UNIVERSIDADE FEDERAL MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUÇÂO EM HISTÓRIA

ICEU CARLOS SITOE

ALDEIA COMUNAL RAVENE:

Coletivização, transformações sociais e violência cultural em Moçambique, 1976-1992

Belo Horizonte
2023

ICEU CARLOS SITOE

ALDEIA COMUNAL RAVENE:

Coletivização, transformações sociais e violência cultural em Moçambique, 1976-1992

(VERSÃO CORRIGIDA)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História, sob orientação do Prof. Dr. Alexandre Almeida Marcussi.

Belo Horizonte

2023

Ficha Catológráfica.

967.9
S623a
2023

Sitoe, Iceu Carlos.

Aldeia Comunal Ravene [manuscrito] : coletivização, transformações sociais e violência cultural em Moçambique, 1976-1992 / Iceu Carlos Sitoe. - 2023.

390 f. : il.

Orientador: Alexandre Almeida Marcussi.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.História – Teses. 2. Moçambique – História – Teses. 3. Moçambique – Condições sociais – Teses. 4. Cultura - Teses. I. Marcussi, Alexandre Almeida . II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ATA DA DEFESA DE TESE EM HISTÓRIA DE ICEU CARLOS SITOE
Nº REGISTRO: 2019668240

Aos 19 dias do mês de maio de 2023 (dois mil e vinte e três), reuniu-se de forma remota, por videoconferência, a Comissão Examinadora composta pelos professores doutores **Alexandre Almeida Marcussi** (UFMG), **Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez** (USP), **Joel Mauricio das Neves Tembe** (Univ. Eduardo Mondlane - Moçambique), **Vanicleia Silva Santos** (UFMG) e **Manuel Henriques Matine** (Universidade Pedagógica de Maputo), para julgar o trabalho final intitulado: ***ALDEIA COMUNAL RAVENE: COLETIVIZAÇÃO, TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E VIOLÊNCIA CULTURAL EM MOÇAMBIQUE, 1976-1992***, requisito final para a obtenção do grau de **DOUTOR EM HISTÓRIA.** Abrindo a sessão no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, Área de Concentração: História, tradição e modernidade: política, cultura e trabalho - Linha de Pesquisa: História Social da Cultura, o Presidente da Comissão, professor **Alexandre Almeida Marcussi**, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao candidato, para a apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do candidato e do público, para julgamento e expedição de resultado final. O candidato foi considerado **APROVADO.** O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ata, que foi assinada pelos examinadores participantes. Belo Horizonte, 19 de maio de 2023.

Observação da Banca: *A banca examinadora ressalta positivamente o ineditismo do tema e o trabalho exaustivo com uma ampla tipologia de fontes textuais, visuais e testemunhos orais. Ressalta ainda a necessidade de uma revisão do texto, incluindo uma discussão mais clara e autoral de alguns dos conceitos empregados.*

Assinatura dos membros da banca examinadora:

Documento assinado eletronicamente por **Joel Mauricio das Neves Tembe, Usuário Externo**, em 22/05/2023, às 12:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Vanicléia Silva Santos, Usuária Externa**, em 22/05/2023, às 13:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Almeida Marcussi, Professor do Magistério Superior**, em 22/05/2023, às 18:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Manuel Henriques Matine, Usuário Externo**, em 23/05/2023, às 12:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez, Usuário Externo**, em 26/05/2023, às 11:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2296598** e o código CRC **A15778A2**.

Referência: Processo nº 23072.228546/2023-80 **SEI nº 2296598**

“Ah Moya.”

Tese, dedicada à minha mãe **Jaquelina Júlio Macuacua**. *In memoriam*, 1954-2015

"Ah Moya."

AGRADECIMENTOS

O percurso de escrita de uma tese de doutoramento é caracterizado por vários momentos e diversos episódios. Não seria possível apontá-los todos num espaço reservado aos agradecimentos daqueles que direta ou indiretamente ajudaram-me na produção deste estudo científico incomum na minha família, que se diga. A escrita da tese foi para mim um momento de muita aprendizagem e interação com as fontes e teorias. Desse ponto de vista, posso afirmar que a tese foi uma amiga que me deu alegrias pelas descobertas em mim mesmo, já que muitas vezes havia uma certa fluidez e "drenagem" das ideias sobre o tema em pesquisa. Portanto, a partir desse pressuposto a companhia foi maravilhosa.

Ao contrário disso, muitos foram os momentos de angústia e solidão pois, por mais que existisse a vontade de escrever, mesmo com as devidas premissas e argumentos para cada secção de cada capítulo, não conseguia escrever porque dentro de mim, uma parte da minha alma responsável por me mobilizar para o efeito não me deixava. Ora é justamente aqui onde pretendo falar de um livro que eu considero mãe de todas as sabedorias – a bíblia sagrada. Mesmo sem saber interpretá-lo da forma mais adequada possível, sempre encontrei naquele livro um amigo confidente que me conhecia profundamente, muito mais do que eu imaginava. A bíblia sagrada foi o meu melhor livro de leitura em tempos de "esterilidade" de ideias e total ausência de "inspiração" para 'aspirar' a escrita.

Ao Prof. Alexandre Almeida Marcussi (UFMG/Brasil) expresso os meus profundos agradecimentos pelos ensinamentos e pela paciência que teve comigo ao longo destes 5 anos, desde as nossas interações virtuais em 2018. Para mim ele significa muito mais do que um orientador. Ele é uma pessoa muito sábia – um verdadeiro mestre para ensinar os outros. Aos meus professores e professoras da Universidade Federal Minas Gerais (UFMG) e a parceria com outras universidades do mundo pelos ensinamentos e, por me terem permitido conhecer personalidades de bastante autoridade em História de África, Estudos Africanos e suas conexões diaspóricas tais como: Augustin Holl (CHINA/USA), Kenneth Maxwell (USA) Paul Lovejoy (CANADÁ); Carole Bouces Davies (USA).

À Profa. Vanicleia Santos (Pensilvânia University/USA) pelas valiosas contribuições no exame de qualificação e na banca, bem como dos materiais fornecidos que me ajudam na elaboração desta tese. Ao Prof. Joel das Neves Tembe (UEM/Maputo) pelas riquíssimas

contribuições no exame de qualificação e na banca pelos importantes comentários e sugestões por si apontados. Ao Prof. Manuel Matine (UPM/Maputo) pelos comentários e sugestões na banca e pelos materiais oferecidos e seus consolidados saberes sobre o vale do Limpopo que iluminaram minha mente para pensar o vale de Mutamba em Inhambane. À Profa. Leila Hernandez (USP/Brasil) pelos ricos comentários e sugestões na banca. Aos meus colegas de seminário de tese que me abriram muitas florestas de "miombo" e "tundras" na linha de pesquisa de história social da cultura. Aos meus companheiros dos seminários da *Pricenton Universirty Library*. Aos meus professores e colegas ingleses e americanos dos seminários em *Topics in Early Modern Studies.* Aos colegas do seminário de lançamento do livro intitulado: *Out of the dark night, essays on decolonization* de Achille Mbembe (RSA) com comentários de Homi Bhabha (USA) foi um momento único e muito especial neste percurso como investigador da UFMG; Ao padre Amaral Bernardo do Amaral que com a sua sabedoria foi possível obter informações relevantes sobre a religião e cultura vatonga em Jangamo.

Quero agradecer profundamente às instituições envolvidas nos meus estudos, a começar pela agência PEC-PG-CAPES/PROEX pela bolsa de estudo que sem ela, não teria sido possível frequentar o doutorado no exterior. Ao Programa de Pós-graduação em História da UFMG que aceitou a minha candidatura ao doutorado. À Universidade Save pela concessão de licença aos meus estudos. À Universidade Pedagógica de Maputo pela hospitalidade durante cinco meses de pesquisa de arquivo em Maputo, Ao Arquivo Histórico de Moçambique especialmente à Dra. Sandra Machava e Sérgio Nhancale pelo profissionalismo demonstrado, ao Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, à Biblioteca Nacional, ao Centro de Documentação Samora Machel, ao ARPAC pelos materiais e fontes facultados para a realização da presente pesquisa.

Ao senhor Fernando Ngunduana Nhampossa (em nome de toda a comunidade do povoado de Ravene) que me ofereceu todo o conforto possível dentro das suas limitações para que eu pudesse me instalar em Ravene sem sobressaltos por um período de cinco meses. Ao Dr. Vasco Salomão Jamisse (Escola Secundária de Jangamo) meu guia que prestou seu precioso tempo para orientar-me na realização da pesquisa de campo em Jangamo-sede e Cumbana-sede. À Karen Franco PhD (Colômbia), à família amiga e casal Nilce&Soares que me acolheram como um verdadeiro filho adoptivo no Brasil. Aos meus amigos (Brasil) da residência da dona Lourdes nomeadamente: Pablo Araújo, Dudu e Bruno Campos. Aos meus rapazes e

companheiros estudantes moçambicanos (Castigo josé Castigo, Jane Mutsuque PhD, Titos Moamba PhD, Arsénio Jorge, Xavier Maia PhD, David Massingue, Tiago Pinto e ao casal Chindia e Tânia). Aos angolanos, em especial às médicas primas: Júlia Kanjongo (Belo Horizonte) e Sara Kanjongo (Rio de Janeiro) pelos ensinamentos e aprendizagens em mais uma escola da vida – o viver a diáspora.

Por fim, quero agradecer à toda minha família. Aos meus irmãos e suas famílias sucessivamente: Isac Sithoe, Aurélio Sithoe, Beatriz Muchanga, Orlando Sithoe, Daniel Sithoe e Salomena Sithoe pelo conforto moral e emocional que me ofereceram ao longo de todos estes anos fora do convívio familiar com eles. Aos meus amigos que considero verdadeiros irmãos: Paulo Inguane e família, Manuel Cochola e família, Rafael Madime e família, Augusto Mahesse e família, Edmundo Kau e família e a mama Lídia.

"(…) O exemplo por excelência desta submissão paradoxal, resultante daquilo que eu chamo de violência simbólica, violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento, ou em última instância do sentimento. Essa relação social extraordinariamente ordinária oferece também uma ocasião única de aprender a lógica da dominação, exercida em nome de um princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante quanto pelo dominado, (…)."

Pierre Bourdieu, 2002, p. 6-7.

RESUMO

Esta tese de doutorado tem como principal objetivo analisar os processos de coletivização, transformações sociais e violência cultural em Moçambique, tomando a Aldeia Comunal Ravene (espaço multiétnico) como ponto de partida e de chegada de toda a argumentação, voltada na compreensão do movimento nacional de construção das aldeias comunais. Em síntese partimos do seguinte questionamento – como construir uma nação coletiva a partir de populações heterogêneas sem recorrer a processos de violência(s)? A nossa premissa em termos de hipótese foi que a Frelimo recorreu a violência física e simbólica para viabilizar seus projetos. Nascidas da vida coletiva das zonas libertadas, aldeias comunais foram espaços mobilizados da retórica frelimista sobre a organização das populações especialmente, rurais no imediato pós-independência. A nova sociedade e o novo homem que eram pretendidos pela FRELIMO deviam estar livres das amarras da tradição, da superstição, feitiçaria, obscurantismo e da religião, alegadamente por impedirem o homem de se transformar. O eixo fundacional desse projeto seriam as aldeias comunais. Ao longo da tese trabalhamos o conceito de violência física e simbólica como um acepção estruturante na medida em que perpassa todos os capítulos da tese. Analisamos o sentido de violência mais na perspectiva simbólica. Isto é, formas de violência suave, insensível, invisível e camuflada às suas próprias vítimas. Quer dizer, aquela violência que se manifesta pelas vias simbólicas de comunicação, conhecimento, desconhecimento, reconhecimento e de sentimento. Para compreendermos os traços de violência simbólica começamos por uma análise da problemática dos usos pretéritos da terra na região de Jangamo acompanhados por uma abordagem étnica e religiosa. Em seguida discutimos o lugar das aldeias comunais na ideologia da FRELIMO e sua política cultural assente na produção de uma retorica de alteridade dentro daqueles espaços. Por último analisamos mudanças e transformações verticais e horizontais. A produção da tese foi possível não só com a leitura e análise dos autores que escreveram sobre cultura e sociedade como também teve o suporte das fontes orais mercê do trabalho de campo realizado em Ravene (Moçambique) ao que concluímos que o projeto das aldeias comunais resultou na violência da cultura. Porém, um aspecto novo da pesquisa de campo nos ajudou na compreensão das ambiguidades do trabalho dos grupos dinamizadores (GD), pois eles eram representantes do partido Frelimo na aldeia, mas também colaboravam com a comunidade pelo discurso inverso do combate à cultura local. Terminamos nossa análise com um epílogo, em que pensamos possibilidades de um viver comum sem violência(s).

Palavras-chave: Frelimo, aldeias comunais, Ravene, coletivização e violência.

ABSTRACT

This PhD dissertation intends to study collectivizing processes, social changes, and cultural violence in Mozambique, taking Ravene Communal Village as the beginning and the arriving center of all possible arguments in order to understand the national movement to build common villages. We begin with the following question: How do we build a collective nation from the ground up without resorting to violence? Our assumption in terms of thesis was that FRELIMO has required symbolic and physical violence to realize and go ahead with his projects. From birth in collective life in liberation zones, common villages were mobilized spaces of frelimist rhetoric, especially among rural people organizers immediately post-independence. The new society and new man needed by Frelimo, should be free of tradition's ties, superstitions, witchcraft, obscurantism, and religion, claiming that these things prevent men from changing. The background of these projects was common village life. Throughout this dissertation, we are working with the violence, physical, and symbolic concepts as the main concepts because they cross over into all chapters. We examine the violence from a symbolic standpoint. That is, silent violence, imperceptible, invisible, and camouflaged for its proper victims. I mean that violence is manifest by symbolic ways of communication, knowledge, recognition, unfamiliarity, and fear. To understand the symbolic violence signs, we begin by analyzing land use and past use issues in the Jangamo region, which leads to a difficult discussion of ethnic and religious differences. Then we discuss the place of FRELIMO ideology and the cultural policy that settles on political rhetoric production in those places. Lastly, we analyze vertical and horizontal changes. This thesis was produced not only by reading authors that wrote on society and culture, but also supported by oral sources following the fieldwork in Ravene (Mozambique), from which we conclude that common villages have resulted in cultural violence. Although one new thing found in the fieldwork helps us understand the GD's vague work, because they were Frelimo represent in the village, they also collaborated with the community on the opposite discourse of fighting local culture. We conclude our discussion with an epilogue in which we consider the possibilities of the commons living without violence.

Key-words: Frelimo, common villages, Ravene, collectivization and violence.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 – O império de Gaza…….……..41

Mapa 2 – Localização geográfica de Moçambique na África Austral……..…..133

Mapa 3 – Mapa da província de Inhambane…….……..133

Mapa 4 – Mapa das 4 principais aldeias comunais em Inhambane……192

Mapa 5 – Localização Geográfica do distrito de Jangamo……...……..193

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Lista de proprietários fornecedores de cana sacariana à fábrica de Mutamba…...58

Quadro 2 – Lista de proprietários e concessionários existentes na área de circunscrição de Cumbana em Jangamo……..64

Quadro 3 – Missões religiosas estrangeiras do distrito de Inhambane…….……....88

Quadro 4 – Missões católicas do distrito de Inhambane……...…96

Quadro 5 – Estudos realizados pelo CEA em articulação com os conteúdos da 8ª Sessão do Comitê Central da Frelimo sobre Aldeias Comunais……..142

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT Associação Brasileira de Normas Técnicas

AGP Acordo Geral de Paz

AHM Arquivo Histórico de Moçambique

ARPAC Instituto de Investigação Sociocultural em Moçambique

BM Banco Mundial

BNM Biblioteca Nacional de Moçambique

BW *Bretton Woods*

CAPES Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEA Centro de Estudos Africanos

CDSM Centro de Documentação Samora Machel

CFM Caminhos de Ferro de Moçambique

CNA Comissão Nacional de Abastecimento

CNAC Comissão Nacional de Aldeias Comunais

CLSTP Comitê de Libertação de São Tome e Príncipe

CRPM Constituição da República Popular de Moçambique

DNH Direção Nacional de Habitação

EN1 Estrada Nacional Número Um

EUA Estados Unidos de América

FADM Forças Armadas de Defesa de Moçambique

FAM Forças Armadas de Moçambique

FLM Forças de Libertação de Moçambique

FPLM Forças Populares de Libertação de Moçambique

FMI Fundo Monetário Internacional

FRELIMO Frente de Libertação de Moçambique

GD Grupos Dinamizadores

IESE Instituto de Estudos Sociais e Económicos

INRA Instituto Nacional de Reforma Agrária

MANU	União Nacional Africana de Moçambique
MNR	*Mozambique National Resistence*
MPLA	Movimento Popular de Libertação de Angola
NEP	Nova Política Económica
NESAM	Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique
OMM	Organização da Mulher Moçambicana
OUA	Organização da Unidade Africana
PAIGC	Partido Africano da Independência de Guiné e Cabo Verde
PCCh	Partido Comunista Chinês
PCUS	Partido Comunista da União Soviética
PIDE/DGS	Polícia Internacional para Defesa do Estado
PRE	Programa de Reabilitação Económica
PRES	Programa de Reabilitação Económica e Social
RENAMO	Resistência Nacional Moçambicana
STV	Soico Televisão
TANU	*Tanganyika African National Union*
UDENAMO	União Democrática Nacional Moçambicana
UEM	Universidade Eduardo Mondlane
UFMG	Universidade Federal Minas Gerais
UFRGS	Universidade Federal Rio Grande do Sul
UNAMI	União Nacional Africana de Moçambique Independente
UNICAMP	Universidade Estadual Campinas
UPM	Universidade Pedagógica de Maputo
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
USA	*United States of América*
ZDA	Zonas de Desenvolvimento Agrário

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

Esta tese foi financiada pela agência de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Brasil – código: 88881.284264/2018-01.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 22
PARTE I 39
USOS PRETÉRITOS DA TERRA NO PERÍODO COLONIAL E AS CONCEPÇÕES LOCAIS EM JANGAMO 39
1. USOS PRETÉRITOS DE TERRA NA REGIÃO DE JANGAMO 1890 - 1975 41
1.1.Administração colonial em Moçambique – panorama histórico 43
1.2.Concelho de Inhambane e Jangamo – historicidade e sincronicidade 51
1.3.Latifundiários, política de aforamento e os conflitos de terras em Jangamo 60
1.4.A problemática do álcool na região de Jangamo 68
2. QUESTÃO ÉTNICA E RELIGIOSA NA REGIÃO DE JANGAMO 1890-1975 74
2.1.Espaços tribais ou territorialidades étnicas? 75
2.2.Poder tradicional na região – reconhecimento e subserviência 81
2.3.O papel da religião protestante na região de Jangamo 86
2.4.Igreja católica – da educação colonial às "armadilhas de confissão" em Jangamo 91
2.5.O islão na região de Jangamo 98
PARTE II 104
ACEPÇÕES DA FRELIMO SOBRE CULTURA E COLETIVIZAÇÃO DA TERRA EM DIÁLOGO COM OS TEÓRICOS MARXISTAS 104
3. O LUGAR DAS ALDEIAS COMUNAIS NA IDEOLOGIA DA FRELIMO 107
3.1.Zonas Libertadas, luta de libertação nacional e os apoios internacionais 108
3.2.Experiência dos socialismos externos de coletivização agrária 120
3.3.Dos "labirintos" do discurso político à tentativa de padronizar a cultura das comunidades nas zonas libertadas 128
3.4.Os fundamentos do Estado em Moçambique pós-colonial 132
3.5.CEA-UEM – uma instituição (in)submissa ao poder político na construção teórica marxista moçambicana? 139
4. ALDEIAS COMUNAIS E A POLÍTICA CULTURAL DA FRELIMO EM MOÇAMBIQUE 153
4.1.Aldeias comunais e o imaginário político da Frelimo em Moçambique 154
4.2.Visão da Frelimo a partir da coletivização e aldeias comunais 160
4.3.Aldeias Comunais nas regiões sul, centro e norte de Moçambique 164
4.4.O Conceito de Cultura da Frelimo 171
4.5.Construção de uma "retórica de alteridade" a partir das Aldeias Comunais 175

4.6.Dos discursos e práticas à invenção do “outro” homem não “obscurantista” 179
PARTE III 185
ALDEIA COMUNAL RAVENE: GÉNESES, TRANSFORMAÇÕES E TENSÕES COM AS POPULAÇÕES LOCAIS 185
5. CARACTERÍSTICAS DAS ALDEIAS COMUNAIS EM JANGAMO 187
5.1.Da identificação dos potenciais espaços ao seu posterior abandono 188
5.2.Guerra civil e a gênese de “novas” aldeias comunais 198
5.3.Em busca de memórias e narrativas de violência 204
5.4.Educação política e cultural das “novas” aldeias comunais 210
5.5.Do declínio das aldeias comunais ao ressurgimento dos antigos povoados de Jangamo 219
6. ADVENTO DA ALDEIA COMUNAL RAVENE 225
6.1.O surgimento da Aldeia Comunal Ravene 226
6.2.O povoamento da aldeia comunal – mobilização e resistência 233
6.3.O movimento cooperativo e suas contradições na aldeia 238
6.4.Guerra civil e a violência contra mulheres e crianças 244
6.5.A questão da religião na aldeia comunal 251
6.6.O declínio da aldeia comunal 257
7. TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS, (RE)EXISTÊNCIAS E DIÁLOGOS INTER ÉTNICOS EM RAVENE 263
7.1.A vida dos vatonga na região de Ravene 264
7.2.Entre o local e ‘os modernos’ em Ravene – um equilíbrio (im)possível 274
7.3.Transformações, (re)existências e negociações inter étnicas em Ravene 282
7.4.Guerra civil, mutações e ressignificações 293
8. VIOLÊNCIA CULTURAL EM MOÇAMBIQUE 299
8.1.O espectro de violência(s) em Moçambique 302
8.2.Da violência física à simbólica estrutural 311
8.3.Violência cultural simbólica nas aldeias comunais em Moçambique 316
8.4.Violência cultural física e simbólica em Ravene 326
9. CONCLUSÃO 334
10. EPÍLOGO 342
REFERÊNCIAS 347
DOCUMENTOS NORMATIVOS 347
JORNAL O AFRICANO 349

JORNAL NOTÍCIAS 350
REVISTA TEMPO 351
CARTAS DE LEITORES 352
BIBLIOGRAFIA GERAL 353
MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES E TESES 358
CAPÍTULOS DE LIVROS 360
VÍDEOS 363
FONTES ORAIS – ENTREVISTAS 364
ENTREVISTAS AOS HOMENS 364
ENTREVISTAS COM MULHERES 365
GLOSSÁRIO 366

APÊNDICES 369
APÊNDICE A – Roteiro de entrevistas 370
APÊNDICE B – Algumas cartas de cessação de direitos sobre o depoimento oral 373
APÊNDICE C – fotografia do régulo Muphathanyane) filho de Muphati no cemitério dos angolanos (em representação da tropa portuguesa) que tombaram na luta contra os Nguni em Cumbana. 376
APÊNDICE D – Antiga Fábrica de Algodão de Jangamo 377
APÊNDICE E – fotografia da antiga Fábrica *Mutamba Sugar States* 378
APÊNDICE F – fotografia da estação ferroviária de Ravene 1. 379
APÊNDICE G – fotografia do edifício reabilitado da antiga companhia de Ravene States. 380
APÊNDICE H – fotografia da antiga fábrica de sisal da companhia de Ravene States ... 381
APÊNDICE I – fotografia ilustrando a Capela da Igreja católica em Ravene I. 382
APÊNDICE J – fotografia ilustrativa da Mesquita de Magaiça 383
APÊNDICE L – Fotografia do pesquisador e do senhor João Paunde Nhampossa 384
APÊNDICE M – foto ilustrativa sobre a produção artesanal de *rhale* a partir de mandioca amarga em Guicunela-Guifuco. 385

ANEXOS 386
ANEXO A – Credencial de autorização de pesquisa de campo em Ravene 387
ANEXO B – sinfonias entre símbolos da bandeira do partido Frelimo e de Moçambique 388

ANEXO C – Pedido formal de conteúdos de aldeias comunais por parte da Direção Nacional de Habitação (DNH) à CEA..... 389

ANEXO D – Algumas ilustrações satíricas contra o lobolo 391

INTRODUÇÃO

O tema das aldeias comunais em Moçambique já foi tratado em diferentes vertentes e por vários autores. Sem tirar o mérito a esses estudos até aqui feitos sobre aldeias comunais e dos processos de coletivização, incluindo os trabalhos que consideramos bastante eruditos e muito bem elaborados, o caminho que decidimos seguir com esta proposta difere dos estudiosos deste campo de pesquisa. O foco da nossa análise assenta na criação das aldeias comunais em Moçambique e dos coletivismos adjacentes conduzidos pelo partido/Estado[1] na transformação da vida social e cultural das comunidades da província de Inhambane. Isto é, pretendemos analisar o movimento de coletivização, (re)existências, transformações sociais e violência cultural no distrito de Jangamo, no período de 1976-1992; tendo seu estudo de caso – Aldeia Comunal Ravene.

O recorte geográfico da pesquisa é a Aldeia Comunal Ravene, que se localizava no distrito de Jangamo, a sul da província de Inhambane. A escolha desta aldeia pode ser explicada pelo fato de ter sido uma referência ao nível daquele distrito. Talvez por isso o adágio local vatonga justifique esse estatuto nos seguintes termos: "Khuwe mani amba li tiku dzana Jangamo, amba khuwe mani çana lideya comunal nya Ravene" em português (quem não conhece Jangamo não conhece Aldeia Comunal Ravene). A pesquisa tem como marcos cronológicos, o ano de 1976 que marca o início da construção da cooperativa agrícola de Ravene na área I. Quer dizer, embora não tenha dado passos claros para a mudança de estilo de vida local de forma imediata, temos de sublinhar a receptividade da nova política pelo povoado com a construção da cooperativa nas antigas instalações da *Ravene States*. Escolhemos o ano de 1992, como marco temporal final do estudo pelo fato de ser o ano do fim da guerra civil que localmente foi assinalado pelo movimento de retorno das comunidades às antigas zonas de origem.

Mas, como compreender a operacionalização do projeto modernista do partido/Estado sem questionar as negligências e as violências perpetradas contra os valores e virtudes sociais

[1] Partido/Estado – esta foi a designação dada ao partido Frelimo no chamado período da república popular de Moçambique (1975-1990), pelo seu papel orientador e dirigente do Estado num contexto em que no país não existiam outros partidos políticos. A constituição de 1975 não permitia a existência de outros partidos políticos. Portanto, era o único partido político existente e condutor do Estado.

da cultura local[2] das comunidades abrangidas? Como reagiram os secretários dos bairros[3] e grupos dinamizadores (GD)[4] no exercício do seu trabalho na qualidade de representantes da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) ao nível da base, considerando também que eles faziam parte do substrato cultural de combate político e ideológico da Frente?

O pensamento modernista e autoritário do partido Frelimo[5] sobre a nova sociedade, traduzido em termos práticos no advento das aldeias comunais, seguindo essas aproximações do conceito, trouxe dinâmicas diferentes na história social e cultural de Moçambique pós-independente. No caso específico das aldeias comunais em Inhambane, a sua operacionalização não só revelou mudanças e transformações sociais na vida das populações como também resultou em violência à cultura das comunidades locais. O fato pode ser explicado por um misto de fatores entre os quais pudemos destacar: *(i)*intolerância do partido Frelimo ao pluralismo cultural alinhavado ao seu discurso revolucionário em nome da construção da nação moçambicana; *(ii)*características heterogêneas das comunidades moçambicanas; *(iii)*o conceito de cultura do marxismo do partido Frelimo que estava mais próxima das versões russa, chinesa, cubana, argelina, tanzaniana entre outras múltiplas versões; Face a descrição acima sugere-se a seguinte questão de partida: *Quais foram os constructos da coletivização orientada ao marxismo do partido Frelimo na transformação da vida social e violência cultural das populações da Aldeia Comunal Ravene entre 1976 - 1992?*

Duas hipóteses orientam o nosso estudo:

---

[2] Queremos afirmar em sede da tese que preferimos a utilização da expressão cultura local ao invés de "tradições" moçambicanas por uma série de problemas que o conceito de tradição carrega. Ao colocarmos sempre entre aspas a palavra tradição em referência à cultura local, nossa perspectiva é de nos distanciarmos de formulações preconceituosas que olham para a cultura local como um conjunto de valores estáticos e imutáveis. Ou seja, que pararam no tempo e resistentes às mudanças, e que desse modo se configuram como tradições inventadas. Ao longo da tese desconstruímos essa ideia com formulações inspiradas de Terence Ranger e Eric Hobsbawen, Frederick Barth, Jean-Loup Amselle, philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart.

[3] Secretários dos bairros – Eram os chefes dos bairros constituintes das aldeias comunais. Eles também faziam parte do grupo dos dinamizadores.

[4] Grupos Dinamizadores – constitui o grupo local de extrema importância política para o partido Frelimo. São pessoas que deveriam passar de um processo de transformação, de educação política e conhecedores do povo. Eram os representantes do partido Frelimo ao nível da base. Eles deveriam ser pessoas idôneas e de alta fidelidade e amor ao partido.

[5] Gostaríamos de frisar que ao longo de toda a nossa tese, escrevemos Frelimo com minúsculos para referirmos partido político.

*(i)*Se as aldeias comunais e coletivização foram fenômenos sociais nacionais do imediato pós-independência em Moçambique, impactando a vida das comunidades envolvidas nos diferentes espaços, então elas também representaram um momento de novas assimilações que geraram mudanças significativas na vida cultural das populações da província de Inhambane. No caso do distrito de Jangamo, compreender o "universo" dessas concepções coletivistas de orientação socialista do partido Frelimo e sua repercussão na modificação, transformação da vida social e violência cultural das populações da Aldeia Comunal Ravene entre 1976 e 1992 constitui o primeiro eixo central de argumentação do qual gravita a nossa proposta.

*(ii)*O segundo contexto que responde à nossa pergunta central é o do papel ambíguo dos grupos dinamizadores. Embora fossem um grupo com bastantes poderes políticos ao nível da aldeia, e que tenham ajudado na materialização frelimista da tão "almejada" transformação social das populações de Ravene, eles os (GD) não foram totalmente fiéis à orientação ideológica central do partido/Estado na medida em que permitiram de forma clandestina algumas categorias culturais tais como: a)realização do trabalho dos curandeiros, b)a prática dos lobolos em forma de agradecimentos dos noivos às famílias das noivas e, c)ritos de iniciação e morte, violentamente combatidos pelo discurso político central. O que de fato, revela-nos uma certa inconsistência ideológica e fraquezas ao nível da base na abordagem da cultura local.

O nascimento do Estado moçambicano como consequência direta da Luta de Libertação Nacional iniciada pela FRELIMO em 1964 também deve ser explicada e relacionada aos eventos políticos ocorridos em Portugal em 1974 – a revolução de cravos. A Constituição da República Popular de Moçambique de 1975 (CRPM) resultante da conquista da independência definiu a república popular como um Estado de democracia popular, em que o poder pertencesse aos operários e camponeses. Deste modo, no seio da FRELIMO subsistia a tarefa de legitimar o imaginário político da Luta Armada de Libertação Nacional à nova sociedade a edificar. As aldeias comunais foram a expressão concreta de transformação de um sonho nesse processo de legitimação do imaginário, pois a FRELIMO defendia a tese de que o país tinha um forte espectro rural e, por isso era necessário que as comunidades se organizassem em aldeias comunais como forma de melhor assisti-las e por conseguinte, diminuir a dispersão da

população moçambicana majoritariamente rural. Nascidas das zonas libertadas durante a Luta Armada de Libertação Nacional, o que foram aldeias comunais?

Embora pouco estudadas, se comparadas a outros temas do período pós-independência em Moçambique, aldeias comunais foram importantes bases de construção discursiva política e retórico da FRELIMO para o projeto da nova sociedade moçambicana. Os estudos de Luís Brito sobre a questão discutem se a ideia da FRELIMO com o projeto era a "socialização do campo",[6] visto que a tradução das políticas concretas no terreno pareciam revelar a "urbanização do campo". Por isso o questionamento em torno do projeto: socializar o campo ou urbanizar o campo? Outro trabalho que aborda de forma frontal a problemática das aldeias comunais em Moçambique foi escrito pelo geógrafo Manuel Garrido Mendes de Araújo[7] e publicado em 1988. É um estudo bastante sistemático. Seguindo as gêneses das aldeias comunais, o autor divide-as em cinco (5) formas distintas: *(i)* surgem com a Luta de Libertação Nacional; *(ii)* mobilização agrícola coletiva; *(iii)* calamidades naturais – cheias; *(iv)* antigos aldeamentos coloniais e *(v)* regressados pós-Luta de Libertação Nacional.

Por outro lado, um estudo recente de Manuel Matine relativo às questões de "integração das famílias camponeses"[8] nas aldeias comunais na região do vale do Limpopo, apresenta uma reflexão competente e criativa que vale apenas abordar. O autor parte de diferentes formulações das premissas que eventualmente teriam estimulado os processos de integração num estudo de caso de Aldeia Comunal Chivonguene: Em seguida apresentamos: (i)cheias de fevereiro de 1977; (ii) as melhores condições de vida proporcionadas pela aldeia; (iii) o pós-cheias que atraiu o campesinato de outras regiões, pois a aldeia não tinha sido concebida apenas para as vítimas das cheias; (iv)tratamento especial de liberdade de escolha às famílias vítimas com poder econômico para se manterem fora da aldeia; (v)uso da força militar na evacuação das

[6] BRITO, Luís. **A Frelimo, o Marxismo e construção do Estado Nacional 1962-1983**. Maputo, IESE, 2019, p. 116.

