha guardado, pois não a tinha ainda utilizado e tinha receio de não se lembrar como o fazer. Colocado o rolo, voltou a tirar fotografias à sua casa, à aldeia e à família. Dias mais tarde, regresssei de Maputo com as fotografias impressas. Estas imagens, correspondendo a 2013, juntar-se-ão às fotografias a preto e branco onde ele e a sua família aparecem muito mais novos, em frente a uma casa de paredes brancas e telhado de zinco. O

contraste é grande, quando o vemos agora retratado frente à palhota que lhe serve de quarto. Do que ficou perdido restam fotografias e ruínas, e o tempo presente vai sendo vivido cuidando de um pomar que traz o orgulho de ser tratado com esmero e dedicação.

“Nós estamos mal!”

Alberto¹⁰⁵ voltou às ruínas onde nasceu e cresceu após o fim da guerra civil. No regresso definitivo de Maputo, onde trabalhou até ao final da guerra, decidiu não ficar a viver na 'aldeia' mas construir duas palhotas no seu recinto familiar, ao lado da pequena casa de alvenaria que os pais tinham construído e que foi destruída pela guerra. Olha para as paredes de bloco de cimento e aponta para onde anteriormente estava o telhado enquanto fala de como a casa era antes de ficar em ruínas. As chapas do telhado foram roubadas quando a guerra chegou à aldeia e foi com uma clara tristeza no olhar que me disse que nunca mais conseguiria comprar chapas para refazer o tecto da casa, nem comprar janelas e porta: “Na guerra perdemos as chapas e nunca mais. Agora, para apanhar chapa?...ih!”. As chapas a que se refere são as chapas de zinco utilizadas para cobrir as habitações. Para além de serem caras para uma pessoa que, como ele, vive dos poucos rendimentos que consegue obter em trabalhos esporádicos e na produção agrícola, o seu preço tem sofrido diversos aumentos anuais, tornando cada vez mais difícil a sua aquisição. Por isso a casa ficará ali, caindo lentamente, no tom vermelho escuro das suas paredes envelhecidas. Nas proximidades encontra-se o cemitério de família, onde estão os seus pais e outros familiares falecidos. Sempre que lhe perguntei por que não preferiu ficar na 'aldeia', perto de vizinhos, da estrada e de fontanários, responde com um encolher de ombros que aqui era a sua casa, e que era aqui que queria viver, que não precisava de vizinhos, onde toda a gente vê o que cada um faz, que prefere estar mais sozinho. Habita uma zona de Macasselane menos povoada, a norte da estrada principal e da 'aldeia' e a sua casa está rodeada de machambas e mato. Apesar de ter vivido grande parte da vida na Manhiça (na região do Bilene, a meio caminho entre Manjacaze e Maputo) e na cidade de Maputo, é aqui que prefere viver, regressando à casa dos pais e abandonando os talhões que tinha na 'aldeia'. Muito crítico em relação ao contexto político e económico actual, olha para a sua pobreza com tristeza, reconhecendo a incapacidade para reconstruir a casa de alvenaria ali mesmo ao lado da sua palhota. Mesmo assim, prefere enfrentar quotidianamente as ruínas da sua antiga casa e a impossibilidade de a reconstruir, do que criar raízes na 'aldeia', onde, apesar de tudo, se está mais perto dos poços de água e do posto de saúde e da escola primária onde estuda o filho mais velho.

A sua história de vida ilustra uma realidade muito presente na região, num universo muito maior do que o contexto de Macasselane. Neste caso, como em tantos outros, as ruínas mantêm-se isso mesmo, ruínas, na sua materialidade, apesar de os recintos domésticos serem novamente habitadas. No seu caso dizer que se mora nas ruínas não é apenas uma metáfora, mas a realidade palpável e visível. Nos casos em que as antigas habitações nunca deixaram de ser palhotas, à primeira vista

¹⁰⁵ Decidi igualmente alterar o nome do homem a quem me refiro aqui, pelas mesmas razões explicitadas na nota anterior.

parece um contra-senso chamar ruínas ao espaço onde se vive: palhotas bonitas e bem construídas, cemitério cuidado, machamba cultivada, tudo transmite uma atmosfera que não remete para a noção de degradação e perda que o termo 'ruína' incorpora, e é ao desvelarem-se os processos históricos e a sua consequência em histórias pessoais e concretas que o significado do termo é compreendido.

A história de Alberto, como tantas outras em Macasselane e em tantas outras aldeias, revela como, por vezes, este termo 'ruínas' é, para além dos seus significados invisíveis, a tradução em palavra da realidade material na qual se vive.

É muito crítico à realidade política e económica do país:

“Nós não temos nada, não temos nada.

O governo fica assim porque nós somos pobres, mas o governo fica rico. Precisa do imposto, precisa de muita coisa, enquanto nós ficamos aqui, nenhum sítio. Nem temos dinheiro para comprar cimento, chapas!

[outro homem] Aquela casa, ali! Está ali.

Para rebocar aquela casa, não consigo. Mas quero rebocar. Minimizar um pouco isto. Ter aquela casa de alvenaria. Mas não consigo um trabalho num sítio! Quando ter um pouco dinheiro a pessoa comprar coisa para comer. Nem sequer dá para barrote nem o quê. Já estamos a sofrer!

Seja já esses que vieram nos agredir. Porque da minha parte ninguém amo. Entre esses. Só que bem, como estou aí mesmo neste país, posso dizer de que escolho à frente, mas não está na minha cabeça. Porque não está fazer bem à vida de África.”

Este “escolher à frente” significa que continua a votar na Frelimo, o seu partido de sempre e no qual nunca deixará de votar. Mas não é por isso que deixa de sentir que não tem nada, que não vê os benefícios de um crescimento económico diariamente publicitado nos noticiários da Rádio Moçambique, que ouve num pequeno rádio a pilhas. A sua crítica tem uma implicação histórica porque não concorda com o estado actual do seu partido político e de como o país está actualmente, comparando-o com o passado e o tempo de luta contra o colonialismo. Aliás, é precisamente uma lembrança de como foi o passado que o torna tão crítico em relação ao presente. Esta crítica, aqui referida, faz deste homem um porta-voz de muitas outras pessoas que se sentem desiludidas com a situação actual.

Ann Laura Stoler aponta que as ruínas carregam histórias e que podemos olhá-las “como epicentros de reivindicações renovadas, como história a viva voz, como lugares que animam novas possibilidades...e projetos políticos inesperados” (Ann L Stoler 2008, 198). No contexto das conversas com Alberto, estas ruínas tanto podem ser a sua antiga casa de alvenaria que lentamente vai desaparecendo como as ruínas que sente ser a sua vida. Ambas são referências para a contestação do presente e para a reivindicação de um novo futuro. A casa ali está, paredes sem janelas nem porta, o espaço interior que deixou de o ser, tecto de céu azul e chão de capim. É ao olhar para aquela que era a sua casa que conversa comigo. E ao dizer que não tem nada, mostra a roupa velha que tem vestida e aponta com a mão e o olhar para as terras em volta e para as palhotas onde vive.

Neste caso, e em tantos outros, podemos tirar as aspas às ‘ruínas’ e olharmos para elas nas ruínas físicas que são. Para além dos seus significados, são restos, vestígios, segmentos do que existiu no

passado. Assim como a vida foi também algo que não é, e existem muitas dúvidas de que volte a ser.

“Não temos nada. Nada! Não temos. Nem cabrito, nem boi, nem nada. Não temos nada para comer. Nem para termos dinheiro para podermos comprar outras coisas que não temos. Agora. Hum...nada! A vida é muito mal!”

O que Alberto nos transmite é uma outra profunda ligação entre os lugares de pertença chamados ‘ruínas’ e a vida presente. Ambos podem ser vividos como ruínas, na verdadeira acepção da palavra. Ou seja, tendo o tempo encapsulado porque de certa maneira o passado não ficou para trás. A paz chegou, facto indiscutível que todos agradecem, mas as consequências da guerra não desapareceram.

VII.III ANTROPOLOGIA DE UM SENTIDO

Paredes queimadas, telhados caídos, objectos fora do lugar, fotografias e memórias falam-nos de um passado, lembrado em contraste com o tempo presente. Chapas acumuladas que ganham lentamente ferrugem e blocos que se desfazem aos poucos a cada época chuvosa expressam o desejo de um futuro que nunca mais acontece. A perspectiva de construir uma casa maior e melhor, de usufruir das economias feitas durante uma vida de trabalho longe da aldeia natal.

Uma das coisas que aprendi durante os longos meses que trabalhei e vivi em Macasselane foi a encarar que os silêncios e as ausências são feitos da mesma densidade que o se vê, toca e escuta. O lento despertar para essa dimensão mais subtil da vida quotidiana, dos seus ritmos e dos seus espaços, abriu caminho a que outras dimensões se misturassem no trabalho de campo. Para além da observação de conversas e gestos, das perguntas e da pesquisa no arquivo histórico, os acontecimentos sugeriam-me uma outra abordagem, mais desperta para os intervalos entre as conversas, sem roteiro pré-determinado de inquéritos ou questões a serem trabalhadas. Parte significativa do tempo foi vivido na observação discreta dos murmúrios do trabalho diário e das alegrias e tristezas do quotidiano, na expressão com que se fala do passado, dos mortos e do futuro das gerações mais novas.

As texturas da vida ganharam uma dimensão que não tinha antecipado anteriormente, fruto da minha participação em inúmeras tarefas quotidianas, aparentemente laterais à pesquisa etnográfica. As saudações no caminho matinal para a machamba enquanto acompanhava a “minha” irmã Alzira, o ritmo com que todos os dias se trabalha no campo e o silêncio cansado do regresso a casa a meio de uma manhã já quente; a desilusão quando os milheirais começam a secar por falta de chuva e as conversas sobre os aumentos do preço do milho nos armazéns, nos meses seguintes, ou as visitas a algum familiar ou vizinho doente.

É certo que existem momentos de celebração e festa, como casamentos, visitas de familiares emigrados, o início do ano escolar, uma boa colheita ou uma celebração religiosa. Mas é verdade também que estas alegrias co-existem com um sentimento de perda que se torna visível quando tomamos atenção a estas dimensões mais discretas, presentes na arquitectura das ruínas de casas

ou dos armazéns espalhados pelo distrito, nos objectos pessoais guardados ou nas peças de mobiliário colocadas a salvo durante a instabilidade provocada pela guerra.

Veena Das, na introdução ao seu livro *Life and words: violence and the descent into the ordinary* (2007) afirmou não pretender debruçar-se sobre os acontecimentos violentos que enquadraram a sua investigação mas sim desejar “narrar as vidas de indivíduos e comunidades profundamente implicadas nesses eventos” e descrever “o modo como o acontecimento se prende com os seus tentáculos à vida quotidiana e se dobra nos recantos do que é comum” (Das 2007, 1). Desejo relacionar esta atenção aos modos como determinados acontecimentos se mantêm no tempo, permeando a vida do dia-a-dia, e a noção de “arruinamento” que Stoler desenvolve. Ambas as preocupações de reflexão ajudam-nos a encarar como importantes a dimensão sensorial da vida quotidiana e o que não é dito mas é perceptível nos gestos, silêncios, ritmos e objectos que compõem a existência.

*

Uma das consequências da guerra civil é desfocar alguns aspectos das memórias do tempo colonial, nas conversas que tive com a população mais velha. A injustiça sentida durante o colonialismo, as culturas agrícolas obrigatórias, as cadernetas de indígena, os impostos e a acção violenta de alguns administradores, perdem por vezes consistência quando se lembram as dificuldades e as atrocidades da guerra civil e as suas consequências. Muitas memórias do tempo colonial, nas quais residia o meu interesse inicial e que formaram parte fundamental da minha pesquisa, vieram à conversa durante as conversas em torno dos documentos do arquivo histórico que eu transcrevia e trazia de Maputo para a aldeia. Depois de uma independência para a qual muitos dos homens e mulheres mais velhas com quem falei contribuíram, quer de modo visível quer em surdina e discrição, perder o que tinha sido conquistado foi um golpe terrível. Apesar de, pelo que pude observar e me foi dito em inúmeras conversas, o nível económico médio da população de Macasselane, e também de muitas das aldeias vizinhas, nunca ter sido notável durante o tempo colonial, uma parte da população conseguiu melhorar a sua vida apesar de todas as dificuldades. Pessoas como João, por exemplo, conseguiram construir uma casa de alvenaria, trazer um veículo da África do Sul, assim como vestuário e peças de mobiliário, e juntar uma manada de bois. Em Macasselane e nas aldeias da região encontramos muitas casas de alvenaria construídas a partir dos anos 50, na linguagem dinâmica própria da arquitectura da época, com sombreamentos em curva e linhas dinâmicas. No seu interior encontramos aparadores, sofás e cómodas da época, que, tal como a construção, acusam a passagem dos anos. É verdade que hoje em dia podemos encontrar mobiliário trazido da África do Sul, aparelhagens de som e geradores. Mas na sua maior parte encontram-se no interior de palhotas ou casas de bloco de qualidade de construção muito mais pobre do que aquelas construídas nas décadas anteriores à independência.

A lenta decadência económica do distrito de Manjacaze a partir da década de 1970, com o fecho da última fábrica de descasque de caju em 2012 e a desactivação da linha de caminho-de-ferro que ligava o interior do distrito à cidade do Xai-Xai, é também um dos motivos deste sentimento de perda.

A guerra civil veio dar um golpe final no panorama económico da região, que desde os acordos de paz não tem vivido uma inversão do desenvolvimento económico.