[7] ARAÚJO, Manuel Garrido Mendes. **O sistema das aldeias comunais em Moçambique:** transformações na organização do espaço residencial e produtivo. Lisboa, (Tese de Doutorado) area de geografia de humanidades. Faculdade de Letras de Universdoade de Lisboa, 1988, p. 182.

[8] MATINE, Manuel Henriques. **A questão das aldeias comunais em Moçambique:** a integração das famílias camponeses na Aldeia comunal em Ximbongweni, Guijá, Província de Gaza (1977-1990), Porto Alegre, (Tese Doutorado, área de História e Ciências Sociais) UFRGS, 2021, p. 15.

populações da zona baixa para a zona alta de Ximbonguene.[9] No mais, o discurso do autor valoriza as diferentes possibilidades de integração do campesinato.

As aldeias comunais se desenvolveram muito lentamente e foram tratadas com desconfiança pelas populações abrangidas que achavam que se estava a adoptar de forma errada o esquema contínuo de agricultura familiar. Em 1984, tinham sido instituídas aproximadamente "1500 aldeias comunais. Mais que a metade delas eram as que se tinham criado durante a luta de libertação. Deste número, 600 aldeias se encontravam em Cabo Delgado, no extremo norte de Moçambique".[10] A oposição das comunidades em relação às aldeias comunais pode ser explicada pela mudança forçada nalguns casos de camponeses da terra que tradicionalmente trabalhavam, e que era controlada pela sua própria linhagem, para grandes aglomerados semiurbanos, onde dependeriam das novas estruturas das aldeias para ter acesso à terra. Tal facto fez com que muitos camponeses alojados em aldeias comunais regressassem às antigas casas, deixando os novos aglomerados vazios. Em *Economia de Moçambique século XX*, João Mosca destaca no seu estudo sobre aldeias comunais, o papel dos militares na evacuação das populações com recurso à força para se reassentarem nas aldeias comunais. Os soldados mobilizavam compulsoriamente as famílias para as aldeias comunais.[11]

As regiões sul e centro de Moçambique afetadas pelas inundações dos anos 1976/7 forçaram o partido Frelimo a mobilizar as populações vítimas para se reassentarem nas regiões altas, posteriormente transformadas em aldeias comunais.[12] As aldeias comunais surgiram também da conversão das antigas colônias de povoamento que com a independência e consequente abandono dos colonos foram transformadas em aldeias comunais. Ao contrário de Araújo, Luís de Brito[13] em seu estudo sobre os aldeamentos, faz uma análise geral e comparativa das regiões norte, centro e sul sobre a implementação da política de aldeamentos em Moçambique. O autor escolhe algumas províncias de cada uma das regiões e compara os

[9] MATINE, M. op. cit., p. 16.
[10] ARAUJO, M. op. cit., p. 182-187.
[11] MOSCA. João. **Economia de Moçambique: Século XX.** Lisboa, Instituto Piaget, 2005.
[12] ARAÚJO, M. op. cit., p. 182-187.
[13] BRITO, L. op. cit., p. 115.

sucessos e fraquezas da política em si. No mesmo sentido em que Borges Coelho estudou o fenômeno de "aldeamentos na província de Tete".[14]

As "reformas econômicas e sociais"[15] são abordadas por Matsinhe como o eixo fundamental para a consolidação do socialismo em Moçambique. Foi neste âmbito que, em 1977, a FRELIMO deixou de ser um movimento de libertação e passou a ser um partido político de vanguarda marxista-leninista, tendo implementado várias políticas económicas para adoptar o socialismo e assumindo ao mesmo tempo as funções de partido/Estado. A "socialização do campo" tornou-se uma prioridade que devia ser seguida através da constituição das aldeias comunais, empresas estatais e cooperativas agrícolas. Este pensamento de que as "aldeias comunais" tinham sido concebidas para a socialização do campo é parcialmente refutado por Luís de Brito ao avançar que a FRELIMO pretendia urbanizar o campo, "cujas implicações não só eram técnicas e econômicas, mas também políticas".[16] Portanto, transformar os camponeses em "urbanos" de modo a torná-los cidadãos nacionais rumo à edificação de um Estado-nação, rompendo desse modo, os laços com a "tradição". Matsinhe corrobora com Brito, e entende que a cooperativização facilitaria para as "aldeias comunais" uma produção coletiva, e, por sua vez eliminaria a dispersão e as dificuldades de controlo da população.

O argumento da FRELIMO de "suposta" incapacidade dos camponeses de se modernizar está inteiramente ligada à visão de que, o campo era o berço da "tradição" milenar.[17] Por conseguinte, o campo era o lugar de "massas de pessoas atrasadas, prisioneiras aos hábitos ancestrais, ao tribalismo e ao obscurantismo".[18] Os camponeses na visão da FRELIMO, não teriam um *know how* capaz de desenvolver técnicas modernas senão fosse pelo partido/Estado que devesse liderar os processos de transformação. Para o partido Frelimo, a cooperativa implicaria a habitação em aldeias comunais e portanto, o abandono total ou parcial das parcelas de produção familiar e das formas de habitação tradicionais com implicações sobre muitos

---

[14] COELHO, J. *"***Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta**. Sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colônias portuguesas". Lusotopie, 2003.

[15] MATSINHE. Levi Salomão. **Moçambique: Uma longa caminhada para um futuro incerto?** Porto Alegre, (Dissertação de Mestrado na área de Ciências Sociais e Humanas) Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e ciências Humanas. 2011, pp, 118,

[16] BRITO, op. cit., p. 117

[17] BRITO, L. op. cit., p. 116.

[18] Ibid., pp. 116.

aspetos históricos, culturais e religiosos.[19] José Negrão afasta essa possibilidade de imposição vertical do partido Frelimo, preferindo uma abordagem dualista. O dualismo entre o "tradicional" e o "moderno", o "rural" e o "urbano". A agricultura e a indústria são duas das versões que na sua essência se deveria investir num sector moderno com uma economia orientada para o mercado que seria alimentado com os excedentes de força de trabalho provenientes de um outro sector, o de economia de subsistência. Foi assim que o país se empenhou na construção das aldeias comunais. A ideia principal vendida pela retórica política era de que as aldeias comunais aumentariam a escala e a produtividade da economia agrícola e liberariam mão-de-obra para a economia urbana. O posicionamento da FRELIMO assume esse empenho, jubilando que "aldeias comunais constituem a nossa opção estratégica de socialização das zonas rurais".[20]

O estudo das aldeias comunais em Moçambique permite-nos identificar 3 correntes de abordagem. Uma corrente de natureza geográfica, sobre a qual Manuel de Araújo é uma figura extremamente importante para o estudo das aldeias comunais que nos permite pensar diferentes formas da sua origem em Moçambique. O autor traça uma linha argumentativa com audácia abordando aldeias comunais de forma sistêmica. Outra linha interpretativa das aldeias comunais encontramos em autores que se baseiam em estudos da história oficial. Tais estudos se caracterizam por análises não contrárias à FRELIMO. Citamos os exemplos de Miranda e Matsinhe que abordam o tema das aldeias comunais numa dimensão meramente política, sem entrar no debate controverso da história de Moçambique. Porém, o mesmo já não podemos afirmar em relação a pesquisadores tais como: Luís de Brito, Manuel Matine, João Mosca, José Negrão, cujos estudos vão em contramão à historiografia oficial. Manuel Matine além das questões de "integração das famílias camponeses"[21] por si abordadas numa acepção mais ampliada e complexa dos fatores de integração, traz a dimensão crítica dos aproveitamentos políticos de alguns membros ligados às forças estatais nos casos de roubo de gado bovino em Chivonguene durante a guerra civil.[22] Luís de Brito encara o fenômeno das aldeias comunais

[19] MALOA, Tomé Miranda. **História da Economia Socialista Moçambicana.** São Paulo, 2016.

[20] FRELIMO, **O partido e as classes trabalhadoras moçambicanas na edificação da democracia popular.** Documentos do 3º congresso da Frelimo. Relatório do Comité Central do 3º Congresso, Maputo, 1977. p. 124.

[21] MATINE, M. op. cit., p. 15.
[22] MATINE, M. op. cit., p. 219.

como resultado do marxismo equivocado do partido Frelimo. Ele critica historiadores engajados na construção ideológica do partido Frelimo, sua simpatia na construção do socialismo através do discurso oficial e, aponta a ausência de uma atitude de vigilância científica contra aquilo que chama de "armadilhas do discurso oficial"[23] que na prática não teria ajudado esses autores a desenvolver uma visão crítica da liderança do partido Frelimo. João Mosca, outro autor que também abordou aldeias comunais numa linha interpretativa não oficial da história de Moçambique, fala de uma atitude autoritária da Frelimo na execução do projeto. No entanto, o autor é partidário de uma coabitação do regime de planificação central e autoritário com aquilo que chama de democracia participativa com fins instrumentalistas.[24] Por último, José Negrão que afasta a possibilidade de imposição vertical do partido Frelimo em relação as aldeias comunais, preferindo uma abordagem dualista.

A escassez de estudos específicos sobre a coletivização, transformações sociais e culturais no período de 1976 a 1992, na província de Inhambane, incita logo a priori, a existência de uma lacuna científica e historiográfica. Para atender a essa lacuna, fizemos consultas bibliográficas por um período de tempo de cinco meses (Julho-Novembro de 2021) nos arquivos de Maputo. Das fontes documentias encontradas queremos destacar as seguintes: jornais de maior circulação da época – Notícias e Revista Tempo – documentos da Frelimo – relatórios e atas de reuniões, discursos épicos dos quadros séniores do partido – legislação, auxiliados por obras, monografias, dissertações e teses produzidos sobre o tema. Neste sentido, a partir das fontes documentais existentes das diferentes instituições conjugadas às fontes orais, construímos um estudo original através da abordagem micro-histórica da Aldeia Comunal Ravene. A nossa proposta foi de ampliar a complexidade do tema, discutindo outros espaços de Moçambique, recorrendo ao "jogo de escalas".[25] Obviamente, não trouxemos novos objetos para a pesquisa, muito menos uma rigorosa análise das aldeias comunais em Inhambane. O nosso foco foi a Aldeia Comunal Ravene o eixo central do estudo para lançar questões sobre outras regiões geográficas afim de compreendermos a dinâmica das aldeias comunais em Moçambique.

[23] BRITO, L. op. cit., p. 116.
[24] MOSCA, op. cit., p.
[25] RAVEL, Jacques. **Jogo de Escalas.** A experiência de microanálise. 1ª edição, Rio de Janeiro, Editora, Fundação Getúlio Vargas, 1998.

Do breve rastreio de fontes documentais do tema das aldeias comunais em Moçambique, destacamos a Biblioteca Nacional de Moçambique (BNM) onde encontramos jornais noticiais referentes ao período em estudo, aos números de revista tempo do período entre 1975 e 1990. Outro local foi o Arquivo Histórico de Moçambique (AHM) do qual, para além dos relatórios das comissões ministeriais das aldeias comunais, encontramos sínteses das reuniões setoriais das aldeias comunais. No Ministério de Agricultura e Segurança Alimentar, coletamos micro-estudos sobre as aldeias comunais em Moçambique. São estudos que fundamentalmente focam a região sul do país e abordam as atividades econômicas nas diferentes aldeias comunais. Encontramos estudos sobre a habitação e cultura no distrito de Jangamo da época.

No Centro de Estudos Africanos (CEA) da universidade Eduardo Mondlane encontramos atas das reuniões abordando aldeias comunais, relatórios de pesquisas, discursos do presidente Samora Machel debruçando-se do tema das aldeias comunais. Outra instituição que nos ofereceu fontes documentais do tema das aldeias comunais em Moçambique foi o Instituto de Investigação sociocultural em Moçambique (ARPAC). Neste local foram encontrados documentos tais como: a 1ª resolução sobre as aldeias comunais, atas da 1ª sessão da Assembleia Popular, revistas tempo especiais entre os anos 1975-1980[26], relatórios de comissões de trabalho de explicação das teses de "socialização" e "industrialização" do campo. Do Centro de Documentação Samora Machel (CDSM) encontramos diferentes retratos do presidente Samora Machel referentes às visitas feitas a vários distritos da província de Inhambane, teses do partido Frelimo sobre as aldeias comunais, diferentes discursos do presidente Samora Machel, legislação sobre as aldeias comunais, monografias sobre as aldeias comunais. Por último, realizamos uma pesquisa etnográfica durante cinco meses (dezembro de 2021-maio de 2022) no distrito de Jangamo. Após a autorização pelas estruturas locais do distrito[27], partimos para a realização das entrevistas no povoado de Ravene, depois escalamos outras regiões seguindo rastos de pessoas que tivessem conhecimento sobre Ravene, mas que se encontrassem em outros povoados. Por isso fomos para Guicunela-Guifuco, Cumbana-sede, Jangamo-sede, Bambela, Guicunela-Nhacodja, por fim em Bongo. Ao todo foram 30 pessoas

[26] REVISTA TEMPO Nº 455, 1979; REVISTA TEMPO, Nº 630, 1979.

[27] Vide Anexo A– Credencial de autorização para a realização da pesquisa de campo no povoado de Ravene.

entrevistadas[28] que viveram de perto a experiência da aldeia comunal Ravene. Dos quais 14 homens e 16 mulheres.[29]

A escrita da tese tomou em consideração metodologias de ciências sociais e humanas (ABNT) e dos comandos normativos da UFMG. Começamos pela análise bibliográfica que consistiu na busca e seleção de materiais tais como: obras bibliográficas e de referência; artigos; teses; jornais; códices e diversos documentos da Frelimo. Depois, elaboramos fichas de leituras, diários de campo, a confrontação das informações recolhidas e a produção da síntese da pesquisa bibliográfica. Em pesquisa de campo, as técnicas de recolha de dados basearam-se exclusivamente, em entrevistas semi-estruturadas[30] que foram coletadas com recurso à gravador de voz. Não definimos tempo determinado de duração da entrevista para permitir aos entrevistados a livre narração das experiências da vida na Aldeia Comunal Ravene, das mudanças ocorridas nos domínios social e cultural. As entrevistas obedeceram a dois tipos de acordo com a disponibilidade dos entrevistados: *(i)* entrevista individual e *(ii)* entrevista coletiva. Após a nossa chegada à Ravene, fomos às "estruturas locais" para identificar quem estaria ou não habilitado e disposto a falar sobre essa experiência histórica daquela aldeia comunal. Em seguida convidamos a participar do estudo. De fato, as fontes orais ganham novos contornos e significação em confronto com o documento escrito,[31] por isso terminada a pesquisa de campo fizemos a sistematização das informações obtidas e confrontá-las com as sínteses resultantes da pesquisa bibliográfica. Do cruzamento dessas fontes, fez-se a redação final desta tese.

Posto isto, em seguida passamos a um breve mapeamento dos conceitos operacionais que mobilizamos para o estudo. Desses conceitos, destacamos os conceitos de tradição, modernidade, grupos étnicos, violência e identidade, recorrendo aos estudos mais antigos e recentes. Para já, não pretendemos aprofundar esse debate teórico-conceptual, por entendermos

[28] Vide Apêndice B – Algumas cartas de cessação de direitos sobre o depoimento oral.
[29] Vide Apêndice A – Roteiro de entrevistas de pesquisa de campo em Jangamo.
[30] As entrevistas foram suportadas por um formulário pré-elaborado que foi concebido para permitir alguma polivalência e flexibilidade de modo a conferirem aos intervenientes maior oportunidade de criatividade e inovação no espaço e tempo real da entrevista.
[31] FERREIRA, Marieta de Moraes. "História oral, um inventário das diferenças." In: Entrevistas: **Abordagens e usos da história oral. Rio de Janeiro**: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1994, p. 1-13.

não ser este o espaço apropriado para o efeito. Aperfeiçoaremos esse diálogo mais adiante no desenvolvimento desta tese.

As noções de tradição e modernidade carregam diferentes formas de abordagem e interpretação nas sociedades colonial e colonizada, justamente pelo tipo de relações que se estabelecem entre os dois espaços.[32] Uma relação de dominação e submissão do poder colonial sobre a comunidade colonizada. Nessas relações autores como Hobsbawn e Ranger preferem trazer a dimensão de modernidade e "tradições inventadas".[33] Os autores descontroem a narrativa e perspectiva de legitimação da tradição entendida como um complexo rígido e obsoleto das comunidades colonizadas, rejeitando ainda a ideia de que a modernidade estaria livre de conexões "tradicionalistas" nos espaços dos colonizadores. Ambos os conceitos apresentam uma abordagem de invenção. Ou seja, a ideia que nos parece preconceituosa de "imutabilidade" da tradição e também o pensamento equivocado de que a modernidade não teria nada a ver com a noção de tradição, caindo dessa forma numa perspectiva de invenção. São dois conceitos problemáticos que levantaram debates acirrados entre pensadores das humanidades. Mais adiante aprofundaremos melhor a noção desses problemas das definições – ver a secção 7.2.

O conceito de etnia é fundamental na compreensão da cultura da região de Ravene, pois naquela aldeia comunal viviam três povos, (três grupos étnicos) distintos: vatongas, vatswas e vachopes. O conceito histórico pré-colonial de etnia na Europa era entendida como uma nação. Contudo, nas sociedades africanas, o conceito de etnia não era sinônima da nação na percepção dos antropólogos, pela incapacidade de etnia de não poder "ter" política. Quer dizer, em África as etnias, tinham território, língua, costumes, mas não "tinham" política. Ou então, se tivessem política ou era "menor" ou era "disfuncional". O debate problemático do conceito veio ter novas abordagens com as chamadas "teorias de etnicidade"[34] a saber: a)primordialistas (pré-colonial). Estes consideraram etnia igual a si mesma e sem política; b)instrumentalistas (colonial) que reconfiguram o anterior quadro da definição da etnia e ultrapassam as barreiras colocadas sobre a etnia, considerando-a como a que tem política; e, c)interacionistas (colonial/pós-colonial).

[32] BALANDIER, Georges. **A noção da situação colonial**. Revista Plural do Programa de pós-graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, Cadernos de Campo número 3, 1993, pp 107-131.
[33] HOBSBAWN, Eric. RANGER, Terence. **Invenção de tradições.** São Paulo, Paz e Terra, 2008, p. 9.
[34] POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias de Enicidade.** Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredireck Barth, 2ª edição, edição, São Paulo, Editora UNESP, 2011.

Esta corrente olha para as etnias como políticas e multiculturais.[35] Aprofundaremos mais adiante as noções destas teorias – ver as secções 2.1 e 7.3. Por ora, queremos com o conceito de etnia, discutir a ideia de fronteiras étnicas[36], no sentido de que o contato entre os grupos produz mudanças, mas também suscita a criação ou permanecia de uma noção de fronteira ou distinção entre os grupos. Isso volta a ter novamente relação com os conceitos de tradição e modernidade na ideia de "imutabilidade" falsa, na medida em que o conceito de etnia, assume a dimensão de invenção não em relação aos olhos que os europeus direcionam aos africanos, mas quando se aplica exatamente a ideia de 'imutabilidade' no contexto das chamadas 'sociedades tradicionais'.

O conceito de violência que abordamos na tese tem vários desdobramentos. Por exemplo em Yves Michaud[37] trata a definição da violência buscando a origem etimológica, discorrendo as relações do conceito com a história, antropologia, sociologia e filosofia. A argumentação de Michaud identifica de forma clara o sentido da violência física. Por outro lado, Hannah Arendt[38] na tentativa da abordagem do conceito de violência numa dimensão política acaba fazendo aproximações com o sentido simbólico de Pierre Bourdieu[39] em violência simbólica.[40] Servimo-nos também de suportes do conceito da violência simbólica nas ideias de Jonas Alberto Mahumane[41] em marido espiritual. Ainda consideramos a visão de Johan Galtung[42] na sua concepção da violência nas dimensões: direta, estrutural e cultural. Nossas aproximações na discussão do conceito de violência nos levaram a classificar os seguintes tipos de violências notáveis em nossa pesquisa: violência física, violência simbólica e violência cultural. Também exploramos os usos do mesmo conceito no sentido de Frantz Fanon[43]quando escreveu sobre a

---

[35] ANSELLE. Jean, Etnias e Espaços: Por uma Antropologia Topológica. In: ANSELLE. Jean & MBOKOLO. Elikia. **Pelos Meandros da Etnia. Etnias, tribalismo e Estado em África**, Luanda, Edições Mulemba, 2014, p. 26-27.

[36] BARTH, Fredrik. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. LASK, Tomke (org.). Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 25-26.

[37] MICHAUD, Yves. **A Violência**. São Paulo, editora Ática, Serie Fundamentos 57, 1989, p. 8.

[38] ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. 3ª edição, Rio de Janeiro, 2014, p. 46.

[39] BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** 2ª Edição, São Paulo, Editora Bertrand Brasil, 2002, p. 21-23.

[40] BOURDIEU, Pierre. **Poder Simbólico**. São Paulo, Editora Bertrand Brasil, 2007, p. 10.

[41] MAHUMANE, Jonas Alberto. "Marido Espiritual" possessão e violência simbólica no sul de Moçambique. Lisboa, (Tese de Doutorado área de Antropologia da religião e simbólico), Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 2015, p. 182.

[42] GALTUNG, Johan, **Cultural Violence**. In: Journal of Peace Research, Hawaii, Vol. 27, number three, Sage Publications, August, 1990, p. 292.

[43] FANON. Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira 1968, pp. 91.

violência do nativo que se tornou opressor ao nativo. Por fim, Achille Mbembe[44] em discurso teórico sobre a necropolítica. O poder de decidir sobre quem deve morrer e quem deve viver.

Finalizamos a discussão conceitual com o conceito de identidade. Não podemos compreender as diferentes visões interpretativas do conceito sem debatermos a ideia da diferença.[45] A diferença conjuga uma polarização da dimensão política e social, ambos articulados pelo poder.[46] "A constituição de uma identidade social é um ato de poder, pois se uma identidade consegue se afirmar é apenas por meio da repressão daquilo que o ameaça".[47] Tomando os propósitos e objetivos da luta da FRELIMO e do seu imaginário, podemos concluir que havia um projeto identitário sobre a sociedade moçambicana. Talvez o que não ficou claro desse projeto identitário foi o seu *modus-operandi* na forma como a diferença era compreendida pela FRELIMO. Consideramos, o momento mais crítico dentro da Frente em que a tolerância foi encarrada como um problema, logo após a morte de Eduardo Mondlane em 1969. Houve várias execuções sumárias e silenciamentos a militantes que pensassem diferente. No entanto, a estratégia de aplicação desse projeto identitário se estenderia logo após a conquista da independência de Moçambique.

Tendo em vista essas escolhas e objetivos previamente defenidos, dividimos a tese em 3 partes. A primeira parte abordou os usos pretéritos de terra no período colonial e as concepções locais em Inhambane. Ela é composta por dois capítulos: o primeiro capítulo estuda a administração colonial e sua relação "pacífica" e conflitosa na gestão territorial junto às comunidades locais de Inhambane; O segundo capítulo aborda questões étnicas e religiosas em que procuramos buscar as caraterísticas da comunidade na região de Jangamo. Em seguida, a segunda parte aborda as acepções da FRELIMO sobre cultura e coletivização da terra em diálogo com os teóricos marxistas. Este momento da pesquisa corresponde a dois capítulos: o terceiro capítulo aborda o lugar das aldeias comunais na ideologia da FRELIMO; O quarto capítulo discute a política cultural da FRELIMO naquilo que chamamos de conceito de cultura da FRELIMO e "retórica de alteridade" visibilizado pelo discurso inovador da "nova sociedade" e do "novo homem".

---

[44] MBEMBE, Achille. **On the Post colony.** California University of California Press 2001, p. 67.
[45] CABAÇO, José Luís de Oliveira. *Moçambique: Identidades, colonialismo e libertação.* São Paulo (Tese de Doutorado, área de Antropologia e humanidades) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. 2008, p. 17
[46] CABAÇO, J. op. cit., p. 17.
[47] CABAÇO, J. op. cit., p. 17.

Por último, a terceira parte da tese mobiliza a aldeia comunal Ravene como um espaço não apenas da operacionalização dos sonhos e imagens criados pela FRELIMO, mas também como um lugar de negociações e tensões entre os três povos. Ou três grupos "étnico-tribais" vatonga, vatswa e vachope existentes na região. Esta parte do estudo comporta 4 capítulos distintos: o quinto capítulo discute as características gerais das aldeias comunais em Jangamo; O sexto capítulo entra nas questões mais técnicas da construção da aldeia comunal Ravene, analisando o movimento cooperativo e suas contradições; O sétimo capítulo dedicou-se à análise das transformações verticais e horizontais dentro da aldeia. Em última instância discutimos o conceito de violência no oitavo capítulo partindo das categorias culturais de Ravene às interpretações do fenômeno em outros espaços.

Sem perder de vista outras conexões próximas ao objetivo central da tese, pretendemos apresentar os conteúdos de todos oito capítulos da tese. O primeiro capítulo, aborda os usos locais da terra na região de Jangamo perante a ameaça do poder colonial. Nos finais do século XIX era notória a influência do império de Gaza entre os rios Limpopo e Zambeze. Nesta altura a terra era controlada pelos chefes locais (régulos). O início do século XX foi marcado pelas "guerras de pacificação" e paulatinamente o poder local foi perdendo o controlo da terra a favor dos portugueses. Era necessário compreender as relações político-administrativas entre Jangamo e o conselho de Inhambane pois, a historicidade destes territórios apresentava vínculos sincrônicos um do outro. A política de aforamento e o papel dos latifundiários são discutidos em sede da tese para compreendermos os conflitos havidos entre as autoridades administrativas, os próprios latifundiários e o campesinato local. Por fim analisamos a importância do álcool na administração local em Jangamo.

O segundo capítulo da tese analisa questões étnicas e religiosas num contexto em que a região era caraterizada pela presença de uma maioria vatonga. Os povos vatswas e vachopes encontravam-se mais nas proximidades das fronteiras entre Inharrime, Panda e Homoine. Ao analisamos de forma separada algumas características destes povos, queríamos precisamente mostrar as diferenças entre eles, pese embora a unidade religiosa de que se lhes caracterizavam enquanto grupos distintos. Em sequência problematizamos a importância do poder tradicional na colaboração com as autoridades administrativas coloniais e com as comunidades. O poder local ganhou um certo estatuto e protagonismo diante dessa relação tripartida de ambos. Os chefes locais muitas vezes se viraram contra suas próprias comunidades explorando-as de forma

deliberada e consentida. Por fim, discutimos o papel das igrejas tanto no auxílio à dominação colonial como no seu próprio combate. A igreja católica ainda que o seu papel específico fosse de evangelizar, no terreno as ações por ela desenvolvidas estavam mais próximas do lugar de suporte à administração colonial portuguesa. Já as igrejas protestantes estavam mais interessadas em compreender a vida e cultura locais. Por isso eles investiram bastante no estudo das línguas e cultura locais, colocando-se num movimento contrário à igreja católica.

Em seguida, o terceiro capítulo da tese aborda o lugar das aldeias comunais na ideologia da FRELIMO. Ao conquistar a independência em 1975, a FRELIMO cumpria com os seus maiores desígnios – a libertação a pátria. A Frente construiu imagens, sonhos e utopias sobre a sociedade moçambicana. Com os apoios vindos de diversos países, entre eles a União Soviética, essas imagens tornaram-se cada vez mais próximas da realidade em Moçambique. Foi assim que esse imaginário expandiu-se pela nação, ganhando novas territorialidades no seio da sociedade justamente com o nacimento de Estado em 1975. As aldeias comunais se constituíram em um importante veículo para o referido projeto. A universidade Eduardo Mondlane, especialmente o CEA foi uma instituição colaboradora de relevante papel na produção de conteúdos teóricos sobre as aldeias comunais. Nesta secção identificamos e analisamos algumas pesquisas desenvolvidas pelo CEA referentes às aldeias comunais.

Cientes desse fato, isso nos leva à nossa quarta pretensão da presente tese em quarto capítulo que é justamente analisar a problemática da coletivização e as propostas conceptuais frelimistas de cultura em colisão com a vida das comunidades locais. Em diálogos com os estudos de Araújo, Brito e Matine em debate com documentação consultada sobre a região sul, pensamos o fenômeno das aldeias comunais em outros espaços nas regiões centro e norte de Moçambique. Problematizamos o conceito de cultura na visão marxista da FRELIMO, mas também analisamos outros conceitos de cânone antropológico e sociológico. Fizemos a análise do capítulo com a reflexão do uso emprestado de expressão “retórica de alteridade” de François Hertog para demostrarmos a arte de convencer recorrido pelo discurso da FRELIMO de invenções de uma “suposta” sociedade e homem novos moçambicanos não obscurantistas.

O quinto capítulo nos levou a buscarmos a província de Inhambane como uma das potenciais regiões que viu crescer e florescer o projeto da edificação das aldeias comunais e coletivização marxistas no período a seguir a independência. Começamos por trazer alguns exemplos do coletivismo local através das 6 aldeias comunais locais: aldeia comunal

chinguinguire, aldeia comunal Agostinho Neto, aldeia comunal Marien Ngouabi (Ravene); aldeia comunal Pambarra, aldeia comunal Macunhe-Pescadores e aldeia comunal Vukha.[48] Em seguida, fizemos a caracterização geral das aldeias comunais em Jangamo. Após à sua identificação e mapeamento, analisamos a dinâmica da vida das populações nos espaços residencial e produtivo. Tomamos as aldeias comunais do distrito como referentes a se ter em conta para a compreensão das principais atividades desenvolvidas. Analisamos a memória histórica local em diálogo com questões de vida corrente, o impacto da guerra civil e a educação política nas chamadas "novas" aldeias comunais do distrito de Jangamo. Por fim, discutimos os fatores de declínio daqueles espaços e o ressurgimento dos antigos povoados.

Ainda no cumprimento dos objetivos traçados, trabalhamos em sexto capítulo aquele é considerado um dos exemplos de sucesso das aldeias comunais em Jangamo – o advento da Aldeia Comunal Ravene. Abordamos a sua origem mitológica e cósmica da qual destacamos a linhagem duce e nhampossa. Em seguida discutimos o papel do partido Frelimo na construção da aldeia comunal, bem como das contradições do cooperativismo entre as estruturas da Frelimo e comunidades locais. Discutimos o problema da guerra civil e questões de violência(s) sobre as mulheres e crianças dentro da aldeia. Analisamos também o papel da religião em contextos de conflito armado e terminamos com os fatores de declínio da aldeia e o posterior movimento de ressurgimento dos antigos povoados.

O sétimo capítulo abordou as transformações sociais, (re)existências e diálogos inter "étnicos" em Ravene. A centralidade da cultura vatonga nos fez avançarmos de forma separada as questões de cultura vatonga antes da fundação da aldeia 1975-1984. Nossa intenção com a separação era precisamente para compreender como era a vida de Ravene vatonga, longe dos povos vatswas e vachopes. Estabelecemos algumas categorias culturais de análise tais como: a)língua, b)culturas agrícolas, c)ritos de iniciação e de morte. Em seguida discutimos os conceitos de tradição e modernidade numa nítida confrontação com a cultura local. Num primeiro momento mostramos os choques locais com a realidade e modernidade trazidas pela Frelimo dentro da aldeia comunal naquilo que chamamos "abordagem sincrônica" (vertical). Por outro lado nossa abordagem foi também diacrônica (horizontal) entre os povos (etnias)

[48] ARAUJO, Manuel Garrido Mendes. **Seis Aldeias comunais da Província de Inhambane.** UEM, Departamento de Geografia, Maputo, 1987, p. 70.

vatongas, vatswas e vachopes. Por fim, analisamos a guerra civil, as mutações e ressignificações.

O último capítulo foi dedicado à análise da violência cultural em Moçambique, tendo como ponto de partida a Aldeia Comunal Ravene. Iniciamos nossa discussão com o espectro de violência em Moçambique. Recuamos para o período de 10 anos de Luta Armada de Libertação Nacional para apontar alguns episódios de violência no norte e centro de Moçambique através do massacres de Mueda, Wiriyamu e Inhaminga. Em seguida pontuamos a guerra civil que durou 16 anos. Apresentamos em sede da tese o massacre de Homoine que vitimou mais de 400 pessoas. Estes exemplos concretos demonstraram a fertilidade de Moçambique como um país de violência(s) sem no entanto, referir às outras violência(s) posteriores a 1992 derivadas dos conflitos pós-eleições. Por isso, para uma análise mais clara da problemática da violência dividimos o conceito em três acepções: a violência física, simbólica e cultural. Para compreendermos os tipos da violência cultural em relação às aldeias comunais em Moçambique no período em estudo fomos aos arquivos para pegar as 4 categorias culturais combatidas dessa época: a)lobolo, b)curandeirismo, c)ritos de iniciação e a d)poligamia. Terminamos a tese com um epílogo ao qual apresentamos nosso pensamento utopista em relação ao estudo. Há um glossário em que explicamos algumas palavras e expressões que podem ser pouco claras ao nosso leitor.

PARTE I

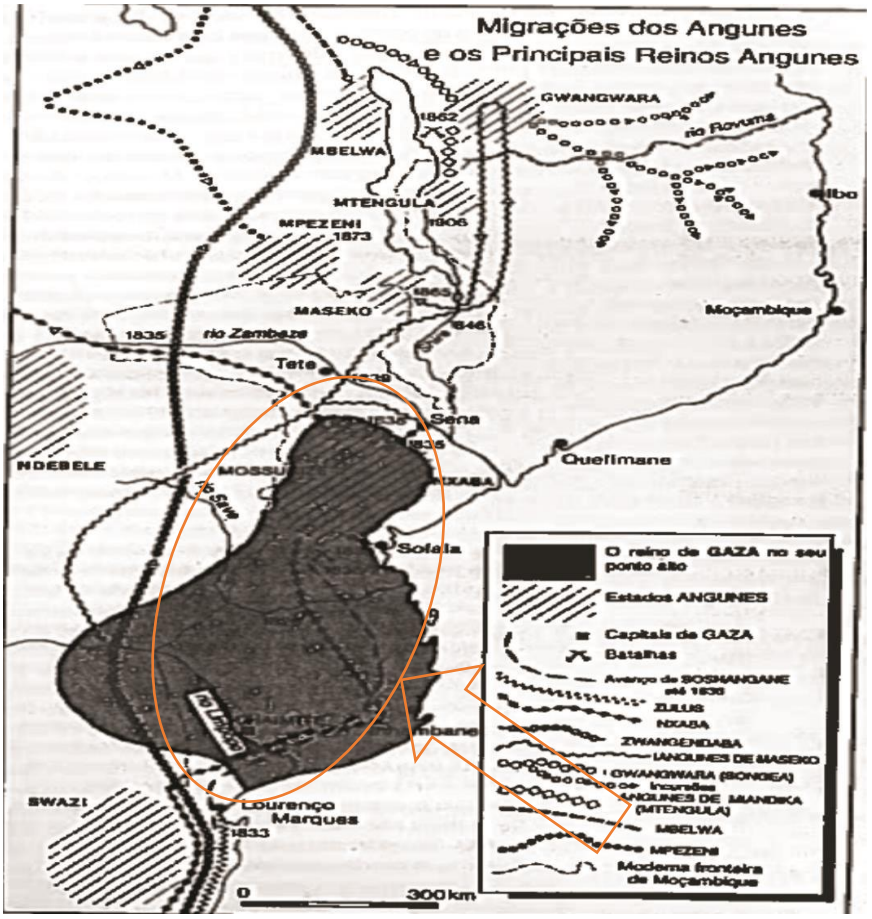
USOS PRETÉRITOS DA TERRA NO PERÍODO COLONIAL E AS CONCEPÇÕES LOCAIS EM JANGAMO

A divisão da tese em partes tem em vista não só harmonizar as questões metódica e didática de todo o corpo do texto, mas também estabelecer um certo recorte de proximidade e de afastamento dos conteúdos abordados, uns dos outros em cada momento do estudo. Ao separarmos esta primeira etapa em dois capítulos e, que basicamente discute o contexto do nosso objeto de investigação na região de Jangamo, queremos nos deter e reconhecer a dificuldade de uma abordagem simultânea e conjunta dos temas de natureza econômica e socioculturais discutidos em cada um dos capítulos. E, talvez por isso, a divisão da 1ª parte em dois capítulo tenha sentido e razão de ser para uma melhor compreensão. A primeira etapa da pesquisa documental e etnográfica realizada nos arquivos em Maputo e no povoado de Ravene respetivamente, analisa essencialmente, temas relevantes dos usos de terra pelas comunidades locais e suas interpelações pelo poder colonial na região de Jangamo.

Inhambane é uma das províncias da região sul de Moçambique cuja terra tem um significado precioso na acumulação de riqueza da população local. Obviamente, a chegada do colono alterara os usos da terra até então vigentes. Compreender os contornos dos usos da terra tanto do poder colonial quanto da comunidade local constitui o nosso principal propósito desta etapa no fulgurante período de colonialismo tardio 1930-1975. Esta etapa da tese também é caracterizada pela análise da evolução dos espaços "tribais" e territórios "étnicos" dos vatongas, vachopes e vatswas. A região de Jangamo com uma maioria do povo vatonga é limitada pelos espaços com maior confluência dos povos vachopes mais a sul, especialmente com a região de Inharrime e por povos vatswas mais a sudoeste com as regiões de Panda e Homoine. Analisar a evolução daqueles espaços e os movimentos "étnico" - territorial figuram entre outros objetivos a discutir na região de Jangamo. Em seguida analisamos o papel do poder local (regulados e cabados) na qualidade de ponte entre o poder colonial e a comunidade. Por fim, problematizamos o papel da igreja católica como veículo importantíssimo na viabilização da colonização na região. As igrejas protestantes e o islão foram também fundamentais nesse processo interpretativo na dinâmica da vida local.

1. USOS PRETÉRITOS DE TERRA NA REGIÃO DE JANGAMO 1890 - 1975

A região de Inhambane e Jangamo desde o período colonial foram territórios com uma tradição de ser e estar próprios. Caracterizadas por um pluralismo cultural etno-linguístico dos seus povos e pelo intercâmbio com outros, a região teria sido conquistada pela expansão nguni[49] nas três primeiras décadas do século XIX. Quer dizer, a região fora controlada pelo império de Gaza, com uma extensão territorial abrangendo toda a região sul do rio Limpopo até a margem sul do rio Zambeze. A seguir, o mapa 1.



NEWITT, Malyn. História de Mocambique, 1997, p. 240

A região entre o rio Limpopo e rio Save antes da presença portuguesa fora ocupada entre os séculos IX-XII por Schroda e Mapungubwe. Mais a norte pelo Zimbabwe já no século XIII.[50] Os principais símbolos de riqueza dos povos nguni eram terra e os animais abundantes na

[49] Os nguni são povos bantu que se encontravam na região de Zululândia. Depois de uma grande instabilidade política entre lutas e transformações conhecidas por M'fecane e, parte destes formaram o reino de Gaza.
[50] DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE. **História de Moçambique**. Maputo, Livraria Universitária, 2000, p. 30.

região. O domínio territorial português alteraria a vida das populações locais que ali se tinham estabelecido. A derrota do exército nguni diante das tropas portuguesas selara a conquista do território e consequente "fim da história", no sentido do controlo da resistência colonial portuguesa no espaço do antigo império de Gaza.

Duas razões fundamentam a escolha das balizas cronológicas do nosso título. A primeira tem a ver com o fato de Jangamo a partir de 1870/80 ter começado a registrar um número considerado de colonos agricultores na região oriundos de Portugal. O trabalho agroindustrial desses agricultores começou a trazer mudanças significativas nunca antes vistas na economia local. O vale de Mutamba revolucionária a produção do arroz e da cana sacarina. Por outro lado, ao referirmos o ano de 1975, queremos analisar o período da decadência do regime colonial salazarista e suas interfaces com políticas de administração colonial no espaço imperial – o vulgo colonialismo tardio (1930-1975). Em Moçambique, este período foi caracterizado profundamente pela exploração acelerada de riquezas com recurso aos métodos discriminatórios e racistas.

Ao começarmos o capítulo com o panorama histórico que a seguir traçamos, o objetivo principal consiste em discutir[51] a abordagem da colonização no espaço imperial português e, tendo como o principal foco a colônia de Moçambique, e de forma específica o então distrito de Inhambane. O debate político da colonização na África portuguesa, por vezes tinha a ver com a própria dinâmica política do espaço metropolitano. No caso concreto do concelho de Inhambane e Jangamo procuramos encontrar alguns *insights* específicos nessa evolução histórica da colonização para mostrarmos que nada era estranho e espontâneo em termos da abordagem da colonização. Preferimos um estudo híbrido dos dois espaços pelo fato de Jangamo ter sido parte integrante do concelho de Inhambane. Quer dizer, Jangamo não gozava de uma autonomia administrativa efetiva, se o compararmos às outras circunscrições de Inhambane. Ela estava acoplada ao concelho de Inhambane. Ao longo do capítulo oferecemos *imputs* nessa discussão híbrida, dando maior visibilidade de Jangamo, precisamente por ser o espaço ao qual nos mobilizamos para estudar o povoado de Ravene e outros territórios afins durante o período em referência.

[51] Algumas posições no texto podem parecer elogios à historiografia portuguesa. Mas, pelo contrário, o que pretendemos com o formato da nossa escrita é apresentar as abordagens historiográficas e depois interpretá-las criticamente.

A problemática da terra no território do concelho de Inhambane é abordada no capítulo para compreender não só os conflitos de gestão de terra entre as autoridades coloniais, o poder tradicional local e os concessionários, mas também para analisar a sua importância no âmbito da produção do álcool. As comunidades locais foram lhes retirada o protagonismo da terra herdada do sistema linhageiro. De acordo com o novo sistema, de estatuto de donos da terra, as comunidades passariam a depender da administração colonial. O novo sistema colonial daria primazia ao Estado, aos donos das concessões de origem estrangeira e aos latifúndios locais em prejuízo das comunidades. Esta situação gerou tensões e conflitos, pois a terra constitui a maior riqueza das comunidades em toda a região do concelho de Inhambane e Jangamo.

1.1.Administração colonial em Moçambique – panorama histórico

O estudo da administração colonial na região de Jangamo (período aparentemente fora do nosso escopo de pesquisa) é de capital importância para a tese, não só para a compreensão do dinamismo das relações entre diferentes atores coloniais circunscritos no exercício do poder colonial e local, como também se considerarmos o fato de Jangamo (parte da antiga circunscrição de Cumbana) ter estado por um longo período como um posto administrativo anexo ao concelho de Inhambane. O concelho de Inhambane abrangia Inhambane-sede e a extensa região de Jangamo. Este fato permitir-nos-á problematizar as territorialidades diferenciadas da região de forma mais objetiva possível para compreendermos os grupos existentes, suas marchas e (de)marchas, suas conexões e (des)conexões, seus conflitos e também suas conquistas do então momento de "colonialismo tardio em Moçambique", e, em particular realce à região de Inhambane.

Antes de discutirmos aspectos da administração colonial do então distrito de Inhambane e da região de Jangamo, pretendemos porém, traçar um enquadramento epistêmico – histórica característico da evolução da então colônia nas suas múltiplas faces em diálogo com a política de Lisboa sobre o papel das suas colônias em África. A razão deste recuo se prende ao fato de querermos apresentar um breve contexto histórico não tão abrangente quanto poderia ser, mas que tente elucidar e iluminar caminhos, as nuances e as contradições da administração colonial portuguesa em Moçambique.

Foi evidente para Portugal em relação aos territórios ultramarinos mais importantes em África fossem Moçambique e Angola. Não queremos preterir a relevância das restantes colônias (São - Tomé e Príncipe, Guiné - Bissau e Cabo Verde), pois pensamos também terem sido determinantes do ponto de vista de viabilização das manobras e estratégias de dominação tendo como fim último a exploração dos recursos naturais e humanos. No entanto, por mais importantes que fossem aqueles territórios, não se poderia compará-los com algo que existisse em Moçambique e Angola em termos de riquezas e sua localização geoestratégica.

A partilha de África no âmbito da conferência de Berlim 1884-1885 trouxera diferentes desafios para Portugal no sentido de subsistir de forma qualitativa e substantivamente, como um ator imperialista relevante e respeitado no concerto dos outros atores imperialistas. A mensagem coletiva dos países imperialistas participantes da conferência foi que, toda a potência imperialista com espaços e posições em África deveria realizar a ocupação efetiva.[52] Deste modo, Portugal se mobilizou para operacionalizar o cumprimento daquele objetivo.

As colónias reagiriam analogamente, acompanhando aquele movimento e as dinâmicas impostas do processo. Portugal sentira-se pressionado pelas contínuas ameaças internacionais e pela sua "incómoda" presença marginal nas colónias que empiricamente se resumia no litoral. Dito de outra maneira, as colónias eram caracterizadas pelo carácter territorialmente descontínuo do Estado colonial. Quer dizer, os portugueses não detinham o controlo das colónias. Por um lado, as "companhas de pacificação" ou "guerras de conquistas" contra os nativos se revelaram infrutíferas numa primeira fase, por ter encontrado uma forte resistência dos reinos africanos. Por outro lado, a Grã-Bretanha e a Alemanha ensombravam inexoravelmente os interesses dos portugueses pela sua "suposta incapacidade" de se impor e conduzir eficientemente a ocupação efetiva territorial. Por exemplo, em 1824 só havia em Moçambique 43 indivíduos europeus. Deste número, na região de Inhambane e Jangamo só existiam 8 indivíduos de origem europeia. Este número viria a crescer um pouco depois do último quartel do século XIX.[53] Entretanto, os números de Capela são questionáveis, pois, há estudos e relatos de outras fontes indicando um número superior durante o mesmo período.[54] É

[52] NEWITT, Mayln. **História de Moçambique.** Lisboa, Publicações Europa-América. 1997, p. 308-310.
[53] CAPELA, José. Apriorismo ideológico na historiografia de Moçambique. In: JOSÉ, Alexandrino & MENESES, Maria Paula G. **Moçambique – 16 Anos de Historiografia:** Focos, Problemas, Metodologias, Desafios para a Década de 90, Maputo, UEM, 1991, p.76.
[54] LEISEGANG, Gerhard. Achegas para o estudo das bibliografias de autores de fontes narrativas e outros documentos da História de Moçambique, II; III: Três Autores sobre Inhambane: vida e obra de Joaquim de Santa

a problemática das ambiguidades relativa à cronologia e aos números em processos históricos. Mas também, compreendemos que nos anos anteriores havia famílias de prazeiros no vale Zambeze que, embora não fossem europeus, tinham identidades ligadas ao colonialismo português.

Era preciso encontrar mecanismos práticos de inflexão para inverter aquele quadro desfavorável das colónias e colocá-las ao serviço de desenvolvimento de Portugal. Por isso era necessário reorganizar a administração das colónias, pois como atrás se referiu, na África portuguesa não existia um Estado entanto que tal. No caso de Moçambique, a chegada de António Enes e de Mouzinho de Albuquerque trouxera uma nova visão organizacional da colónia alterando o então quadro dominado exatamente pelo saque dos recursos por companhias europeias e pelo capital indiano.

É praticamente impossível compreender a história de Moçambique colonial sem cruzar fatos e episódios que ocorriam em Lisboa, nas colónias e na relação entre Portugal e seus parceiros "amigos – inimigos." O historiador e investigador britânico Malyn Newitt escreveu um livro de bastante fôlego em que analisa vários aspetos da administração colonial portuguesa em Moçambique. Literalmente, o autor chega a conclusão de que no último quartel do século XIX, moçambique não possuía "nenhuma característica de um Estado moderno [europeu]".[55] Quer dizer, em Moçambique da época não havia um "sistema unificado de administração ou de direito,"[56] não existia planeamento, e para agravar a situação, não havia infraestruturas.[57] Em nosso entender esta uma formulação de Newitt nos parece problemática, pois mesmo que organização não fosse moderna, era uma forma ser e estar dos povos africanos. Paradoxalmente, apesar da presença portuguesa na região, nos anos 1890, o sul de Moçambique (Lourenço Marques, Gaza e Inhambane), estava estruturalmente implantado o Estado de Gaza. O centro de Moçambique era dominado pela companhia de Moçambique. Na mesma época, a região norte de Moçambique era pouco conhecida pelos portugueses. Esta realidade colocava à superfície o – descontrolo do território. Em Inhambane e Jangamo a presença portuguesa se resumia nas povoações. Por mais que não houvesse ameaças após a derrota do Estado de Gaza,

Rita Montanha (1806-1870); Aron S. Mukhombo (ca. 1885-1940) e Elias S. Mucambe (1906-1969). IN: **ARQUIVO.** Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo, 1990, p. 90-91.

[55] NEWITT, M. op. cit., 1997, p. 321.

[56] NEWITT, M. op. cit., 1997, p. 321.

[57] Ibidem, pp. 321.

a presença da população branca se restringia nas povoações, mais tarde transformadas em circunscrições. Queremos chamar a atenção para as povoações distantes da sede do então distrito, pois era difícil encontrar os colonos. Um e outro caso encontravam-se colonos com as chamadas "cantinas rurais".[58] No então distrito de Inhambane poderíamos destacar as circunscrições de Inhambane-sede, Maxixe, Inharrime, Homoine, Morrumbene, Massinga, Vilanculos. No caso concreto de Jangamo, as povoações mais distantes das sedes de Jangamo, Lindela e Cumbana, o colono não tinha incentivos de lá chegar.

Em Lisboa, num outro aspecto episódico relativo aos fatores internos e externos em face dos interesses imperiais, os portugueses tiveram enormes dificuldades para digerir o golpe e a humilhação britânicos do ultimato de 1890. Em causa, estava o choque entre os interesses coloniais dos ingleses e o projeto português de pretender unir Moçambique e Angola pelo mapa cor-de-rosa concebido em 1886.[59] A autoestima portuguesa fora severamente afetada por este fato, e gerou uma onda de contestação contra a monarquia, onde em alguns círculos de interesse, uma parte dos portugueses propuseram a venda das colónias africanas aos ingleses.

Mas, seria uma geração de jovens "audaciosos" que devolveriam a "autoestima portuguesa" abalada pelo ultimato britânico a partir das colónias. Por exemplo, em 1895, jovens como: António Enes, Mouzinho de Albuquerque, Freire de Andrade, Aires Ornelas viajaram para Moçambique junto com um exército de mais de 2000 homens e armas sofisticadas, entre elas – a metralhadora. Os jovens militares começam a ter avanços significativos na guerra contra os reinos locais de Lourenço Marques (Maputo) e venceram sucessivamente as batalhas de Marracuene (Lourenço Marques), Magul (Gaza) e Coolela em Mandlakazi (Gaza), e dominando toda a região de Inhambane. O fim do século XIX e o início do século XX foi marcado por "guerras de pacificação" tendentes a ocupar os países africanos. Na região de Inhambane as operações militares tinham em vista a conquista do território. Em Cumbana, houve um confronto entre as tropas coloniais e o exército nguni alí estabelecido. Num primeiro momento, o exército nguni venceu as tropas portugueses. Mais tarde os portugueses foram

[58] As cantinas rurais foram pequenas lojinhas construídas por comerciantes portugueses numa primeira fase. E depois por alguns assimilados que abesteciam as comunidades rurais em produtos de primeira necessidade. Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[59] NEWITT, M. op. cit., 1997, p. 321. 308.

buscar os angolanos[60] para lutar contra os nguni na região de Cumbana (numa trincheira dos nguni localizada na escola primária de cumbana). "Após esse confronto, os ngunis foram vencidos e como símbolo da derrota, eles (os ngunis) tiraram um kilo de arreia em representação da terra e um dente de elefante (sinal de abundância dos elefantes)".[61] Destarte, os portugueses impuseram as suas regras e os régulos foram forçados a exigir impostos às comunidades. A mustaque e a metralhadora foram as armas especiais e decisivas que deram o sucesso desejado naquelas operações. Com as conquistas de Cumbana, Magul e Coolela, "as necessidades imediatas [dos jovens lusos] eram a reafirmação da autoridade portuguesa e a derrota militar de Gaza".[62] Com estas vitórias impostas ao Estado de Gaza, o prestígio português aumentara gradativa e assombrosamente. Enes e Albuquerque queriam liderar o processo de mudanças e a reorganização da administração colonial em Moçambique.

Conduzida por Enes e Albuquerque a reorganização da administração colonial em Moçambique começou por se abdicar da "doutrina liberal assimilacionista".[63] Esta doutrina consistia na aplicação de "leis metropolitanas" na colónia. Quer dizer segundo essa doutrina, "as colónias deveriam ser tratadas como membros da metrópole".[64] O que significa que seriam alargados os direitos cívicos, as políticas económicas e o regime laboral. Aos olhos de António Enes e Mouzinho de Albuquerque este modelo era inviável para o desenvolvimento desejado. Ou seja, eles tinham uma visão completamente radical e de ruptura com Lisboa. Mouzinho era um admirador nato da política britânica do "funcionalismo desenvolvimentista" das suas colónias em África.[65]

O pensamento político de Enes e Albuquerque era de criar maior autonomia política e financeira da colónia, o que daria uma relativa independência aos governadores na gestão e controlo dos assuntos da colónia. Os dois políticos publicaram seus livros em 1893 e 1899 respetivamente, cujo conteúdo essencial do projeto era integrar, autonomizar e convencer o nativo do valor do seu trabalho pela colónia. A lei laboral de 1899 endossava a vontade política e estabelecia: "todos os indígenas estão sujeitos à obrigação, moral e legal, de tentarem obter,

---

[60] Vide Apêndice C – fotografia do régulo Muphatanyani no cemitério dos angolanos (em representação da tropa portuguesa) que tombaram na luta contra os Nguni em Cumbana.
[61] Em entrevista a José Bambo Sumburane Cumbana, (régulo Muphathanyani) na sua residência em Cumbana aos 21 de Abril de 2022.
[62] NEWITT, M. op. cit., 1997, p. 335
[63] Ibid., p. 338-339.
[64] Ibid., p. 338.
[65] Ibid., p. 338-339.

através do trabalho, os meios de que carecem para subsistir e melhorar a sua condição social".[66] Basicamente, os dois dirigentes pretendiam encorajar os "colonos brancos e políticos que obrigassem a população africana a trabalhar em prol da economia colonial".[67]

A monarquia em Portugal viria a ser derrubada pela sua incapacidade de resolver a crise económica e os problemas imperiais tais como: a degradação do tecido social, níveis altos de inflação, lento processo de industrialização e, nas colónias apesar dos esforços empreendidos, continuavam alguns focos de resistência e desintegração coloniais. O advento da 1ª república de Portugal em 1910 foi recebido com euforia e muita expectativa no seio dos portugueses da metrópole e dos territórios ultramarinas. Era preciso corrigir os problemas imperiais. A república tomou várias medidas para responder com zelo e responsabilidade à confiança dada pelos portugueses. Poderíamos destacar entre outras mediadas as seguintes: introdução de uma nova constituição – a de 1911, cujo artigo 67 estabelecia sumariamente às províncias ultramarinas – a descentralização. O objetivo central da república era conferir mais autonomia às colônias; a república declarou a separação da igreja-Estado e retirou os subsídios às missões católicas. Na secção 2.4 da tese desenvolveremos este aspecto, discutindo alguns exemplos de aliança entre a igreja católica-Estado colonial em Inhambane e Jangamo.

Contra todas as expectativas geradas durante o advento da república, tal como a monarquia, ela não conseguiria resolver os problemas candentes e imediatos dos portugueses. As medidas tomadas se revelaram incapazes de desenvolver a economia metropolitana. Ou seja, Portugal continuava pobre e sendo um Estado objetivamente periférico na Europa. As riquezas das colônias continuavam sem grandes impactos na metrópole e salvo certas vezes, as riquezas coloniais teriam sido vistas em trânsito nos corredores de Lisboa com destino à Grã-Bretanha, França ou para Alemanha através das companhias avalizadas operando em Moçambique, levando à loucura e o desespero dos portugueses.

Com a região sul de Moçambique integrada à economia capitalista colonial, e nisso queremos especificamente evidenciar Inhambane e Jangamo, temos a referir à política de aforamento que resultou na implantação da *Ravene States* – companhia de capitais sul-africanas, a *Mutamba Sena States* – companhia de capitais britânicos. O centro continuava sob o forte domínio do capital estrangeiro (companhia de Moçambique) com uma lógica

[66] NEWITT, M. op. cit., p. 341.
[67] Ibid., p. 339.

praticamente diferente do sul de Moçambique, pois, a companhia tinha poderes plenos na gestão territorial. Em Inhambane, não obstante o controlo da região pelas autoridades portuguesas, o território de Jangamo era caracterizado por constantes irregularidades causadas pelo não cumprimento das companhias às regras dos espaços concessionados. Por outro lado, o norte de Moçambique, apesar da presença da companhia do Niassa (de capital externo), ela não era hegemônica em termos de ocupação de territorial. O que quer dizer, o Estado colonial português em Moçambique também não tinha o controlo territorial efetivo dos espaços fora da jurisdição da companhia do Niassa, mesmo depois da caducidade do alvará da companhia em 1929. "A fragilidade da ocupação colonial (…) [traduzia] uma sensação de um certo abandono do Niassa".[68] A presença administrativa e militar portuguesa eram bastante fraca. Isso, não só demostra a complexidade dos problemas de Portugal império em Moçambique, mas também revela-nos uma certa incapacidade do governo republicano de encontrar soluções para a estabilidade econômica e social dos *citizenship* portugueses e, não resistiu ao colapso.

Em 1926, Portugal viria a conhecer outras mudanças estruturantes que reaproximaram ainda mais as colónias e a metrópole – o advento do Estado Novo do ditador Antônio Salazar Oliveira. O Estado Novo surge do golpe militar liderado pelos generais Gomes da Costa e Óscar Carmona. A Ascenção de Salazar e mais tarde de Marcelo Caetano colocou Portugal a um estilo esteticamente que se virou "moda" na Europa – os regimes totalitários. Para a academia portuguesa, Moçambique simbolizava tudo de errado existente e herdado do regime republicano aos interesses do império – o caos político, econômico e administrativo.[69]

O desenvolvimento de Portugal passaria por um autofinaciamento. Uma estratégia a acompanhar-se da libertação do pesadelo das concessões aos domínios do capital estrangeiro. Os alvarás das companhias monopolistas não foram prorrogados por imposição do Estado Novo. A visão e pensamento de Salazar tinham a ver essencialmente com a necessidade de industrialização de Portugal à custa da suas colônias. As colônias constituíam um forte potencial em termos de mercado dos produtos portugueses manufaturados. Ao mesmo tempo, as colônias seriam fornecedores de matéria prima para as indústrias portuguesas. Por fim, de acordo com a nova política de Salazar, as colônias seriam também o destino da "população excedentária" das

[68] CASTELO, Cláudia. Colonatos e Aldeamentos no Niassa, Moçambique: processos e impactos sociais em tempo de guerra, (1964-1974). **TEMPO**, UFF, Niterói, volume 27, no 3, 2021, p. 483.
[69] NEWITT, M. op. cit., 1997, p. 390

superpovoadas ilhas de Madeira e Açores, bem como da população pobre de Portugal continental.[70]

Foi introduzido no espaço imperial um conjunto de novos comandos e dispositivos legais para a nova realidade – a nova constituição colonial, o acto colonial de 1930, a carta orgânica de 1933 e a introdução de leis e normas que transformassem Portugal imperial num Estado coorporativo e burocrático. Um aspecto mantido pela administração Salazar dos pouquíssimos legados herdados da república foi o reforço da consciência de trabalho forçado em relação aos "indígenas". O código de trabalho dos "indígenas" de 1928 estabelecia o trabalho forçado na construção de infraestruturas e nas plantações, obedecendo critérios e princípios de discriminação racial entre aqueles e os "não-indígenas".[71]

Um aspecto marcadamente importante na operacionalização do nacionalismo econômico de Salazar em Moçambique foi a "não exclusão total de capitais e iniciativas de outras origens".[72] Isso evidenciou-se na construção da ponte ferroviária sobre o rio Zambeze entre 1932 e 1935. Neste último ano, Moçambique foi dividido em 3 províncias a saber: sul de save (Lourenço Marques, João Belo e Inhambane); Zambézia (Beira, Tete e Quelimane) e Niassa (Porto Amélia e Nampula). No domínio das relações com a igreja católica, em 1940 Salazar conseguiu rubricar dois acordos com Vaticano. A concordata e o estatuto missionário.

O Estado fascista português recuou da política republicana e voltou a subsidiar a igreja católica. Outro fato marcante foi a neutralidade de Portugal durante a II guerra Mundial. Nos anos 1960, o governo de Salazar introduziu a política de colonatos e aldeamentos. No norte de Moçambique, escolheu-se Niassa onde se construiu o colonato de Madeira. No sul de Moçambique, o destaque vai à região de Sábie e Limpopo onde a população branca europeia foi alocada. Em Inhambane e Jangamo neste período intensificara-se a presença cada vez mais da população branca de origem portuguesa e europeia. Em termos estatísticos, o período de 1960 e 1970, o Posto Administrativo de Jangamo possuía uma população estimada em 53. 787 habitantes. Deste número, 140 eram europeus, 108 asiáticos, 76 mistos e 53.465 africanos entre

[70] NEWITT, M. 1997, p. 392.
[71] CHILUNDO, Arlindo, et all. **História de Moçambique.** Moçambique no auge do colonialismo 1930-1961, 2ª edição, Maputo, Livraria Universitária, 1999, p. 31.
[72] CHILUNDO, A. et all, op. cit., p. 46.

vatongas, vashopes e vatswas.[73] Foi também um período de implementação de projetos de fomento bem como de construção de infraestruturas. Na componente rodoviário privilegiou-se a construção da ponte sobre o rio save e, verificou-se ainda a construção da EN1 entre o troço Maxixe e o Rio Save de cerca de 348 Km.[74] A seguir discutimos dois espaços que estabelecem diálogos mútuos na administração colonial portuguesa no chamado período do colonialismo tardio. O Concelho de Inhambane e o Posto Administrativo de Jangamo.

1.2.Concelho de Inhambane e Jangamo – historicidade e sincronicidade

O então distrito de Inhambane e a região de Jangamo poderiam ser analisados de forma separada ou justaposta consoante o tipo de informação que se pretenda desenvolver. No caso do debate que a seguir queremos nos deter, torna-se quase irrepreensível uma discussão híbrida, já que, o concelho de Inhambane incluía para além de Inhambane-sede, a circunscrição de Cumbana e a região de Jangamo, posteriormente transformada em posto administrativo de Jangamo. O então concelho de Inhambane e o posto administrativo de Jangamo são espaços geográficos com características e especificidades próprias.

O concelho de Inhambane teria sido criado pela "carta régio de 09 de Maio de 1761".[75] A área total do concelho era delimitada a sul pela circunscrição de Inharrime, a oeste pelo concelho de Homoine, a baía de Inhambane situava-o a norte e oceano Índico a este.[76] O Posto Administrativo-sede de Inhambane dividia-se em duas regedorias administrativas designadamente: Cassiano e Nhampossa. A regedoria Cassiano correspondia as seguintes povoações: Chalambe, Macucune, Marrambane, Madeira, Balela, Siquiriva, Machavenga, Nhacua, Conjana e Nhaguiua.[77] A regedoria Nhmpossa era constituída por 4 povoações a saber: Santarém, Maólo, Malembuane e Guintambatune. Por razões de centralidade da tese não desenvolveremos estas duas regedorias, simplesmente por estarem fora do foco da pesquisa.

---

[73] SILVA, Raul Ribeiro dos Santos Delgado. **Relatório de Inspeção Ordinária ao Concelho de Inhambane.** Arquivo Histórico de Moçambique. (AHM) Período da Inspeção 01 de Junho de 1962 a 27 de Junho de 1967. Inhambane, 1967, p. 236.

[74] SITOE, Iceu Carlos. Economia colonial em Moçambique: uma discussão sobre o desempenho dos planos de fomento no período auge da colonização portuguesa 1953-1975, p. 95. In: DE SANTANA, Wilder Kleber Fernandes & SILVEIRA, Ederson Luís. **Educação, Linguagens e Ensino:** Saberes Inter constitutivos. São Paulo, Pedro& João Editora, Volume 2, 2021.

[75] SILVA, R. op. cit. p. 8

[76] SILVA, R. op. cit. p. 11-12.

[77] Ibid, p. 14-15.

O Posto Administrativo de Jangamo possuía 3 regedorias que foram: Cumbana, Nhanala e Mbambamba. Estas regedorias detinham mais de 30 povoações que a seguir se apresentam: *(i)*regedoria de Cumbana era constituida pelas povoações de bongo, Fambacuatse, Gala, Guicunela Guifuco, Guicunela Nhancoja, Guicongo, Guiguema, Guipombué, Guissembo, Jana, Jangamo, Jogo, Licaca, Ligogo, Madonga, Mabelane, Magaiça, Marrumuana, Massalela, Paindane, Rava, Xuxululo, Mahena.[78] Como se pode notar a regedoria de Cumbana, (hoje posto administrativo de Cumbana) antes da ascenção de Jangamo à categoria de Posto Administrativo, pela Portaria de 1.060. de 23 de julho de 1913, abrangia as povoações de Jangamo-sede, (hoje posto administrativo de Jangamo).[79] A nova divisão de Jangamo posterior à independência de Moçambique apresentaremos mais adiante com o desenvolvimento da tese – ver o capítulo V. Em seguida identificamos as povoações da regedoria de Nhanala correspondente aos povoados de: Madava, Gumulo, Massavane, Guinjata, Malaiça, Maunza, Nhaduga e Nhampapa.[80] Por último, a regedoria Mbambamba que compreendia as povoações de Indudo, Guimereço e Lindela.[81]

Ao abordarmos Jangamo neste período, não queremos analisar a administração colonial de forma isolada, pois como adiante mostraremos – ver a secção 5.1, alguns espaços outrora pertencentes à Inhambane-sede, no período em estudo faziam parte do atual distrito de Jangamo e vice-versa. Quer dizer, algumas povoações que antes pertenciam ao Posto Administrativo de Jangamo, hoje fazem parte do atual território do distrito e Munícipio de Inhambane. Porém, antes de aprofundarmos a nossa análise do impacto da administração colonial no derradeiro momento de colonização em Moçambique e, do então distrito de Inhambane especificamente, convém-nos traçar um breve quadro natural da região de Jangamo.

Localizada a sul do então distrito de Inhambane (Inhambane-sede), a extensa região de Jangamo estendia-se desde a costa este do oceano índico pela latitude 24º 16', 8 e longitude 35º 23', 1,[82] até ao limite oeste através do rio Mutamba. Abrangendo a nordeste a lagoa Nhagola e a noroeste o leito do rio Inhacane, passando pela Guiguacua e para o interior até a foz do rio

[78] Ibid, p. 15-16.
[79] Ibid., p. 235.
[80] Ibid., p. 16.
[81] Ibid., p. 16.
[82] SILVA, R. op. cit., 1967, 1967, p. 12.

Guiua.[83] Com uma superfície estimada em cerca de "1.288 km2",[84] a região apresenta um quadro natural extremamente diversificado e rico. Queremos chamar atenção ao fato da localização geográfica da região não estar muito alinhada à realidade atual do distrito de Jangamo pelas razões atrás referidas.