Mantém-se um enorme fluxo migratório para Maputo e para a África do Sul. As aldeias são largamente habitadas por velhos, mulheres e crianças e virtualmente todas as famílias têm algum familiar na capital ou na África do Sul. Apesar de o contexto global actual ser muito diferente do que se vivia durante o tempo colonial, a manutenção de razões económicas para tão grande movimento migratório cria, nas conversas informais, paralelos entre o tempo em que vivia sob o regime colonial e o tempo presente.

Para entendermos o contexto destas narrativas sobre o estado presente da vida, interessa cruzar os discursos com alguns dados estatísticos. Agora, não mais os censos da administração colonial, que acompanharam já este texto, mas os censos e estatísticas governamentais e de organizações internacionais a operar no país. São estes os novos arquivos que interessa colocar em diálogo com a pesquisa etnográfica.

As palavras de Alberto e João inscrevem aquilo que sentem e aquilo que vêem na sua aldeia e em toda a região ao seu redor. São palavras de afectos, desilusões, esperanças, cansaço e resiliência. Mas, sem o saberem, representam a realidade vivida do que é expresso em números e tabelas produzidos sobre a realidade do país.

Entre 1997 e 2007, o distrito de Manjacaze teve um crescimento populacional de 0,3 %, muito inferior à taxa de crescimento natural, que é de 1,7 %, e é o mais baixo de toda a província de Gaza, ficando com uma população recenseada de 166,188 habitantes (INE 2012). Para Novembro de 2013, a população estimada para o distrito era de cerca de 177.000 habitantes (INE 2013)¹⁰⁶. A população dos 0 aos 19 anos constituía, em 2007, cerca de 55% da população do distrito, o que indica uma alta taxa de natalidade que não se reflecte no baixo crescimento efectivo da população deste distrito. Este dado aponta uma alta taxa de mortalidade e, em simultâneo, a manutenção dos fluxos migratórios existentes, em que uma parte significativa da população (maioritariamente masculina) entre os 20 e os 60 anos está ausente. A este intervalo etário de 40 anos corresponde apenas 35% da população do distrito e este valor ganha significado quando é apenas ligeiramente mais alto do que as crianças entre os 0 e os 9 anos do distrito de Manjacaze (INE 2012). Ou seja, as crianças em idade escolar primária correspondem aproximadamente ao número de todos os adultos numa faixa etária de quatro décadas, e que constitui de modo geral a população activa. A taxa de mortalidade é a mais alta da província, juntamente com o distrito de Bilene, com 22 óbitos por 1000 habitantes, sendo a taxa de mortalidade infanto-juvenil de 167 óbitos por 1000 habitantes, um número muito elevado. Na década de 1997 a 2007, a esperança média de vida na província de Gaza foi reduzida em 2,1 anos, ficando pelos 43,5 anos (INE 2012).

As estatísticas reforçam um sentimento que se ganha ao habitar no distrito por um tempo mais longo. Ao percorrermos as suas aldeias, ficamos com uma sensação de que há uma geração que “falta” e, mesmo notando que a vila de Manjacaze concentra um maior número da população jovem adulta, os dados estatísticos vêm reforçar que a percentagem distrital dos habitantes no início da idade adulta é

¹⁰⁶ Daqui em diante utilizo apenas os dados do último recenseamento geral realizado em Moçambique no ano de 2007. Os relatórios estatísticos dos anos posteriores baseiam-se nos dados recolhidos em 2007 e nas projecções anuais da população total das províncias e distritos do Instituto Nacional de Estatística.

muito baixa. A emigração masculina não é muito visível no rácio entre homens e mulheres descrito nas estatísticas, apresentando o distrito de Manjacaze 79,6 homens por 100 mulheres, porque são dados gerais para todas as faixas etárias, mas é visível na tabela relativa às taxas de orfandade no distrito. A generalidade da província aponta para um maior número de órfãos paternos do que maternos e a percentagem de crianças e jovens órfãos (dos 0 aos 17 anos) é muito elevada: no distrito de Manjacaze aproximadamente 5% de todas as crianças e jovens são órfãos maternos, cerca de 14% são órfãos paternos e cerca de 2% são órfãos de ambos os progenitores, o que resulta num total de cerca de 21% das crianças e jovens que vivem em situação de orfandade (INE 2012).

Notamos que a diferença entre a orfandade paterna e materna é muito acentuada. No tempo que residi em Manjacaze e em Macasselane, a notícia da morte de algum homem emigrado no estrangeiro era relativamente frequente. Assim como era frequente saber-se da morte de crianças.

Aqui entram duas das estatísticas mais difíceis de encarar e que melhor espelham em termos quantitativos uma realidade para a qual não são necessários números para quem convive diariamente com as elevadas taxas de mortalidade infantil e de prevalência de HIV. Para 2014, estima-se que a mortalidade infantil até aos 5 anos tenha baixado para 10% mas, apesar disso, é um número muito alto (UNICEF 2014). Quanto à taxa de prevalência de HIV, a província de Gaza suplanta todas as restantes províncias do país, com cerca de 25% da sua população infectada pelo vírus (na população feminina chega aos 30%). É seguida pela província de Maputo, com uma taxa de praticamente 20% (UNICEF 2014). A zona Sul do país é a mais afectada por este problema, ao que não serão alheios os históricos fluxos migratórios para a África do Sul. A história do trabalho migratório constante ao longo de mais de um século é visível também nestes dados estatísticos: a província com maior número de emigrantes além-fronteiras, numa África do Sul também com altas taxas de prevalência do HIV, é onde esta doença é mais preocupante em Moçambique.

O acesso à saúde é extremamente deficitário e o cemitério da vila continua a aumentar rapidamente. Lembro-me dos funerais que acompanhei, ou dos quais ouvi falar, de crianças ou trabalhadores que morreram longe, de corpos que voltaram “para casa” no cemitério da família ou malas de roupa que foram tratadas como se a pessoa a quem pertenciam ali estivesse, de deposições de flores e da presença frequente da morte na vida quotidiana. Estes números dados pelas estatísticas traduzem para uma linguagem técnica própria da administração uma realidade que é experienciada no mais íntimo da população.

De certo modo, o panorama actual do distrito de Manjacaze é contrário aos estudos sobre a crescente urbanização no continente africano: o que observamos é a passagem de uma paisagem em processo de urbanização para um espaço progressivamente ruralizado. A larguíssima maioria dos armazéns que pontuam as povoações comerciais ao longo das estradas que atravessam o distrito encontram-se em ruínas e o centro da vila de Manjacaze é pontuado por ruínas de lojas e casas abandonadas. O comboio não passa mais por Manjacaze, a antiga estação de caminho de ferro degrada-se lentamente e os carris da linha férrea foram retirados para dar lugar a novas ruas em terra batida. Os serviços de autocarro que, até aos finais da década de 1980 eram garantidos pela

empresa Oliveira¹⁰⁷, foram substituídos pelos chamados chapas, transportes semi-colectivos de passageiros em carrinhas de 15 lugares e geralmente em muito mau estado de conservação. Na área comercial de Manjacaze, o antigo terminal de transportes rodoviários e estalagem anexa encontra-se em estado de ruína (como acontece na cidade de Xai-Xai).

Estatísticas e paisagem

A agricultura no distrito continua, quase na sua totalidade, a ser familiar e de subsistência de fraca produtividade, e os níveis de pobreza mantêm-se persistentemente altos.

Os indicadores existentes abrangem dados ao nível provincial, mas o distrito de Manjacaze mantém o panorama que se observa para a província de Gaza: 976 das explorações agro-pecuárias são de pequena dimensão. No entanto, a província representa 21% das explorações de média e grande dimensão, tornando visíveis os empreendimentos agrícolas de capital privado nos esquemas de regadio do vale do Limpopo, com destaque para os distritos de Chokwe e de Xai-Xai (INE 2010b).

A economia local encontra-se dependente da agricultura, sendo a pecuária, a pesca e o turismo, no litoral do distrito, outras fontes de rendimento. Estes dados referem-se à economia produzida localmente e não têm em conta a dependência económica do trabalho migratório.

O que se observa são os efeitos perenes e agrestes da precaridade e de períodos cíclicos de carência alimentar. Nos padrões alimentares, segundo os dados do *Plano Estratégico de Desenvolvimento Distrital do Distrito de Manjacaze* (2008), mais de 43% da população do distrito encontra-se em situação de vulnerabilidade e insegurança alimentar, e mais de 57% encontra-se abaixo do nível de pobreza. Nos dados sobre o acesso a alimentos, o posto administrativo de Manjacaze, ao qual pertence Macasselane, tem um acesso de três a seis meses, e nenhum dos postos administrativos tem um acesso superior a nove meses (República de Moçambique 2008). Estes dados referem-se aos meses em que existe acesso a alimentação suficiente para a sobrevivência, o que significa que, numa parte significativa do ano, a população sobrevive graças a mecanismos de sobrevivência que na documentação oficial significa uma maior dependência de frutas e tubérculos e a redução do número de refeições. As estatísticas dadas pelas organizações internacionais como a UNICEF afirmam que 43% das crianças até aos 5 anos sofrem de desnutrição crónica em todo o país, sendo a média para a província de Gaza de 27% (UNICEF 2014). No ano de 2009, a incidência de pobreza na província de Gaza era de 62,5%, valor apenas superado nas províncias de Maputo e Zambézia (INE 2010a). Estes dados reflectem a carência generalizada nesta região e, de modo geral, em todo o país.

A realidade suplanta provavelmente as estatísticas realizadas e, ao visitarmos as aldeias do distrito, é muito difícil encontrarmos um agregado familiar que objectivamente tenha a capacidade de ter diariamente refeições com os nutrientes e variedade suficientes.

¹⁰⁷ A Empresa Transportes Oliveira e Filhos, fundada por um português em 1954, decretou falência em 2007. Durante os anos da guerra civil, foi a única empresa de transportes a operar no distrito de Manjacaze e a realizar ligações interprovinciais.

Quanto ao panorama educacional, a taxa de analfabetismo da população de 15 anos ou mais de idade do distrito é de 30,4%, abaixo da média da província (38,5%), com uma muito notória diferença de género. Enquanto a população masculina analfabeta é de 14,8%, o analfabetismo atinge 40,5% das mulheres do distrito (INE 2012). É uma diferença muito significativa que realça que as diferenças de género no campo da alfabetização e acesso à instrução apenas muito recentemente começaram a desaparecer. Este facto torna-se claro ao ser este distrito o único (a par com a cidade de Xai-Xai, que tem indicadores independentes do distrito que encabeça) com a maior parte da população com idade escolar (cinco anos ou mais) a frequentar o ensino.

Quanto à habitação e acesso aos serviços básicos, os dados estatísticos elucidam o que é visível um pouco por todo o distrito: uma percentagem muito baixa de acesso a serviços básicos e a habitações em alvenaria. Perto de 60% da população do distrito habita em palhotas, contra uma média de pouco mais de 32% para toda a província (INE 2012). Manjacaze, a par dos distritos de Chicualacuala, Massangene e Chigubo, é um dos distritos com mais alta ocupação de palhotas, enquanto é o distrito com menos casas mistas (construídas com materiais duráveis, como blocos de cimento e chapas de zinco, e materiais de origem vegetal, como adobe, capim ou caniço).

O acesso aos serviços básicos, como electricidade ou água corrente é muito baixo ao nível de toda a província. Apenas na cidade de Xai-Xai, a capital provincial, as habitações¹⁰⁸ com acesso á rede eléctrica e água da rede no seu interior ou exterior se aproxima dos 50%. No distrito de Manjacaze, apenas 2,7% das habitações têm electricidade e 1,1% água canalizada. 54,8% das habitações do distrito têm acesso a água de furo sem bomba (este valor é, de longe, o mais elevado de toda a província), e apenas cerca de 20% têm nas proximidades furo protegido com bomba manual. Quanto a infra-estruturas sanitárias, 51% das habitações do distrito têm latrina tradicional melhorada, acima da média provincial de 47,1%. 35,6% de todas as habitações não têm retrete nem latrina (INE 2012).

*

Quando Alberto nos diz “É a miséria! Estamos na miséria!” compreendemos o que ele nos quer dizer. O que ele e a generalidade da população moçambicana vivenciam é uma condição de pobreza que tem já uma longa história de empobrecimento face às profundas transformações ocorridas com especial destaque na viragem do século XIX para o século XX. Os sistemas coloniais interferiram directamente com as estruturas económicas e produtivas do continente e a progressiva monetarização da economia e a crescente proletarização das populações locais provocou danos irreparáveis na sua condição económica (Palmer and Parsons 1977). A estreita relação do Sul de Moçambique com o sistema de plantações e, mais tarde, com a indústria mineira na actual África do Sul originaram um permanente fluxo migratório internacional que teve implicações directas em Macasselane e a vida dos seus habitantes, como vimos anteriormente (*vide* capítulo V).

As oportunidades económicas acontecem, é certo, para uma pequena percentagem da população,

¹⁰⁸ Aqui, “habitação” designa um agregado familiar. Por exemplo, um recinto habitacional com diversas casas é contabilizado como uma unidade.

mas numa dimensão muito reduzida para a sua larga maioria. Comprar uma bicicleta ou comprar chapas de zinco e cimento para a construção de uma nova casa é quase impossível para a larguíssima parte da população local. Quem vive quotidianamente da agricultura tem dificuldades em encontrar dinheiro para comprar chinelos, sabão, sal ou óleo. A abundância de alimentos nas festas e celebrações (*vide* capítulo VI) é a excepção que confirma a regra e o quotidiano é vivido no meio de uma notória privação. Regressando a Paul Stoller e aos seus “sentidos na antropologia” e ao “sabor das coisas etnográficas” (Stoller 1989), podemos entender como o sentimento de pobreza presente nos discursos se expressam também nas realidades sensoriais dos trabalhos diários, no pilar e moer o milho que se traz da machamba em vez de comprar farinha já preparada por falta de dinheiro, no som da água a chocalhar nos bidões e baldes cheios na fonte ou no som ao abrir um pequeno saco de plástico preto com o açúcar para o chá que serve de refeição.



Figura 7.6 | Preparando a refeição.

Os armazéns da vila reflectem as listas de compras mais comuns: sal, açúcar, chá preto, fósforos, óleo, sabão, arroz, cebola, feijão e, sempre que possível, polpa de tomate enlatada, ovos, caldo de galinha *Benny* ou mistura de especiarias *Rajah*. Uma parca variedade de produtos sustentam a vida diária, que contrasta com os momentos especiais em que podem comprar capulanas, roupa ou chinelos numa variedade aparentemente infinita de falsificações da marca brasileira *Havaianas*¹⁰⁹. Correndo o risco de estas anotações parecerem despropositadas, refiro-as aqui porque fazem parte do mundo sensorial que trespassa o dia-a-dia da população com quem eu vivi e trabalhei e são relevantes para uma descrição da carência que caracteriza a sua vida. Porque, quando os sentimentos de perda ou desilusão eram expressados em conversas francas, era este o seu contexto e, por vezes, as conversas fluíam enquanto se preparava a cacana que tinha sido colhida durante a manhã para substituir as folhas de abóbora ou de feijão que tinham secado com a falta de chuva.

*

Contrabalançando este panorama, a rede de electricidade tem sido objecto de uma expansão

¹⁰⁹ Existem diversas alterações ao nome da marca original, sendo possível encontrar, entre outras, as marcas “Havainanas” ou “Hanaivanas”.

assinalável por algumas áreas do interior do distrito, a actividade comercial na vila de Manjacaze floresce nas épocas de regresso dos emigrantes, em Dezembro e em Agosto, e existem planos para alcatroar os vinte quilómetros de estrada de terra que ligam Manjacaze à estrada de alcatrão mais próxima, que trará, espera-se, maior desenvolvimento à vila e ao distrito. Também a própria vila cresce em novos bairros de estradas largas de terra vermelha e a rede eléctrica expande-se lentamente por estas novas ruas. Mas, apesar disso, os novos bairros da vila não têm acesso a água canalizada, existindo alguns fontanários onde diariamente a população vai buscar água, à semelhança do que acontece nas aldeias.

A única área da vila com água canalizada e electricidade é o chamado “bairro cimento”, que corresponde ao centro urbano da vila no tempo colonial. Esta designação é um relevante meio de compreender a persistência de desigualdades construídas durante o tempo colonial. Apesar da sua reduzida dimensão, a vila de Manjacaze apresenta a mesma terminologia que é comumente empregue nos espaços urbanos do país. O uso dos termos “cidade cimento” e “cidade caniço” reflecte as realidades urbanísticas herdadas do colonialismo, entre uma cidade onde existem as infraestruturas urbanas necessárias e de construção de qualidade e a cidade periférica de arquitecturas precárias e sem acesso a sistemas básicos de saneamento e qualidade urbanística. No caso do “bairro cimento” de Manjacaze, este é o seu nome legal e não apenas uma expressão usada pelos seus habitantes, assim como o bairro da Polana, em Maputo, é legalmente dividido entre “Polana caniço” e “Polana cimento”. Nesta cidade, aliás, toda a área central é apelidada de “Maputo cimento” enquanto os bairros construídos ao seu redor são conhecidos como “Maputo caniço”, reflectindo um entendimento da cidade análogo ao do tempo colonial¹¹⁰.

Não pretendo aqui debruçar-me sobre as problemáticas que têm sido abertas pelos estudos sobre o panorama urbano actual no continente africano, mas desejo relacionar a manutenção das dicotomias sociais e económicas desenvolvidas pelo colonialismo através das práticas urbanísticas (*vide* capítulo III) com os discursos que neste capítulo venho analisando. As consequências das linguagens espaciais utilizadas na construção da vila colonial de Manjacaze e no ordenamento territorial da antiga Circunscrição dos Muchopes permanecem nos dias de hoje e a vivência do conjunto urbano entre “cimento” e “caniço” reflecte uma permanência de diferenças urbanísticas que não alterou de modo substancial a estrutura urbana no seu conjunto. O edifício à frente do qual o chefe Bahnine amarrou o burro quando foi ao encontro do administrador Carlos Lino da Silva (*vide* capítulo II) continua a ser a sede da administração distrital e, com excepção de diversas moradias em alvenaria construídas nos bairros centrais da vila, ainda é muito visível a fronteira entre o centro “civilizado” colonial e os bairros ao seu redor. Com a diferença de que toda esta área central, particularmente a zona comercial da vila, é povoada por edifícios delapidados por entre as fachadas dos armazéns em funcionamento pintadas com as cores de diversas marcas de produtos alimentares e de telecomunicações.

*

¹¹⁰ Sobre as “várias cidades” de Maputo, desde o tempo colonial ao presente, ver Lachartre 2000.

Viver entre ruínas é um dado importante na vida dos habitantes da região e influencia, como seria de esperar, o modo como o passado, o presente e o futuro são por eles entendidos, assim como também a pobreza severa da grande parte da população influi na vivência de sentimentos de perda. É a consciência deste quotidiano e as lembranças da destruição e mortalidade dos anos em que a guerra chegou ao distrito, das mudanças forçadas para novos bairros e da destruição de bens que balizam as conversas em torno de como a vida era passada décadas atrás.

Alberto exprime muito bem este sentimento de privação, na sua expressão que balança entre a indignação e a resignação: “ih, mano Pedro! Estamos mal! Nós agora estamos a sofrer”. Com estas palavras, tantas vezes repetidas, não nega que o sofrimento fazia parte do tempo passado, mas expressa a perda que se sente ao observar que o pouco que se conseguiu construir muito dificilmente poderá ser construído novamente.

Victor Igreja tem trabalhado sobre as políticas da memória, e do seu silenciamento, no Moçambique pós-guerra civil (Igreja 2008). A sua investigação interessa-nos porque os discursos que analiso neste capítulo confrontam as “práticas mnemónicas” dos partidos Frelimo e Renamo, sustentadas em celebrações e discursos oficiais, no silenciamento selectivo de episódios do passado e utilizando a “memória como arma” (Igreja 2008). M. Anne Pitcher investigou igualmente as políticas da memória e do esquecimento observando como o governo e as elites económicas têm silenciado o período socialista do país de modo a forjarem uma estratégia de identidade nacional na transição de um socialismo para o neo-liberalismo do tempo presente e como esta política tem sido criticada por alguns trabalhadores em contexto urbano (Pitcher 2006, 88). O confronto que Pitcher analisou entre “esquecimento a partir de cima” e “memória a partir de baixo”, tornando visível a divergência entre os discursos das elites do país e as contestações de quem está na base da pirâmide social, contextualiza os discursos críticos em relação ao presente que recolhi durante a minha pesquisa etnográfica.

Estas duas investigações tornam-se particularmente úteis para enquadrarem o emprego do passado colonial para a expressão de sentimentos em relação à actualidade. É observando a opção do que é lembrado e do que é esquecido e de como é expressa uma relação triangular entre o estado colonial, a guerra civil e o estado contemporâneo, que compreendemos que uma aparente visão positiva do colonialismo contém contestações e fortes críticas ao que se passa nos dias de hoje no país. Enquanto a Renamo e a Frelimo se confrontam no espaço público em torno da violência da guerra civil e do seu papel na luta de libertação nacional (Igreja 2008), as narrativas que recolhi focam a violência, sim, mas na perspectiva de quem com ela perdeu aquilo que tinha conseguido obter. Enquanto na Rádio Moçambique se escutam relatos de doações feitas ao país e investimentos na saúde, educação ou agricultura, sobre as novas estradas asfaltadas ou sobre a rede de distribuição eléctrica nacional que vive uma ampliação a bom ritmo, as conversas que aconteciam espontaneamente todos os dias frisavam a invisibilidade de tudo isto no quotidiano. “Estamos mal”, “Estamos na miséria” são expressões muito referidas, e correspondem a uma sincera constatação do baixo nível de vida que a larga maioria dos habitantes de Macasselane e de todas as aldeias da região (e de todo o país) vivem.

Na introdução ao volume por si editado com o título de *Memory and the Postcolony* (Werbner 1998a) Richard Werbner afirma que “Na África pós-colonial, a memória como prática pública está numa crise crescente” e que “em alguns locais, oprimidos pelo colapso do estado ou o seu interregno imprevisto, um sentimento de perda – um sentimento de que a vida quotidiana deixou de poder ser tomada como certa – alimenta e, ao inverso, é alimentado por uma crise de memória” (Werbner 1998b, 1). Uma intersecção entre memória e sentimento de perda torna-se particularmente operativa ao analisarmos as narrativas e os discursos apresentados neste capítulo e, de modo abrangente, as narrativas de vida apresentadas ao longo de todo o texto, que resumem sensibilidades generalizadas das quais me apercebi ao longo da pesquisa etnográfica. A expressão desses sentimentos de perda faz-se utilizando diferentes suportes¹¹¹ e criando distintas texturas, entre uma melancolia notória nas palavras de João ou na intempestividade e nas críticas abertas proferidas por Alberto. Estes são dois exemplos que representam as duas margens dos discursos que encontrei. A ideia de textura trazida para a análise destes testemunhos pessoais serve não apenas como metáfora mas indica a relação que pretendo realçar entre narrativas e os locais onde elas acontecem. É entre arquitecturas, cores, texturas, materiais e objectos que as vidas são vividas, e as palavras que, por exemplo, nos falam de uma casa que há muitos anos atrás tinha paredes brancas são complementadas pela materialidade dos seus despojos, feitos de paredes a ruir ou uma caldeira enferrujada no quintal.



Figura 7.7 | O quotidiano vivido entre objectos “arruinados”.

*

As narrativas que encontramos sobre a vida actual e o passado não são, repito-me, uma nostalgia colonial (Bhaba 1994; Gupta 2009), mas sim uma interpretação de tudo o que se perdeu (com tudo o que também foi ganho) nas décadas seguintes à independência. O que estes discursos colocam em evidência é o longo processo de pauperização que o campesinato moçambicano tem vivido desde a independência. Como Bowen explicita na sua obra sobre a relação entre o estado colonial e pós-colonial e a população rural do país (2000), a concentração de investimento em iniciativas agrícolas

¹¹¹ Utilizo a palavra “suporte” com o sentido que lhe é dado no campo artístico, designando os materiais com que as obras são realizadas.

estatais após a independência e, mais tarde, a adopção de um plano de ajustamento estrutural aprovado pelo Fundo Monetário Internacional, em 1987, trouxeram um sentimento geral de que o Estado funcionava contra os camponeses moçambicanos (Bowen 2000, 2)¹¹². O que as expressões de desalento e frustração que comigo foram partilhadas demonstram são as consequências de décadas lidando sucessivamente com políticas coloniais discriminatórias e restritivas, promoção estatal de um socialismo rural e o livre mercado de investimento privado que se vive actualmente (Bowen 2000, 3).

Esta leitura crítica da época presente incorpora igualmente referências espaciais e os significados que determinados lugares contêm.

Assim, o que observámos quanto ao entendimento da espacialidade de Macasselane, por parte dos seus habitantes, entre ‘aldeia’ e ‘ruínas’ significa recordar os acontecimentos que deram origem ao novo aldeamento, e a ideologia socialista seguida pelo governo de então. Período esse que, segundo Pitcher, tem sido intencionalmente apagado da retórica oficial do actual governo moçambicano (Pitcher 2006). Igualmente, num panorama geral do país, a criação de aldeias comunais nos primeiros anos após a independência esteve longe de ser aceite sem contestação generalizada por todo o país, revelando como a imposição de novos lugares e modos de organização social foram palco de contestação política e social (Yanêz-Casal 1996).

As críticas ao mapa administrativo recente, que coloca Mapandane como sede do posto administrativo ao qual Macasselane pertence, tratadas no capítulo IV, sustentam-se no espaço e na história dos lugares. Se, como temos visto ao longo do texto, o território e a paisagem contêm a história da região e as estórias dos seus habitantes, eles são simultaneamente suportes para a memória da população subalterna, que contradiz a retórica oriunda das esferas de poder.

Curiosamente, Manjacaze é, dentro do panorama geral do país, um dos palcos onde as políticas da memória se jogam de maneira mais visível. Como referi no capítulo III, o que veio a ser o distrito de Manjacaze é um lugar onde o colonialismo e a luta pela independência têm marcos históricos assinaláveis. O campo da batalha de Coolela, onde Portugal obteve a vitória sobre o exército de Gungunhana, em 1895, foi tornado monumento colonial em 1910 e, após a independência, o seu sentido comemorativo inverteu-se tornando-se num monumento à luta contra a dominação portuguesa. A vila de Manjacaze foi construída nas proximidades da penúltima capital do reino de Gaza e a aldeia de Nwadjahane, próxima de Coolela, é a aldeia natal de Eduardo Mondlane, conhecido como “o arquitecto da unidade nacional”. Celso Inguane debruçou-se sobre a linguagem celebratória oficial em torno destes locais (entre outros), e a elevação de Gungunhana a herói nacional, cujos restos mortais foram recebidos em Maputo no ano de 1985 por Samora Machel e colocados no museu da fortaleza da cidade (Inguane 2007). A musealização destes lugares corresponde ao desejo político da construção de uma “memória nacional” (Inguane 2007) e, como Inguane demonstra para o caso de Coolela, podem desenvolver significados diversos dos que lhe são

¹¹² Sobre as relações entre Estado e o campesinato moçambicano abrangendo os períodos colonial e pós-colonial ver também Hermele (1988).

dados pela população local¹¹³.