O então distrito de Inhambane e a região de Jangamo apresentavam/apresentam quatro tipos de solos nomeadamente: i) solo areno-argiloso ou terra encarnada; ii) solos arenosos ou terra branca; "pouco evoluídos de granulometria que varia de média a fina e de cor variável dependendo do teor de material orgânico presente".[85] iii) solo humífero ou nhaca e iv) machongo.[86] Os solos areno-argiloso abundam na maioria das vezes em áreas relativamente pobre e deles se produzem o milho, amendoim, feijão nhemba e jugo, citrinos, batata-doce, cajueiros e coqueiros; Os solos arenosos são mais pobres e se encontram em direção ao oceano. Ao se avançando para o oceano, encontramos dunas e os solos são fracos para a produção de alimentos. Os solos *nhaca* são de terra rica dada sua alta composição orgânica e facilidade de distribuição de água. Neste tipo de solo pode-se produzir culturas tais como: algodão, trigo, girassol, gergelim, feijão manteiga, jugo e nhemba, milho, mandioca, citrinos, batata, hortícolas etc. Os solos – machongos[87] abundam ao longo dos rios e lagos. O adágio popular vatonga em reverência aos solos machongo refere que "hwane ga matxongo gymo gya gugwaruga" (em baixo do machongo há algo saboroso). Como quem diz: aqueles solos são mais férteis e produzem comida agradável. Os solos machongos dependem menos das condições climáticas.[88]

O relatório de inspeção de 1967 indica quanto ao clima da região de Jangamo as estatísticas fornecidas pela estação meteorológica de Inhambane do período colonial avançando uma maior incidência do clima tropical com temperaturas em média acima de 20ºc. Uma humidade relativa superior a 70% e uma precipitação total anual superior a 700mm.[89] É uma região com um grande potencial turístico e pesqueiro. A região de Jangamo possui uma costa

[83] SILVA, R. op. cit., 1967, 1967, p. 13.
[84] BIÉ, Abnério Luís. Et All. **Plano Estratégico de Desenvolvimento do Distrito de Jangamo. 2011-2015. Governo** do Distrito de Jangamo, Jangamo, 2011, p. 7
[85] BIE, A. op. cit., 2011, p. 7
[86] CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **O mineiro Moçambicano.** Um estudo sobre a exportação de mão-de-obra em Inhambane. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 1989, op. cit., p. 100.
[87] Os solos machongos são aqueles que se localizam em regiões baixas e pantânosas. As planícies constumam ser as regiões com maior propensão a este tipo de solos.
[88] CEA, op. cit., 1989, p. 100.
[89] SILVA, R. op. cit.,1967, p. 34.

estimada em mais de 40km.[90] Na região são notáveis alguns rios e riachos como poderíamos destacar: Mutamba, Nhamaluane, Joba, Guipire, Passale, Matimbine, Mazivene e Inhassune. Em seguida encontramos outros recursos naturais tais como lagos e lagoas a saber: Nhambavale, Futi, Guiume, Nhanha, Nhassirambue, Cholomo, Bende, Sambe, Nhangele, Nhaliculi, Ligurue, Nhavue, Nhambutse, Nhavande, Nhambuvo, Nhassive e Nhamaraluma.[91]

Antes da chegada dos portugueses, a região de Jangamo em termos de recursos florestais e faunísticos era rica e diversificada. No caso dos animais selvagens mais predominantes, segundo o relatório de inspeção ao Posto Administrativo de Jangamo e confirmada por um dos nossos entrevistados há a destacar: cágados, hipopótamos, crocodilos, "Impala, Gazela, Cudo, cabrito vermelho, leopardo, leão, perdiz, coelhos e patos".[92] Esta região possuía "matas assustadoras e cobras venenosas".[93]

No que concerne à vegetação, podemos destacar áreas consoante o tipo predominante de plantas: *(i)* a vegetação dunar na região litoral, os matagais ou matas de miombo.[94] Nas dunas costeiras ocorrem espécies pioneiras aglomeradoras das areias tais como: *sesuvium portulacastrum, cyperus maritimus, Scaevola thunbergii, Ipomoea pes-caprae*; (ii)os arbustros comuns na região do sul são*: grewia occidentalis var, litoralis, diospyros rotundifolia, Euclea natalensis*. Em algumas áreas *mimusops caffra* é dominante e acompanhada por *brachylaena discolor, ozoroa obovata, ochna natalitia, vepris lanceolata*, entre outras; (iii)na parte este da região encontramos matas de miombo sobre solos arenosos constituídas por *brachystegia e spiciformis* acompanhadas por espécies secundárias tais como: *albizia adianthifolia, garcinia livingstoney, afzelia quanzensis, pterocarpus angolensis,* entre outras.[95]

Com as mudanças ocorridas durante vários séculos que incluem fatores climáticos e antropogénicos entre os quais destacamos: alterações climáticas, a caça furtiva, exploração desregrada de recursos florestais, queimadas descontroladas e práticas agrícolas inapropriadas, acredita-se que tanto os recursos faunísticos e florestais alguns já não existem na região. Outras

[90] Ministério para Coordenação de Acção Ambiental. **Perfil Ambiental e Mapeamento do Uso Atual da Terra nos Distritos da Zona Costeira em Moçambique. Distrito de Jangamo.** Jangamo, Impacto, 2012, p. 12.
[91] BIE, A. op. cit., 2011, p. 9.
[92] SILVA, R. op. cit.,1967, p. 36.
[93] Em entrevista com Cassamo, Ussene, realizada em Salane (Ravene) em, 10 de Abril de 2022.
[94] É um tipo de vegetação que predomina em áreas tropicais e subtropicais. É uma floresta que apresenta espécies de árvores grandes. O nome miombo provem da palavra suaili brachystegia.
[95] MICOA, op. cit., 2012, p. 17.

espécies existentes estariam em perigo de extinção na região pelos mesmos fatores acima descritos.[96]

O povoamento estratégico da região de Inhambane e Jangamo foi possível graças à sua localização geográfica e do seu potencial socioeconômico. Na região de Inhambane-sede onde se situava o concelho foi erguido um entreposto comercial interessante atraindo árabes, indianos e indonésios, e claro com os nativos de origem africana. Os portugueses chegaram um pouco mais tarde na região e construíram uma feitoria. A simbologia da passagem da expedição portuguesa em Inhambane é atribuída ao Vasco da Gama que se hospedara em Inhambane. Da Gama teria chamado à população local de terra de "boa gente" reconhecendo a hospitalidade que lhe fora concedido. Desde o século XV a até a atualidade, a região de Inhambane é conhecida de terra de "boa gente".

Mas, será que a região de Inhambane mereceria o nome terra de "boa gente" considerando o nível de conflitos e tensões de uma expressiva resistência contra a dominação colonial? Não existiria uma barbárie por detrás da expressão? Havendo ou não a razão dessa denominação, nossa intenção não é problematizar profundamente este aspeto. Queremos sim, olhar Inhambane como um território conhecido de "terra de boa gente." Começamos por afirmar que durante vários séculos, o tráfico de escravos em Inhambane deixou marcas de violência bastante profundas. "Há uma embocadura na região da praia da barra e Tofo onde os escravos foram mortos durante o embarque ou a espera para o embarque".[97] Mas, além disso, o século XIX em Inhambane foi de batalhas e massacres especialmente nas regiões de Pande, Homoine, Inharrime e parte sul de Jangamo. Nesta região havia o rei Mahuntse Makuakua (vachope) que construíra uma circunvalação para proteger o seu reino. Trata-se de um rei que resistiu à vassalagem dos nguni e aos portugueses.[98] Outro episódio de resistência relaciona-se com a

[96] MICOA. op. cit., 2012, p. 22.
[97] Em entrevista a José Bambo Sumburane Cumbana, (régulo Muphathanyani) na sua residência em Cumbana aos 21 de Abril de 2022.
[98] OLIVEIRA, Teresa Maria Santos: O rei Mahuntse Makwakwa. Relatos de Tradição Oral. LEISEGANG, Gerhard. Achegas para o estudo das bibliografias de autores de fonts narrativas e outros documentos da História de Moçambique, II; III: Três Autores sobre Inhambane: vida e obra de Joaquim de Santa Rita Montanha (1806-1870); Aron S. Mukhombo (ca. 1885-1940) e Elias S. Mucambe (1906-1969). IN: **ARQUIVO.** Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo, 1990, p. 144.

"batalha de Cumbana"[99] que culminou com a derrota dos nguni contra as tropas portuguesas no local. Entre outros episódios de violência e "revoltas"[100] envolvendo a região de Inhambane.

O então distrito de Inhambane e a região de Jangamo apresentavam uma heterogeneidade cultural e estratificação social apreciáveis. Senão vejamos: em 1855 as estatísticas da população de Inhambane indicavam a existência de cristãos, muçulmanos, hindus, e os africanos (praticantes da religião tradicional).[101] Os cristãos eram famílias europeias e, ou de descendência europeia. Com isso não pretendemos concluir que os cristãos eram unicamente de descendência europeia. Haviam africanos convertidos pelo trabalho da religião católica e não só. Os muçulmanos, os hindus e os persas constituíam também uma classe poderosa e faziam parte das famílias mais importantes de Inhambane.[102] Os escravos constituíam o grupo social mais numeroso dos residentes de Inhambane antes da abolição em 1869.

Em finais do século XIX o distrito de Inhambane era uma região de maior influência portuguesa se compararmos à influência dos outros grupos externos existentes. No geral, os asiáticos estavam mais focados na atividade comercial. Do lado contrário estavam os portugueses ávidos pelo controlo da região.[103] A nova reorganização da administração colonial e consequente montagem de um Estado colonial português encabeçada por Antônio Enes e Mouzinho de Albuquerque, trouxera nas regiões de Inhambane e Jangamo mudanças e contradições importantes. Foi neste período em que se verifica de fato um poder do Estado português dentro de Inhambane. Mas, também era um poder que ao nível local não tinha o controlo do trabalho migratório das terras do rand na África do Sul e do trabalho das missões protestantes.[104]

Após a conquista do poder político do Estado de Gaza seguiu-se a ocupação da terra. O então distrito de Inhambane aumentara o fluxo da população branca europeia; As empresas de capital português e europeu começaram a chegar em Inhambane mercê das condições existentes para o efeito. Por exemplo, algumas empresas tais como: *Mutamba Sugar States, Ravene* States,

[99] Em entrevista a José Bambo Sumburane Cumbana, (régulo Muphathanyani) na sua residência em Cumbana aos 21 de Abril de 2022.
[100] LEISEGANG, G. op. cit., 1990, p. 94.
[101] Ibid. p. 90-91.
[102] LEISEGANG, G. op. cit., p. 91.
[103] Ibid. p. 104.
[104] Ibid., p. 116.

Fábrica do Algodão de Jangamo[105] a Companhia de borracha de Inhambane investiram no aumento de campos de cultivo de cana-de açúcar, algodão e borracha. O fomento de algodão através da Fábrica de Algodão de Jangamo era orientado pela política de que quanto maior fosse o espaço concedido, maior seria o número das famílias indígenas, maior seria a produção e consequente, maior seria o lucro.[106] As circunscrições e povoações começaram a desenvolver-se lentamente com a construção de infraestruturas básicas (estradas, pontes, linhas feiras e edifícios administrativos). Este período também é marcado pelo recurso ao trabalho forçado e obrigatório aos indígenas.

O estudo de Rufino em *Colônia de Moçambique. Gaza e Inhambane* aponta que em 1926, os produtos agrícolas que constituíram a maior parte para a exportação eram a copra (polpa do coco), o açúcar, mafurra, a mandioca, o amendoim, o algodão e a madeira.[107] A exportação das oleaginosas tinha uma forte tradição na economia da província. Em 1926 as oleaginosas de mafurra conheceram um certo aumento de 600 toneladas para 700 toneladas em 1927 para toda a extensão da província.[108] Outra cultura oleaginosa importante da economia do distrito foram as plantações de coqueiros. A indústria mais remunerada da região de Jangamo era de produção de açúcar na fábrica de *Mutamba Sena States* que em 1927 atingiu um volume de 1.300 toneladas[109]. A outra indústria relevante da região que desempenhou um papel importante foi a de tijolos e olaria. As comunidades também se dedicavam ao fabrico artesanal de panelas de barro, de recipientes de conserva e moringas.

A agricultura na região de Inhambane e Jangamo era praticada pelos europeus e os nativos. Ambos cultivavam as mesmas espécies de culturas. A diferença entre os dois grupos residia no fato dos primeiros, apesar de ser uma agricultura de iniciativa individual, desenvolviam uma agricultura mecanizada e virada para o mercado. As principais culturas eram o coqueiro, cajueiro e os citrinos virados para o mercado. A cultura de sisal, nos anos 1930 teve uma maioria demanda de produção. Esta cultura já atingiu cerca de 850 hectares e processados na fábrica de *Ravene States*.[110]

---

[105] Vide Apêndice D - A fotografia da Fábrica de Algodão de Jangamo.
[106] FORTUNA, Carlos José Cândido Guerreiro. **O fio da Moeda:** o algodão de Moçambique, Portugal e a economia mundo 1860-1960. Porto, Edições Afrontamento, 1993, p. 13.
[107] RUFINO, José dos Santos. **Colônia de Moçambique.** Gaza e Inhambane. Lisboa, volume v, 1929, p. 14-15.
[108] RUFINO, J. op. cit., p. 15.
[109] RUFINO, J. op. cit., p. 15.
[110] SILVA, R. op. cit.,1967, p. 84.

A agricultura comercial era dominada por companhias agrícolas localmente estabelecidas. Na região de Jangamo, além da fábrica de Algodão que fazia o fomento da cultura de algodão ao campesinato, a fábrica possuía áreas de cultivo de algodão na extensa planície de Inhassune.[111] Existia o complexo agrícola de Ravene (*Ravene States*). Além de extensas propriedades de cultivo de coqueiro, cajueiros e sisal. No local havia uma pequena fábrica de descaroçamento de sisal.

Quadro 1: Lista dos agricultores e fornecedores cana sacaria à fábrica de Mutamba

MUTAMBA SUGAR STATES LDA					
NOMES DOS AGRICULTORES	Localidade	Área	Ano		Obs.
			1925	1926	
TEIXAIRA &CIA	Mutamba	-	4.069 t	4.794 t	
C.SHFER	Mutamba	20hec	2.162t	525t	
F. FERNANDES	Madonga	24hec	291t	nada	
J. MARTINS	Madonga	50hec	501t	nada	
M. SEGUNDO	Jangamo	50hec	468t	nada	
J. VAZ	Jangamo	30hec	nada	36	
M. MAVIE	Jangamo	8hec	nada	nada	
D.C. SILVA	Madonga	10hec	nada	nada	
C.M. CAMERA	Madonga	8hec	nada	nada	
A.D. FERREIRA	Guiua	30hec	nada	8	
A.G. SILVA	Inharrime	85hec	87	nada	
J. A. ALMEIDA	Inharrime	10hec	nada	9	
OLIVEIRA E SILVA	INharrime	10hec	11	nada	

Fonte: The Mutamba Sugar States, LDA: In: Relatório de Inspeção, 1967.

A *Mutamba Sugar States*[112] foi uma das maiores e mais influenciadoras companhias na região do Concelho de Inhambane. A empresa era especializada no cultivo e produção da cana sacaria. A *Mutamba Sugar States* possuía uma fábrica de açúcar em Mutamba. Ela trabalhava

[111] CASSALHO, João de Regina Maris dos Santos e. **Produção de Lugar em Inhassune (Sul de Moçambique):** Memória, Trabalho Compulsório e políticas de tempo. Campinas, (Dissertação do Mestrado) Instituto de Filosofia e Humanidades. UNICAMP, 2020, p. 67-68.

[112] Vide Apêndice E – fotografia da Fábrica *Mutamba Sugar States.*

com vários agricultores e fornecedores de cana sacaria de toda a baixa de Mutamba e também de agricultores da circunscrição de Inharrime. Estes agricultores possuíam contratos com a empresa, Mas, também houve casos de alguns agricultores sem contratos.

Os nativos cultivavam dedicadamente à cultura de coqueiro, cajueiro e os citrinos. E, ainda misturavam com as culturas alimentares de amendoim, milho, feijões, copra, mafurra, e especialmente – a mandioca que consideramos alimento de suma importância para a região. Os nativos trabalhavam também às empresas agrícolas em regime não permanente. Os salários variavam entre 400-420 escudos mensais e no setor industrial, os salários indígenas chegavam aos 460 escudos.[113] A produção campesina de toda a aérea do concelho de Inhambane, incluindo a região de Jangamo era vendida às principais firmas designadamente: Manuel nunes Lda, Gomes Bojee, Momadbay Chicalia, Comercial de Inhambane Lda, Cunha e Cunha Lda, Antônio Teixeira Monteiro entre outros.[114] Também é interessante notar que havia vários agricultores que não haviam fornecido "nada" nos dois anos da planilha. Isso provavelmente indica que o cultivo era variado e que eles forneciam simultaneamente para várias companhias e compradores. Tal é o caso de J. Martins, por exemplo, que em 1925 forneceu 500 toneladas e, no ano seguinte, nada. Isso provavelmente indica que a produção dele de 1926 foi comprada por alguma outra companhia.

No que diz respeito ao abastecimento de energia elétrica, o relatório de inspeção ao concelho de Inhambane e Jangamo do período 1960-1970, indica que somente o concelho de Inhambane e Jangamo-sede eram os únicos que possuíam um sistema de rede de iluminação. Há que referir que, em Inhambane o abastecimento de energia elétrica era feito por dois geradores, que juntos produziam 840 KVA.[115] Este sistema funcionava de óleos pesados e tinha capacidade de fornecer energia à câmara municipal local, cobria essencialmente serviços básicos das mesmas áreas. Quanto à circunscrição de Jangamo-sede, no mesmo período foi montado a título experimental um sistema micro de abastecimento de energia com a capacidade de produzir 2.5KVA.[116] Este sistema fornecia energia à residência do administrador e secretário do posto, à povoação comercial, à entrada principal do posto administrativo de Jangamo e à

[113] SILVA, R. op. cit.,1967, p. 296.
[114] SILVA, R. op. cit.,1967, p. 91.
[115] SILVA, R. op. cit.,1967, p. 41-42
[116] SILVA, R. op. cit.,1967, p. 42

Missão de Nossa Senhora de Fátima.[117] No Posto Administrativo de Jangamo não possuíam energia elétrica as povoações de Cumbana – criada pela Portaria nº 8436 de Junho de 1950, da povoação comercial de Ligogo – criada pela Portaria nº 15 847 de 5 de Março de 1960, da povoação comercial de Nhacoja – criada pela Portaria nº 18149 de 28 de Novembro de 1964 e da povoação comercial de Massavane – criada pela Portaria nº 16854 de 17 de Dezembro de 1966.[118]

No domínio dos transportes, apesar de ter sido lenta, a transformação operada na região de Inhambane ocorreu com algum cepticismo pois, os desafios da época eram enormes e persistentes. Desde a falta de estradas e pontes até aos próprios meios de circulação. Neste sector queremos destacar a construção do caminho de ferro que ligava Inhambane e Inharrime com uma estação em Jangamo e Ravene[119] entre 1913-1914. Nos anos 20 começaram a circular alguns camiões ligando Gaza e Inhambane. Com a conclusão da linha Inhambane-Inharrime, notora-se o incremento de camiões e machimbombos (ônibus) num projeto de desenvolver um sistema integrado dos transportes ligando Lourenço Marques, Magule, Vila Nova de Xai-Xai e Inhambane.[120] Este investimento não teria sentido senão tivesse havido um trabalho de abertura e melhoramento de infraestruturas de estradas e a construção de pontes, ambos com recurso ao trabalho forçado (o chibalo). Um dos exemplos das empresas envolvidas nesse projeto integrado era a empresa Ngonyama, de Noronha & companhia[121] sedeada na vila Nova de Xai-Xai em Gaza.

1.3.Latifundiários, política de aforamento e os conflitos de terras em Jangamo

Não pretendemos trazer uma leitura rigorosa muito menos minuciosa da agricultura e dos conflitos de terras no então concelho de Inhambane e Jangamo. Há duas razões para esta opção. A primeira se prende com o fato de não dispormos de fontes suficientes para discutir a questão agrária e dos conflitos com categoria e competência necessárias do então distrito. A segunda tem a ver com o fato de a tese incidir mais em aspetos sociais, culturais e religiosas da região de Jangamo e não tanto do então distrito (atual província de Inhambane). Pensamos que seria necessário para uma abordagem competente, considerar indicadores importantes de

[117] SILVA, R. op. cit.,1967, p. 42
[118] SILVA, R. op. cit.,1967, p. 91
[119] Vide o Apêndice E – fotografia da estação local em Ravene 1.
[120] LEISEGANG. G. op. cit., 1990, p. 106.
[121] Ibidem.

Inhambane tais como: *(i)* qualidade de solo; *(ii)* utilização da força de trabalho; *(iii)* distribuição de terra, *(iv)* fatores climáticos; *(v)* sistemas de comercialização e troca; *(vi)* extensão territorial de todo o então distrito; *(vii)* influência do aparelho de Estado colonial,[122] e, *(viii)* os principais atores envolvidos nas disputas de terras do então distrito de Inhambane, o que não constitui nosso principal foco da tese. Fá-lo-emos subtilmente à posterior na análise sobre a região de Jangamo.

Essencialmente dedicado ao álcool, o estudo de Capela demostra não só o papel do álcool na economia do distrito, como também permite-nos pensar o fenômeno de ocupação de terras e seus conflitos no então distrito de Inhambane, num quadro em que a terra era propriedade dos régulos. Eles haviam herdado-na do seu sistema linhageiro e detinham poderes de posse e uso nas suas comunidades. Mas também, como inicialmente não havia uma legislação específica do poder colonial sobre a terra, os régulos eram uma entidade importante na posse e gestão dos terrenos em Inhambane. No entanto, esse quadro seria alterado por leis produzidas a favor da administração colonial. Nesse aspeto, nasce-nos igualmente, uma ideia de uma possível "reforma agrária" com a alteração das formas de produção agrícola na região – o advento da produção capitalista.

A região de Jangamo é referida nos diferentes ângulos de análise teórico-histórica como tendo sido também o foco de conflitos de ocupação de terras. Não queremos nos focar nos conflitos de ocupação de terras como se fosse o nosso "*mainstreem*" da secção, mas mostrar a constelação ou não de forças entre os diversos atores que propiciaram a ocupação de terras em regime de vendas, de concessões e na produção do álcool. Aprofundaremos mais adiante a importância do álcool na economia de Jangamo e talvez trazer algumas reflexões parciais do então distrito. Por enquanto, queremos distinguir de acordo com as autoridades administrativas coloniais dois tipos de terras: as terras da Coroa Portuguesa e as terras independentes. As primeiras seriam aquelas cuja autoridade portuguesa exercia-nas de forma efetiva. As segundas eram aquelas que se encontravam fora do exercício do poder colonial.[123]

Diferentemente da região do vale do Zambeze que possuía uma legislação própria sobre questões de ocupação de terras [sistema de prazos], a área do sul de Save só viria se beneficiar

[122] CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **O Mineiro Moçambicano.** Um estudo sobre a exportação de mão-de-obra em Inhambane. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 1998, p. 99.
[123] CAPELA, J. op. cit., p. 73.

de uma lei de terras com o "decreto 21 de Agosto de 1856".[124] Aquele decreto estabelecia regras e princípios a seguir em relação a espaços baldios do ultramar pertencentes ao Estado. Na região de Inhambane muito antes da entrada em vigor daquele decreto já se falava de registros de episódios de ordem jurídica em que as autoridades administrativas coloniais questionavam a posse de certos terrenos sob o poder do indígena.[125] Os régulos vatongas vendiam a terra a quem quisesse fazer o seu devido uso, oque de certo modo foi gerando um desconforto às autoridades portuguesas, justamente pela ausência de um instrumento jurídico regulador da terra supostamente pertencente ao Estado antes da legislação de 1856.

O governador de Inhambane desabafara em relação à venda de terra por régulos vatongas da seguinte maneira: "Não compreendo eu, como podem as terras da Corroa ser vendidas por indígenas que pagam imposto para nelas poderem habitar...".[126] Perante esta situação, o governador de Inhambane agiu em defesa dos interesses do Estado e, propunha que se legislasse a terra a fim de se estabelecer uma ordem de propriedade. Por exemplo, em 1847 um governador proibiu os vatongas de venderem a terra sem autorização,[127] mesmo sem a legislação específica sobre a matéria. Este fato mostra-nos o grau das tensões entre as autoridades coloniais, colonos e indígenas na ocupação das terras. Com o tempo as autoridades administrativas coloniais foram afinando leis para o seu próprio benefício e tirando a sombra do nativo.

A primeira legislação específica efetiva das concessões foi o regulamento para a concessão de terrenos por aforamento na província de Moçambique de 21 de Maio de 1892.[128] Este regulamento dividia os terrenos pertencentes ao Estado em três categorias a saber: i) destinadas as povoações; ii) destinados a agricultura e indústria e iii) aos incultos, mas habitados pelas populações indígenas.[129] Os avanços no plano legislativo não impediram comportamentos estranhos e desviantes na região de Jangamo e do vasto território do então distrito de Inhambane.

---

[124] CAPELA, J. p. 73.
[125] CAPELA, J. op. cit., p. 74.
[126] Arquivo Histórico de Moçambique, (AHM), Governo Geral, Cx, 58, No 375, do governador de Inhambane para governador geral, 22 de Agosto de 1896.
[127] CAPELA, J. op. cit., p. 74.
[128] CAPELA, J. op. cit., p. 76.
[129] CAPELA, J. op. cit., p. 76.

O deficiente controlo das autoridades coloniais face a ocupação de terras, apesar dos significativos avanços no campo legislativo deu origem àquilo que Capela chamou de "especulação pura e simples".[130] Permitam-nos explicar isso em termos de escalas do fenómeno. Quer dizer, da especulação do nível mais complexa a uma abordagem discreta do fenómeno. Com o passar do tempo houve tendências oportunistas de colonos europeus e não europeus que compraram terras e colocaram-na em regime de concessões. "Havia vendas e doações fictícias. Compravam-se terrenos a habitantes por um garrafão de aguardante".[131] O distrito de Inhambane foi testemunhando casos e casos de apropriação de terras num sistema baseado em excessos e abusos.[132] O jornal *O Africano* escrevera sobre esses excessos abordando, "as reclamações e pedidos diários de expulsão de indígenas das propriedades".[133]

A situação foi evoluindo de ano a ano. Em 1917, o governador de Inhambane Carvalho Araújo, agastado com a política de concessões e excessos praticados por colonos ou filhos dos colonos e ainda estrangeiros explicara que a "usurpação de terras e palmares aos indígenas e a prodigalidade com que o Estado distribuiu as terras que eram suas foi simplesmente monstruosa e criminosas."[134] Os proprietários e concessionários de terras usurpadas de indígenas e da ingenuidade do Estado colonial português pelo falhanço de políticas de "tempos idos de dar e deixar roubar terras custou caro ao Estado".[135] Na região de Jangamo, por exemplo, a "*Ravene States* começara com alguns por centos de hectares, depois pelos conhecidos processos de usurpação, foi alargando os seus domínios e hoje é senhor absoluto de terrenos que se estendem até ao mar".[136] Uma nota em suporte ao mesmo assunto foi nos avançada por um dos nossos entrevistados nos seguintes termos: "o senhor Pereira era o dono das terras de Ravene. O seu forrado estendia-se até às praias de Ligogo onde havia construído suas casas".[137] Este fato "evidencia" tal desgoverno da situação, mas também denuncia comportamentos estranhos de alguns colonos e aproveitamentos ilícitos de certas firmas e sociedades anônimas em relação às lacunas da legislação sobre a terra.

---

[130] CAPELA, J. op. cit., p. 75.
[131] CAPELA, J. op. cit., p. 76.
[132] CAPELA, J. op. cit., p. 77.
[133] JORNAL **O Africano** de 18 de Junho de 1913.
[134] JORNAL **O Africano** de 8 de Julho de 1920, p. 115.
[135] Ibid., pp.115.
[136] Ibid., pp.115.
[137] Em entrevista com José Solomone Muendane, na sua residência em Ravene, aos 17 de Fevereiro de 2022.

A tabela abaixo apresenta os donos das propriedades concessionadas pelas autoridades administrativas das circunscrições de Cumbana e Jangamo de 1967. É uma lista que arrola várias propriedades entre empresas de grande capital (sociedades anónimas) e pequenos empresários na maioria de origem portuguesa.

Quadro 2: Lista dos proprietários e concecionários existentes na área da Circunscrição de Cumbana em Jangamo:

ADMINISTRAÇÃO DA CIRCUNSCRIÇÃO CIVIL DE CUMBANA EM JANGAMO	
NOME DO PROPRIETÁRIO	LOCALIDADE
MUTAMBA SUGAR STATES	Mutamba
MAUNEL DA COSTA	Chongola
BADRU ZAMANE ISSUFO AMADE	Lindela
PEREIRA DA COICENÇÃO DIAS FERREIRA	Guiua
J. VAZ	Jangamo
JOAQUIM DE OLIVEIRA GUIMARAES	Lindela
CASSIMO MOSSÁ	Massalela
RAVENE STATES	Ravene
MICHEL CRESPOS	Marrumuana
CRISTIANO DUARTE SIQUEIRA	Bambela
FILISBERTO DAS NEVES	Nhaconja
ABDUL ISSUFO	Mahena
JOAO RODRIGUES	Jogó
DOMINGOS COELHO DA SILVA	Guiguema

Fonte: Administração de Cumbana em Jangamo: In: Atas do governador 1967.

O Frei Amaral do Amaral em entrevista sobre a problemática da política de aforamento de terras no Posto Administrativo de Jangamo especialmente no que se refere aos nativos ao afirmar que:

> "A província de Inhambane é uma das províncias em Moçambique que se vive da terra. Os latifundiários não só tiveram conflitos com a administração colonial

> em Inhambane, como também com os nativos habitantes da região. Em Ravene, os Pereiras tinham enormes extensões de terras e, diziam aos nativos que não podiam construir casas de alvenarias, não podiam plantar coqueiros, não podem fazer nada e nada. O forrado dos latifúndios colocava as populações daquelas regiões em situações difíceis e, praticamente reduzidas a mero trabalhadores sem nenhuma esperança do futuro. Os nativos não podiam melhorar a sua vida e, muito menos pensar no seu futuro porque não poderiam plantar nada nos seus espaços. Só poderiam viver praticamente de culturas sazonais. Ou seja, sem direito nenhum. Houve tensões entre a Ravene States e as populações emergentes pelas questões de terra. Quantos aos conflitos com a igreja e Ravene States, a companhia entrou em conflitos porque a igreja defendia a comunidade local".[138]

Não é o único relato de desencontros opondo os latifundiários, autoridades administrativas coloniais e os nativos. Isto acontecia um pouco por todo o então distrito de Inhambane e atesta o quão grave era a operacionalização da política de aforamento no terreno traduzida em cometimento de injustiças. As leis produzidas não eram favoráveis para o nativo. Por exemplo, a lei de terra de 1901 colocava uma série de critérios desfavoráveis ao nativo da seguinte forma: "…o título de posse podia ser trocado entre nativos de acordo com as leis consuetudinárias, mas não podia ser transferido ou transacionado para os não-nativos".[139] Muhache escreveu ainda nos termos da referida lei que "…o título de posse de terra podia ser transformado num título de terra livre depois de 20 anos de agricultura ou residência consecutiva;".[140] Por fim, "…nas terras ainda não concedidas aos não-nativos, os nativos eram autorizados a comprar, alugar ou arrendar terrenos se tivessem capital suficiente para dirigir um negócio agrícola…".[141]

A produção de leis reguladores da questão da terra pelo poder colonial em Moçambique também teve um papel relevante para a análise da qualidade delas e sua aplicação na região de Inhambane e Jangamo. No fundo, essas leis tiraram todo o protagonismo dos nativos e colocara-os numa situação de extrema vulnerabilidade, pois a maioria dos nativos não detinha capacidade financeira para comprar propriedades e cultiva-las inteiramente. Na circunscrição de Maxixe

---

[138] Em entrevista com o Frei Amaral Bernardo do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[139] MUHACHE, Felisberto Cremildo. **Conflitos em Torno de Terra em Moçambique:** Uma análise sobre os Principais Fatores Concorrentes no Município de Maxixe. 1992-2019. Maputo, 2021, p. 82 (Tese de Doutoramento) Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas. Universidade Pedagógica de Maputo.
[140] MUHACHE, C. op. cit., 2021, p. 82.
[141] Ibid., pp. 82.

por exemplo, muitas famílias nativas foram forçadas a se integrarem nas concessões dos latifúndios "César Ribeiro, Alfredo Gouveia, Fernanda Paiva e Teixeira Dias".[142]

O Concelho de Inhambane e o Posto Adminsitrativo de Jangamo enfrentaram várias frentes em relação à questão da terra. O relatório de Inspeção reconhece a complexidade de falta de espaços para as populações construírem suas habitações.[143] O relatório fala de choques e tensões entre os proprietários dos espaços reservados e a comunidade. Mas, o problema dos espaços não era somente entre os proprietários concessionados e as comunidade. Os conflitos mais prementes opondo nativos e os donos das concessões eram frequentes no tempo de colheita da castanha e do coco porque os donos das concessões exigiam impostos aos nativos, além de cuidar e limpar os terrenos, eles deveriam partilhar também a colheita de castanha e coco do trabalho dos seus espaços.

Os conflitos de terra envolviam também entre entidades concessionadas e a própria administração colonial. Por exemplo, o conflito mais acentuado e mediatizado entre a administração colonial e a igreja em Jangamo ocorreu no tempo em que Dom Alexandre esteve na Missão de Nossa Senhora de Fátima de Jangamo. Destarte, começou-se com a política de construção de escolas, já que, os subsídios do governo colonial não eram suficientes, através da caixa escolar. Então, "o padre Alexandre introduziu – a caixa escolar. Os alunos diziam não ter dinheiro para dar a caixa escolar".[144] O padre ordenou aos alunos para que no tempo de cajú devessem levar uma lata de castanha à caixa escolar. O terreno da igreja localizada em Guiguema era uma área enorme.