Figura 7.10 | Ruínas de casa em bloco de cimento e terra. Macasselane.

Chamar a este texto questões relacionadas com a patrimonialização destes locais tornados históricos interessa-nos para observar como alguns lugares, e as suas histórias, fazem parte de narrativas construídas em torno do passado e da sua presença no tempo actual. Temos um interessante paralelo com os lugares de Macasselane que incorporam a sua história e as narrativas familiares dos seus habitantes. Não são ruínas musealizadas, nem fazem parte da lista de matas sagradas reconhecidas oficialmente, mas são as geografias de pertença de uma memória local e afectiva.

Num movimento circular, regressamos assim a Macasselane e a essas duas espacialidades que a compõem, 'aldeia' e 'ruínas'. A partir dessas duas palavras desenvolveu-se esse texto, e a elas regressamos ao terminá-lo. Os caminhos que percorremos, entre geografias e períodos históricos diversos, narrativas, espaços e mundos sensoriais, transportam-nos novamente para o início desta investigação. Talvez, ao utilizar o termo "ruínas" para os seus lugares de memória, a população local escreva ela própria a sua história e dê os seus significados à paisagem com a qual convive todos os dias. Facto é que as suas narrativas revelam, na sua maior parte, uma convivência duradoura com a pobreza e com a privação que permeia os seus modos de vida e orienta as suas decisões e forma de entender o mundo.

¹¹³ Para os heróis nacionais como dispositivos de pertença nacional ver Benedict Anderson (1993). Para o caso específico de Manjacaze como local histórico ver também (Bessa Ribeiro 2005).

EPÍLOGO? CAMINHOS A SEGUIR

Na penumbra do palco, Panaibra Canda procura um gesto para cada palavra com que procura construir a sua identificação. “Sou bitonga”, diz, enquanto ensaia um gesto. As palavras sucedem-se: “português”, “comunista”, “democrático”, ou “africano falante de língua portuguesa”. A ordem das palavras muda sucessivamente e, assim, também os gestos que lhe dão corpo. As tentativas sucedem-se, na procura de descobrir uma definição de quem é e da sua história e no esforço de encontrar a ordem de palavras que melhor o definem. As palavras são novamente ditas, no meio de hesitações, e Panaibra recomeça, emenda, desfaz enganos, tenta novamente.

O som da marrabenta invade o espaço e solta os gestos. Lentamente a procura de palavras desaparece sob um corpo que dança.

Assim começa a coreografia *Solos da marrabenta*, de Panaibra Canda, coreógrafo moçambicano. A sua obra conta, através da linguagem do corpo, as camadas que constituem uma identidade moçambicana contemporânea, onde o colonialismo, o socialismo e a democracia sedimentam a sua história e a do seu país.

Outros campos de pesquisa

Trazer ao encerramento deste texto uma obra coreográfica contemporânea poderá parecer deslocado. Mas ao assistir a esta peça em Lisboa, em 2013, lembrei-me imediatamente desta investigação. Por que ordem colocar os sedimentos que a história produz e as suas diversas velaturas na paisagem e nas vidas das pessoas? Como expressar os estratos que compõem sentimentos de pertença a lugares e a uma história?

Estas são perguntas que nos remetem também para a paisagem de Macasselane e para as narrativas dos seus habitantes. As noções de velatura temporal, de incorporação da história, de marcadores identitários, têm acompanhado esta investigação. Panaibra partilha connosco palavras e gestos que ocupam o espaço e o seu corpo, na tradução de uma ligação a um passado que enforma o presente. Os habitantes de Macasselane partilham também gestualidades e narrativas que os ligam a lugares e a um passado que permeia o tempo presente. Palavra, gesto, lugar, são os suportes através dos quais sentidos de pertença são vividos.

A criação artística traz frequentemente reflexões férteis a problemáticas analisadas pelas ciências sociais. Pela sua linguagem e métodos próprios, a arte valoriza o sensorial e o emotivo, trazendo outros modos de olhar os temas que ocupam as disciplinas da história ou da antropologia. Se chamo a linguagem artística para este texto é porque reconheço que uma maior ligação entre a arte e a reflexão antropológica e histórica pode abrir a possibilidade de registos mais expressivos dos contextos estudados. Por outro lado, relacionar o que encontramos numa aldeia com a criação artística contemporânea permite entender que, apesar das diferenças de linguagem e referências

estéticas, geográficas ou culturais, as preocupações trabalhadas são semelhantes, libertando o contexto encontrado em Macasselane de ideias como “tradicional” ou estando “longe de uma modernidade”. A arte é um campo poderoso de desconstrução de terminologias e conceitos e, por isso mesmo, bastante inspirador para a reflexão antropológica. Também o é a história da arquitectura e, por essa razão, de importância à linguagem arquitectónica da paisagem construída no distrito de Manjacaze, quer seja o legado do período colonial quer sejam as novas casas construídas num modelo “como na África do Sul”. Há uma estética inerente às opções tomadas que reflecte o pensamento, o desejo e as expectativas de quem a utiliza. Assim como existem estéticas que trespassam o modo como se vivem momentos de dor ou alegria.

As complexidades de uma herança colonial no tempo presente têm sido reflectidas e trabalhadas pelo fotógrafo Sammy Baloji, natural de Lubumbashi, na República Democrática do Congo. A sua obra aborda as possibilidades de reflexão de um passado de violência e usurpação dos recursos e da sua permanência no tempo presente, e tem sido um dos mais notáveis campos de pesquisa artística sobre realidades pós-coloniais no continente africano. A sua série *Mémoire/Kolwezi* consiste num conjunto de montagens fotográficas sobrepondo a imagens a preto e branco do período colonial a fotografias das infra-estruturas mineiras da sua cidade natal, Lubumbashi. As imagens colocam em evidência a escravidão e a exploração mantidas no antigo Congo Belga e as suas consequências nas ruínas e “restos” que marcam a paisagem local e a vida quotidiana da população congoleza. Estamos próximos do conceito de “ruinamento” de Ann Laura Stoler e das ruínas que pontuam a paisagem do distrito de Manjacaze e, de modo geral, todo o país. O seu último trabalho intitula-se *Retracing Charles Lemaire’s expedition* e foi realizado em colaboração com Maarten Couttenier, historiador e antropólogo (Baloji 2011). Esta colaboração é significativa, já que o projecto segue o percurso e os vestígios da expedição científica de Charles Lemaire à região congoleza de Katanga realizada em 1898. Numa série de fotografias e vídeos, os autores registam os traços encontrados dessa expedição e recolhem as memórias que ainda persistem dessa época, percorrendo os lugares onde essa memória se encontra incorporada. As fotografias são organizadas em dípticos, colocando lado a lado as imagens do arquivo da expedição e as imagens contemporâneas dos lugares retratados um século atrás. As imagens são acompanhadas por transcrições dos diários de Lemaire, que complexificam aquilo que vemos nas fotografias.

Arquivo, memória e lugar são trabalhados de modo a seguir esta expedição e os seus traços que restam nos locais percorridos. Também em Macasselane o arquivo visitou a aldeia e possibilitou que a história contida nos documentos ganhasse vida e espaço, em narrativas e percorrendo lugares onde a história se faz presente.

Estes projectos artísticos interpelam-nos pelo modo como trabalham e reflectem questões relevantes para a antropologia. E tornam-se inspiradores pelas similitudes com o que tentei nesta investigação, trazer à superfície os modos como o passado se torna presente e como a história é vivida na manutenção de ligações profundas a determinados lugares. Estas obras artísticas, como tantas outras, inspiram pontos de partida para futuras investigações e reflexões críticas sobre a investigação

realizada.

Também o cinema documental e a antropologia visual traduzem nas suas linguagens específicas muitos dos temas que são abordados numa dimensão textual. *Pabia di Aos*, filme de Catarina Laranjeiro (2013), toca tangencialmente a minha pesquisa, acompanhando narrativas e memórias das marcas da guerra colonial na Guiné-Bissau. Ao longo dos seus planos somos guiados pela paisagem e pelos traços que ela encerra desses anos de violência, guiados por quem dela ainda tem memórias. Este encontro entre os lugares de memória e narrativas pessoais é o fundamento do filme e, por isso mesmo, traz fortes similitudes com a investigação que desenvolvi.

'etnias electrónicas'

Por vezes, o já mencionado questionamento dos conceitos é-nos trazido em contextos inesperados, baralhando os léxicos étnicos através da expressão criativa. Um fenómeno cultural recente no fértil panorama cultural Sul-africano relaciona-se, de maneira curiosa, com esta investigação.

O movimento musical e de dança *Shangaan Electro* alcançou um sucesso recente pela sua música electrónica baseada numa tradição musical changana da província Sul-africana do Limpopo e pelo seu estilo de dança, que joga com a apropriação de elementos visuais e corporais desta região por uma cultura urbana efervescente no Soweto e outros locais de Joanesburgo¹¹⁴. O seu ritmo muito acelerado, o uso de peças de vestuário tradicionais conjugadas com máscaras e outros adereços, os movimentos trazidos de danças praticadas há gerações são incorporados na velocidade rítmica e levados a uma extrema rapidez¹¹⁵.

Muito mais do que apenas um novo estilo musical ou referências estéticas, este movimento musical engloba o percurso histórico da África do Sul e as questões actuais em torno das diversas culturas que compõem a sociedade Sul-africana. Como vimos no capítulo II, uma identidade changana, ou *Tsonga/Shangaan*, utilizando o termo Sul-africano, foi desenvolvida durante o século XIX como resposta à actuação classificatória do colonialismo. A província do Limpopo, antigo Transval, era o local do antigo bantustão de Gazankulo, criado pelo Apartheid como reserva para a população do reino de Gaza que ocupava parte do território (Harries 1989). A música e a dança *Shangaan Electro* utilizam uma linguagem urbana e contemporânea para evidenciar origens culturais específicas nos seus instrumentos, nos ritmos e no vestuário, e remetem-nos para a complexidade do uso das terminologias e para a sua necessária contextualização. Hoje, na África do Sul, o termo "changana" está muito longe do seu significado nos relatos do colonialismo português ou do Apartheid.

Regressando a Macasselane, vemos como um mesmo termo identitário é utilizado de modos tão diversos. Longe destas novas formas musicais, a afirmação de uma pertença cultural changana reforça acima de tudo laços históricos com o reino de Gaza e não tanto particularidades linguísticas e culturais. As preocupações de afirmação cultural presentes no contexto Sul-africano não são vividas

¹¹⁴ Ver, por exemplo, o vídeo realizado por Rohan Blair-Mangat, no endereço: <http://vimeo.com/81210594>.

¹¹⁵ Ver, também, o vídeo de um dos grupos mais famosos deste estilo musical, Tshe Tsha Boys, em: <https://www.youtube.com/watch?v=vbjrKN6BtFA>.

do mesmo modo em Moçambique. Os sons e os ritmos do *Shangaan Electro* chegarão um dia a Macasselane, trazidos pelos emigrantes nas suas férias passadas na aldeia, mas não deixarão de pertencer ao outro lado da fronteira, apesar de partilharem uma mesma identificação cultural.

Este poderá ser um dos rumos para investigações futuras, os significados que um mesmo vocábulo identitário tem ao longo da geografia da sua existência. No caso da palavra “changana”, a sua utilização espalha-se desde o litoral do Sul de Moçambique até às províncias Sul-africanas do Limpopo e de Gauteng, de pequenas aldeias até cidades como Joanesburgo e Pretória. O que o *Shangaan Electro* coloca em evidência é que referir uma identidade cultural changana pode significar coisas muito diferentes e que a sua contextualização se torna necessária para encontramos as razões do seu uso.

*

Estes exemplos ajudam a reforçar as noções de interligação entre diferentes escalas presentes na aldeia de Macasselane. E provocam cruzamentos não apenas em termos geográficos e temporais mas também entre campos de investigação e reflexão. Existem diversos modos de pensar a herança colonial na actualidade, ou de reflectir sobre o modo como as pessoas se identificam com uma história ou um lugar, ou como analisar narrativas e memórias e sentimentos de pertença.

Deste modo, estas expressões de reflexão e criação artística podem ser encaradas como os caminhos de Macasselane. Com o passar do tempo, os caminhos mudam, consoante as necessidades e as mudanças que ocorrem, abrindo pequenas clareiras por entre o capim. Reflectem a vida presente, e mudarão à medida que os hábitos e as necessidades se alterarem.

Estes exemplos aqui referidos são também caminhos e novas investigações que se abrem e que se sedimentarão à medida que forem percorridos. E, no momento em que se conclui este texto, abrem perspectivas para outras outras formas de narrar sentimentos de pertença, e oferecem diferentes sensibilidades para entender outras paisagens que, em velaturas diversas, nos tornam atentos aos espaços entre as palavras e que, desse modo, tornam inteligíveis as narrativas que elas transmitem.