Embora os alunos fossem autorizados a apanhar a castanha já que o padre não teria tempo para a apanha de castanha em todo o território, neste sentido não havia conflitos com a comunidade porque a negociação estava feita. Os alunos apanhavam a castanha, desde que trouxessem a lata de castanha para a caixa escolar. "Isso ajudou muito na construção de novas escolas".[145] Contudo, a estratégia não agradou os portugueses e os donos dos terrenos

[142] Ibid., pp. 82
[143] SILVA, R. op. cit.,1967, p. 91
[144] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[145] Ibidem.

concessionados, pois, parte significativa dessa castanha vinha dos terrenos concessionados. Foi por isso também que o Dom Alexandre ficou pouco tempo em Jangamo.[146]

A empresa agrícola de Ravene, mais conhecida pela *Ravene States*[147] havia ocupado extensas terras, indo desde a estrada nacional número 1 (EN1) até quase ao litoral de Ligogo, administradas por Pereira. Literalmente, a pesquisa de campo realizada na região permitiu-nos concluir que Pereira não era o dono da *Ravene States*, embora localmente fosse encarrado como tal. A *Ravene States*[148] era uma companhia de origem sul-africano com cara de português – o senhor Pereira. O Pereira tinha propriedades próprias concessionadas e espaços próprios de cultivo. Por interesses políticos da época era necessário que um cidadão nacional fosse a cara do capital estrangeiro. Mesmo pelo nome, os portugueses não precisavam de pôr o nome – *Ravene States*. Era uma companhia como outras companhias arrendatárias do centro e norte que exploravam aquelas partes com licenças próprias. Ali tinha também essa componente. Eles tinham propriedades, plantações, concessões e administravam-nas com alguma independência.[149]

Houve um conflito aberto entre a *Ravene States* e a administração colonial português pela posse das propriedades da *Ravene States* na região de Guiguema. A companhia não estava a cumprir com as suas obrigações com as autoridades coloniais. Com um histórico de usurpações de terra aos nativos, a terra da companhia na região em causa foi desapropriada e vendida em haste pública durante a década 1960. "Nós os franciscanos compramos todo o terreno de Guiguema ao longo do rio Mutamba que pertencia a *Ravene States*".[150] Porém, por causa dessas contradições entre ambos, os portugueses decidiram vender a propriedade da companhia em haste pública. A paróquia de Nossa Senhora de Fátima em Jangamo continua a usufruir da terra ganha em Guiguema e pertence aos frades franciscanos.[151]

---

[146] Ibidem.
[147] Vide o Apêndice F – fotografia do edifício da antiga companhia de Ravene States.
[148] Vide o Apêndice G – fotografia da antiga fábrica de sisal da companhia de *Ravene States*.
[149] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[150] Ibidem.
[151] Ibidem.

1.4.A problemática do álcool na região de Jangamo

A venda e o consumo de álcool em África são descritos por Capela como tendo sido uma das razões relevantes no comércio dos escravos. Um dos problemas identificado pela Europa sobre o homem africano foi sem sombra de dúvida a sua 'suposta' fraqueza em relação ao consumo de álcool. "O preto vai à terra para se embebedar".[152] Na região da Costa da Guiné, os negros eram comprados por vinho. Quer dizer, os escravos eram trocados não só por objetos de adorno, panos e espingardas, mas também de bebidas alcoólicas. Na região de Inhambane e Jangamo há estudos, relatos locais e relatórios de governadores coloniais envolvendo o comércio de aguardente local – sope e sura – provenientes de cana de açúcar, frutas de caju, citrinos, coqueiros e palmeiras para o comércio interno e externo.

No último quartel do século XIX, o então governador de Inhambane João de Andrade Corvo afirmara "o uso imoderado de aguardente é um dos vícios favoritos dos negros, que os brutaliza e tem direta influência na persistência do comércio dos escravos".[153] Consideramos real e problemática esta afirmação. Primeiro, pensamos que a constatação é real na medida em que muitos africanos foram vendidos em troca de aguardente e do vinho. Por outro lado, é uma afirmação problemática porque não só os africanos se animavam com o álcool tanto quanto com os europeus também. Numa outra declaração, o governador geral de Moçambique, no seu relatório sobre o comércio de vinhos metropolitanos no sul de Save, (1906-1910) defendia: "o preto tem de beber, devemos tirar desse vício o proveito possível. (…) Se o preto pudesse deixar de beber, muito melhor seria, mas para tal «*desiteratum*» é impossível de conseguir, pois nunca a quem desejou beber, faltou meio de encontrar ou fazer bebida".[154] As afirmações dos dois governantes apresentam uma carga de estímulos ao suposto vício do álcool aos negros africanos, "prestigiosamente" advindos do comércio europeu e com metas claras – a sonegação da consciência negra africana. Há um outro componente ideológico da "denúncia do vício africano" que vale a pena considerar. O consumo do álcool era visto como inadequado por um discurso liberal que defendia uma disciplina do trabalho rigorosa e regular para os indígenas vistos como mão de obra barata. Criticar o suposto "vício" dos africanos pelo álcool se inseria no mesmo contexto da crítica da suposta "preguiça" dos africanos e sua aversão pelo trabalho.

---

[152] CAPELA, José. **O Vinho Para o Preto.** Notas e Textos sobre a exportação do Vinho para África**.** Porto, Edições Afrontamento, 1973, p. 8

[153] CORVO, João de Andrade. **Estudos sobre as Províncias Ultramarinas.** Lisboa, Vol. III, 1885, p. 88.

[154] ANDRADE, Alfredo Augusto Freire de. (Governador Geral de Moçambique, 1906-1910). **Relatórios sobre Moçambique.** 2ª edição. Lourenço Marques, Imprensa Nacional, vol. I, 1949, p. 3-28.

O fabrico, a venda e o consumo do álcool foram evoluindo no tempo no então distrito de Inhambane. Essa dinâmica desafiou as autoridades coloniais a criar uma série de pautas e regras para regular a circulação das bebidas alcoólicas, recorrendo a uma estratégia legislativa de acordo com a realidade de cada momento. Dependendo das vantagens a tirar, ou essa legislação ajudaria os comerciantes portugueses a exportar mais vinho para a colônia. Ou ainda, desencorajaria o fabrico de bebidas cafreais (destiladas e fermentadas) pelos indígenas para evitar a concorrência com o vinho português. Toda a legislação produzida pelas autoridades coloniais contra bebidas cafreais localmente feitas, não conseguiu impedir o fabrico clandestino do aguardente pela população indígena. A seguir analisaremos essas dinâmicas próprias da abordagem do álcool na região do concelho de Inhambane e Jangamo.

O vale de Mutamba, localizado no então Posto Administrativo de Jangamo era uma baixa de machongos bastante fértil para a produção de arroz e cana de açúcar. A agro - indústria local foi iniciada por volta de 1860, por dois colonos portugueses, designadamente: Jacinto de Jesus e silva e João Augusto pereira Loforte.[155] Eles são considerados os primeiros agricultores portugueses produtores de cana sacarina em quantidades industriais. Por volta de 1870, os dois colonos possuíam mais de 500 hectares da cultura de cana de açúcar. A cana sacarina e o aguardente produzidos por aqueles colonos era classificada pelo então governador de Inhambane da época, como de qualidade superior.[156] E, por essa razão, era preciso rentabilizar o potencial ali existente, pensando seguramente na atração de um investimento para construção de uma fábrica de açúcar local. Inicialmente, os dois colonos foram responsáveis pela montagem das primeiras pequenas moagens de produção de suco de cana de açúcar – aguardente.

Os primeiros 10 anos do século XX foram marcados pela "febre de fabrico de álcool" pela maioria da população local. O negócio de álcool era lucrativo, e por assim dizer, atraía aos indígenas, passando pelos assimilados e pequenos agricultores de cana de açúcar de origem portuguesa na região de Jangamo. A produção do álcool colocou em risco a produção de outras culturas alimentares dado que apresentava significados lucros aos produtores. Aproveitar as ótimas condições agrárias do vale de Mutamba para transformar a produção artesanal em industrial foi uma das principais ambições dos agricultores portugueses e incentivados mais tarde pelo governo de Inhambane. A resposta para o efeito seria encontrada na política de

[155] CAPELA, José. **O álcool na colonização do Sul do Save. 1860-1920.** Maputo, 1995, p. 15-16.
[156] CAPELA, J. op. cit., 1995, p. 16.

concessão de terras que já vinha sendo praticada. Os donos das terras concessionadas pelo Estado colonial, para além de não trabalhar certas extensões aforadas, exigiam aos indígenas o cultivo da terra como forma de mantê-las limpas, pagar com sope ou sura aos donos da terra e sem garantias ao indígena. Conforme discutimos, este aspeto causou tensões e conflitos entre os indígenas, o poder colonial e os donos das concessões. Mas, também houve lucro aos donos da concessões, estimulado pela produção e venda do álcool.

Se inicialmente, os indígenas e pequenos agricultores pretos assimilados (vha tsungwani vha ndhangani) é que possuíam extensões de cana sacarina no vale, o espectro da baixa de Mutamba conheceria novas mudanças. A produção local de cana sacarina no vale foi atraindo o grande capital. Os sul africanos fundaram a *Inhambane Sugar Estates* com sede em Johannesburg e compraram várias extensões de terra em Inhambane. "Em outubro de 1893 a máquina para o açúcar estava a funcionar em Mutamba".[157] Antônio Teixeira Dias um latifundiário e produtor de sope em Jangamo, conseguiu capital obtido do negócio e, em 1913 comprou a fábrica de açúcar de *Mutamba Sugar States*, de onde produziria cerca de 200 toneladas de açúcar em 1914.[158] Em 1915 houve fusão do capital entre a *Inhambane Sugar Estates e a Mutamba Sugar States Limited*, da qual resultou na criação de sociedade anônima – *Mutamba Sugar States*, unicamente especializada na produção de açúcar.[159]

A produção de açúcar em Inhambane foi se confrontando com a produção de álcool a partir de cana sacarina pelos latifundiários indígenas e também dos latifundiários europeus. A situação teria gerado conflitos e desconforto entre ambos. As autoridades coloniais metropolitanas em articulação com a colônia emitiram vários decretos, proibindo o fabrico artesanal das bebidas cafreais afim de limitar a sua produção, a venda e o consumo de álcool. O objetivo principal desses decretos visava proteger o nascimento e desenvolvimento da indústria de açúcar. Por exemplo, o decreto de 1902 proibia o fabrico de bebidas cafreais do indígena. Aos latifundiários de origem europeia poderiam continuar com a atividade perante o pagamento de imposto. Essencialmente, aquela lei tinha como objetivo proteger a indústria de açúcar um pouco por toda a colônia.

Na prática, as leis produzidas contra as bebidas cafreais não se mostraram eficazes, pois, o fabrico clandestino continuara a ser praticado. As autoridades coloniais criaram uma força,

---

[157] CAPELA, J. op. cit., 1995, p. 23.
[158] CAPELA, J. op. cit., 1995, p. 34.
[159] GARRETT, Almeida de Th. **Um governo em África. Inhambane 1905-1906.** Lisboa, 1907.

espécie de "polícia especial" para caçar e abortar o fabrico clandestino do álcool.[160] O governador de Inhambane, no seu relatório referente aos anos 1913-1915, afirmara em jeito de crítica que "os intitulados agricultores, unicamente se dedicam à extração do sumo de cana sacariana para fabricarem a bebida cafreal sob a designação de sopé e à da seiva das palmeiras de que fabricam a sura".[161] A abordagem do governo colonial sobre a cana de açúcar produzida pelos indígenas ao em vês de estes fabricar sopé, deveriam ser fornecedores à fábrica de *Mutamba Sugar States*. Em Jangamo por exemplo, apontamos nas secções anteriores que a fábrica de açúcar de Mutamba tinha contratos de produtores individuais e até de firmas de cultivo de cana sacarina, com cláusulas obrigatórias nos seus contratos de fornecimento da cultura à *Mutamba Sugar States*.

O advento do Estado novo e as mudanças posteriormente ocorridas nas relações entre Portugal e suas colônias, teriam inaugurado uma nova era em Moçambique – a exploração de riquezas para Lisboa. As autoridades coloniais consolidaram o controlo da colônia e iniciaram a exploração desenfreada dos recursos existentes. O recurso cada vez mais da força e do agudizar do racismo foram notáveis em várias esferas do poder colonial, especialmente na sua relação com os nativos. Após a II Guerra Mundial, os discursos de contestação da situação colonial, os movimentos de luta pelos direitos humanos e a defesa pela autodeterminação de iniciativa norte-americana e da URSS para os povos em todo o mundo, pressionariam Portugal a rever e amenizar práticas racistas contra os nativos. Igualmente, temos a destacar o contributo dos movimentos anticoloniais africanos e do impacto das lutas anticoloniais asiáticas para a legitimidade internacional das pautas de autodeterminação.

Em 1961, Portugal revogou o estatuto de regime de indigenato.[162] A abolição em causa se referia à circular do governo colonial metropolitano de 5 de maio de 1947 que estabelecia a "obrigatoriedade dos nativos" de trabalhar 6 meses por ano para o Estado e um privado. Em substituição daquele decreto, as autoridades coloniais emitiram um novo decreto nº 24 de 09 de maio de 1961 "trabalho obrigatório" que autorizava a requisição de mão de obra para efeitos de compensação aos prejuízos econômicos.[163]

---

[160] CAPELA, J. op. cit., p. 53.
[161] HERINQUES, Correia C. **Distrito de Inhambane.** Relatório do Governador, 1913-1915. Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1916, p. 35-37.
[162] CABACO, J. op. cit., p. 333.
[163] MONDLANE, Eduardo. **Lutar Por Moçambique.** Maputo, 1ª edição Moçambicana, Coleção Nosso Chão, CEA, Livraria Universitária, 1995, p. 78.

Apesar da remoção da base legal para a cultura obrigatória, tais alterações legais não tiveram o efeito desejado na prática. As características principais do sistema colonial do salazarismo se mantiveram as mesmas às do período anterior a 1961.[164] Quer dizer, por mais que na prática não houvesse mudanças em termos operacionais, mas tecnicamente, isso representava uma conquista para Portugal – a diminuição de espaços consistentes para a legitimação da crítica contra o racismo. O afastamento de Salazar em 1968 não trouxe mudanças em termos da abordagem da colonização em África. Marcelo Caetano continuou com a estrutura do sistema herdado.

A criação do "Espaço Econômico Português"[165] pelo decreto-lei nº 44016 de 8 de novembro de 1961, não trouxe grandes milagres em relação ao objetivos coloniais e do sistema racista em Moçambique. Na região do concelho de Inhambane e Jangamo, os conflitos e tensões sobre a terra e do fabrico artesanal do álcool continuaram latentes, já que as autoridades do distrito tinham uma polícia especial para abortar o fenômeno. A lógica de domínio do fraco pelo forte continuara na gestão territorial na região. As populações indígenas locais (bitongos, chopes e matswas) continuaram a ser prejudicadas pelo poder colonial e os donos da terra concessionada. Uma realidade que se arrastara até ao período pouco antes da independência nacional.

* * *

Em jeito de fechamento poderíamos identificar três aspectos transversais que permeiam todo o capítulo: o primeiro consiste no fato de a história de Jangamo se confundir com a do concelho de Inhambane. Não necessariamente uma confusão, mas por ela possuir vínculos bastante concatenes com o concelho de Inhambane. Igualmente, não pretendemos catalogar esses laços históricos que nos levem a uma ideia de homogeneidade territorial entre eles. Os dois territórios não são homogêneos, nem a sua história pode ser rotulada como se fosse a mesma. Talvez por ser um espaço territorial relativamente próximo da cidade de Inhambane por via terrestre explique essa simultaneidade. Mas também, esta ideia poderia cair por terra se

[164] MONDLANE, E op. cit., p. 73.
[165] CABAÇO, p. 333.

considerarmos Maxixe separada a pouquíssimas milhas pelo mar da baía de Inhambane ter sido classificada como uma circunscrição independente. É um debate que continua e não é nossa pretensão esgotá-lo por aqui.

O segundo aspecto que se desdobra ao longo do capítulo é a questão da gestão territorial. Na região do concelho de Inhambane e Jangamo a terra pertencia às comunidades antes de sofrer a dominação colonial. O sistema linhageiro é que detinha o controlo da terra. Esta realidade se alteraria com a colonização. Isto é, com a conquista da terra na região surgiram novas formas de trabalhar a terra. Isso nos leva a ideia de uma possível "reforma agrária". A isso nos referimos a introdução de produção capitalista virada para o mercado trazido pelos colonos e pelas empresas concessionadas: a exemplo de Mutamba Sugar States e Ravene States. O que intuitivamente nos remete a uma ideia de transformação agrícola. Ainda que essa transformação não abrangesse o campesinato, o fato é que a região começara a ter novas formas de abordar a agricultura. O campesinato continuou a trabalhar a terra recorrendo aos métodos tradicionais. O espólio das melhores terras das comunidades colocou lhes numa situação grave e incômoda. Elas passaram a não ter terra para o cultivo, o que lhes gerou conflitos de sobrevivência. Um outro elemento ancorado à ideia da gestão territorial foi a produção do álcool que transfigurou a economia da região. O álcool foi também responsável de problemas econômicos à administração colonial.

Abordamos o colonialismo tardio na região para estabelecer uma ponte entre a atitude colaboratória das comunidades locais e a administração colonial portuguesa em Inhambane. Nossa intenção era de mostrar e abrir reflexões de que nessa fase de colonização tardo-local, possivelmente, alguns grupos da população de Jangamo podem ter se sentido contemplados por algumas políticas de desenvolvimento introduzidas pela administração colonial nesse período tardio da colonização, abrindo espaço para resistências às reestruturações posteriores. Talvez por isso que a comunidade local tenha tido bastantes reticências e dúvidas, não necessariamente à adesão imediata ao projeto da aldeias comunais, e sim à mudança das suas antigas residências dispersas aos novos espaços parcelados na área de Ravene I e junto à cooperativa local no período revolucionário como procuramos mostrar nos capítulos da terceira parte da tese.

2. QUESTÃO ÉTNICA E RELIGIOSA NA REGIÃO DE JANGAMO 1890-1975

O território de Jangamo foi e ainda continua sendo uma área por excelência do grupo étnico vatonga. Os vachopes e vatswas se encontram em menor número. Poderíamos por assim dizer que a área da baía de Inhambane, cidade de Inhambane e Maxixe e os territórios de Morrumbene e algumas extensões de Massinga, Homoine e Inharrime são espaços com maior número de vatongas. Compreender essa distribuição territorial em termos dos espaços concretos destes grupos e as questões religiosas na região de Jagamo constitui o nosso principal objetivo do capítulo. Por isso, o texto começa por identificar os espaços de maior e menor movimento daqueles grupos. No caso vertente dos vatongas que ocupavam maiores espaços, os Nhampossa, os Duce, os Kumbana e os bambamba constituem os grupos clânicos mais influentes, ocupando as áreas norte, centro, este, oeste da região. Os vachopes e os vatswas se encontravam nas áreas mais a sul e sudeste de Jangamo respectivamente.

Não obstante questões de natureza específica de cada grupo étnico, a pesquisa depreendeu que os três grupos apresentam uma unidade cultural e religiosa homogênea e mutuamente excludentes. Ainda nessa discussão procuramos entender também, o papel da autoridade dita "tradicional" e sua relevância na gestão territorial e operacional da dominação colonial no espaço comunitário. O capítulo procura também analisar a evolução da religiosidade daqueles grupos entre as fronteiras étnicas e sua ausência entre os três grupos. A mobilidade populacional, a conquista dos ngunis e passagem dos vandaus deixaram traços culturais e religiosos que aproximam ainda mais essa unidade étnico-religiosa dos três grupos. Aliás tanto os vatongas, vachopes, vatswas e até os vandaus tem uma gênese comum que é bantu. Então, essa unidade em certas questões da cultura e religião seriam inevitáveis, considerando o tronco comum que lhes une.

A religião católica, protestante e o islão dedicou-se um espaço para a análise do seu impacto na região de Jangamo. Não há dúvidas de que a igreja católica esteve mais representada em muitos povoados da região. As escolas e as capelas testemunham esse movimento de catolicismo. As igrejas protestantes tiveram também algum protagonismo em Jangamo, especialmente a igreja metodista que em Cumbana construiu uma maternidade e uma escola local. A religião islâmica chegou a Jangamo e Ravene com a construção de mesquitas locais. Na região de Magaiça foi construído uma mesquita.

2.1.Espaços tribais ou territorialidades étnicas?

O conceito pré-colonial de tribo/etnia na visão dos antropólogos e historiadores apresenta percepções diferentes que vale a pena lembrar. Quer seja no contexto tribal ou étnico, o pensamento antropológico europeu sobre as sociedades africanas especialmente nos finais do século XVIII e princípios do século XIX não era o mesmo se comparado à Europa do ponto de vista histórico. Ou seja, enquanto para a história a etnia/tribo eram entendidos como nação na Europa,[166] a antropologia missionária definia a tribo/etnia em sociedades africanas como se fossem organizações sociais sem consciência política. Quer dizer, as mesmas categorias eram definidas de maneiras diferentes nos espaços africano e europeu. A etnia até poderia ser considerada nação desde que fosse compreendida como nação sem Estado e política. Enquanto a nação expressa-se politicamente, a etnia enfraquece sua dimensão política. Aproximando dessa forma à ideia de grupos sem polis.[167]

As sociedades africanas deixam de ser estudadas como objetos exclusidos dos antropólogos. A história entra em cena no século XX para compreender as divisões das sociedades africanas. Para isso os estudos da história começaram por se interessar pelas transformações, costumes, alteridade, historicidade e cultura das sociedades africanas. O trabalho de Amsele veio justamente em resposta crítica ao pensamento pré-colonial de se considerar etnia no contexto das sociedades africanas de nações sem Estado, sem política e sem territórios. A argumentação de Amsele é de que etnia não é um conceito neutro que se limita a tradição, constituição, religiosidade e costume. Ela também procura compreender a instituição, a política e a filosofia.[168]

Os antropólogos do século XX ampliaram o conceito no contexto das sociedades africanas traduzidos em três correntes fundamentais da etnicidade: primordialistas, instrumentalistas e interracionistas.[169] Portanto, o conceito de tribo/etnia no contexto das sociedade africanas era visto de forma fechada, como grupos de pessoas que ainda que possuem língua, religião, território e costumes próprias mas, não poderiam ser consideradas nação, o que achamos de certa maneira uma concepção problemática e preconceituosa. Mais adiante

---

[166] AMSELLE, J. op. cit., p. 26-27.
[167] BARTH, F. op. cit., p. 25-26.
[168] AMSELLE, J. op. cit., p. 26-27.
[169] POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias de Enicidade.** Seguido de grupos etnicos e suas fronteiras de Fredireck Barth, 2ª edição, São Paulo, Editora UNESP, 2011.

voltaremos a discutir o conceito de etnia no sentido de Frederick Barth em grupos étnicos e suas fronteiras. Ou seja, a abordagem do conceito de etnia mais aberta dos antropólogos – ver secção 7.3.

Interessa-nos em seguida, discutir o perfil dos espaços daqueles povos e dinâmicas locais da região de Jangamo, num quadro em que, os centros de influência local em termos de espaços das populações locais eram dominados pelos vatonga, vachope e vatswa.[170] Naturalmente, nesses espaços, talvez encontrássemos outros indivíduos de outros grupos e subgrupos étnicos, já que em tempo de guerras de expansão (nguni) e de pacificação (portuguesa), as populações locais eram usadas como carregadores de material de guerra e dos despojos. A transferência de capital do império de Gaza de Mossurize para o sul foi acompanhada por milhares de vandaus. Estima-se entre 80.000 a 100.000 vandaus.[171] As migrações das populações podem também ter derivado da pressão das crises e secas, obrigando as comunidades locais a procura de melhores condições de terra em outros locais. A região de Jangamo foi referida nos estudos estatísticos publicados em 1910, como uma área com 36.761 habitantes nos regulados de Cumbana, Nhanala e Bambama.[172] Por outro lado, já no fim da década 1960, o relatório de inspeção ao Posto Administrativo de Jangamo realizado em 1967 indicava a existência de uma população estimada em mais 79.200 habitantes.[173] Ambos estudos falam de uma maioria vatonga na região.[174]

O debate sobre os espaços dos vatonga e sua influência territorial e étnico-local na região de Jangamo é consensual na historiografia, mas não uniforme em relação aos significados dos conceitos de tonga e tsonga. Eles são grupos que pertencem à linhagem patrilinear. A região não conhecera grandes movimentações de outros grupos étnicos após a derrota nguni. As origens do termo vatonga[175]são complexas devido aos diferentes contextos envolventes. No

[170] Recorder que em Moçambique além dos tsonga, desdobrados em: vatonga, vachope e vatswa, existem grupos e subgrupos etno-linguísticos. A região norte de Moçambique é habitada pelo grupo etno-linguístico cheua que agrega subgrupos étnicos tais como: makuas, yaos, makondes, koti, yanjas, lomues. No centro de Moçambique, o grupo etno-linguístico shona aglutina os subgrupos étnicos que são: ndaus, senas, chuabos, nyungues, os tongas, os tevês entre outros. DHUEM, 2000, p. 18-21.
[171] RITA-FERREIRA. Antônio. **Estudos Ensaios e documentos. Fixação portuguesa e história pré-colonial portuguesa**. Lisboa, Instituto de Investigação tropical/Junta de investigações cientificas do ultramar. 1982, p. 192.
[172] CABRAL, Augusto. **Raças, Usos e Costumes dos indígenas do distrito de Inhambane**. Acompanhado por um vocabulário em shitsua, guitonga e shichope. Lourenço Marques, Imprensa Colonial. 1910, p. 2.
[173] SILVA, R. op. Cit., 1967, p. 16-17.
[174] CABRAL, A. op. cit., p. 79.
[175] AMARAL, Bernardo Amaral. **Matimo, Masaho ni Dzitekatekane nya vatonga.** História, Clãs, Provérbios e Adágios dos Vatonga de Inhambane. Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 2009, p. 28-29.

geral, o termo "vatonga" reúne consensos na historiografia em relação à sua origem bantu, do qual deriva a palavra "tonga" que se refere a uma tribo e língua das regiões centro e sul de Moçambique. Os tongas também são referidos na Zâmbia, Zimbabwe e no Malawi. Os diferentes grupos e subgrupos tongas tem a mesma base cultural – bantu. No entanto, a sua evolução foi variando de lugar para lugar consoante as condições transformacionais de nível local encontradas. A existência dos tongas na região a sul do save de Moçambique se deveu aos movimentos de expansão.[176]

Os vatonga de Inhambane fazem parte desse grupo tonga e também "tsonga". O guitonga é a língua mais falada pelos vatonga. Outras línguas faladas na região sul de Moçambique são: xitshwa, xitxopi, xichangana, xironga que no seu conjunto são denominadas idiomas "tsonga". O termo "tsonga" nos remente também "à inclusão dos vatonga e sua língua no grupo regional, e ainda hoje, quando os falantes desta língua usam as palavras 'mutsonga', 'vatsonga' e xitsonga referem-se exclusivamente ao vatonga de Inhambane e à sua língua guitonga".[177] Quer dizer, embora diferente de outras línguas, o guitonga faz parte ao grupo "tsonga". Além de Jangamo, este povo corresponde aos atuais territórios de cidade de Inhambane e Maxixe. Os distritos de Morrumbene, Massinga, Homoine e Inharrime apresentam ramificações dos vatonga.[178] O contato dos vatonga da baía de Inhambane com outros povos estrangeiros (comerciantes árabes, persas, indianos, indonésios e malgaxes), também teria influenciado nas mudanças que se operaram aos tongas de Inhambane e desenvolvendo uma língua específica, um tanto ao quanto 'estranha' em relação às outras línguas dos povos vizinhos. Isto é, com particularidades locais só naqueles lugares. O xitxopi, xironga, xichangana e o xitshwa são línguas com um grau de proximidade umas das outras. Porém, o mesmo já não é tão visível em relação ao guitonga.

Territorialmente, até ao derradeiro momento da colonização da região, a distribuição dos espaços de influência vatonga ao nível de Jangamo se desdobra da seguinte maneira: no sul de Jangamo encontramos os vatonga da área de Cumbana-sede, Madonga, Ravene, Magaiça, Marrumuana, Fambacuatse, Guicunela-Nhacodja, Guipombo. Nesta região há uma certa ascendência das linhagens e clãs Kumbana e dos Duce. A sudeste de Jangamo e o litoral,

[176] AMARAL, B. p. 30.
[177] AMARAL, B. p. 21.
[178] AMARAL, B. p. 28-29.

notamos os vatonga de Ligogo, Licaca, Xuxululu com uma maioria da linhagem Kambula. A sudoeste encontramos os vatonga de Bongo, Massalela e Lindela. Neste espaço, notamos o protagonismo da linhagem Bambamba. Na região a norte de Jangamo encontramos os vatonga de Massavane, Maunza, Madava, Guinjata, Gumulu, Nhanala, Nhaduga, Nhampossa e Nhampepa, onde identificamos o predomínio dos Nhampossa.[179] A ascendência desta ou daquela linhagem pode ser explicada pelos processos de integração e desintegração dos grupos clânicos e subgrupos étnicos existentes. No caso vertente da linhagem Kumbana desintegrada do seu grupo nuclear nguni, se transformou uma linhagem dominante na região e adoptando os hábitos e costumes dos vatonga.[180]

Obviamente, em todas áreas geográficas com maior predomínio desta ou daquela linhagem ou clã a que nos referimos, existiam nos mesmos espaços, outras linhagens locais com alguma importância dentro da comunidade. No entanto, na maioria dos casos, aquelas linhagens são as que tiveram um papel mediador entre a comunidade local e o poder colonial no período em referência. Por exemplo, na região de Cumbana, os sumburane (muphati) foram e continuam a ser os mais influentes no exercício do poder local. No povoado de Ravene foram e continuam no poder local a linhagem duce. No sudoeste de Jangamo, os bambamba foram e continuam influentes na região.

Os vachopes são um grupo étnico também de origem bantu – tonga. A sua representação na região de Jangamo é descrita como menor. Porém, os vachopes apresentavam uma extensão territorial que abrangia os territórios de Zavala, Inharrime e Panda (Inhambane) e de Chibuto e Mandlakazi (Gaza). No período em estudo, os vachopes eram mais notáveis ao sul de Jangamo, na fronteira mais entre os povoados de Guicunela-Nhacodja, Mahena e uma parte de Fambacuatsi (Jangamo) e o povoado de Nhangele (Inharrime e Panda).[181] A população residente naqueles espaços era e continua falante das duas línguas nomeadamente: gitonga e xitxopi. Nesta região houve sempre uma coabitação entre linhagens vachopes dos makwakwa,

[179] SILVA, R. op. Cit., 1967, p. 16-17.
[180] SUMBURANE, José. As tradições culturais e a Formação da identidade entre os vatonga. In: **REVISTA SINTESE**. Antropologia, História, Filosofia, Sociologia e Direito. Maputo, FCSF/UP, Ano VII, número 13, 2018, p. 21.
[181] Em entrevista a José Bambo Sumburane Cumbana, (régulo Muphathanyani) na sua residência em Cumbana aos 21 de Abril de 2022.

guambe e ainda dos Duce. Mas também a região é dominada pela linhagem dos marrengula do lado vatonga.

As características culturais e religiosas dos vachopes, apesar das suas especificidades que os diferenciam dos outros, elas se interpenetram e constituem "uma profunda unidade étnica"[182] com resto dos subgrupos tsonga do sul de save. A questão da unidade étnica pode estimular uma abordagem de abrangência das partes étnicas, se se enquadrar as partes ao conceito abstrato de sociedade, o que obviamente prejudicaria o conhecimento profundo da etnia. A preferência dos antropólogos sociais no uso frequente do conceito de sociedade para colocar unidades menores numa só caixa se lhes expõe limitações ao conhecimento especializado do grupo étnico.[183] Os chopes possuíam juramentos aos tambores sagrados, o bovino (ngombe), caprino (phongo) e os seus antepassados (muzimos) faziam parte da riqueza social e cultural dos chopes. Os chopes foram durante muito tempo conhecidos como mindongues. "A cultura material dos chopes difere dos outros grupos étnicos vizinhos. O exemplo mais notório são os xilofontes, denominados timbila feitos manualmente".[184]

O verbo "ku txopa"[185] "atirar a seta" é de origem tsonga. Talvez tenham sido os guerreiros tsonga que deram esse nome integrados nos regimentos vangunes.[186] Apesar de certas afinidades sônicas, léxicas e a morfologia[187] entre o vachope, vatonga e vatswa as três línguas são distintas e isoladas no sul de Moçambique. A história oral situa os traços culturais dos antigos habitantes do litoral na região sul e incluíam o uso do arco-flecha como principal arma. Estas comunidades cultivavam a mapira (sorgo) e mexoeira.[188] Os contatos com povos estrangeiros trouxeram na região transformações importantes que alteraram a vida das comunidades.

Os vatswa são também populações que se presume terem uma origem bantu-tonga e, que se estabeleceram por meio da expansão territorial entre os rios Limpopo e Save.[189] Não há consensos em relação às suas origens reais. Porém, a pesquisa dos antropológicos, missionários

---

[182] AMARAL, B. op. cit., p. 42.
[183] BARTH, F. op. cit., p. 25-26.
[184] WEBSTER, David. **A Sociedade Chope.** O indivíduo e aliança no sul de Moçambique. 1969-1976. 1ª edição, Lisboa, ICS, 2009, p. 39.
[185] JUNOD, A. Henri. **Usos e Costumes Bantu**. Tomo II. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique. 1996
[186] FERREIRA, R. op. cit., p. 30
[187] FERREIRA, R. op. cit., p. 32
[188] FERREIRA, R. op. cit., p. 35
[189] FERREIRA, R. op. cit., p.

e historiadores refere que a sua provável origem seja bantu. Em Inhambane, os vatswa ocupam os territórios de Massinga, Fonholouro, Vilanculos, Mabote, Inhassoro, Homoine e Panda. Na região de Jangamo os vatswas habitavam o povoado de Guisembe e se estendendo mais a oeste fazendo limite com os territórios de Inhassune (uma parte de Panda e Homoine).