BIBLIOGRAFIA

- A.A. 1983. *Da Comissão de Cartographia (1883) Ao Instituto de Investigação Científica e Tropical (1983): 100 Anos de História. Finisterra*. Vol. XVIII. Lisboa: IICT.
- Albuquerque, Joaquim Augusto Mousinho de. 1899. *Moçambique, 1896-1898*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa.
- Amselle, Jean-Loup, and Elikia M'Bokolo. 1990. *Logiques Métisses*. Paris: Éditions Payot.
- Amselle, Jean-Loup, and Elikia M'Bokolo. 1985. *Au Coeur de L'ethnie: Ethnies, Tribalisme et Etat en Afrique*. Paris: Éditions La Découverte.
- Anderson, Benedict. 1993. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andrade, Alfredo Freire de. 1894. "Relatorio de Alfredo Freire de Andrade. Explorações Portuguezas em Lourenço Marques e Inhambane - Relatorios da Comissão de Limitação de Fronteira de Lourenço Marques", *Boletim Da Sociedade de Geografia de Lisboa* 13ª série (5): 295–391.
- Arrous, Michel Ben. 2009. "Introduction à une Aventure Collective", em Michel Ben Arrous and Lazare Ki-Zerbo (ed), *Études Africaines de Géographie par le Bas. African Studies in Geography from below*, 2–38. Dakar: CODESRIA.
- Arrous, Michel Ben, and Lazare Ki-Zerbo, ed. 2009. *Études Africaines de Géographie par le Bas. African Studies in Geography from Below*. Dakar: CODESRIA.
- Bagnol, Brigitte. 2008. "Lovolo e Espíritos no Sul de Moçambique", *Análise Social* XLIII (2): 251–72.
- Ball, Jeremy. 2006. "'I Escaped in a Coffin'. Remembering Angolan Forced Labor from the 1940s", *Cadernos de Estudos Africanos* (9/10): 61–75.
- Baloji, Sammy. 2011. "Retracing Charles Lemaire's Expedition". *Royal Museum for Central Africa, Tervuren*. http://air.africamuseum.be/en/lemaire_expedition.
- Bessa Ribeiro, Fernando. 2005. "A Invenção dos Heróis: Nação, História e Discursos de Identidade em Moçambique" *Etnográfica* IX (2): 257–75.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Boeck, Filip De. 1998. "The Rootedness of Trees. Place as Cultural and Natural Texture in Rural Southwest Congo", em Nadia Lovell, *Locality and Belonging*, 25–52. London, New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- Bowen, M L. 2000. *The State against the Peasantry. Rural Struggles in Colonial and Postcolonial Mozambique*. Londres: University Press of Virginia.
- Branco, Vieira. 1910. "8ª Circumscipção: M'Chopes", *Relatorio Das Circumscipções. 1909-1910*, 179–207. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.
- Braun, Lindsay Frederick. 2005. "Spatial Institutionalisation and the Settler State: Survey and Mapping in the Eastern Transvaal, 1852-1905", *South African Historical Journal*, no. 53: 146–78.
- Braun, Lindsay frederick. 2014. *Colonial Survey and Native Landscapes in Rural South Africa, 1850-1913: The Politics of Divided Space in the Cap and Transvaal*. Leiden: Brill.
- Cabaço, José Luís. 2010. *Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação*. Maputo: Marimbique.

- Cabral, António Augusto. 1910. *Raças Usos e Costumes dos Indígenas do Districto de Inhambane*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.
- Cabral, António Augusto. 1925. *Raças Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.
- Capela, José. 1973. *O Vinho Para O Preto: Notas e textos sobre a exportação do vinho para África*. Porto: Afrontamento.
- Castello Branco, Francisco Xavier Ferrão de. 1909. “Relatorio Precedendo a Proposta de Regulamentação Do Trabalho Indígena, Apresentada ao Conselho do Governo”, *Província de Moçambique. Relatórios e Informações. Anexo Ao Boletim Oficial. Anno de 1909*, 372–89. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.
- Castelo Branco, Fernando. 2000. “Províncias/Colónias - Filologia e Ideologia”, em Maria Emília Madeira Santos (dir), *A África e a Instalação Do Sistema Colonial (c. 1885-C. 1930)*. *Actas Da III Reunião Internacional de História de África*, 331–37. Lisboa: CEHCA - IICT.
- Castelo, Cláudia. 2006. “Apresentação. Memórias Coloniais: Práticas Políticas e Culturais entre a Europa e a África”, *Cadernos de Estudos Africanos Memórias Coloniais (9/10)*: 9–21.
- Castelo, Cláudia . 2007a. *Passagens Para África: O Povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento.
- CEAUP. 2006. *Trabalho Forçado Africano. Experiências Coloniais Comparadas*. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (ed). Porto: Campo das letras.
- Centro de Estudos Africanos-UEM. 1998. *O Mineiro Moçambicano. Um Estudo Sobre a Exportação de Mão-de-Obra Em Inhambane*. Maputo: Centro de Estudos Africanos - Universidade Eduardo Mondlane.
- Chabal, Patrick. 2009. *Africa. The Politics of Suffering and Smiling*. London, Pietermaritzburg: Zed Books, University of KwaZulu-Natal Press.
- Chanaiwa, David Shingirai. 2010. “The Zulu Revolution: State Formation in a Pastoralist Society”, *African Studies Review* 23 (3): 1–20.
- Cinnamon, John M. 2005. “Mobility, Genealogical Memory, and Construction of Social Space in Northern Gabon”, em Allen M. Howard e Richard M. Shain (ed), *The Spatial Factor in African History: The Relationship of the Social, Material, and Perceptual*, 177–219. Leiden, Boston: Brill.
- Cohen, D.W., and E.S. Atieno Odhiambo. 1989. *Siaya: The Historical Anthropology of an African Landscape (Eastern African Studies)*. James Currey.
- Cohn, Bernard S. 1991. *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*. New Delhi: Oxford India Paperbacks.
- Collingham, Elizabeth. 2001. *Imperial Bodies. The Physical Experience of the British Raj, C. 1800-1947*. Cambridge: Polity Press.
- Comaroff, John, and Jean Comaroff. 1990. “Goodly Beasts, Beastly Goods: Cattle and Commodities in a South African Context”, *American Ethnologist* 17 (2): 195–216.
- Cooper, Frederick. 2005. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.
- Costa, Ana Bénard da. 2004. “As crenças, os nomes e as terras: dinâmicas identitárias de famílias na periferia de Maputo”, *Etnográfica* VIII (2): 335–54.

- Costa, Ana Bénard da. 2008. “Rezar Nos Mesmos Sítios, Rezar em muitos sítios: casamentos, práticas terapêuticas, redes de solidariedade e valores em reconstrução”, *Revista de Ciências Sociais* 39 (1): 86–97.
- Costa, cap. Gomes da. 1899. *Gaza. 1897-1898*. Lisboa: M. Gomes.
- Covane, Luís Antonio. 2001. *O Trabalho Migratório e a Agricultura no Sul de Moçambique (1920-1992)*. Maputo: Promédia.
- Cruz, Pe Daniel da. 1910. *Em Terras de Gaza*. Porto: Gazeta das Aldeias.
- Cumbe, Mário José Chitaúte. 2000. “Os Khokholo E a Estrutura Da Etnia Chope No Seculo XIX: O Problema Da Definição Da Cultura de Uma População”. Tese de Licenciatura, Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane.
<http://www.saber.ac.mz/bitstream/10857/1035/1/Ht-020.pdf>.
- Dalrymple, William. 2002. *White Mughals. Love and Betrayal in Eighteenth-Century India*. New York: Harper-Collins.
- Das, Veena. 2007. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Dava, Fernando, João Vilanculo, Célio Tiane e Alberto Valoi. 2009. *Ritual Das Primícias de Ukanyi*. Maputo: ARPAC.
- Davies, James, e Dimitrina Spencer (ed). 2010. *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University press.
- Domingos, Nuno, e Elsa Peralta. 2013a. “A Cidade e o Colonial”, em Nuno Domingos e Elsa Peralta (ed), *Cidade E Império. Dinâmicas Coloniais e Reconfigurações Pós-Coloniais*, IX – L. Lisboa: Edições 70.
- Domingos, Nuno, and Elsa Peralta (ed). 2013b. *Cidade E Império. Dinâmicas Coloniais e Reconfigurações Pós-Coloniais*. Lisboa: Edições 70.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Ark Paperbacks.
- Engel, Ulf, and Paul Nugent. 2010. “Introduction: The Spatial Turn in African Studies”, em Ulf Engel e Paul Nugent (ed), *Respacing Africa*, 1–9. Leiden, Boston: Brill.
- Farré, Albert. 2008. “Vínculos de Sangue e Estruturas de Papel: Ritos e Território na História de Quême”, *Análise Social* XLIII (2): 393–418.
- Farré, Albert. 2009. “Formas de investimento das poupanças no local de origem por parte dos emigrantes do Sul de Moçambique. O Caso do Distrito de Massinga (Inhambane)”, *II Conferência IESE “Dinâmicas Da Pobreza E Padrões de Acumulação Económica Em Moçambique”* 23. Maputo: IESE.
http://www.iese.ac.mz/lib/publication/II_conf/CP23_2009_Farre.pdf.
- Feliciano, José Fialho. 1989. “O Sistema de Parentesco Changana”. Prova Complementar da Tese de Doutoramento em Antropologia, Universidade Técnica de Lisboa.
- Feliciano, José Fialho. 1998. *Antropologia Económica Dos Thonga Do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- Florêncio, Fernando. 2002. “Christian Geffray e a antropologia da guerra : ainda a propósito de *La cause des armes au Mozambique*”, *Etnográfica* VI (2): 347–64.
- Florêncio, Fernando. 2005. *Ao Encontro Dos Mambos: Autoridades Tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

- Florêncio, Fernando (ed). 2010. *Vozes do Universo Rural: Reescrevendo o Estado em África*. Lisboa: CEA - ISCTE/ Gerpress.
- Fonseca, Viriato Faria, and João Damas Esteves. 1964. "Um Caso Em Curso: A Regedoria Coolela" *Revista Agrícola*, Novembro.
- Fontein, Joost. 2011. "Graves, Ruins, and Belonging: Towards an Anthropology of Proximity", *Journal of Royal Anthropological Institute* 17 (4): 706–27.
- Frazer, James. 1994. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Gandhi, Leela. 2006. *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*. Durham: Duke University Press.
- Geffray, Christian. 1990. *La Cause Des Armes Au Mozambique: Anthropologie D'une Guerre Civile*. Paris: Karthala.
- Gengenbach, Heidi. 2000. "The past in a 'scattered' naming land: memory and the powers of women's naming in Mozambique", *The International Journal of African Historical Studies* 33 (3): 523–42.
- Gengenbach, Heidi . 2005. "Binding Memories: Women as Makers and Tellers of History in Magude, Mozambique", *Columbia University Press*. <http://www.gutenberg-e.org/geh01/index.html>.
- Gerard, B. M. 1996. "African Boundaries and Crop Health Protection", *African Boundaries. Barriers, Conduits and Opportunities*, 161–79. London: Pinter.
- Godelier, Maurice. 1996. *L'Enigme Du Don*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Governo Geral da Colónia de Moçambique. 1927. "Regulamento dos Tribunais Privativos Indígenas. Diploma Legislativo Nº 37. 12 de Novembro", *Boletim Oficial de Moçambique I Série* (46).
- Granjo, Paulo. 2005. *Lobolo Em Maputo: Um Velho Idioma Para Novas Vivências Conjugais*. Porto: Campo das Letras.
- Griaule, Marcel. 1948. *Dieu D'eau. Entretiens Avec Ogotemmelé*. Paris: Éditions du Chêne.
- Gupta, Pamila. 2009. "The Future(s) of (Colonial) Nostalgia or Ruminations on Ruins", *The Salon* 1: 55–57. http://www.jwtc.org.za/resources/docs/Salon-1-pdfs/Gupta_TheFutures.pdf.
- Harries, Patrick. 1981a. "Slavery amongst the Gaza Nguni: its changing nature and function and its relationship to other forms of exploration", em J.B. Peires (ed) *Before and after Shaka. Papers in Nguni History*, 210–29. Grahamstown: Rhodes University, Institute of Social and Economic Research.
- Harries, Patrick. 1981b. "The Anthropologist as Historian and Liberal: H-A. Junod and the Thonga", *Journal of Southern African Studies* 8 (1): 37–50.
- Harries, Patrick. 1989. "Exclusion, Classification and Internal Colonialism: The Emergence of Ethnicity among the Tsonga-Speakers of South Africa", em Leroy Vail (ed), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, 83–117. Berkeley: University of California Press.
- Harries, Patrick. 1994. *Work, Culture and Identity. Migrant Labourers in Mozambique and South-Africa, C. 1860-1910*. Portsmouth, Joanesburgo e Londres: Heineman, Witwatersrand University e James Currey Ltd.
- Harries, Patrick. 2007. *Junod a as Sociedades Africanas: Impacto dos Missionários Suíços na África Austral*. Maputo: Paulinas Editorial.
- Hermele, Kenneth. 1988. *Land Struggles & Social Differentiation in Southern Mozambique. A Case Study of Chokwe, Limpopo, 1950-1987*. Scandinavian Institute of African Studies, Uppsala. <http://nai.diva-portal.org/smash/get/diva2:274061/FULLTEXT01.pdf>.