A análise dos três grupos étnicos na região de Jangamo nos permite afirmar que em termos territoriais, a região de Jangamo apresenta(va) uma ascendência étnica vatonga em vários povoados do litoral ao interior. Igualmente, notamos que por condicionalismos históricos, aqueles grupos detinham entre si "uma profunda unidade étnica, cultural e religiosa"[190] que tomou diferentes trajetórias, mas sempre dentro do escopo maior bantu – tsonga da região do sul de save.[191] A unidade étnica, cultural e religiosa referida e estudada por Frei Amaral era mais notável nos cultos posteriormente comuns entre tsonga, nguni e ndau estimulada pelos vangunes. Entretanto, essa unidade étnica, cultural e religiosa não asfixia as questões específicas de cada grupo. Quer dizer, o que une os três grupos étnicos não consegue matar as particularidades de cada grupo constitutivo. Por mais pequenas que sejam, as diferenças estabelecem um certo tipo de fronteiras empíricas. Isto tem a ver com aquilo que Frederik Barth no seu texto explicou que "as diferenças culturais podem persistir apesar do contato inter étnico e da independência entre as etnias".[192] Mais adiante discutiremos a questão étnica e seus desdobramentos na aldeia comunal Ravene.

Vale referir que "nesta região, as três culturas têm o sentido de transmigração das almas, da possessão e, que por isso torna o processo cada vez mais complexo com a 'xindhumbana' (casinha de espíritos)".[193] Por mais que não fosse hegemônica no meio rural havia naquela região três cultos: o culto tsonga que é mais da região de Maputo, Gaza e uma parte de Inhambane, e que é feito numa árvore de fruto; o culto nguni que é a azagaia (para fazer sacrifícios) em que o nguni não tinha tempo de plantar árvore. Ele só queria fazer o seu sacrifício e avançar. Por fim, o culto ndau, o mais sofisticado porque agregar as outras duas dimensões. Por assim dizer, poderíamos concluir que a passagem nguni, portuguesa e dos comerciantes estrangeiros na baía de Inhambane trouxera aos vatonga de Jangamo alterações

[190] AMARAL, B. op, cit., p. 42.
[191] AMARAL, B. op, cit., p. 42.
[192] BARTH, F. op. cit, p. 27.
[193] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.

ao seu estilo vida. Mas também reconhecemos a influência cultural e religiosa ao grupo vatonga que resultou de interações entre os vachopes e vatswas.

Ao colocarmos a pergunta se estaríamos perante espaços "tribais" ou territórios "étnicos" daqueles povos na visão dos antropólogos, especialmente europeus, queríamos mostrar os problemas conceituais em relação aos povos africanos. Quer sejam entendidos como grupos tribais, quer sejam vistos como grupos étnicos. Embora não concordamos com tais formulações, elas não deixam de ter marcado um período histórico. A nossa perspectiva ao questionarmos nos termos em que o fizemos é de fato mostrar que os povos africanos de Jangamo (vatongas, vatswas e vachopes) tinham estrutura político-organizacional próprios e eram merecedores da mesma dignidade com que eram vistas as sociedades europeias, de cuja densidade política nunca se duvidou no pensamento social. Portanto, pouco importa se o tamanho destes povos era maior ou menor, ou se eles possuíssem política ou não na óptica desses europeus, o fato é que todos eles são povos com estruturas políticas próprias e estilos de vida ligados por uma unidade cultural e religiosa.

2.2.Poder tradicional na região – reconhecimento e subserviência

A autoridade tradicional, bastante atacada e criticada pela Frelimo no período revolucionário fora usada pelo poder colonial como braço colaborador do regime e opressor da população. A historiografia mais recente tem enfatizado a ambiguidade da posição dessas lideranças tradicionais, questionando o discurso oficial nacionalista de que elas eram meramente "colaboradoras". Nesse aspecto, até compreendemos a identificação do problema da autoridade tradicional, mas, não nos vinculamos à fórmula inicialmente encontrada pela Frelimo para resolve-lo, pois, pensamos que mais que uma abordagem de ruptura com o poder tradicional, teria sido melhor mais o diálogo. Tal viria a acontecer muito mais tarde através do decreto 15/2000 de 20 de Junho de reconhecimento a autoridade tradicional. Os estudos da antropologia africana pelos missionários europeus e americanos permitiram aos portugueses ainda que de forma parcial a compreensão do ser e a cultura dos africanos. Neste sentido, queremos destacar o fato de haver inúmeros estudos que mostram o caráter eurocêntrico dessa produção antropológica de missionários.[194] A dominação de África passava pelo "respeito" à

[194] MUDIMBE, Valetin Yves. **Invenção de África**: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedago, Edições Mulemba, 2013.

cultura africana. Não necessariamente respeito, mas ignorar a cultura "rudimentar" africana e encontrar os mecanismos de contato. O poder colonial português encontrou nos régulos a sua expressão mais simples de sua própria legitimação – a opressão colonial. Em outras palavras, queremos não só discutir o reconhecimento desta entidade pelo poder colonial, como também analisar o servilismo da autoridade tradicional nas várias frentes do seu poder e ofícios. Quer dizer, o papel "hipócrita" dos régulos de usar o seu estatuto para auto servir-se à custa das comunidades em nome do poder colonial para os seus próprios interesses.

Permitam-nos em seguida analisar o depoimento do régulo Cumbana (Muphati) relativo ao relacionamento do poder colonial – autoridade tradicional. Mas, antes qual seria o significado Muphati? Esta palavra provém do termo Muphata (nome de uma árvore). Antes da introdução do tecido indiano em Jangamo, as mulheres usavam as tiras da árvore de Muphata para assegurar os bebés no colo. Como o régulo Mupthati possuía muitas mulhres e, por extensão muitas residências, uma das suas residências estava próxima de uma pequena mata com a árvore Muphata, daí, a população local atribuíra-lhe o nome de Muphati. Ao seu filho, atual régulo de Cumbana, José Bambu Sumburane Cumbana foi dado o nome – Muphatanyani. Em entrevista, o atual régulo do Posto Administrativo de Cumbana, abordou-nos a convivência com os portugueses nos seguintes termos:

> "A relação entre os portugueses e os regulados era de subordinação. Nós servíamos à administração e às comunidades. Nós íamos buscar as normas de convivência da nossa população. Contudo, não me revejo de bem aquilo que meu pai fazia às comunidades. As coisas não ocorriam bem porque meu pai dizia que era uma questão de sobrevivência. Senão cumprissem as ordens dos portugueses seriam eles mesmos a serem sacrificados. Meu pai, o régulo Muphati e os seus cabos realizavam várias operações de rusgas e raptos de pessoas para trabalhar no chibalo e também do saque dos bens das comunidades. Quando o régulo não fizesse o que o administrador português ordenava, são os régulos que levavam palmatora. Ou seja, os régulos eram castigados pela desobediência das normas e pelo seu incumprimento aos portugueses. Por isso, não havia outra coisa a fazer. Reconheço que foi muito mau explorar nossos próprios irmãos. Mas, éramos mandandos e obrigados pelo colono".[195]

[195] Em entrevista a José Bambo Sumburane Cumbana, (régulo Muphathanyani) na sua residência em Cumbana aos 21 de Abril de 2022.

A análise do relato do régulo Muphatanyani revela-nos dois aspectos pertinentes. O primeiro tem a ver com a sua humildade, em aceitar e reconhecer que foram usados para oprimir a população em "salvaguarda" da sua própria pele. Pois, se eles não cumprissem as ordens administrativas coloniais, seriam eles mesmos a serem castigados. Aquilo que Mabeko -Tali classifica como "ciclo de zelo e encantamento da violência. O beco sem saída das chefias africanas".[196] A análise do discurso de Mupthati permitiu-nos aferir a existência de um certo grau de humildade em nos informar como uma agência do poder tradicional ao serviço do colono, que regras deveria seguir. Se não houvesse essa humildade não nos confessaria os problemas por eles causados às populações e povoados indefesos. Ele preferiria em omitir-nos e sempre colocar-se numa posição de vítima da administração colonial contra as comunidades. O segundo prende-se com aquilo que chamamos de "aproveitamentos imanentes" de que os régulos eram sujeitos pela própria ordem colonial – a extorsão. Porém, sem o consentimento do colono, pois este não inspecionava o trabalho do régulo junto das suas populações, o que a priori colocava o régulo numa entidade superior e, com um poder relativamente mais enxuto junto das suas populações. Neste sentido, podemos afirmar que houve excessos praticados pelos régulos e seus parceiros (indunas e os cabos) na sua relação com as populações. Exceto inéditas ocasiões e de extrema audácia como as que a seguir se apresentam:

> "Num belo dia, os cabos e seus indunas foram para as comunidades para recolher galinhas e ovos. Lembro-me uma vez em que o cabo e os seus homens vieram para minha casa levar o meu cabrito sem o consentimento do régulo, muito menos da administração colonial portuguesa. Quando chegaram à minha casa encontraram um cabrito oferecido pelo meu avô e, levaram-no. Quando eu questionei-lhes para onde ia o meu cabrito, eles disseram-me que haviam sido mandados pelo régulo de Cumbana. Ao deixarem imediatamente a minha casa, eu sai e fui ao suposto mandante deles – o régulo Muphati em Cumbana. E, eu na minha inocência remeti uma queixa contra o cabo e os indunas de Ravene sobre o sucedido ao régulo Muphati. Em seguida, o régulo mandou chamar os indunas e o cabo de Ravene. Quando chegaram na circunscrição local de Cumbana (M'bhandla)[197] encontraram-me sentado e desesperadamente. O régulo Muphati perguntou-lhes se eles conheciam o jovem que estava em sua frente. O cabo e os indunas responderam afirmativamente. E, por conseguinte ele disse para eles: este jovem vem de Ravene e, diz que vocês levaram e

[196] MABEKO-TALI. Jean-Michel. **Considerações sobre o despotismo colonial, e gestão centralizada da violência, no império colonial Frances**. Departamento de História. Howard University. Washitghon DC, USA. In: VARIA, HISTÓRIA, Belo Horizonte. Vol. 29, número 51, 2013, p. 748.

[197] M'bhandla é o lugar por baixo de frondosas árvores em que as populações concentravam-se para as reuniões. Em regra localizavam próximas das residências das estruturas do poder tradicional ou entroncamentos de picadas na movimentação das pessoas. MATINE, 2021, p. 260.

> mataram o cabrito dele sob minhas ordens. Em seguida perguntou: vocês comeram o cabrito deste rapaz? Eles responderam envergonhados em corro: sim régulo Muphati. E, o régulo ordenou ao cabo de Ravene (Duce) e os indunas envolvidos no "escândalo" para pegar um dos cabritos deles mesmos para pagar imediatamente o meu cabrito. Foi assim, que eu voltei para casa com outro cabrito que recebi daqueles agentes da administração tradicional local".[198]

Consideramos audacioso a ação do senhor Afonso pois, os indunas e os cabos como detinham um relativo poder junto das comunidades por serem eles os executantes repressivos das ordens tanto do régulo quanto da própria administração colonial. Eles [os indunas] valendo-se dessa prerrogativa (prender, extorquir e até de levar à força o cabrito do senhor Afonso sem o consentimento do régulo) poderiam ter arruinado a vida daquele senhor, montando-lhe armadilhas e siladas para se vingar da sua ousada queixa junto do régulo Muphati, que prontamente refutara diante de todos não ter mandado os seus homens para o efeito. Pelo menos naquela ocasião, pois era uma prática quase "normalizada" às comunidades de todo o seu território. Este episódio mostra que a relação entre autoridades tradicionais e coloniais era muito mais matizada e complexa, pois havia tensões e mecanismos de contestação internos às autoridades tradicionais que continuaram em operação sob o regime colonial.

O episódio leva-nos a pensar o espírito de coragem como o de Afonso Munguambe (expresso através do seu testemunho), como um ato de audácia e poderia ter contido em certa medida os abusos do poder tradicional, se dentro das comunidades houvesse "mais Afonsos" com aquela "irreverência", de enfrentar certos excessos e comportamentos agressivos e intolerantes do poder tradicional. Sem com isso outorgarmos concomitantemente a fraqueza daquelas comunidades, pois havia um regime de repreensão das autoridades. O fato é que no caso em apreço, Afonso Munguambe não voltou mais a ser ameaçado pelos cabos e os indunas do seu povoado. Mas também há relatos de que houve casos de régulos, indunas e os cabos terem montado armadilhas às comunidades. Por isso mesmo muitos conflitos oriundos dos povoados dentro dos regulados raramente chegavam a administração colonial. Quer seja em Cumbana, quer seja em Jangamo.

Durante a nossa pesquisa de campo depreendemos um sentimento de contestação contra as autoridades do governo da província, alegadamente por promover Jangamo em detrimento

[198] Em entrevista com Afonso Alberto Munguambe, em Nhabawine, Bairro 5 de Revene 2, aos 30 de Março de 2022.

de Cumbana. O argumento principal pelo desconforto do poder tradicional e de outras pessoas entrevistadas se situava em dois níveis: o primeiro prende-se com a história de Jangamo que se confunde com Cumbana, pois o primeiro posto administrativo na região foi erguido em Cumbana. O segundo, pelo fato de Cumbana ser mais desenvolvida que Jangamo. Ainda acrescentaríamos um terceiro nível que valoriza Cumbana por ser mais habitada que Jangamo. Havendo ou não motivos para este pensamento negativo em relação a mudança da sede de Cumbana para Jangamo, a pesquisa de campo identificou diferentes cenários e fatores que explicam a transferência da circunscrição de Cumbana para Jangamo e ampliam o debate. A seguir apresentamos alguns desses fatores a saber: *(i)*a região de Jangamo apresenta uma geografia física (dunas) favorável que Cumbana, pois a localização das sedes administrativas do poder colonial português em África, deveria no mínimo situar-se numa elevação (acrópole). Não sabemos ao certo o que teria motivado a administração colonial portuguesa da região em escolher Cumbana como uma circunscrição mesmo sem preencher certos quesitos geográficos para a montagem da acrópole. Talvez encontraríamos alguma razão se recuássemos mais o tempo da fundação de Cumbana. Uma razão quiçá se distancie do relato de Muphati em relação à ocupação de Cumbana pelos portugueses. Ou possivelmente a instalação inicial do posto administrativo ali, estivesse justamente ligado ao reconhecimento de uma autoridade local vista como colaborativa com o regime, numa região em que ainda havia muitas resistências. No entanto, pensamos que apesar da relevância do assunto, o nosso foco é problematizar a história de Inhambane e Jangamo no período de "colonialismo tardio."

Um estudo de Haruoel aponta que o poder político colonial e religioso preferencialmente, se deveria localizar dentro da colônia numa elevação (acrópole) seguindo a lógica metropolitana.[199] Foi assim, que o então distrito de Inhambane, inspirando-se dessa lógica, no lugar de Cumbana transferiu os serviços administrativos do posto para a parte alta de Jangamo. Mas, também este fato ilumina outro tipo de narrativa de um certo "apreço"[200] dos portugueses em relação aos territórios ultramarinos.[201] Mesmo contra memórias de barbárie e

[199] HAROUEL, Jaen Louis. **História do Urbanismo.** 4ª edição, São Paulo, Papirus Editora, 2004, p. 92-93.
[200] YOUNG, J. C. Roberth. **Desejo Colonial.** Hibridismo em teoria, cultura e raça, 1ª Edição, São Paulo, Perspectiva, 2005.
[201] A novela portuguesa "Joia de África" de autoria de (Felícia Cabrita e Manuel Arouca estreados na TVI em 2002) ainda que escancare o servilismo africano aos portugueses, mostra de certa maneira o apreço português pelas terras de Moçambique. Isso é visível pela família da Joana e o senhor Romão da Cunha. Embora fosse uma cobiça da terra para os seus próprios interesses e objetivos ultramarinos. Alguns portugueses oriundos de diferentes partes

atos racistas no meio disso como as da batalha de Cumbana. Portanto, era imprescindível a questão geográfica das sedes do poder colonial se localizarem numa elevação; *(ii)*a linha feira que ligava Inhambane-Inharrime. A construção daquela linha feria colocava Jangamo na rota de um importante corredor de mobilidade de pessoas, bens e serviços o que concorreu para a promoção de Jangamo como posto administrativo; *(iii)* a instalação da fábrica de algodão em Jangamo e a instalação da escola oficial. Deste modo, Jangamo ganhou uma certa vitalidade. *(iv)*a igreja católica seguiu analogamente o mesmo movimento, e sentiu-se forçada a se transferir de Cumbana para Jangamo acompanhando a elite administrativa colonial. A construção da paróquia de nossa senhora de Fátima respondia em parte a localização estratégica de Jangamo.[202]

2.3.O papel da religião protestante na região de Jangamo

Ao separarmos a igreja católica do resto das outras igrejas estrangeiras existentes em Inhambane, queremos mostrar a influência das igrejas protestantes e do seu real impacto na região. A administração colonial português em Inhambane não encorajou o estabelecimento de igrejas protestantes, acusadas de má influência nas comunidades. Tal política desencorajadora não só foi aplicada em Inhambane, mas também para todos os distritos da ex-colônia. Por exemplo, no então distrito de Zambézia, o inspetor administrativo Augusto Pires, expressara sua avaliação ao desempenho das missões nos seguintes termos: "As missões estrangeiras constituem um mal político. As missões nacionais […] representam uma quase nulidade educativa. Geralmente, exceto algumas exceções muito dignas, não temos bons missionários […]".[203] A análise de Pires demonstra-nos uma preocupação relativa ao trabalho das missões estrangeiras. A presença missionária estrangeira era vista como um perigo para Portugal, pois a sua influência minaria o projeto de ocupação efetiva territorial.

---

da metrópole desenvolveram algum tipo de afeto e até nostalgia pelos territórios coloniais africanos (terras locais). https://tviplayer.iol.pt/programa/a-joia-deafrica: Acesso, 23/05/2023.

[202] Em entrevista com o Frei Amaral Bernardo do Amaral, na Paroquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.

[203] PIRES, J. Augusto. Inspeção à Comissão Municipal de Quelimane, Junta Local de Chinde e circunscrições e seus Postos de Alto Molocué, Maganja da Costa, Mocuba, Namacurra e Pebane**.** In: Arquivo Histórico de Moçambique, Caixa 62, **Inspeção Superior de Administração e Negócios Indígenas**, Lourenço Marques, 1946. p. 95-97.

Em Inhambane, a *Inhambane Mission Press* teria sido forçada a se transferir de Inhambane para Transvaal. Estas igrejas promoviam o estudo das línguas nacionais e o respeito pela antropologia local. A Missão Suiça por causa da sua agenda de evagelização e do tipo de educação aos nativos, claramente contrários aos objetivos da colonização[204] e a acusação do poder colonial de serem aliados de Ngungunhane e dos ingleses nos parecem ajudar a compreender da suspeição em relação ao seu trabalho no sul de Moçambique. Um outro elemento importante desse incômodo imperial era aquilo que Matine chama de combate destas igrejas à 'portugalização'[205] do território e das comunidades.

As igrejas protestantes representavam uma autêntica ameaça à administração colonial portuguesa. A esse respeito, o último governador de Inhambane, antes da integração de Inhambane à província do Sul de Save afirmara que "a influência das missões protestantes é manifestamente nefasta para a soberania portuguesa – pelas atividades escolar e pedagógica exercida nas sedes".[206] Uma reflexão que nos é também reforçado pelo Frei Amaral da seguinte maneira:

> "As missões protestantes sempre tiveram uma certa hostilidade da parte do governo colonial português porque, o governo colonial português era oficialmente católico. E, portanto pegava no catolicismo como sua estrada de colonização. As missões protestantes normalmente vinham de países da reforma (Inglaterra, EUA). E, eram confundidos um pouco como um programa da Inglaterra de expandir seus domínios territoriais aos espaços alheios. Os territórios ocupados pelos missionários, posteriormente, seriam os senhorios e donos desses mesmos territórios aos países de procedência. Se os missionários ingleses ocupassem um determinado território, esse espaço, automaticamente passaria à posse dos ingleses. Portanto, isto reafirma a posição hostil de uma relação de conflito da administração colonial e as missões protestantes".[207]

As igrejas estrangeiras não portuguesas tinham uma política de contato com as comunidades locais um tanto ao quanto sedutor. Elas se engajavam no estudo das línguas locais e na cultura local. Os padres brancos, os padres espanhola, alguns padres da consolata estiveram

[204] CRUZ E SILVA, Teresa. Igrejas Protestantes no Sul de Moçambique e nacionalismo: O caso da Missão Suiça. (1940-1974), In: **Estudos Mocambicanos**, Maputo, CEA, Número 10, 1992, p. 26-27.
[205] MATINE, M. op. cit., p. 54.
[206] SANTOS, 1937, 100-1001, *apud*, LEISEGANG, G. 1990, p. 108-109.
[207] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.

empenhados no compreender o modus-vivendi local. Eles começaram a fazer traduções de bíblias em línguas, xithswa, xitxope fundamentalmente. Naturalmente, os portugueses não gostaram disso, pois era política portuguesa subdesenvolver os locais; ensinar o local a falar o português, ensinar a história de Portugal, adormecer os africanos e tranquiliza-los que Moçambique era uma província portuguesa como Algarve, Minho, Porto.[208] Como se vê, a ideia central do colono era de fazer esses africanos portugueses. O importante para o governo português era não abrir a vista e a consciência dos moçambicanos para compreender que eles tem uma identidade nacional e política própria. Entretanto, pensamos que a discussão é muito mais complexa do que isso, um certo grau de entendimento das culturas locais era útil aos portugueses, que também incentivaram e financiaram muitos estudos etnográficos no sul de Moçambique.

De acordo com o relatório ao concelho de Inhambane e Jangamo apuramos ao nível da religião do distrito de Inhambane haver diferentes missões estrangeiras espalhadas pelas circunscrições e povoações. A tabela abaixo demostra um considerável número de missões americanas na maioria das circunscrições.

Quadro 3: As missões religiosas estrangeiras do distrito de Inhambane

MAPA DAS MISSÕES ESTRANGEIRAS EM INHAMBANE			
Designação	Nacionalidade	Local das sedes	Casas de propaganda religiosa
Missão Metodista Episcopal	Americana	Cambine	36
Missão Episcopal Americana	Americana	Maxixe	9
American Board Mission	Americana	Maxixe	9
Episcopal Americana	Americana	Maxixe	9
Missão Anglicana	Inglesa	Maxixe	5
Fru Metodist Mission	Americana	Maxixe	1
Missão Americana de Nhaloi	Americana	Nhaloi	Vago
Missão Metodista Livre	Americana	Morrumbene	17
Missão Metodista de Cumbana	Americana	Cumbana	2

Fonte: Atas de Relatório de Inspeção, 1969

Em seguida, analisamos os problemas dos assimilados e pastores africanos no período de maior demanda de população branca europeia. O historiador Leisigeng aborda a temática do

[208] Ibidem.

racismo no seio do sistema colonial. Alguns assimilados e mulatos que no mínimo sabiam ler e escrever, reivindicaram espaços de integração. Deste modo, começou a se notar uma certa concorrência no sistema público, daí o governador do então distrito não queria um sistema de educação que permitisse ao africano competir com o europeu nos empregos de escritório e de gabinete.[209] O autor explica que muitos pastores pretos formados nas missões continuaram com o estatuto de indígenas. Aqui referimo-nos a duas formas de racismo: o primeiro é o racismo da administração colonial em geral e contra igrejas protestantes/islamismo. O segundo seria o racismo dentro da instituição religiosa protestante contra os pretos em termos de ocupação de certos espaços. Talvez este aspecto esteja menos visualizado e menos discutido na historiografia colonial moçambicana, uma vez que o racismo colonial institucionalizado era mais visível no âmbito da administração. Os pastores pretos foram vítimas do racismo dentro da religião.[210] O fato pode ser explicado pela terceirização das tarefas ou mesmo pela suposta "incapacidade" deles de exercer determinados trabalhos do clero. É um tema que pode ser melhor desenvolvendo.

Em Inhambane, queremos destacar dois pastores pretos que deixaram importantes legados pelo seu engajamento quer na evangelização das comunidades, quer pela escolarização das comunidades e suas próprias publicações em línguas locais, tais como a língua tswa. Trata-se de Aron Mukhombo (primeira geração dos missionários e pastores de Missão de cambine) e Elias Mucambe (primeiro bispo da igreja Metodista Unida).[211] Ambos tiveram uma continuidade dos seus estudos missionários em Ricatla (antigo posto da missão suíça que formava catequistas e pastores pretos desde o final do século XIX, situado em Lourenço Marques). Na região de Cumbana, até 1930 não houve construção de alguma missão religiosa protestante devido à maior demanda dos trabalhos nas companhias que se encontravam próximas das fabricas existentes na região. Até aquele ano só existiam missões em Cambine, Chicuque e no litoral de Maxixe.[212]

Entre as publicações literárias em língua xitswa daqueles pastores pretos figuram textos e contos de Mukhombo numa coleção denominada "Hwavundlani ni bangana bakwe"[213] (o

[209] LEISEGANG. G. op. cit., 1990, p. 109.
[210] Ibid. p. 105.
[211] Ibid. p. 107.
[212] Ibid. p. 105.
[213] Ibid. p. 109.

coelho e os seus amigos) publicado em livro em 1938. Outra coleção seria publicada em 1945 intitulada "Nkutsulani" (libertai). Em 1914-1915 Mukhombo esteve ao serviço da Missão Metodista Episcopal e foi professor auxiliar em Mucodweni (circunscrição de Murrumbene). Nas décadas 20 e 30 formado como professor, Mukhombo começa com pesquisas históricas. Mukhombo era um professor bastante incomodado com desprezo pela tradição. Tudo o que ele ouvia sobre o passado registrava para nunca se esquecer.

Mukhombo conhecera em Lourenço Marques, J.A. Persson, antigo editor da folha semanal "a kuxa ka mixo" (o amanhecer de manhã) mas participara da tradução de novo testamento para a língua tswa.[214] Nos seus textos Mukhombo além da crítica às questões de tradições e costumes dos povos, ele escrevia sobre as incursões de guerra de conquista dos nguni considerando ngungunyani como o rei dos vatswa. Ele escreveu outras narrativas de guerra entre os nguni e os chopi de Mahuntse Makwakwa.[215] Mas, também tem outros textos por si escritos sobre o grupo bitongo dos nyasengo e os (Novele) Um grupo tsonga.[216]

Elias Mucambe, foi outro professor e pastor preto da paróquia de Morrumbene da igreja Metodista Unida. Ele produziu textos em língua local xitswa, tendo passado de formação na escola de professores de Missão Suíça em Ricatla.[217] Ele trabalhou como redactor do jornal "kuxa ka mixo". À semelhança de Mukhombo, Mucambe também se interessou por temáticas das tradições históricas. Uma da coletâneas de textos do autor foram compilados em "a matimu ya batswa" (a história dos matswas) recolhidas em 1936. O autor estudou as tradições dos rios e lagoas da zona de Homoine. Mucambe e se interessou também pela origem dos lhengue chauke, dos maluleke e Khosa linhagens do grupo tsonga da região do vale do Limpopo. No norte de Inhambane os vilankulu.[218] Os dois autores pastores trouxeram uma contribuição importante ao nível do então distrito. As suas publicações demostram uma preocupação reiterada em relação as tradições e história dos habitantes de Inhambane, especialmente o grupo étnico vatonga, vatswa e vachope. Não há evidências de produção de textos referentes à língua guitonga.

[214] LEISEGANG. G. op. cit., 1990, p. 109-110.
[215] Ibid, p. 110.
[216] Ibid, p. 110.
[217] Ibid. p. 111.
[218] Ibid., p. 113-114.

2.4.Igreja católica – da educação colonial às "armadilhas de confissão" em Jangamo

A partir de século XV, quando a igreja e as missões começaram a sair para outros povos de África, Ásia e América seguindo a evangelização, imediatamente se compreendeu a questão do valor das culturas locais. O Frei Do Amaral citando o documento da época nos dizia: "não leveis a França, Espanha ou Portugal para o local".[219] Com isso, a igreja deveria assumir a cultura local naquilo que ela tivesse de valores autênticos e exprimir-se precisamente nessa cultura. Portanto, na visão clerical, "o evangelho deveria encarnar como Jesus que era Deus que veio encarnar-se na humanidade que era judeu. A igreja que nasce de cristo deveria ter um sentido encarnacional".[220] Quer dizer, ao chegar a um determinado povo, não deveria obrigar este povo a ser português, alemão, espanhol etc. A igreja deveria levar o evangelho para esse espaço múltiplo cultural e não forçar mudanças culturais estruturantes e problemáticas para a sociedade receptora da palavra. "O povo deve ser capaz de apreender, compreender o evangelho, exprimir e expressa-lo dentro das suas categorias culturais fundamentais. Ora isso era difícil de ser entendido".[221] Mas, como é que isso aconteceria sem violência, considerando a doutrina da igreja que choca certas práticas e princípios da cultura dos povos africanos?

A visão política e equivocada do século XX de que África era uma "tábua rasa" provocou violência política à cultura africana. O entendimento ocidental de que as culturas africanas de feitiçaria, o paganismo, os cultos às estatuas, árvores, e o diabo fora culturalmente responsável dessa violência. Segundo essa retórica "era necessário devastar essa 'floresta de maldade'. No entanto, implantar os 'verdadeiros valores' da dignidade humana se revelou problemática".[222] A igreja entrou nessa onda, e, como não deixaria de ser, não se teve em conta o respeito pela África. 'Seriamos injustos absolutizar o que não foi absoluto, pois houve casos de respeito pela cultura africana' – Amaral do Amaral. A tendência normal não era dialogar com África com cultura e religiosidade diferentes. O ocidente queria desbastar o que havia de negativo em África para plantar o cristianismo. Naturalmente, a igreja tem suas interpelações que consideramos doutrinais e inegociáveis. Por exemplo, "o sacrifício de crianças, feitiçaria, práticas de "Kutiyissa Muti" (fortificar a família) através da morte de pessoas, a poligamia,

[219] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[220] Ibidem
[221] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[222] Ibidem,

purificação da viúva; conflitos tribais ou clânicos, etc".[223] Portanto, estes aspectos claramente ferem a moral da igreja. "A igreja de cristo não aceitaria isso".[224] Não se poderia aceitar de qualquer jeito aquelas práticas. Foi isso o que provocou tensões e em certa medida, níveis de violência cultural perpetrados pela igreja às comunidades.

Em 1560, a primeira missão evangelizadora quando chegou em Inhambane, foi recebida com bastante alegria pelas populações de Inharrime com o Dom Silveira. Eram dois padres. Eles chegaram a Inharrime ao rei Tonga. Quando começaram a falar da doutrina cristã, as populações tiveram uma adesão tremenda. Os adultos e crianças cantavam. Em pouco tempo aqueles padres batizaram mais de 300 pessoas, incluindo a família real.[225] Nessa altura o princípio era "dar uma instrução elementar: então, batizaram o Espírito Santo entrou neles. Com o Espírito Santo facilmente as populações entenderiam as exigências do baptismo".[226] Pelo contrário, a moral cristã não foi facilmente acatada pelas populações locais. Por exemplo, dizer ao chefe que imediatamente, naquele instante ele já era cristão e que não deveria continuar a ter duas mulheres, não mais se deveria fazer a purificação das viúvas, não mais deveria voltar aos cultos tradicionais, tudo isso na realidade causou choques a comunidade e foi dificilmente renunciado, pois não são processos automáticos.[227] Destarte, começaram os conflitos entre estes padres e a cultura local. O conflito entre a igreja e a cultura local a nível cultural se situou nesse sentido. Quando se começa a se implementar "as normas da fé, da moral católica, da moral cristã, pode se entrar em conflito com os princípios, hábitos e costumes com a cultura local".[228] E, isso em si é uma abordagem problemática e paradoxal que derruba o argumento clerical de expandir a palavra sem necessariamente mudar e gerar violência à cultura das comunidades. Entendemos também que o significado dos batismos não correspondia necessariamente a conversões aos olhos da comunidade e às vezes os batismos eram encarados pela população local como meros ritos de fortalecimento mágico.

Em Jangamo havia um padre católico – o Frei Estevão. Nos anos 1920-1935, "o padre Estevão quando escutasse os batuques dos xikwembo (espíritos) dos curandeiros mobilizava

---

[223] Ibidem.
[224] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[225] Ibidem.
[226] Ibidem
[227] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[228] Ibidem,

seus crentes e iam para lá para queimar os artefatos da classe".[229] Muitos padres católicos e pastores metodistas, anglicanos, wesleyanos são apontados de terem realizado várias práticas de "purificação" dentro das comunidades. O que na prática nem sempre fosse assim. Havia no seio da classe, a convicção de que era lá onde morasse o diabo e que era urgente destrui-lo. "Hoje a população diz que esse padre regressou doente para Portugal de onde mais tarde encontraria a morte por demência".[230] A população associa essa doença com a destruição dos artefatos dos curandeiros durante as suas missões. "Aqui é África. Não é Portugal, por isso que o padre Estevão sofreu a doença por mexer coisas de nossa tradição".[231] Verdade como não, o importante a demostrarmos deste tipo de episódio são os conflitos e rastos de violência à cultura africana protagonizada pela igreja católica e pelas igrejas não católicas.

O conflito entre a tradição e modernidade, ou de geração e gerações entre os mais velhos conservadores e guardiões da tradição e os mais novos influenciados pelos outros valores trazidos pela modernidade se torna por vezes inevitável. Às vezes este conflito atinge níveis dramáticos. "Na nossa tradição, as normas tradicionais são sagradas. Não se pode tocar nelas de ânimo leve. Mas, não é só entre nós, entre os judeus era mesma coisa, entre os cristãos é mesma coisa, entre os muçulmanos idem".[232] Quando se estabelece uma tradição, tudo o que vem de novo e questiona a realidade pré-existente, tem de entrar numa tensão inicial. E, tem de haver uma sabedoria para aos poucos se ir fazendo as coisas se interpenetrando até se chegar a harmonização. Não há nenhum povo, nenhuma cultura que vende seus princípios e adopta valores desconhecidos sem questionamentos e conflitos.

Entre a tradição e modernidade, existe sempre a dificuldade do que um era e o que descobre que deve ser. Há um caminho a ser percorrido até o indivíduo se pacificar com a mudança pois, cada mudança implica uma resistência. Isso é lógico. Mas também parte de princípio de que esta resistência, este conflito não é insolúvel. O homem pela sua própria natureza tem incorporado na sua estrutura estas duas dimensões. Ele é o que é e, o que vai se tornando. O homem é progressivo, é um projeto se preparando para ser amanhã. O homem é

[229] Em entrevista com José Solomune Muendane na sua residência em Ravene II, bairro 3, aos 17 de Fevereiro de 2022.
[230] Em Entrevista com Madalena Guiendane Cumbe, na sua residência em Ravene II, bairro 3, aos 16 de Fevereiro de 2022.
[231] Ibidem.
[232] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.

um devir. Então, aos poucos o homem assimila novas maneiras de viver. O homem sempre tem esta tensão inicial, "mas se ele se abrir acaba resolvendo seus conflitos e melhorar a sua vida, ampliando a sua capacidade de ver, julgar e avaliar as coisas".[233]

A igreja católica entrou no sistema ao serviço da educação portuguesa. Embora ela tivesse uma missão própria de – evangelizar. E, para evangelizar é preciso promover a compreensão das pessoas para poder compreender o evangelho que lhes vai ser anunciado. Nesse sentido, era preciso desenvolver socialmente as populações. A igreja católica fundou as missões. Em cada missão deveria atender: *(i)*as questões espirituais. Quer dizer, a igreja católica deveria ensinar a palavra aos indígenas por forma a conhecer Deus e abandonar as práticas tradicionais e adoptar o estilo de vida português. *(ii)*a escolarização que entrava no sistema da educação portuguesa. A igreja católica foi responsabilizada a criar escolas nas missões para ensinar o indígena. E, como o Estado colonial não possuía recursos, nesses lugares construíam-se uma capela[234] e sala de aulas para os alunos estudar. Por exemplo, em Ravene I, as fotografias em apêndice demostram essa realidade. Em muitos dos casos, o lugar onde houvesse capela, acompanhavam também as salas de aulas para o ensino da língua, história e a geografia portugueses. *(iii)* A igreja católica serviu de apoio às autoridades coloniais no âmbito da confecção da fé. Já no âmbito do Estado Novo, a PIDE além do seu trabalho específico de zelar pela segurança do Estado colonial, ela também trabalhou em colaboração com a igreja católica para prender criminosos recorrendo aos truques dos padres. E, sobre este último ponto, queremos analisar o depoimento de Cassamo Ussene que falou da seguinte maneira:

> Na região de Jangamo, a exploração colonial foi intensa. A PIDE polícia secreta de regime colonial vulgarmente conhecida por DGS vinha da cidade de Inhambane para trabalhar lado a lado com os padres das igrejas católicas. Eu lembro uma vez em Cumbana, veio para escola um padre e, informou aos professores para chamar a comunidade para rezar na igreja. Então, as pessoas foram chamadas para confessar uma a uma na igreja. Aqui na confissão havia grandes armadilhas. Os crentes eram convidados para confessar a fim de serem perdoados seus pecados. Então, as pessoas falavam dos seus crimes cometidos durante a vida em troca de indulgências e o perdão dos padres. Os padres pediam o nome completo das pessoas que iam confessar. Como eles andavam com pequenos gravadores para armazenar memórias sobre possíveis crimes das pessoas afim de posteriormente serem canalizadas às autoridades coloniais. Então, durante a confissão eles captavam a voz por meio dos seus gravadores

[233] Ibidem.

[234] Vide Apêndice H – fotografia ilustrativa da Capela em Ravene I.

> das pessoas que se iam confessar. Passado algum tempo entre um mês e dois meses, quando praticamente o crente se esquecera que foi fazer alguma confissão, és que os DGS iam aos regulados para prender os supostos criminosos que confessaram durante as missas nas igrejas. Muita agente ficou presa com estas práticas. Então, os padres foram colaboradores da administração colonial.[235]

O depoimento acima é revelador de mancomunação de práticas religiosas dos padres da igreja católica ao sistema da administração colonial. Em Morrumbene, outra circunscrição de Inhambane, existem igualmente relatos de cumplicidade dos padres da igreja católica ao poder colonial. "Eles falavam em nome de Deus, mas não eram homens honestos. Os padres foram traidores dos crentes ao serviço da colonização".[236] Com isso, não queremos de forma alguma, concluir literalmente através destes relatos que todos os padres da igreja católica fossem praticantes daqueles atos. E, nesse prisma, suspeitamos as missões laicas, posteriormente implantadas em Inhambane de terem sido elas, as mentoras daquelas práticas. Temos claramente consciência de que, por mais que esse fenômeno tenha acontecido, não envolveu a todas as missões e padres católicos afetos em Inhambane. O importante são as possibilidades de análise trazidas ao debate e novos elementos na escrita da história colonial da região. Problematizar o papel da igreja católica em Jangamo não só permite-nos historcizar os termos de expansão do evangelho, como também pensar a atuação da administração territorial das comunidades.

Explicamos na 1ª secção da tese o advento da república em Portugal e o divórcio entre o Estado e o clero católico. Houve desalinhamento em relação à política do governo e a igreja católica. O vaticano não dispunha de dinheiro para viabilizar o projeto político de Estado em assegurar a educação nas colônias. Foi assim e por causa da dedicação dos fiéis, crentes e professores nos serviços das missões, em que "alguns missionários de fato, apesar de serem portugueses e de terem a obediência à política colonial, começassem a 'inocular' nos jovens e a abrir a mente de modo que os jovens compreendessem um pouco mais além do seu nariz".[237] Contra uma retórica e narrativa coloniais do ensino ao nativo que dizia que: "as escolas eram necessárias sim, mas que se ensinassem aos nativos a grandeza da nação que os protegia" –

[235] Em entrevista com Cassamo, Ussene, na sua residência em (Salane), aos 10 de Abril de 2022.
[236] Em entrevista com Afonso Alberto Munguambe, na sua residência em (Nhabawine), Ravene II, aos 30 de Marco de 2022.
[237] Ibidem

Bispo de Lourenço Marques – Teodósio Clemente de Gouveia.[238] A este respeito, queremos concordar com Capela quando se referia ao papel da Igreja Católica como tendo sido um importante veículo 'inocular' das "primeiras manifestações de contestação do sistema colonial".[239] O governo colonial português começou a ter choques e conflitos com a igreja católica.

Quadro 4: As missões católicas do distrito de Inhambane

MAPA DAS MISSÕES CATÓLICAS EM INHAMBANE			
Designação	Nacionalidade	Local das Sedes	Casas de propaganda relig.
Missão de Nossa S. Conceição	Portuguesa	Inhambane	2
Missão de S. Francisco de Assis	Portuguesa	Inharrime	1
Missão de S. Joao de Deus	Portuguesa	Homoine	20
Missão de S. José de Mongué	Portuguesa	Maxixe	Vago
Missão de S. de Mocoduene	Portuguesa	Mucoedene	1
Missão de Murrumbene	Portuguesa	Murrumbene	1
Missão de S. Fátima Jangamo	Portuguesa	Jangamo	1
Missão de Cumbana	Portuguesa	Cumbana	1
Igreja e Escola de Ravene	Portuguesa	Ravene I	1

Fonte: Atas de Relatório de Inspeção, 1969

A tabela acima apresenta as missões católicas existentes em algumas circunscrições do então distrito de Inhambane. Depois dos anos 1950, administração colonial portuguesa chegou a fundar também as missões laicas afim de combater as missões católicas aparentemente ao serviço duvidoso da política colonial portuguesa. "As missões laicas eram feitas de políticos e de jovens com formação política-ideológico colonial e, vinham falar em nome da missão e, assim confundir pessoas. Mas eles inoculavam o seu programa político".[240] Deste conflito nasceu uma nova abordagem na construção das novas missões católicas, como a que seguir depreendemos: "As novas missões religiosas dos padres e das irmãs começaram a sair das sedes dos distritos para o interior das comunidades uns bons quilômetros fora das sedes, pois, as sedes

[238] FRELIMO. **Documentos da VIII[a] sessão do Comitê Central.** Maputo, 1976, p. 99.
[239] CAPELA, José. O apriorismo ideológico na Historiografia de Moçambique. In: JOSÉ, Alexandrino& MENESES, Maria Paula G. **Moçambique – 16 anos de Historiografia:** Focos, Problemas, Metodologias, Desafios para a Década de 90, Maputo, UEM, 1991, p. 75.
[240] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.

eram ocupadas pelas missões laicas".[241] Por exemplo, a missão de Xai-Xai encontrava-se em Chongoene. Porém, a catedral de Xai-Xai era para a pequena comunidade portuguesa dirigida por aqueles jovens laicos; A missão de Jangamo é relativamente recente. A missão de Homoine estava 5km fora da aldeia; a Missão de Inharrime, foi transferida da sede para Mocumbi mais a dentro da comunidade. Portanto, dentro da igreja houve este conflito promovido pela administração colonial porque a igreja estava também ao serviço do Estado colonial português, além da sua própria vocação de evangelizar.[242] O escritor moçambicano Mia Couto escreveu um romance em que no seu esforço de mostrar as contradições do papel dos padres católicos no sistema colonial, também presta homenagem aos padres que denunciaram o massacre de Inhaminga na região centro de Moçambique. O autor chega à conclusão de que "grande parte da igreja católica esteve ao serviço da ditadura".[243]

No Estado novo de Salazar, com a estruturação da política colonial portuguesa, ficou claro que a igreja católica devia ser igreja católica portuguesa. Desse modo, a educação em Moçambique e nas restantes colônias era confiada à igreja católica como principal instrumento de ideologia na defesa da dominação colonial:

> "Art., 248º As missões católicas portuguesas do ultramar, são instrumentos de civilização e influência nacional, e os estabelecimentos de formação pessoal para os serviços delas e do Padroado Português terão personalidade jurídica e serão protegidos e auxiliados pelo Estado como instituições de ensino. Parágrafo Único: nos orçamentos das colônias serão inscritas verbas especiais para o serviço de missões católicas portuguesas e facultados os meios necessários de ação junto dos indígenas".[244]

Com a Carta Orgânica de 1933, a relação entre o Estado e igreja católica que se havia esfriado durante um período de 22 anos, formalmente retomaria com a assinatura em 1940 da Concordata e o Acordo Missionário que se transformara em Estatuto Missionário de 1941.[245] Em termos práticos, o objetivo era criar escolas rudimentares e técnicas responsáveis do uso do

---

[241] Ibidem.
[242] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[243] COUTO, Mia. **Mapeador das ausências.** São Paulo, 1ª edição, Companhia das Letras, 2021, 35-92.
[244] Carta Orgânica do Império Colonial Português, Lisboa, 1933.
[245] CHILUNDO, Arlindo, et all. **História de Moçambique.** Moçambique no auge do colonialismo 1930-1961, 2ª edição, Maputo, Livraria Universitária, 1999, p. 118.

português na colônia e também formar pequenos grupos auxiliares à administração colonial portuguesa. Era preciso ensinar o indígena, mas, ensinar muito pouco. Naturalmente, pelo serviço que a igreja realizava, ela recebia alguns subsídios para construir escolas, pagar professores; que não recebiam quase nada. Os padres eram diretores das escolas das missões e recebiam 3.000.00 escudos. Em cada missão havia uma rede de escolas. Todas as missões, além da escola central, as pequenas comunidades cristãs que se formavam lá eram associadas a escolas. Então, havia professores catequistas preparados pelos padres para leccionarem nas escolas da rede das missões. O Estado colonial pagava pequenos subsídios aos professores que recebiam praticamente nada, 200 - 300 escudos.[246] Era preciso dinheiro para este serviço de educação em nome do Estado.

Os padres franciscanos evangelizaram "toda" região sul do Limpopo até Save. Então, "toda" a província de Inhambane foi evangelizada pelos frades franciscanos. A missão de Jangamo foi fundada em 1952 pelos franciscanos com o nome de missão de nossa senhora de Fátima de Cumbana. Jangamo praticamente não tinha escolas, tirando a *Ravene States*. Conforme apontamos, ainda nesta secção havia no povoado de Ravene, uma escola construída sob influência da *Ravene State*s – a escola primária Ravene I. O resto de Jangamo não tinha quase nada. Quando se fundou a sede de Jangamo na zona alta; com a linha férrea a passar dali; com a fábrica de descaroçamento de algodão, Jangamo ganhou uma outra vitalidade. Foi montado uma administração em Jangamo. Em 1954, a missão de cumbana é transferida para Jangamo. Ali se fundou uma escola de Jangamo acompanhando a missão. Mas, a grande escola continuou a ser cumbana pois, a maior parte da população estava naquela região. Desde então, começaram a se construir escolas de cinco em cinco quilômetros: Ao sair de Jangamo, encontra-se Guifugo, Nhalumbe, Indudo, até Paindane, Ligogo, Licaca. A primeira escola construída no distrito de Jangamo foi a escola de Nhacoja não a partir de Jangamo mas, a partir de Homoine.[247]

2.5.O islão na região de Jangamo

O islão na região a sul do save não teve maior protagonismo e expansão se o compararmos com o norte de Moçambique. As províncias de Nampula, Cabo de Delegado e Niassa foram e continuam sendo as mais islamizadas ao nível nacional. Um estudo sobre o 3º

[246] Ibidem.
[247] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja Católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.

recenciamento geral da população realizado em 1960, aponta para a existência em Moçambique de 1.158.973 muçulmanos e 475.259 católicos.[248] Os números demostraram claramente a influência da religião islâmica na colônia e sempre foram um empecilho à pretensão hegemônica portuguesa de maior presença e domínio territorial. As autoridades coloniais não eram solidárias ao protagonismo do islão e, por isso desafiaram o catolicismo a realizar um trabalho sério e responsável de modo a aumentar o número de fiéis dentro daquele quadro desfavorável ao cristianismo, especialmente no norte de Moçambique.

A influência do cristianismo na região sul de Moçambique e, naturalmente contrária ao islão, pelo menos em termos de igual força expansionista, poderia ser explicada pelo maior controlo da região pelas autoridades coloniais. A historiografia colonial aborda com competência os problemas e as dificuldades encarradas pelos portugueses na região norte na montagem da administração colonial, atrapalhada muito por culpa do islão. Por mais que os muçulmanos tenham sido os primeiros a chegar no território que se tornou Moçambique, o sul de save não conseguiu ter a rápida expansão do islão. O islão chegou à baia de Inhambane através dos comerciantes árabes, indianos, indonésios e persas. Um relatório de Antônio Enes (alto comissário de Moçambique) e publicado em 1983 denuncia claramente o desconforto da presença e expansão do islão na região de Inhambane do qual se pode ler:

> "Se o cristianismo só vegeta como planta exótica, o maometaníssimo alastra-se como escalracho. Não se semeia, não se cultiva, nas próprias rochas cava raízes, não há monomocaia que o arranque. Sem auxílio de poderes civis, sem armas, sem raízes, sem autoridades, sem exemplos prestigiosos, quase sem culto ostensivo, sem sacerdócio profissional vai ganhando ao seu proselitismo todos os distritos setentrionais da província de Moçambique, e no de Inhambane onde está mais organizado como seita e como culto, conserva multidões arrebanhadas e educa gerações. A par das igrejas católicas despovoadas, atulham-se as mesquitas de crentes respeitosos que à entrada lavam os pés descalços em celhas de água, e lá dentro cantam versículos de Koran em línguas que não entendem. Todavia, os focos de propaganda mahometana mal se descobrem; o que dá mais vistas são os efeitos. A não ser em Inhambane, onde os filhos dos mouros recebem uma tal ou qual educação literária e religiosa, em escolas que parecem berços abrigados por toldos de olas de palmeira, não dou notícia de que o islão tenha em Moçambique institutos de catequização que se comparem com os das nossas missões".[249]

---

[248] CAHEN, Michael. **L'Etat Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. Paris**, Cahiers d'Études africanies, 158, XL-2, 2000, p. 309-349.

[249] ENES. Antônio. **Moçambique, Relatório Apresentado ao Governo.** Lisboa, Divisão de Publicações e Bibliotecas, Agencia Geral das Colônias, 1946.

O desconforto dos portugueses em relação ao trabalho das igrejas protestantes não era a única ameaça religiosa ao protagonismo interno ao nível do então distrito de Inhambane. Embora sem muitos indicadores concretos em termos do movimento expansivo, se o compararmos com a região norte, o islão na região a sul do save representou também outro obstáculo e uma clara incapacidade de penetração do Estado colonial e da Igreja católica mesmo ao nível de Inhambane e Jangamo. No entanto, já no âmbito do Estado Novo de Salazar, algumas medidas foram tomadas. Por exemplo, em 1937, as autoridades colônias decidiram fechar mesquitas e escolas corânicas. Uma medida que nos pareceu que quase tenha saído pela culatra, pois as "mesquitas e escolas representam um sustento para a mente natural – algo que podemos orientar, mas que será um contrassenso reprimir".[250] A medida não conseguiu tirar o protagonismo do islão no norte de Moçambique.

Dois argumentos se desdobram no fracasso da religião católica na região: o primeiro tem a ver com o fato da ausência de bases locais da igreja católica. Quer ao nível do interior das comunidades, quer ao longo do litoral densamente controlado pelo islão. Quer dizer, a igreja não dispunha de meios para fazer face ao islão ao nível da base. A igreja católica só se limitava nas algumas povoações comerciais movimentadas e sedes distritais, onde existisse o poder colonial. Lembramos que a igreja católica muitas vezes estive sempre dependente do poder político. Isto é, onde o poder político tinha dificuldades de chegar, a igreja católica também não conseguiu se impor. O radicalismo do Novo Estado de criar barreiras ao o avanço do islão nos anos 30 e 40 não foi suficiente para sufocar a aceitação da população da região ao cristianismo. O segundo argumento se deveu ao enfraquecimento da política de Salazar nas décadas 50, 60 causado pelos movimentos de protesto e o início da luta armada de libertação nacional. Ou seja, apesar das limitações impostas no âmbito da concordata e o papel da igreja católica nesse processo, especialmente na educação, a região continuava favorável para o islão.[251]

Em Jangamo algumas mesquitas foram construídas na sede e também em cumbana-sede. No período colonial, a região de grande Ravene, detinha uma única mesquita construída de material local na área de Bambela. Trata-se de uma mesquita construída por Omar Bicá. O

[250] ALPERS. Edward. **Islam in the Service of Colonialism?** Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique. Lusotopie, 1999.
[251] MACAGNO, Lourenzo. **Outros Muçulmanos: Islão e Narrativas Coloniais.** Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

comerciante em referência era de origem árabe que a partir de Inhambane abriu lojas e uma célula do islão na região de Guipomba. “Nós quando chegamos nesta região transferíamos a mesquita daquele local para Magaiça[252] em 1997 pela morte do seu fundador”.[253] Outrossim, a transferência daquela mesquita visava encontrar um centro de todas as comunidades da região. Isto é, encontrar um lugar que pudesse encurtar as distâncias de outros fiéis na região. O local mais apropriado e conciliador encontrado para todas a comunidades da região foi a área de Magaiça, a sensivelmente 3-5km de Ravene (centro) e também aproveitar a estrada nacional para sua maior visualização.

Durante a guerra civil não havia nenhuma mesquita em funcionamento na região de Ravene. As pessoas rezavam nas suas casas dentro da aldeia. A mesquita de Magaiça abrangia além de Ravene, comunidades de Marrumuana, Fambakwatsi e Jana. Na aldeia comunal de Mafassani em Nhacoongo (Inharrime) havia sido construído uma mesquita pelos antigos combatentes de luta de libertação nacional. Os antigos combatentes daquela aldeia apresentavam um número relativamente maior de fiéis muçulmanos. Entretanto, um aspecto particular nos chamou atenção ao islão praticado. Quer dizer, a permissão de valores culturais locais no seu modus-operandi. “Os muçulmanos também entram no curandeiro. É a tradição. A religião islâmica permite isso. Isso não é problema algum. O meu pai era Ché, fazia alpadre. Ir ao curandeiro fazer consulta não é pecado. O que é mau é deixar de ir a mesquita”.[254] Pelo que podemos notar em pesquisa de campo na região de Ravene, o islão trazido em Jangamo não era ortodoxo. Quer dizer, os fiéis muçulmanos podem coabitar sem choques com a cultura local. Sobre esta questão, Lourenzo Macagno[255] escreveu um livro no qual aborda a questão dos tipos do islão existente em Moçambique e suas tendências. “Os nossos Chés e fiéis podem conviver com suas tradições”.[256] As interpenetrações com a cultura local tem sido um elemento problemático a outros tipos de islão mais conservadores e mais duros.

A cura de doenças neurológicas nos induziu a reflexões em relação ao seu tratamento. São doenças que a medicina convencional tem tido dificuldades de trata-las em Moçambique. Aliás, mesmo no tempo de guerra civil os muçulmanos tinham uma maneira de encontrar

[252] Vide Apêndice I – fotografia ilustrativa da Mesquita de Magaiça.
[253] Em entrevista com Cassamo Ussene em sua residência em Ravene, (Salane), aos 10 de Abril de 2022.
[254] Em entrevista com Cassamo Ussene em sua residência em Ravene, (Salane), aos 10 de Abril de 2022.
[255] MACAGNO, L. op. cit.,
[256] Em entrevista com Laila Faquir. A entrevista realizou-se em Ravene, sua residência aos 30 de marco de 2022.

soluções às vezes mágicas aos problemas difíceis dos seus fiéis. Os raptos dos seus fiéis eram encarrados como uma grande afronta ao seu deus. "A doença de paralisia (epilepsia/trombose) que frequentemente ataca pessoas de maior idade, entre eles as crianças e idosos/as, a minha religião trata estas doenças. Mas, também, não era e, nem é qualquer mesquita que consegue curar estas doenças".[257] Durante a guerra civil "meu pai curou muitos doentes de acidentes neurológicos. Foi ele que me ensinou".[258]

* * *

O capítulo trabalhou questões étnicas e religiosas do então posto administrativo de Jangamo, com o foco virado para a região de Ravene. Para além de questões conceituais o capítulo caracterizou de forma breve os vatongas, vachopes e vatswas. Os três grupos tiveram contatos culturais com os nguni e os vandaus no âmbito do Estado de Gaza. O grupo étnico mais representativo na região é dos vatonga. O poder tradicional foi analisado em dois momentos distintos. O primeiro foi referente às relações com as autoridades coloniais e o segundo foi com a comunidade local. No cômputo geral da análise concluiu-se os régulos/ chefes tradicionais foram usados pelo poder colonial para explorar a comunidade local.

A problemática da religião na região de Jangamo foi também discutida tomando em conta a origem portuguesa – o cristianismo católico e também de origem euro-americana – o cristianismo protestante. Ao longo do texto problematizamos o papel da região católica, por se lhe ter sido confiado pelo poder político a "espinhosa" missão de evangelizar e civilizar os nativos. A pesquisa depreendeu que esse casamento entre o poder político e a igreja católica tinha seus percalços. Até porque houve momentos de ruptura com poder político – o divórcio com a 1ª república de Portugal em 1911. Aliás, mesmo com o Estado Novo de Salazar, depois da nova reaproximação com o poder político por meio da Concordata em 1940, a igreja católica sofrera um "sangramento" ao nível interno no espaço imperial. Como consequência desse revés

[257] Ibidem.
[258] Ibidem.

em Inhambane surgiram missões católicas laicas, mais alinhadas ao poder político, acusando as antigas missões de despertar o nativo. Os padres politicamente orientados ao regime ocuparam as missões católicas localizadas nos centros urbanos e afastaram as antigas missões ao espaço rural.

O cristianismo protestante não era bem vindo no espaço territorial de Inhambane. As igrejas metodistas, anglicanas, evangélicas e presbitérios eram sistemicamente acusadas pela administração colonial portuguesa de protagonizar ensinamentos indevidos e suspeitos para os indígenas. As igrejas protestantes tinham uma abordagem diferente dos católicos em relação aos nativos. Elas tinham mais contato com o nativo no sentido de aprender as línguas locais e a antropologia local. Além, disso elas eram acusadas de estarem a ocupar espaços alheios uma vez que os potências imperialistas tinham em si como seus principais pontos de lanças – os missionários. A religião islâmica também foi importante na região.

PARTE II

ACEPÇÕES DA FRELIMO SOBRE CULTURA E COLETIVIZAÇÃO DA TERRA EM DIÁLOGO COM OS TEÓRICOS MARXISTAS

A segunda parte da tese é dedicada à análise e discussão de questões ideológicas e teóricas do discurso da FRELIMO na abordagem da aldeia comunal. Um espaço sobre o qual toda a imaginação futurística recaía. Analisamos o contributo das experiências do socialismo dos países amigos da Frente, em que de forma direta ou indiretamente ajudaram a FRELIMO a construir seu próprio socialismo em Moçambique. A base ideológica dessa construção foi mais de cultura marxista no sentido moçambicano. Quer dizer, que não teve uma abordagem igual aos seus amigos, e sim alinhamento ideológico numa inspiração prática mais do cooperativismo russo e coletivização chinesa. Aliás, essa foi a realidade de muitos países que tiveram de inventar seus próprios socialismos. Queremos destacar nessa teorização marxista, a importância do Centro de Estudos Africanos no apoio teórico em termos de produção de textos e relatórios sobre a governação de Moçambique pós-colonial. Um aspeto particular muito ancorado às questões teóricas e ideológicas em sede da tese é a política cultural da FRELIMO e a sua abordagem nas aldeias comunais. Os sonhos e ideias novas da FRELIMO por um Moçambique novo, também encontram na aldeia, um lugar de forja em termos culturais, um lugar de emancipação, um lugar de combate, um lugar de invenção, um lugar de mudança e transformação. Isto é, um lugar que deveria responder a pergunta sobre que sociedade e homem deveriam ali habitar? Também analisamos o conceito cultural dessa política retórica da FRELIMO, confrontado com outras acepções da cultura não marxistas.

"[…] São várias as razões que possam levar qualquer pessoa a acreditar nos supostos poderes sobrenaturais. De entre eles apontam-se os problemas sócio-econômicos. Indivíduos que por si só não conseguem resolver os seus problemas. […] A solução total deste problema passa obrigatoriamente pelo armamento preconizado do nosso povo de uma ideologia sã que lhe permita interpretar crítica e profundamente qualquer situação à sua frente. O material necessário nesta batalha são: escolas, livros, mestres e muita paciência. Com os indivíduos a acreditarem nos poderes sobrenaturais, não podemos construir o socialismo científico. […]"

Hilário Andela Nhamigo

In: Revista Tempo, Edição 664 de 3 de Julho 1983, p. 54.

3. O LUGAR DAS ALDEIAS COMUNAIS NA IDEOLOGIA DA FRELIMO

[…] Em África, no contexto das guerras de guerrilha – os generais e comandantes são grandes homens de altares […].

Felipe da Cruz Rafael Marrengula[259], 24 de Fevereiro de 2022.

O capítulo analisa a construção da nova sociedade através das imagens e utopias criadas durante a Luta Armada de Libertação Nacional e dos discursos retóricos sobre o outro, potencialmente recorridos pela Frente no decorrer da luta e no período pós-independência. Para esse propósito, mobilizamos o conceito de "aldeias comunais" como ponte entre o imaginário político da FRELIMO e a sua prática discursiva retórica sobre o outro. Ao longo do capítulo abordamos vários temas que suportam esse diálogo. Não nos é possível falar desse diálogo sem discutir a experiência e influência dos marxismos africano, europeu, asiático e sul-americano para compreender a inspiração do marxista da FRELIMO em Moçambique.

A vangloriada vida e glória das zonas libertadas serviram para projetar "aldeias comunais" como esses férteis espaços de exercício da política governamental do Estado. A nova sociedade e o novo homem que eram pretendidos pela FRELIMO deviam estar livres das amarras da tradição, da superstição, feitiçaria, obscurantismo e da religião, alegadamente por impedirem o homem de se transformar. O eixo fundacional desse projeto seriam as aldeias comunais. Os discursos e práticas da FRELIMO nos corredores da luta armada de libertação nacional e a sua práxis no imediato pós-independência traduzem o rigor técnico e retórico das utopias criadas sobre o socialismo e marxismo moçambicanos.

A escola e experiência dos socialismos chinês, soviético, cubana, argelino, tanzaniano e entre outros, conjugados ao ensaio interno da vida coletiva nas zonas libertadas iluminaram o novo Moçambique revolucionário e utopista. Mas, como seria possível através daquelas experiências, encontrar um modelo tipicamente ajustável à realidade moçambicana? O capítulo procura responder este questionamento, recorrendo aos principais acontecimentos marcantes da época e a dinâmica da vida no período pós-independência. O novo país se valeu das experiências dos países amigos e solidários ao projeto frelimista, para a partir daí, desenhar sua

[259] Em entrevista com Felipe da Cruz Rafael Marrengula, na sua residência em Guipombo (Bambela) distrito de Jangamo aos 24 de fevereiro de 2022.

própria orientação marxista. Nisso o CEA – Centro de Estudos Africanos foi uma instituição de suma importância e colaborador no auxílio ao partido/Estado através da produção e publicação de pesquisas por ele encomendas/ou não para elaboração das políticas públicas de governação.

3.1.Zonas Libertadas, luta de libertação nacional e os apoios internacionais

Não podemos compreender o dinamismo da vida das "zonas libertadas"[260] fora do conflito armado opondo o governo colonial português e a FRELIMO. Aliás – zonas libertadas, como o termo em si refere foram os primeiros espaços do solo moçambicano em que a guerrilha da Frelimo tomou de assalto do governo colonial no período compreendido entre 1964-1975. A FRELIMO foi também acolhida na Tanzânia e se lhe foram cedidos espaços para pensar e pôr em prática a sua estratégia da luta. O que significa que foram igualmente montados campos e bases do lado tanzaniano. O ensaio do projeto político da FRELIMO encontrou em zonas libertadas, espaços para refletir a nova sociedade. Foi nestes espaços onde o pensamento revolucionário experimentara um estilo de vida comunal. As primeiras aldeias comunais em Moçambique foram erguidas durante a luta de libertação nacional nas províncias de Tete, Cabo Delgado e Niassa. Mas, como isso aconteceu? Esta pergunta nos leva a outros questionamentos importantes que poderiam ser (re)colocados sobre a gênese da FRELIMO e dos projetos políticos existentes de e por Moçambique no seio dos membros fundadores.

Para atender estas questões, naturalmente precisaríamos de recorrer a estudos mais elaborados da história de Moçambique e não só. No entanto, nosso propósito não é responder detalhadamente estas perguntas relativas à gênese da FRELIMO e seu projeto político, pelo fato de não ser esse o foco da pesquisa, mas sim, encontrar bases para compreender o surgimento das zonas libertadas, o que passa precisamente em analisar os meandros da guerra de libertação nacional. Queremos igualmente, encontrar *links* que justificaram a retomada da ideia das aldeias comunais no período pós-independência num contexto tipicamente diferente da luta de libertação nacional. Ora bem, as aldeias comunais foram mobilizadas pela FRELIMO para viabilizar o seu projeto político.

[260] BRITO, L. op. cit., p. 62.

Respondendo breve e laconicamente as questões sobre a gênese da Frente, podemos afirmar que a Frelimo nasceu no exterior. Foi um movimento de luta contra a dominação colonial que resultou da fusão de 3 grupos: MANU (União Nacional Africana de Moçambique) fundado pelos macondes em Quênia e na Tanzânia por Mateus Mhole em 1954; UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique) fundado por Adelino Guambe em 1960 no Zimbabwe e a UNAMI (União Nacional Africana de Moçambique Independente), fundado por Baltazar Chagonga no Malawi em 1961.[261] Eduardo Mondlane, primeiro presidente da FRELIMO, no seu livro – *Lutar por Moçambique* explicou que em Moçambique as "condições eram desfavoráveis para a expansão das ideias nacionalistas por causa da proibição de associação política".[262] Portanto, "a constituição da FRELIMO não foi um processo linear".[263]

A criação das associações de natureza de protesto na década 1920, estimulados pelo advento da república em Portugal trouxe uma janela de esperança à pequena classe instruída africana composta por mulatos e negros, porém constantemente vigiada pelas autoridades coloniais. São alguns exemplos dessas associações: o Grêmio Africano, o Instituto Negrófilo, Centro Associativo dos Negros de Moçambique, o Jornal Brado Africano; NESAM – núcleo dos estudantes secundários africanos de Moçambique. "Todas estas organizações realizavam acção política a coberto de programas sociais, assistência mútua e atividades culturais e desportivas".[264] O que comumente nos permite pensar que não eram associações de natureza política, mas desempenharam um papel fundamental para denunciar as atrocidades do sistema. Assumimos claramente que essas denúncias de abusos contra a população foram uma forma de luta contra a exploração e dominação coloniais.

Malyn Newitt estudioso das colônias portuguesas em África, quanto ao contexto interno, argumentou não ter havido em Moçambique condições favoráveis para o surgimento de um movimento revolucionário e militar sólido/audacioso. O autor explicou que o aparelho colonial português em Moçambique possuía uma forte estrutura repressiva. Por exemplo, em 1965, a

---

[261] THAY HAMA. Antônio. **Liderança e processos de decisão em Samora Machel**. Maputo, Imprensa Universitária, 2016.

[262] MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique.** Lisboa, Editora Livraria As de Costa, 1968, p. 111.

[263] MANGHEZI. N. *apud* LIESEGANG, Gerald & TEMBE, Joel das Neves. **Subsídios para a História da UDENAMO e FRELIMO**: da fundação e dos planos de fusão da UDENAMO e MANU à revolta da base da UDENAMO em Junho de 1962 e o ressurgimento deste partido em 1963: Um plano e primeiros resultados da recolha de fontes para permitir uma recolha de fontes, Maputo, 1999, 219.