- Heusch, Luc de. 1972. *Le Roi Ivre Ou L'origine de l'État*. Paris: Gallimard.
- Hirsch, Eric. 1995. "Landscape: Between Place and Space", em Eric Hirsch e Michael O'Hanlon (org), *The Anthropology of Landscape*, 1–30. Oxford: Clarendon Press.
- Hofmeyr, Isabel. 1994. *We Spend Our Years as a Tale That Is Told: Oral Historical Narrative in a South African Chieftdom*. Portsmouth, Joanesburgo e Londres: Heineman, Wltwatersrand University e James Currey Ltd.
- Honwana, Alcinda Manuel. 2003. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos E Reintegração Social Pós-Guerra No Sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por Ela.
- Howard, Allen M. 2005. "Nodes, Networks, Landscapes, and Regions: Reading the Social History of Tropical Africa, 1700s - 1920", em Allen M. Howard e Richard M. Shain (ed), *The Spatial Factor in African History: The Relationship of the Social, Material, and Perceptual*, 21–140. Leiden, Boston: Brill.
- Howard, Allen M., and Richard M. Shain. 2005a. "Introduction: African History and Social Space in Africa", em Allen M. Howard and Richard M. Shain (ed), *The Spatial Factor in African History: The Relationship of the Social, Material, and Perceptual*, 1–19. Leiden, Boston: Brill.
- Howard, Allen M., and Richard M. Shain., ed. 2005b. *The Spatial Factor in African History: The Relationship of the Social, Material, and Perceptual*. Leiden, Boston: Brill.
- Hunt, Nancy Rose. 2013. "An Acoustic Register: Rape and Repetition in Congo", em Ann Laura Stoler (ed) *Imperial Debris. On Ruins and Ruination*, 39–66. Durham, Londres: Duke University Press.
- Igreja, Victor. 2008. "Memories as Weapons: The Politics of Peace and Silence in Post-Civil War Mozambique", *Journal of Southern African Studies* 34 (3): 539–56.
- Igreja, Victor. 2013. "Politics of Memory, Decentralization and Recentralization in Mozambique", *Journal of Southern African Studies* 39 (2): 313–35.
<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03057070.2013.795809>.
- INE. 2010a. *Pobreza e Bem-Estar em Moçambique: Terceira Avaliação Nacional*. Maputo.
http://www.ine.gov.mz/estatisticas/publicacoes/pobreza-e-bem-estar-em-mocambique_-terceira-avaliacao-nacional.pdf.
- INE. 2010b. *Censo Agro-Pecuário 2009-2010: ReSultados Definitivos*. Maputo.
<http://www.ine.gov.mz/operacoes-estatisticas/censos/censo-agro-pecuario/cap-2009-2010/censo-agro-2013-pecuario-2009-2013-2010-reSultados-definitivos.pdf>.
- INE. 2012. *Recenseamento Geral Da População e Habitação 2007. Indicadores Socio-Demográficos Distritais. Província de Gaza*. Maputo.
<http://www.ine.gov.mz/operacoes-estatisticas/censos/censo-2007/rgph-2007/indicadores-distritais/regiao-sol/indicadores-socio-demograficos-distritais-gaza.pdf>.
- INE. 2013. *Estatísticas do Distrito de Mandlakazi: Novembro, 2013*. Maputo.
<http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-territorias-distritais/gaza/novembro-de-2013/distrito-de-manjacaze-dingane.pdf>.
- Inguane, António Paulo. 2008. "Papel Das Florestas Sagradas Para as Comunidades Locais: Uma Abordagem Geral". Projecto Final, Faculdade de Agronomia e Engenharia Florestal, Universidade Eduardo Mondlane.
http://www.cebem.org/cmsfiles/publicaciones/papel_florestas_sagradas.pdf.

- Inguane, Celso Azarias. 2007. *Negotiating Social Memory in Postcolonial Mozambique: The Case of Heritage Sites in Mandhlakazi District*. Tese de Mestrado, Faculty of Humanities, School of Social Sciences, University of the Witwatersrand, Joanesburgo.
- Isaacman, Allen. 1992. "Coercion, Paternalism and the Labour Process: The Mozambican Cotton Regime 1938-1961", *Journal of Southern African Studies* 18 (3, special issue: Political Violence in Southern Africa): 487–526.
- Isaacman, Allen, Michael Stephen, Yussuf Adam, Maria João Homen, Eugénio Macamo, e Augustinho Piilao. 1980. "'Cotton Is the Mother of Poverty': Peasant Resistance to Forced Cotton Production in Mozambique, 1938-1961", *The International Journal of African Historical Studies* 13 (4): 581–615.
- Izidine, Samira A., Stefan J. Siebert, Abraham E. van Wyk, e Alpheus M. Zobolo. 2008. "Threats to Ronga Custodianship of a Sacred Grove in Southern Mozambique", *Indilinga: African Journal of Indigenous Knowledge Systems* 7 (2): 182–97.
<http://www.ajol.info/index.php/indilinga/article/view/26435>.
- Jackson, Lynette. 2002. "Sex and the Politics of Space in Colonial Zimbabwe. The Story of Chibheura (Open Your Legs) Exams", em George Clement Bond e Nigel G. Gibson (ed), *Contested Terrains and Constructed Categories. Contemporary Africa in Focus*, 299–320. Cambridge: Westview Press.
- Jakobson, Roman. 1995. *On Language*. Edited by Linda R. Waugh and Monique Monville-Burston. Harvard: harvard University Press.
- Jerónimo, Miguel Bandeira. 2009. *Livros Brancos, Almas Negras. A "Missão Civilizadora" Do Colonialismo Português, C. 1870-1930*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Jornal Domingo. 28.05.2014. "A Prisão onde se torturava até à morte"
- Júnior, A. Rodrigues. 1965. *Caminhos Do Colonato Do Limpopo*. Lourenço Marques: Diário.
- Júnior, A. Rodrigues. 1969. *O Homem Negro Das Regiões Ao Sul Do Save (Contribuição Para Um Juízo Interpretativo Do Problema Da Sua Promoção Social)*. Coimbra: Atlântida Editora.
- Junod, Henri A. 1917. *A Vida de Uma Tribo Sul-Africana. Volume I - A Vida Social*. Vol. I. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa.
- Junod, Henri A. 1946. *Usos E Costumes Dos Bantos. A Vida Duma Tribo Sul-Africana. Tomo II*. Vol. II. Lourenço-Marques: Imprensa Nacional de Moçambique.
- Katzenellenbogen, Simon. 1996. "It Didn't Happen at Berlin: Politics, Economics and Ignorance in the Setting of Africa's Colonial Boundaries", em Paul Nugent e A. I. Asiwaju (ed), *African Boundaries. Barriers, Conduits and Opportunities*, 21–34. London: Pinter.
- Kyed, Helene Maria, Lars Buur. 2006. "New Sites of Citizenship: Recognition of Traditional Authority and Group-Based Citizenship in Mozambique", *Journal of Southern African Studies* 32 (3): 563–81.
<http://www.jstor.org/stable/25065123>.
- Kyed, Helene Maria. 2007. *State Recognition of Traditional Authority Authority, Citizenship and State Formation in Rural Post-War Mozambique*. Tese de Doutoramento, The Graduate School of International Development Studies, Roskilde University Centre.
- Lachartre, Brigitte. 2000. *Enjeux Urbains Au Mozambique. De Lourenço Marques À Maputo*. Paris: Karthala.
- Larangeira, Rui Guerra. 2010. "O Dzujuta-Pandza Está a Bater Em Moçambique", *Buala*.
<http://www.buala.org/pt/palcos/o-dzukuta-pandza-esta-a-bater-em-mocambique>.

- Leach, Edmund. 1991. *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leite, Pedro Pereira, Ana Fantasia, Filipa Zacarias, and Patricia Maridalho. 2014. "Modos de fazer e estar em Djabula, Moçambique".
doi:10.13140/2.1.4240.2564. <http://recil.grupolusofona.pt/handle/10437/5612>
- Lévi-Strauss, Claude. 1982. *As Estruturas Elementares de Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- Liesegang, G. J. 1974. "A Survey of the 19th Century Stockades of Southern Mozambique: The Khokholwene of the Manjacaze Area", em *In Memoriam António Jorge Dias*, 303–20. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Liesegang, Gerhard. 1970. "Nguni Migrations between Delagoa Bay and the Zambezi, 1821-1839", *African Historical Studies* 3 (2): 317–37.
- Liesegang, Gerhard. 1981. "Notes on the Internal Structure of the Gaza Kingdom of Southern Mozambique, 1840-1895", em J. B. Peires (ed), *Before and after Shaka. Papers in Nguni History*, 178–209. Grahamstown: Institute of Social and Economic Studies, Rhodes University.
- Liesegang, Gerhard. 1986a. *Ngungunyane: A Figura de Ngungunyane Nqumayo, Rei de Gaza, 1884-1895, e o Desaparecimento do seu Estado. Coleção Embondeiro*. Maputo: Arquivo do Património Cultural.
- Liesegang, Gerhard. 1986b. *Vassalagem Ou Tratado de Amizade? História do Acto de Vassalagem de Ngungunyane nas Relações Externas de Gaza*. Arquivo Histórico de Maputo. Maputo.
- Liesegang, Gerhard. 2012. "Dzovo e os seus descendentes: a história da família de Eduardo Mondlane ca. 1800-1945 na Zona de Khambani e Mandlakazi: Alguns Problemas de Investigação Local", *Cadernos de História de Moçambique*, no. 1: 1–24.
- Longle, J. Armando. 1886. "Provincia de Moçambique. Itinerario Da Viagem Entre Inhambane E Lourenço Marques, Feita Em 19 de Outubro a 16 de Novembro de 1885 Pelo Conductor de 2ª Classe J. Armando Longle Do Quadro Das Obras Publicas de Moçambique", *Boletim Da Sociedade de Geografia de Lisboa* 6ª série (1): 13–37.
- Lourenço, Vitor Alexandre. 2006. *Mfumo E (Ti)Hosi: Figuras Do Político Em Moçambique. Contextos Africanos*. Lisboa: Associação de Estudos Rurais-Universidade Nova de Lisboa.
- Lourenço, Vitor Alexandre. 2007. "Entre Estado E Autoridades Tradicionais Em Moçambique: Velhas Aporias Ou Novas Possibilidades Políticas?," 195–207.
- Lourenço, Vitor Alexandre. 2010. *Moçambique: Memórias Sociais de Ontem, Dilemas Políticos de Hoje. África Em Perspectiva*. Gerpress. Lisboa: Centro de Estudos Africanos - ISCTE-IUL.
- Lubkemann, Stephen. 2000. "The Transformation of Transnationality among Mozambican Migrants in South Africa", *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines* 34 (1): 41–63.
- Lubkemann, Stephen. 2004. "Reduzir o colonialismo à sua real dimensão: a migração internacional entre os moçambicanos do Centro-Sul, 1990-1999", em Clara Carvalho e João de Pina-Cabral (ed), *A Persistência da História. Passado e Contemporaneidade em África*, 253–92. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Lubkemann, Stephen. 2007. *Culture in Chaos. An Anthropology of the Social Condition in War*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Lubkemann, Stephen. 2009. "From Circular Migrants in the Mines to Transnational Polygynists in the Townships: A Century of Transformation in Central Mozambican Male Migration Regimes (1900-1999)", *International Migration* 47 (3): 51–92.
- Lutz, Catherine, and Geoffrey M. White. 1986. "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology* 15: 405–36.
- Macgonagle, Elizabeth. 2007. *Crafting Identity in Zimbabwe and Mozambique*. Rochester: University of Rochester Press.
- Magalhães, Joaquim Romero. 1998. "Os Territórios Africanos", em Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (ed), *História da Expansão Portuguesa*, III:60–85. Lisboa: Círculo dos Leitores.
- Maia, Carlos Roma Machado. 1906. *Reconhecimento Militar da Fronteira Portuguesa entre os Distritos de Lourenço Marques e Gaza, o Transvaal e a Swazilândia*. Lisboa: Typographia do Commercio.
- Marques, J. Montalvão. 1960. *Esboço para uma monografia agrícola do posto-sede dos Muchopes e de alguns regulados do Chibuto*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Martinez, Esmeralda Simões. 2008. *O trabalho forçado na legislação colonial portuguesa - o caso de Moçambique (1899-1926)*. Tese de Doutoramento, Departamento de História, Universidade de Lisboa.
- Martinez, Esmeralda Simões. 2010. "Legislação Portuguesa Para O Ultramar", *Sankofa. Revista de História Da África E de Estudos Da Diáspora Africana*, 5: 42–66.
- Mateus, Dalila Cabrita. 2004. *A PIDE/DGS Na Guerra Colonial. 1961-1974*. Lisboa: Terramar.
- Mateus, Dalila Cabrita. 2006. *Memórias Do Colonialismo E Da Guerra*. Porto: Asa Editores.
- Matos, Patrícia Ferraz de. 2012. *As Côres do Império. Representações Raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Mattos, João António Paes de. 1910. "2ª Circumscrição – Manhiça", em *Relatorio Das Circumscrições. 1909-1910*, 61–78. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.
- Mauss, Marcel. 2001. *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70.
- Mbodj, Mohamed. 2002. "So Geographers in Africa Maps with Savage Pictures Fill Their Gaps", em George Clement Bond e Nigel C. Gibson (ed), *Contested Terrains and Constructed Categories. Contemporary Africa in Focus*, 37–58. Cambridge: Westview Press.
- Oliveira, Pedro Aires e Cláudia Castelo. 2006. "Memórias Coloniais". *Cadernos de Estudos Africanos*, (9/10).
- Meneses, Maria Paula. 2007. "Pluralism, Law and Citizenship in Mozambique", *Oficina do CES*. Vol. 291. CES: Coimbra.
- Meneses, Maria Paula. 2010. "O passado não morre: a permanência dos espíritos na história de Moçambique", em Boaventura de Sousa et ali (ed), *Repressão e memória política no contexto ibero-brasileiro: estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal*, 152–84. Brasília e Coimbra: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia; Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais.
- Meyrelles, Francisco de. 1909. "Relatórios do Regente Agrícola, Francisco de Meyrelles, dirigidos ao Governador do Distrito de Inhambane", em *Província de Moçambique. Relatórios E Informações. Anexo Ao Boletim Official. Anno de 1909*, 307–20. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.
- Milheiro, Ana Vaz. 2013a. "Africanidade e Arquitectura Colonial: A casa projectada pelo Gabinete de Urbanização Colonial (1944-1974)", *Cadernos de Estudos Africanos* 25: 121–39.

- Milheiro, Ana Vaz. 2013b. *Construir Em África : A Arquitectura Do Gabinete de Urbanização Colonial Em Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé E Príncipe, Angola E Moçambique : 1944-1974*. Lisboa: Departamento de Arquitectura e Urbanismo - ISCTE-IUL.
- Montez, Caetano. 1937. "As Invasões dos Mangúnis e dos Machanganas", *Moçambique: Documentário Trimestral*, no. 10: 25–55.
- Myers, Garth Andrew. 2003. *Verandahs of Power: Colonialism and Space in Urban Africa*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Neves, Diocleciano Fernandes das, Ilídio Rocha. 1987. *Das Terras Do Império Vátua Às Praças Da República Boer*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Newitt, M. D. D. 1988. "Drought in Mozambique 1823-1831", *Journal of Southern African Studies* 15 (1): 15–35.
- Ngoenha, Severino Elias. 1999. "Os Missionários Suíços face ao nacionalismo moçambicano, Entre a Tsonganidade E a Moçambicanidade", *Lusotopie Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine*: 425–36.
- Noyes, J. K. 1992. *Colonial Space. Spatiality in the Discourse of German South West Africa 1884-1915*. Chur: Harnwood Academic Publishers.
- Nugent, Paul. 1996. "Arbitrary Lines and the People's Minds: A Dissenting View on Colonial Boundaries in West Africa", em Paul Nugent e A. I. Asiwaju (ed), *African Boundaries. Barriers, Conduits and Opportunities*, 35–67. London: Pinter.
- Obarrio, Juan M. 2010. "Remains to be seen: Third Encounter between State and 'Customary' in Northern Mozambique", *Cultural Anthropology* 25 (2): 263–3. <http://doi.wiley.com/10.1111/j.1548-1360.2010.01059>.
- Onselen, Charles van. 1976. "Randlords and Rotgut 1886-1903: An Essay on the Role of Alcohol in the Development of European Imperialism and Southern African Capitalism, with Special Reference to Black Mineworkers in the Transvaal Republic", *History Workshop*: 33-89.
- Ornellas, Ayres d'. 1901. *Raças e Linguas Indigenas em Moçambique: Memoria Apresentada ao Congresso Colonial Nacional*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa.
- Ornellas, Ayres d', Henrique Couceiro, Eduardo da Costa, and Mousinho de Albuquerque. 1897. *A Campanha das Tropas Portuguezas em Lourenço Marques e Inhambane. Bibliotheca Militar Illustrada*. Vol. IV. Lisboa: L. Gomes.
- Palmer, Robin, and Neil Parsons (ed). 1977. *The Roots of Rural Poverty in Central and Southern Africa*. London: Heinemann.
- Parkin, David. 1998. "Foreword", em Nadia Lovell (ed), *Locality and Belonging*, ix – xiv. London, New York: Routledge.
- Pedro, Pe Albano Mendes. 1965. *Anuário Católico Do Ultramar Português - 1964*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Pereira, Rui Mateus. 2001. "A «Missão Etnográfica de Moçambique». A Codificação dos «usos e Costumes Indígenas» no direito colonial português. Notas de investigação", *Cadernos de Estudos Africanos* 1: 125–78.
- Perez, Rosa Maria. 2004. *Kings and Untouchables: A Study of the Caste System in Western India*. New Delhi: DC Publishers.
- Perez, Rosa Maria. 2009. "Body and Culture: Fieldwork Experiences in India", *Portuguese Studies* 25 (1): 30–45.

- Perez, Rosa Maria. 2012a. *O Tulusi e a Cruz. Antropologia e Colonialismo em Goa*. Lisboa: Temas e debates.
- Perez, Rosa Maria. 2012b. "Alimentação e Codificação Social. Mulheres, Cozinha, Estatuto", *Cadernos Pagu* 39: 227–49.
- Pina-Cabral, João de. 2005. "Prefácio", em *Lobolo Em Maputo. Um Velho Idioma Para Novas Vivências Conjugais*, 9–15. Porto: Campo das Letras.
- Pina-Cabral, João de. 2010. "Xará: Namesakes in Southern Mozambique and Bahia (Brazil)", *Ethnos* 75 (3): 323–45.
- Pitcher, M. Anne. 2010. "Conflict and Cooperation: Gendered Roles and Responsibilities within Cotton Households in Northern Mozambique", *African Studies Review* 39 (3): 81–112.
- Pitcher, M. Anne. 2006. "Forgetting from Above and Memory from Below: Strategies of Legitimation and Struggle in Postsocialist Mozambique", *Africa: The Journal of the International African Institute* 76 (1): 88–112.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.
- Ranger, Terence. 1983. "The Invention of Tradition in Colonial Africa", em Terence Ranger e Eric Hobsbawm (ed) *The Invention of Tradition*, 211–62. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raum, O. F. 1967. "The Interpretation of the Nguni First Fruit Ceremony", *Paideuma* 13: 148–63.
- República de Moçambique. 2004. "Lei Da Família. Lei Nº 10/2004". *Boletim Da República*.
- República de Moçambique. 2008. *Plano Estratégico de Desenvolvimento. Distrito de Mandlakaze*. <http://www.gaza.gov.mz/documentos/estrategias/plano-estrategico-de-desenvolvimento-do-distrito/PEDD de Mandlakazi.pdf>.
- Ribeiro, Fernando Bessa. 2004. *Sistema Mundial , Manjaceze e Fábricas de Caju: Uma Etnografia das Dinâmicas do Capitalismo em Moçambique*. Tese de Doutoramento, Departamento de Economia, Sociologia e Gestão, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.
- Rita-Ferreira, António. 1982. *Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique. Estudos, Ensaios e Documentos*. Vol. 142. Lisboa: IICT/JICU.
- Rodrigues, José Casaleiro d'Alegria. 1888. "Terras de Gaza. Relatório Do Residente Chefe Ao Tempo Decorrido Desde 20 de Maio de 1886 a 31 de Dezembro de 1887", em *Boletim Oficial de Moçambique* 6, 11 de Fevereiro de 1888: 85–89.
- Roesch, Otto. 1991. "Migrant Labour and Forced Rice Production in Southern Mozambique. The Colonial Peasantry of the Lower Limpopo Valley", *Journal of Southern African Studies* 17 (2): 239–70.
- Rosaldo, Renato. 1988a. "Ideology, Place, and People without Culture", *Cultural Anthropology* 3 (1, Place and Voice in Anthropological Theory): 77–87.
- Rosaldo, Renato. 1988b. "Death in the Ethnographic Present", *Poetics Today* 9 (2): 425–34.
- Anon. 1927. "Povoações Comerciais", em *Boletim Oficial de Moçambique* I Série (22 de Outubro): 531.
- Santos, Maciel. 2013. "O Imposto Camponês e o Financiamento do Estado Colonial - Exemplos das Colónias Portuguesas (1900-1934)", em Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Instituto de Investigação Científica e Tropical (ed), *O Colonialismo Português - Novos Rumos Da Historiografia Dos PALOP*, . Porto: Campo das Letras.
- Santos, Maria Emília Madeira. 2006. "A Cartografia dos Poderes. Da Matriz Africana à Organização Colonial do Espaço", *Africana Studia*, no. 9: 129–43.

- Santos, Maria Emília Madeira e Manuel Lobato (coord). 2006. *O Domínio Da Distância*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical.
- Schmidt, Heike. 1996. "Love and Healing in Forced Communities: Borderlands in Zimbabwe's War of Liberation", em Paul Nugent e A.I. Asiwaju (ed), *African Boundaries. Barriers, Conduits and Opportunities*, 183–204. London, New York: Pinter.
- Schneider, W. H. 1982. *An Empire for the Masses. The French Popular Image of Africa, 1870-1900*. Westport: CT. Greenwood Press.
- Scott, Gordon R. 1996. "Pan-African Rinderpest Campaigns", em Paul Nugent e A.I. Asiwaju (ed), *African Boundaries. Barriers, Conduits and Opportunities*, 145–60. London: Pinter.
- Serra, Carlos. 2008. "O que é o Lobolo?" *Diário de Um Sociólogo* [acedido em 08.12.2014] <http://oficinadesociologia.blogspot.fr/2008/10/o-que-o-lobolo-1.html>
- Serra, Carlos (dir). 2000. *História de Moçambique. Volume 1*. Maputo: Livraria Universitária.
- Serrano, José António Matheus. 1894. "Relatorio de J. A. Matheus Serrano. Explorações Portuguezas em Lourenço Marques e Inhambane - Relatorios dComissão de Limitação da Fronteira de Lourenço Marques", *Boletim Da Sociedade de Geografia de Lisboa* 13ª série (6): 395–476.
- Shipton, Parker. 2009. *Mortaging the Ancestors. Ideologies of Attachment in Africa*. New Haven, London: Yale University Press.
- Silva, Cristina Nogueira. 2005. "'Missão Civilizacional' e Codificação de Usos e Costumes na Doutrina Colonial Portuguesa (séculos XIX-XX)", *Quaderni Fiorentini* 33/34: 899–920.
- Silva, Teresa Cruz. 1992. "Igrejas Protestantes No Sul de Moçambique E Nacionalismo: O Caso Da 'Missão Suíça' (1940-1974)", *Estudos Moçambicanos* 10: 19–39.
- Silva, Teresa Cruz. 1998. "Educação, Identidades e Consciência Política. A Missão Suíça no Sul de Moçambique (1930-1975)", *Lusotopie*, 397–405.
- Silva, Teresa Cruz. 2001. *Protestan Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique: 1930-1974*. Basel: P. Schlettwein Publishing.
- Simbine, Marta da Graça Zacarias. 2013. *Fatores Antrópicos E Conservação Da Floresta Sagrada de Chirindzene, Gaza - Moçambique*. Tese de Mestrado, Faculdade de Ciências, Universidade do Porto. <http://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/67495>.
- Sitoe, Bento. 2011. *Dicionário Changana-Português*. Maputo: Texto Editores.
- Smith, Alan K. 1973. "The Peoples of Southern Mozambique : An Historical Survey", *Journal of African History* XIV (4): 565–80.
- Stoler, Ann Laura. 2008. "Imperial Debris: Refections on Ruins and Ruination", *Cultural Anthropology* 23 (2): 191–219.
- Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Stoler, Ann Laura. 2009. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Stoler, Ann Laura (ed). 2013. *Imperial Debris. On Ruins and Ruination*. Durham, Londres: Duke University Press.
- Stoler, Ann Laura. 2013. "Introduction", em Ann Laura Stoler (ed), *Imperial Debris. On Ruins and Ruination*, 1–35. Durham, Londres: Duke University Press.
- Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Stone, Jeffrey C. 1995. *A Short History of the Cartography of Africa*. Lewinston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen press.
- Thomaz, Omar Ribeiro. 2001a. "Contextos cosmopolitas: missões católicas, burocracia colonial e a formação de Moçambique (notas de uma pesquisa em curso)", *Estudos Moçambicanos*: 27-59.
- Thomaz, Omar Ribeiro. 2001b. "'O bom povo português': Usos e costumes d'aquém e d'além mar", *Mana* 7 (1): 55–87.
- Toren, Christina. 1995. "Seeing the Ancestral Sites: Transformations in Fijian Notions of the Land", em Eric Hirsch e Michael O'Hanlon (ed), *The Anthropology of Landscape*, 163–83. Oxford: Clarendon Press.
- UNICEF. 2014. *Situação das crianças em Moçambique 2014*. <http://sitan.unicef.org.mz/>.
- Vail, Leroy, ed. 1991. *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Berkeley e Los Angeles: University of California press.
- Valle, Ernesto Torre do. 1906. *Diccionarios Shironga-Portuguez e Portuguez-Shironga precedidos de uns breves elementos de grammatica do dialecto Shironga, falado pelos indigenas de Lourenço Marques*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.
- Vilhena, Maria da Conceição. 1996. *Gungunhana No Seu Reino*. Lisboa: Colibri.
- Webster, David. 1986. "Tembe-Thonga Kinship: The Marriage of Anthropology and History", *Cahiers D'études Africaines* 26 (104): 611–32.
- Webster, David J. 2009. *A Sociedade Chope – Indivíduo e Aliança no Sul de Moçambique, 1969-1976*. João de Pina Cabral (ed). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Werbner, Richard, ed. 1998a. *Memory and the Postcolony*. London, New York: Zed Books.
- Werbner, Richard. 1998b. "Introduction. Beyond Oblivion: Confronting Memory Crisis", em Richard Werbner (ed), *Memory and the Postcolony*, 1–17. London, New York: Zed Books.
- West, Harry G., and Scott Kloeck-Jenson. 1999. "Betwixt and between: 'Traditional Authority' and Democratic Decentralization in Post-War Mozambique", *African Affairs* 98 (393): 455–84.
- White, Landeg. 1990. *MAGOMERO. Portrait of an African Village*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Worby, Eric. 1994. "Maps, Names, and Ethnic Games: The Epistemology and Iconography of Colonial Power in Northwestern Zimbabwe", *Journal of Southern African Studies* 20 (3): 371–92.
- Xavier, Alfredo Augusto Caldas. 1894. "Reconhecimento Do Limpopo. Os Territorios ao Sul do Save e os Vatuas", *Boletim Da Sociedade de Geografia de Lisboa* 13^a série (3): 127–76.
- Yañez-Casal, Adolfo. 1996. *Antropologia E Desenvolvimento: As Aldeias Comuns de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical.
- Zamparoni, Valdemir. 1998. *Entre Narros & Mulungos Colonialismo e Paisagem Social em Lourenço Marques, c. 1890- c.1940*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- Zamparoni, Valdemir. 2000a. "Frugalidade, Moralidade e Respeito: A Política do Assimilacionismo em Moçambique, c. 1890-1930". Comunicação apresentada no X Congresso Internacional Da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/valde.rtf>.
- Zamparoni, Valdemir. 2000b. "Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940", *Afro-Ásia*, no. 23: 145–72.

FONTES HISTÓRICAS

- Administração da Circunscrição Civil dos Muchopes. 1937. *Termo de Nomeação do Indígena Zefania Matsinhe para Regulo das Terras de Matsinha*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 108. AHM.
- Administrador. 1919. *Provincia de Moçambique. Movimento de mão d'obra Indígena. Circunscrição dos Muchopes-Manjacaze*. Fundo da Direcção dos Serviços dos Negocios Indígenas. Caixa 70. AHM.
- Bras, Vasco. 1909a. *1ª Circunscrição de Gaza – Muchopes. Manjacaze, 12 de Julho de 1909. Ao Ill.mo e Ex.Mo Sr. Secretario dos Negócios Indígenas, Lourenço Marques. Do Administrador*. Fundo da Direcção dos Negócios Indígenas. Caixa 102. AHM.
- Bras, Vasco. 1909b. *1ª Circunscrição de Gaza – Muchopes. Manjacaze, 27 de Setembro de Julho de 1909. Ao Ill.mo e Ex.Mo Sr. Secretario dos Negócios Indígenas, Lourenço Marques. Do Administrador*. Fundo da Direcção dos Negócios Indígenas. caixa 102. AHM.
- Campos, António Júlio de. 1957a. *REFª À Circular Nº 2.056/A/29, de 9 de Julho de 1957. Província de Moçambique. Distrito de Gaza, Administração da Circunscrição dos Muchopes*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes, Caixa 68. AHM.
- Campos, António Júlio de. 1957b. *Resposta ao Questionário do Governo Geral de Gaza. Nota Nº 1.962/D/6, de 1.07.1957*. Fundo do Concelho dos Muchopes. Caixa 68, Pasta 278. AHM.
- Campos, António Júlio de. 1957c. *Carta do Secretário de Circunscrição, António Júlio De Campos, da Secretaria Distrital De Gaza, Vila de João Belo. Documento dos Preparativos da Viagem Presidencial. Refª ao Telegrama Nº 179/a/7. Assunto. Tabuletas Necessárias Nas Estradas Nº 1, 208, 444*. Fundo da Administração dos Muchopes. Caixa 7. AHM.
- Campos, António Júlio de. 1959a. *Província de Moçambique. Distrito de Gaza. Circunscrição dos Muchopes. Mapa das Remunerações Devidas às Autoridades Gentílicas Nos Termos Do Artigo 9º do Regulamento do Imposto Indígena, Pela Cobrança no ano de 1958. Manjacaze, 20 de Janeiro de 1959*. Fundo da Administração dos Muchopes. Caixa 109. AHM.
- Campos, António Júlio de. 1959b. *Folha Justificativa das Remunerações Concedidas aos Regedores deste Concelho, de Harmonia com a Portaria Nº 10.836, de 26 de Fevereiro de 1955. Manjacaze, 10 de Novembro de 1959. Província de Moçambique. Distrito de Gaza. Administração do Concelho dos Muchopes*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 109. AHM.
- Campos, António Júlio de. 1959c. *Refª À Circular Nº 191/B/2, de 18 de Junho Corrente*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 109. AHM.
- Campos, António Júlio de. 1959d. *Registo de Autoridades Gentílicas. Concelho dos Muchopes. Manjacaze, 28 de Fevereiro de 1959*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 109. AHM.
- Campos, António Júlio de. 1959e. *Acta de reunião para efeito de escolha do novo Régulo VAMANGUE proveniente do desdobramento da Regedoria Matsinhe. Chibonzane, 21 de Dezembro de 1959*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes, caixa 109. AHM.
- Chitsembe, Rafael. 1933. *Queixa de um morador dos muchopes contra o Secretário da Administração*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 108. AHM.
- Comissão de Cartographia. 1889. *Carta de Moçambique. 1: 3 000 000. 2-G-1. SGL*.

- Comissão de Cartographia. 1914. *Carta de Moçambique (esboço). 1: 3 000 000. 2-G-4. SGL.*
- Commando Militar dos M'chopes. 1899. *Arrolamento da População e Palhotas. Anno de 1899.* Fundo do Distrito Militar de Gaza. Caixa 8.2, M. 1 (5). AHM.
- Commando Militar dos M'chopes. 1899. *Resumo do arrolamento feito nas terras do Regulo Mahobana.* Fundo do Distrito Militar de Gaza. Pasta 8.2, M.1 (5). AHM.
- Costa, Manuel de Oliveira Gomes da. 1897a. *Carta Do Districto Militar de Gaza. Coordenada pelo Capitão D' Infantaria Manoel D' Oliveira Gomes da Costa. 1: 400 000.* Comissão de Cartografia - Gaza. Pasta09-010 MLITGJIU. CEHCA-IICT.
- Costa, Manuel de Oliveira Gomes da. 1897b. *Carta do Commando Militar dos Machopes / Coordenada Por Gomes da Costa. 1: 500.000.* Pasta10-019 MLITGJIU. CEHCA-IICT.
- Costa, Francisco de Melo e. 1941. *Relatório e documentos referentes à inspecção ordinária à Junta Local e Concelho de Gaza e às circunscrições de Chibuto e Muchopes. Colónia de Moçambique, Província do Sul do Save. Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas sa Província.* Fundo da Direcção do Serviço dos Negócios Indígenas. Caixa 21. AHM.
- DPSGC-Direcção Provincial dos Serviços Geográficos e Cadastrais. 1969. *Província de Moçambique. Folha 1149, Manjacaze [map]. 1:50.000. Carta de Portugal 1:50.000.* IICT-GeoDES.
- Matsinhe, Macacelane. 1934. *Pedido de Macacelane Matsinhe.* Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 108. AHM.
- Ministério da Marinha e Ultramar, Comissão de Cartographia. 1903. *Gaza. Folha 10. 1: 1 000 000. África Oriental Portuguesa.* SGL - 2-F-8.
- Montanha, A. 1951. *Carta do Inspector Administrativo, A. Montanha, Ao Governador do Sul do Save.* Fundo da Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas. Caixa 99. AHM.
- Nogueira, António Ribeiro. 1900. *Informações Mensais. Com.do Militar Dos M'chopes.* Fundo do Distrito Militar de Gaza. Caixa 8.2 M. 1. (2). AHM.
- Nogueira, Licínio de Almeida Gomes. 1973. *Relatório à Inspeção Ordinária à Câmara Municipal Dos Muchopes. Estado de Moçambique, Inspeção dos Serviços Administrativos. Pelo Inspector Licínio de Almeida Gomes Nogueira.* AHU L9819. AHU.
- Pires, J. A. Mègre. 1950a. *Administração da Circunscricção dos Muchopes. Relação dos Comerciantes estabelecidos na área Desta Circunscricção, com indicação do número de casas que cada um possui nas diversas povoações comerciais e com a distância quilométrica a esta localidade. Anexo.* Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 314. AHM.
- Ribeiro, Gaspar Nunes. 1953. *Referência à Nota nº 548 de 6.11.1943. Do Administrador dos Muchopes, Gaspar Nunes Ribeiro, ao Chefe sa Repartição Provincial de Agrimensura, Em Lourenço Marques. 22.11.1943.* Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 314. AHM.
- Ruas, Óscar Freire de Vasconcelos. 1960a. *Província de Moçambique. Distrito de Gaza. Relatório do Governo 1955-1960. C) Economia Distrital: 1955-1960.* AHU-MU-ISAU-Relatórios, A2.050.05/034.00204. AHU.
- Ruas, Óscar Freire de Vasconcelos. 1960b. *Relatório do Distrito de Gaza, 1955-1960. Volume I.* AHU-MU-ISAU-Relatórios, A2.050.05/034.00205. AHU.
- S.a. 1924. *1922-1923. Estatísticas, Administração de Manjacaze.* Fundo da Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas, Caixa 70. AHM.
- S.a. 1927. *Povoações Comerciais. Boletim Oficial de Moçambique I Série (22 de Outubro): 531.*

- S.a. 1946. *O importante problema da identificação dos indígenas da Colónia de Moçambique*. Fundo da Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas. Caixa 208. AHM.
- S.a. 1950. *População indígena da Província de Moçambique segundo o Censo Geral de 1950. Distrito de Gaza*. Fundo da Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas. Caixa 66. AHM.
- S.a. 1953a. *Província de Moçambique. Governo do Sul do Save. Administração da Circunscrição dos Muchopes. Relação das Autoridades Gentílicas da área da sede da Circunscrição dos Muchopes. Manjacaze, 14 de Outubro de 1953*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 108. AHM.
- S.a.. 1953b. *Província de Moçambique. Governo do Sul do Save. Administração da Circunscrição dos Muchopes. Relação das Autoridades Gentílicas da área do Posto Administrativo de Chidenguele. Chidenguele, 6 de Outubro de 1953*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 108. AHM.
- S.a. 1956. *Mapas do Censo da população nativa em 1955. Censo Geral da população indígena no ano de 1956, segundo o Recenseamento do ano de 1955*. Fundo da Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas. Caixa 66. AHM.
- S.a. 1958a. *Censo Geral da população indígena segundo o recenseamento do ano de 1958*. Fundo da Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas. Caixa 66. AHM.
- S.a. 1958b. *Circular Nº 5.055/B:2:3. Lourenço Marques, 26 de Dezembro de 1958. Ao agente do curador dos indígenas de Muchopes-Manjacaze. Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas. Província de Moçambique*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 108. AHM.
- S.a. 1960. "Contrato Entre Empreposto Comercial de Moçambique E O Régulo Do Regulado de Manhique, José Ferrão Manhique. Manjacaze, Na Presença Do Administrador, 23 de Julho de 1960." Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 109. AHM.
- Santos, António Policarpo Sousa. 1957. *Inspecção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas da Província de Moçambique. Relatório da Inspecção Ordinária à extinta Circunscrição dos Muchopes-Sede e Posto Administrativo de Chidenguele. Do Período de Janeiro de 1941 a Dezembro de 1957*. Fundo da Inspecção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas – 1901-1968. Caixa 28. AHM.
- Santos, Leovigildo Lisboa. 1962. *Inspecção dos Serviços Administrativos. Inspecção Ordinária à Comissão Municipal de Muchopes, Período de 1958-1962. Inspector Administrativo: Licenciado Leovigildo Lisboa Santos. Relatório. L9760. AHU*.
- Secretaria Geral, Governo do Distrito de Gaza. 1957. *Carta do Governo do Distrito de Gaza, Secretaria Geral, Ao Administrador da Circunscrição dos Muchopes. Vila de João Belo, 4 de Outubro de 1957*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 314. AHM.
- Silva, Adriano Vaz de F. 1945. *Província do Sul do Save, Circunscrição dos Muchopes. Ao Ex.mo Sr. Chefe da Repartição Central dos Negócios Indígenas. Manjacaze, 19 de Junho de 1945. Nº 817/B/15*. Fundo da Direcção dos Serviços dos negócios Indígenas. Caixa 97. AHM.
- Silva, Carlos Lino da. 1938a. *Colónia de Moçambique. Província do Sul do Save. Circunscrição dos Muchopes. Relação das Autoridades Indígenas com direito à Percentagem dobre a Cobrança do Imposto Indígena de 1937, nos termos da Portaria Nº 2.179, de 24 de Janeiro de 1934*. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 108. AHM.
- Silva, Carlos Lino da. 1938b. *Colónia de Moçambique. Província do Sul do Save. Circunscrição dos Muchopes. Folha de Gratificação do Imposto de Palhota, nos termos do Artigo 11º do Decreto*

- 22.792 de 20.07.1933, dos funcionários abaixo mencionados, que interferiram na cobrança do imposto. Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 108. AHM.
- Toscano, Francisco. 1933. *Disctrito de Lourenço Marques. Administração da Circunscrição dos Muchopes. Relação dos regulados, régulos e chefes actuais desta Circunscrição. Secretaria da Administração da Circunscrição dos Muchopes. 11 de Maio de 1933.* Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 108. AHM.
- Toscano, Francisco. 1934. *Nota do Administrador dos Muchopes ao Director dos Serviços Indígenas, Lourenço Marques. 9 de Janeiro de 1934. Anexo a: Queixa de um morador dos Muchopes contra o Secretário da Administração.* Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 108. AHM.
- Velez, Miguel Antonio. 1897. *Chibuto, 24 de Fevereiro de 1897, Ao Sr. Commandante Militar dos M'chopes. Ofício do Gov. do Distrito de Gaza.* Fundo do Distrito Militar de Gaza. Comando Militar dos Muchopes, caixa 2, maço 8.2, m.1 (6). AHM.
- Vieira, Domingos da Encarnação. 1939. *Colónia de Moçambique. Provincia do Sul do Save. Circunscrição dos Muchopes. Folha de Gratificação do imposto depPalhota, nos termos do Artigo 11º do Decreto 22.792 de 20.07.1933, dos funcionários abaixo mencionados, que interferiram na cobrança do imposto.* Fundo da Administração do Concelho dos Muchopes. Caixa 108. AHM.