[264] Ibid. pp. 112-113.

ação da PIDE – polícia de segurança do estado em Lourenço Marques levou à interdição da NESAM e do Centro Associativo dos Negros de Moçambique e a detenção de intelectuais e artistas militantes contra a dominação colonial como sejam os nomes de Luís Honwana e Malangatana Ngoenha.[265]

Outro exemplo que mostra as dificuldades de atuação dos movimentos de protesto de caráter civil e militar dentro de Moçambique encontramos em Mondlane, que cita-nos Josina Muthemba, membro ativa da NESAM, da seguinte forma: "queríamos organizar-nos mas, fomos perseguidos pela polícia. Tínhamos atividades culturais e educacionais mas, durante discussões, reuniões e debates tínhamos que estar constantemente atentos à polícia".[266] Este exemplo mostra os perigos que existem na organização de diferentes eventos clandestinos de engajamento contra a dominação colonial. A PIDE e seus serviços estavam quase em todos os cantos vigiando os movimentos sociais.

Dentro da FRELIMO havia alas opostas mutuamente expressas, apesar dos objetivos comuns de luta contra a dominação colonial. Pontuamos esse aspecto no início que, no seio dos grupos fundadores da Frelimo havia visões e pensamentos políticos diferentes. Dentre eles destacamos – Eduardo Mondlane e Marcelino dos Santos. Duas figuras opostas, no que diz respeito à orientação ideológica. O percurso acadêmico e histórico de Eduardo Mondlane demostrou mais aproximação aos Estados Unidos, e por conseguinte ele possuía um pensamento liberal. Severino Ngoenha, professor catedrático e filosófo moçambicano abordou o pensamento de Mondlane numa entrevista do canal televiso STV – Soico Televisão, tendo afirmado que o projeto político de Mondlane se inspirava das ideias do presidente dos Estados Unidos – *Woodrow Wilson*. "Mondlane tinha um projeto político que se fundava nas ideias de autodeterminação a partir dos grupos étnicos".[267] Ou seja, um projeto político federalista sobre Moçambique. Ao contrário de Marcelino dos Santos que era da escola marxista e com alianças comunistas russas e chinesas. Ncomo caracteriza a paixão e admiração de Marcelino dos Santos pelo presidente chinês ao afirmar que "o homem lia muito Mao-tsé-Tung e quando fosse para o interior e sobretudo no Niassa onde faz muito frio, usava a indumentária à Mao-Tsé-Tung".[268]

---

[265] NEWITT, M. op. cit., 1997, p. 452.
[266] MONDLANE, E. op. cit., p. 121-122.
[267]STV NOTÍCIAS. Entrevista Severino Ngoenha. 1 vídeo (26 min.), sonoro, colorido. Português. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jeFmPC5W55g. Acesso em: 04/02/2020.
[268] MAURÍCIO. Z. *Apud,* NCOMO, Lucas. **Urias Simango um Homem Uma Causa.** Maputo, 2003, p. 212.

Vale dizer que Marcelino dos Santos não era o único com ressonância e imitação maoístas. Em muitas fotografias oficiais Kwame Nkrumah também aparecia vestido dessa forma. No mais, apesar das disputas políticas no seio da FRELIMO e teoricamente filiada ao não-alinhamento, na prática Moçambique estava ancorada ao bloco comunista.

Impressiona-nos a aparente "convivência pacífica" entre ambos durante o período de luta armada até 1969, altura em que Mondlane fora assassinato. Não obstante as atípicas circunstâncias que estiveram no entorno da sua eleição, não temos dúvidas da capacidade diplomática e negocial de Mondlane no fomento de um ambiente pacífico enquanto presidente da organização. Da história oficial do endosso da FRELIMO, sabe-se pouco sobre as ideias políticas de Mondlane e seus projetos por Moçambique. "Apenas só se fala de figura mítica que foi, o fundador da FRELIMO, o arquiteto da unidade nacional".[269] Em *Mondlane regresso ao futuro*, Ngoenha explora o lado muito menos abordado pela Frelimo na aquilo que chama de "quadros retóricos sobre Mondlane".[270] Ou seja, num primeiro momento, Mondlane filho de Chefe Chitlango, de origem nobre, um intelectual que teve muitas produções literárias e artigos científicos publicados em revistas, para além de ter sido funcionário das Nações Unidas. Mas, fundamentamente sua visão política longe do socialismo. O segundo quadro é o de Mondlane da FRELIMO – o arquiteto da unidade. A terceira categoria é o de Mondlane de desconstrução. Quer dizer, Mondlane como um indivíduo que pese embora fosse esse intelectual e arquiteto da unidade nacional, ele era também uma pessoa com suas limitações humanas. O último quadro retórico é o Mondlane de encovo.[271] Isto é, o Mondlane encoberto, que tenha sido escondido de forma deliberada o seu pensar liberal.

Do lado oposto porém, a experiência da vida concreta das zonas libertadas revelava a incubação de um projeto comunal. A maioria dos quadros da FRELIMO acreditava que a gestão das aldeias comunais naquelas zonas devia significar e inspirar gradualmente a confiança das comunidades.[272] Ncomo explicou por exemplo, se esse gradualismo não ocorresse, o povo iria se livrar das garras do colonialismo, e em seguida se colocaria nas garras do governo dos

[269] STV NOTÍCIAS. Entrevista Severino Ngoenha. 1 vídeo (26 min.), sonoro, colorido. Português. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jeFmPC5W55g. Acesso em: 04/02/2020.
[270] NGOENHA, Elias Severino. Mondlane de regress ao futuro. Maputo, Real Design, 2020, p. 81.
[271] NGOENHA, op. cit., p. 136.
[272] MAURÍCIO. Z. *Apud,* NCOMO, B. op. cit., p. 167.

nacionais.[273]A sabia e inspiradora formulação do Prof. Yussuf Adam em – "Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo"[274] é de longe um pensamento "profético" dos riscos e perigos em relação aos projetos de Estado-nação que podem ser frustrados senão houver comprometimento e sabedoria necessários "nutrificadores" da coesão política e social. Aliás, uma outra possibilidade de análise que poderíamos colocar em pauta tem a ver com o facto de a FRELIMO ser uma Frente "baseada em consenso", e não em "blocos de pensamento". Como procuramos mostrar, talvez a ideia de "ala" eventualmente não seja a mais adequada para pensar diferentes tendências de pensamento dentro da FRELIMO, pois dentro do movimento não se admitia opinião contrária após o consenso. De resto, ao falarmos de Mondlane e Marcelimo como duas figuras opostas ideologicamente é importante situarmos essa oposição no tempo e no espaço, uma vez que depois do II Congresso da FRELIMO, alguns historiadores moçambicanos afirmam que, mesmo Mondlane tinha "toda" a certeza de que a Frente caminhava para o marxismo. Ou seja, que a FRELIMO transformar-se-ia em um movimento marxista. No mais, oque pretendemos dizer é que Mondlane era admirador de Wilson e suas ideias sobre Moçambique real eram fundadas na valorização do local.

As zonas libertadas foram espaços de ensaios da vida coletiva. Elas foram regiões livres do controlo do Estado colonial, materializando-se nelas, grosso modo, os avanços da luta pela independência, mas também decisivos na construção do discurso marxista da Frelimo.[275] A Frelimo enveredou "por um programa de reconstrução econômica e social: os camponeses foram reunidos para efeitos de proteção em aldeias comunais. Criaram-se cooperativas de produção e comercialização e montaram-se campanhas de educação e saúde".[276] As mudanças ocorridas com a instalação das aldeias comunais elevaram a evolução da FRELIMO como um movimento social radical, graças à eficácia da propaganda para o consumo externo. Muitas das comunidades de modelo cooperativo da FRELIMO mostradas à imprensa se situavam na Tanzânia, e mais tarde em solo moçambicano.[277] Em seguida analisamos de forma breve

[273] NCOMO, B. op. cit., p. 167.
[274] ADAM, Yussuf. **Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo.** Trajetória de Moçambique pós-colonial. (1975-1990), Maputo, Promédia, 2006.
[275] BRITO, L. op. cit., p. 62.
[276] NEWITT, M. 1999, p. 454.
[277] Ibid. pp. 454.

algumas das características das aldeias comunais nas zonas libertadas nos domínios de agricultura, educação, saúde e segurança.

A organização da agricultura das aldeias comunais nas zonas libertadas seguiu uma metodologia típica de um conflito armado. Num primeiro momento, os espaços para a instalação dos campos de cultivo foram as próprias bases dos guerrilheiros da Frelimo. Em 1964, por exemplo foi instalado o campo de – Kongwa. Mais tarde, no centro de Nachingwea em 1965.[278] Estes dois espaços ofereciam condições não só para o treinamento militar, como também de habitação e de produção dos alimentos. Porém, as características desses centros não nos permitem considerá-los zonas libertadas porque não eram espaços localizados em Moçambique. As aldeias comunais nas zonas libertadas do Niassa, Cabo Delegado, Zambézia e Tete, essencialmente sobreviviam da atividade agrícola. As populações das regiões libertadas foram instruídas a trabalhar a terra para alimentar suas famílias e os guerrilheiros da FRELIMO. As machambas (campos de cultivo) foram abertas nas regiões próximas das aldeias que ofereciam condições de acesso a água e campos férteis para o cultivo, para além da criação de vias para o escoamento da produção. Nestas zonas cultivava-se milho, mandioca, mapira (sorgo), amendoim, gergelim, etc.

O estudo de Brito mostra-nos porém outra face no terreno. As zonas libertadas argumenta o autor, eram diferentes daquilo que o discurso oficial sempre pretendeu transmitir que fosse. A produção coletiva celebrada pelos dirigentes da FRELIMO não passava de um trabalho rotativo das populações, no qual quem recusasse era acusado de ser um inimigo conspirador. O objetivo era produzir alimentos para os guerrilheiros e criar reservas para as comunidades em caso de necessidade. A agricultura familiar continuava a ser a fonte de produção dominante nas relações de trabalho campesino. "As transformações na vida econômica, social e política das zonas libertadas foram bastante limitadas, quer no nível de desenvolvimento da produção coletiva, quer a reservas sociais".[279] Porém, o discurso oficial omite essa realidade e réplica a existência da produção coletiva e das "transformações" que teriam ocorrido nas "zonas libertadas".[280] As aldeias comunais no período pós-independência

[278] DAVA, Fernando, et all. **Samora Moises Machel.** História de uma vida dedicada ao povo moçambicano. Maputo, Ministério da Cultura, ARPAC, 2011, p. 70.
[279] ADAM, Yussuf. **Historiadores e ideólogos**. In: JOSÉ, Alexandrino & MENESES, Paula Maria G. 16 Anos de Historiografia em Moçambique. Focos, Problemas, Metodologias, desafios para a década 90. Maputo, Painel Coleção moçambicano, 1991, p. 57-58.
[280] BRITO, op. cit., p. 64.

viriam a ter características pouco similares das zonas libertadas e a produção familiar como se fosse um "apêndice" da produção coletiva, o que naturalmente provocaria a "saída massiva dos camponeses das aldeias e cooperativas.".[281] Entretanto, ao pontuarmos alguns aspectos similares, não queremos literalmente assumir que as aldeias comunais no período pós-independência fossem iguais às das zonas libertadas porque era muito arriscado concentrar famílias devido a natureza dessas zonas libertadas, que eram recorrentemente atacadas pela aviação portuguesa.

A educação se ajustou às condições físicas e geoestratégicas da vida das populações nas zonas libertadas. Os professores das escolas criadas eram preparados nos centros de instrução da Frelimo na Tanzânia. Mas outros professores vinham das escolas das missões. Por exemplo, na província de Tete encontramos Teresa Samilane Romão Tembo, estudante da Missão Católica do Sagrado Coração de Jesus em Uncanha entre os anos 1964-1967.[282] Ela "engajou-se na mobilização das populações para a luta após a abertura da frente de Tete em 1968".[283] No distrito de Lago em Niassa encontramos – a Missão católica dos Santos Anjos de Cóbué da qual saíram jovens com a mínima instrução. As igrejas católicas, especialmente missões desempenharam um papel importante na educação básica rudimentar das crianças cujos pais serviam à corte. Por isso, em África o acesso a este tipo de ensino aos "indígenas"[284] abriu caminho não só para o ensino básico deste grupo, como também, para o surgimento de uma elite acadêmica africana altamente instruída e posteriormente engajada na conscientização da situação colonial nos espaços ocidentais.[285]

Inicialmente, as condições básicas para o ensino nestes espaços eram extremante precárias.[286] Um testemunho explicou que "escrevíamos com carvão nas paredes maticadas de

---

[281] ADAM, Y. 1991. op. cit., p. 58.

[282] MINISTÉRIO DOS COMBATENTES. **Memórias de revolução 1962-1974**. Coletânea de Entrevistas de combatentes de Luta de Libertação Nacional. Maputo, Centro de Pesquisa da História da Luta de Libertação Nacional e Associação Nachingwea, 2011, p. 113.

[283] MINISTÉRIO DOS COMBATENTES, op. cit., p. 113.

[284] A utilização do termo "indígena" diferentemente de outras regiões, no contexto moçambicano tinha uma carga pejorativa. Ou seja, o indígena era o nativo bárbaro, atrasado que vive um estilo de vida selvagem. E, por conseguinte o "não civilizado".

[285] TSHIBANGU, Tshishiku &AJAYI, Ade &SANNEH, Lemim. **Religião e evolução Social.** In: MAZRAI, Ali. História Geral de África VIII. Brasília, UNESCO, Cortez Editora, 2011, p. 612.

[286] Ver o filme de ficção Lucino de Azevedo, no CANAL MAKWAYELA em: **O tempo dos Leopardos (1985),** vídeo sonoro em português, colorido e legendas em inglês. https://www.youtube.com/watch?v=LO1JU2KCqik, acesso 26/12/2022.

barro. Só mais tarde é que começamos a ter apoios de países e organizações amigas".[287] As salas de aulas eram construídas a partir dos recursos naturais existentes, variando de região para região. A região de Tete era rica em bambus. As salas de aulas eram construídas usando capim e o bambu. No caso das salas de aulas do Niassa e Cabo Delgado, usava-se bambus e pau preto. A professora Teresa Tembo conta na primeira pessoa sua experiência na qualidade de docente, o perfil dos alunos numa das escolas da seguinte maneira:

> "Nossos alunos eram muito disciplinados, sabiam dividir o tempo para estudar, ir buscar água, lenha, preparar as refeições e jogar. Eram informados sobre o que se passava nas frentes de combate e estavam preparados para, em caso de uma situação de guerra, se dispersarem para depois se reencontrarem num sítio concreto. Os alunos tinham horários de aulas semelhantes aos que temos hoje (...) Recordo-me. Tive um aluno que hoje é administrador do distrito de Cahora Bassa, outro é embaixador na Suazilândia, Mas há outros tantos; trabalhei com muitos alunos".[288]

Como podemos notar neste depoimento, um pouco por todas as escolas das zonas libertadas, a educação constituiu um setor chave para a transformação do homem. Não bastava apenas ser militante. Era preciso que homens e mulheres fossem ensinados a ler e escrever para melhor entender as instruções da FRELIMO, uma vez que os militantes eram oriundos de vários grupos étnicos do interior de Moçambique. Em 1966, os níveis de analfabetismo se situavam em 98%. Muitos jovens e adultos estudaram nas – zonas libertadas. Outros continuaram os estudos no instituto moçambicano na Tanzânia, escola secundária de Bagamoyo e outros ainda na – Suíça, URSS, China e Bulgária.[289]

Durante a luta de libertação nacional havia unidades de saúde não só dentro das bases e centros de preparação, mas também no quadro da estratégia de libertar e proteger as populações das regiões abrangidas. Aliás, em qualquer conflito armado no mundo, a saúde militar desempenha um papel fundamental. No caso das aldeias comunais montadas nas zonas libertadas haviam sido criados centros de saúde para assistir os guerrilheiros e as comunidades. Normalmente, entre os voluntários havia enfermeiros, parteiras e pessoal paramédicos. Não

[287] MINISTÉRIO DOS COMBATENTES, op. cit., p. 113.
[288] MINISTÉRIO DOS COMBATENTES, op. cit., p. 113.
[289] Ibid. pp. 113.

temos dúvidas das precárias condições desses Centros e Postos de saúde criados. Eram condições propícias de um conflito armado de um movimento em relação ao qual, apesar dos apoios, o espectro de insuficiência dos recursos humanos qualificados e meios materiais era bastante notório no terreno. A qualidade dos profissionais de saúde era bastante fraca, porém suficiente para atender as demandas à altura das suas capacidades. Portanto, lentamente foi se criando um estilo de vida diferente nas zonas libertadas, à imagem do projeto da FRELIMO. Dito de outra maneira, uma construção do homem suficientemente preparado para a vida "coletiva", "socializante" e "modernizante". Se ao menos na prática não fosse, então forjava-se essa imagem através da propaganda ou ainda do discurso oficial da Frelimo.[290]

Desde o seu surgimento, a FRELIMO foi uma organização sólida e mutável. Ela soube resolver os seus conflitos, boatos, traições e matanças. Houve momentos em que os problemas eram mais acirrados e presentes. Por exemplo, em 1969, um pouco depois da morte de Mondlane, houve vários episódios que expõem à superfície a intensidade das diferenças, divisões, ambições e até expulsões no seio da organização. As acusações de traições nasceram dentro da própria direção da FRELIMO, conforme refere Ncomo ao catalogar o momento como tendo sido o mais difícil da história da Frelimo da época. "Os inimigos da revolução – Nkavandame, Simango e Guengere mataram o presidente e mandaram também uma bomba para matar o camarada Marcelino dos Santos".[291]

A questão da segurança nas zonas libertadas seguia o mesmo *modus-operandi* da Frente. Os cidadãos suspeitos de atentar contra a segurança das comunidades eram punidos e silenciados. Os camponeses eram treinados de técnicas militares para se defenderem do inimigo nos campos agrícolas de produção. O controlo da vida nas aldeias comunais dentro das zonas libertadas criou condições para o ensaio da suposta "vida coletiva"[292] que na prática pode não ter existido nos termos em que o discurso oficial aponta. A FRELIMO foi revelando sua interpretação do socialismo naqueles espaços.

A resposta dos portugueses a esses avanços da FRELIMO em relação às aldeias comunais nas zonas libertadas viria do Plano Intercalar e do Terceiro Plano de Fomentos que entraram em vigor a partir de 1965. Com estes planos as autoridades portugueses esperavam

[290] BRITO, L op. cit., p. 64.
[291] WEHIA RIPUA *apud* NCOMO, op. cit., p. 216.
[292] BRITO, L op. cit., p. 64.

aumentar a sua influência nas zonas ameaçadas pela infiltração da FRELIMO. Foram igualmente criados outros aldeamentos e colonatos na colónia: são os exemplos – "colonatos do Vale de Incomati (Sábie), Revué e Sussundenga em Manica e, no início dos anos sessenta – o colonato de Nova Madeira na província do Niassa".[293] A política tinha em vista atrair um maior número de colonos brancos. Mas ao mesmo tempo assegurar que os "indígenas" ficassem sob o seu controlo e não permitir "avanços perigosos" contra a administração colonial portuguesa. Com o passar do tempo as autoridades portuguesas foram aumentando o controlo dos aldeamentos.[294]

No quadro ideológico, referimos que, apesar da clara e expressa diversidade de ideias e de orientações políticas diferentes no seio da Frelimo, Moçambique optou pela política de não-alinhamento inicialmente. Não é de estranhar a influência dos Estados Unidos e da URSS dentro da FRELIMO, pois o contexto da guerra fria era propício para o efeito. Todavia, no campo prático a FRELIMO esteve mais próxima do bloco socialista. Uma posição que ganhou considerável espaço após a morte de Eduardo Mondlane em 1969. Os apoios internacionais no curso da guerra de libertação nacional em Moçambique vieram de vários países. Queremos destacar a importância da Tanzânia, da Argélia no norte de África; da Europa – URSS, da Ásia – a China; do Vietnam e, da América Latina – a Cuba. Obviamente, pontuar a existência de outros países amigos que apoiaram Moçambique. Pensamos ser pouco relevante alistarmos todos os países. Por ora, Tanzânia foi um país que praticamente viabilizou o projeto da FRELIMO. Quase todas as manobras operativas e estratégias de luta foram discutidas na Tanzânia. Os escritórios e os primeiros centros militares da FRELIMO foram erguidos naquele país.

A china comunista foi um parceiro importante e estratégico da FRELIMO. Mas também havia fortes interesses dos chineses em estender sua influência no continente africano.[295] Domingos Fondo,[296] um dos generais da luta de libertação explica que os chineses ensinaram-lhes a trabalhar muito e a respeitar os bens da população. Os asiáticos ensinaram-lhes também

[293] LOPES, Manuel dos Santos. *"***Colonato do Limpopo:** aspectos sociais de povoamento". Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1968, p. 34.
[294] NEWITT, M. op. cit., p. 455.
[295] NCOMO, B. op. cit., p. 88.
[296] Um dos generais que não só se destacou na Luta Armada de Libertação Nacional, mas também da guerra civil em Moçambique. Domingos Fondo trabalhou na província de Inhambane durante a guerra opondo as tropas governamentais e a Renano. Nos próximos capítulos abordaremos o conflito armado em Jangamo.

que o povo é a raiz da vitória. Nas zonas libertadas, os combatentes criaram centros de produção porque tinham bebido a política de auto sustento de inspiração maoísta.[297] Outro testemunho dos apoios internacionais à FRELIMO, encontramos em – Eduardo Nihia antigo combatente e general da luta de libertação nacional que abordou sua experiência de viagem e treinos na Argélia nos seguintes termos:

> "Partimos em Julho de 1963, chefiados por Samora Machel. Apanhamos o avião em Nairóbi, no Quênia, por questões de segurança e porque nessa altura não existia um aeroporto em Dar-es-Salam. De Dar-es-Salam até Nairóbi, viajamos de autocarro. Chegamos a Argélia por volta das 4horas de madrugada, num voo de uma companhia aérea que pertencia a três países, nomeadamente Quênia, Uganda e Tanzânia. Ficamos retidos no aeroporto até as 12horas sem saber porque. Afinal era para não nos cruzarmos com o grupo que tinha concluído os treinos e estava a embarcar para Dar-es-Salam, no voo que nos levou para Argel capital da Argélia (...) Os nossos instrutores eram os próprios argelinos. O nosso treino foi forte e, quando terminamos a instrução militar em janeiro de 1964, queríamos começar a guerra. Sentíamo-nos capazes de combater o inimigo e vencê-lo".[298]

Existem várias memórias e artefatos da luta de libertação nacional em Moçambique. São narrativas contraditórias em muitos casos conflitantes que relatam os avanços e obstáculos da preparação da luta, da propaganda, o curso da luta nas diferentes frentes. Os amigos da FRELIMO, ao nível do continente africano, não só apoiaram o movimento no treinamento dos seus homens em material bélico e tático-militar, como também se revelaram solidários no envio de tropas no teatro das operações nos centros militares em Moçambique e Tanzânia. A Argélia recebeu diversos grupos de jovens moçambicanos para treiná-los em matéria de guerrilha e outros conhecimentos militares para a luta armada de libertação nacional.

O crescimento da influência chinesa em alguns círculos da FRELIMO ameaçara o protagonismo da URSS durante o período de luta armada de libertação nacional. Se com a direção de Eduardo Mondlane na FRELIMO, não havia muita clareza em termos ideológicos na definição da orientação a seguir, a sua morte inaugura no seio da organização, uma expressa abertura ao comunismo asiático. Apesar de Mondlane ter sido um político liberal, o seu maior

[297] MINISTÉRIO DOS COMBATENTES. op. cit., p. 18.
[298] MINISTÉRIO DOS COMBATENTES, op. cit., p. 237-238.

interesse era libertar o país com apoio de todos. Ou seja, dos amigos africanos, asiáticos, americanos até da própria Europa. Por exemplo, a URSS conquista terreno mercê das investidas aos intelectuais da FRELIMO. "Marcelino dos Santos foi o homem-chave que utilizaram. Este se encarregou de aliciar e doutrinar os demais".[299] Ncomo classificou esse momento como o de "luta pela sobrevivência"[300] e da imposição da escola marxista. Assim, se endossa o crucial papel da URSS na era pós-Mondlane dentro da FRELIMO. Talvez um dos maiores apoios da Rússia à FRELIMO tenha sido o suporte ideológico. Por mais que não tenha sido uma transposição literal do arcabouço teórico-marxista de "Kremiln".[301] A FRELIMO teve de inventar seu próprio marxismo na sombra dos russos, chineses, tanzanianos, argelinos, cubanos etc. Aliás, os países acolhedores do marxismo não tiveram mesmas réplicas taxativas do original teórico de Karl Marx. As formas e práticas se diferenciaram de região para região. Foi assim com – o marxismo do partido FRELIMO.

A Cuba foi um importante parceiro da FRELIMO. Houve vários gestos sinfônicos e divergentes de ambos os lados. Em 1965, por exemplo estima-se em mais de 400 soldados cubanos enviados para a região da África central. Parte deste exército esteve em Tanzânia ao lado da Frelimo. Um dos episódios elucidativos da presença cubana nos centros da FRELIMO encontramos em – Che Guevara em Dar-es-Salam. O argentino ao serviço da Cuba fez uma dura crítica aos altos comandos dos dirigentes da FRELIMO, alegadamente, por estes dirigirem a luta no interior de Moçambique partindo do exterior. "Para Che isso era o cúmulo da contra-producência e a negação de uma insurreição armada contra um opressor".[302] No entanto, a intenção de Cuba pelo apoio militar na zona Austral de África consistia em desenvolver um certo protagonismo junto ao movimento dos países não alinhados e, fazer com que os países socialistas apoiassem a sua política diplomática.[303] Para o efeito, em 1966, Havana organizou uma Conferência Internacional – a Tri-continental.

[299] NCOMO, B. op. cit., p. 221.
[300] Ibid. pp. 214.
[301] Ibid. pp. 214.
[302] NCOMO, B. op. cit., p. 211.
[303] JORNAL NOTICIAS, 1980, p. 2

A conferência deu um importante fôlego ao internacionalismo institucionalizado da política externa cubana.[304] Aquele evento contou com a presença de governos progressistas e de movimentos de libertação nacional, como foi a representação da delegação da FRELIMO no evento. O que é curioso desta conferência é que ao contrário do que se poderia imaginar, ela não deu tanto protagonismo às delegações africanas convidadas nesse "espírito de horizontalidade" entre as diferentes delegações esquerdistas, como conclui Taciana Resende.[305] No entanto, a Cuba continuou a ser parceiro estratégico e bastante privilegiado da FRELIMO mesmo depois da independência de Moçambique.

3.2.Experiência dos socialismos externos de coletivização agrária

O estudo das aldeias comunais em Moçambique não pode ser devidamente compreendido fora das influências externas. A coletivização agrícola das aldeias comunais veio da experiência coletivista inspirada dos diferentes socialismos, dos quais destacamos a coletivização agrária da URSS, China, Cuba e Tanzânia. Mas, também não descuramos outras práticas dos países parceiros e amigos da FRELIMO, engajados na transformação das suas comunidades em sociedades sem classe. O primeiro ensaio da coletivização agrária em Moçambique ocorreu no âmbito da luta de libertação nacional nas chamadas zonas libertadas erguidas inicialmente em Cabo Delegado, Niassa e Tete. A segunda experiência coletivista foi implementado no período pós-independência através das aldeias comunais no âmbito da revolução moçambicana. A seguir analisamos breve e sumariamente a coletivização agrária na URSS, China, Cuba e Tanzânia. Pensamos que todos os amigos ideológicos tiveram um papel fundamental na formulação do marxismo da FRELIMO em Moçambique. No geral, a coletivização foi ensaiada em todos os segmentos da sociedade. Interessa-nos por enquanto analisar o sistema de coletivização econômica no setor de agricultura.

A revolução de outubro de 1917 trouxe mudanças profundas e paradoxos na vida dos camponeses pobres e médios na Rússia.[306] Mas os russos estariam materialmente preparados para dar esse passo rumo ao comunismo? Esta e outras questões foram colocadas no contexto

---

[304] RESENDE, Taciana Almeida Garrido de. Conferência Tricontinental como espaço de atuação política para África**.** In: HERNANDEZ, Leila Leite & MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Ideias Práticas em Transito, poderes e resistência em África (séculos XIX-XX)**. 1ª edição, São Paulo, Editora Intermeios, 2020, p. 320.
[305] RESENDE, T. op. cit., p. 321.
[306] RODRIGUES, Robério Paulino. **O colapso da URSS. Um estudo de causas**. São Paulo, 2006, pp. 23-24. (Tese de Doutorado, área de História e humanas), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP.

da conjuntura russa da época. Alguns elementos importantes podem ser trazidos para a discussão, de modo a compreendermos o comunismo e o socialismo imaginados e "profetizados" por Marx e Engles, dos quais poderíamos elencá-los da seguinte forma: *(i)* abolição da propriedade privada, entendida como o núcleo duro da exploração capitalista e partir-se em seguida para a socialização dos meios de produção e distribuição; *(ii)* supressão do direito burguês na esfera de distribuição, em que a remuneração do trabalhador deveria corresponder ao valor produzido pela sua força de trabalho; *(iii)* superação da milenar divisão social do trabalho, o que poderia acontecer com a eliminação de classes sociais; *(iv)* redução ou desaparecimento do Estado visto no sentido de que, com a extinção das classes sociais, não seria mais necessário o aparato estatal; *(v)* o socialismo seria uma formação mundial. Esse processo começaria por países mais avançados até aos menos evoluídos; e *(vi)* subversão de "todo o tipo de relações sociais nas quais a condição humana é oprimida, agredida, violentada, brutalizada, humilhada e desprezada".[307]

Longe desses fundamentos teórico-científicos e dos condicionalismos adjacentes, a Rússia teve um caminho curioso. O país debatia-se com os problemas de pobreza e era extremamente rural e feudal. O atraso cultural e tecnológico era visível quando comparado com os países da Europa ocidental, contrariando assim, a teoria marxista em relação às condições necessárias para o possível advento do socialismo. A revolução triunfou no decorrer da primeira guerra mundial o que precipitou a retirada da Rússia do conflito, do lado dos aliados. A percepção de que a construção do socialismo russo teria saltado etapas lê-se na própria base estrutural das condições obsoletas herdadas das formações anteriores. No entanto, Lenin e o proletariado bolchevique adoptaram métodos coercivos aos trabalhadores e à sociedade. Em 1918 eclodiu uma guerra civil interna. Os bolcheviques introduziram um plano de produção e distribuição conhecido como "comunismo de guerra".[308] O comunismo de guerra restringia qualquer espaço para o interesse particular e baseava-se no rigor igualitário.[309] O plano forçava o campesinato a entregar os seus excedentes de produção ao Estado, o que gerou conflitos entre o campo e a cidade. Os camponeses e as autoridades do Estado estiveram de costas voltadas mutuamente.

[307] Ibid, pp. 29-30.
[308] RODRIGUES, R. op. cit. p. 65-66.
[309] Ibid. pp. 67.

Os camponeses não queriam ceder seus excedentes e cogitaram uma certa abertura ao mercado negro. Ciente dos problemas do país e da situação do campesinato, em 1921 surge a NEP (nova política econômica) com Lenin. No seu discurso de lançamento, reconhecia as dificuldades do comunismo de guerra, afirmando que "erramos ao tentar passar diretamente da produção à distribuição comunista".[310] Este plano deu mais alívio aos camponeses. A essência da NEP consistia em dar um passo para traz e dois passos para frente. Dito de outra maneira, a implementação do socialismo tinha de esperar a recuperação da sociedade afetada pela obsolescência das suas estruturas e pela guerra civil. Portanto, "um recuo temporário antes da retomada da marcha acelerada".[311] Com a NEP, o campesinato se recuperou dos efeitos do comunismo de guerra e o governo bolchevique permitiu certos espaços ao capital privado para o desabrochar da economia russa, mas também para o reaparecimento dos camponeses ricos (*kulak*). Apesar da recuperação econômica, o país continuava com os mesmos problemas de atraso cultural e técnico. Faltavam premissas para um projeto socialista[312]. Entretanto, a morte de Lenin em 1924 e a subida de Stalin reconfigurariam outra vez a vida dos camponeses na Rússia.

Os camponeses foram expropriados da sua terra, acusados de estarem contra o poder soviético.[313] A coletivização foi forçada. Num primeiro momento havia diversos graus de coletivização, a partir dos mais simples, tais como o *artel* e *toz*,[314] mas o objetivo era a coletivização total. Ambas são formas de coletivização dentro da estrutura das fazendas. Sendo o *artel* maior em termos de superfície semeada, animais de trabalho e máquinas agrícolas. Enquanto que a *toz* era também uma forma de coletivização pequena e, possuía mais máquinas agrícolas para a produção se compararmos com outros fatores de produção.[315]Analisado neste prisma totalista, o caminho para a transformação socialista também consistia na eliminação dos *kulak* e na coletivização rápida da terra e do trabalho camponês.[316] Neste sentido, surgiram dois

---

[310] BLACKBURN, Robin (Org). **Depois da queda: o fracasso do comunismo e o future do socialismo.** São Paulo, Paz e Terra, 1992, p. 204.
[311] RODRIGUES, R. op. cit. p. 80-81.
[312] REIS FILHO, Daniel Aarão. **Uma revolução perdida - A história do socialismo soviético**. São Paulo, Editora Fundação Perceu Abramo, 1997, p. 95.
[313] RODRIGUES, R. op. cit. p. 79-80.
[314] BETTANIN. Fabio. **A coletivização da terra na URSS. Stalin e a Revolução do alto 1929-1933.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981, p. 22.
[315] BETTANIN. F. op. cit., p. 22-24.
[316] THOMAZ, Fernanda. **Coletivização Agrícola em Questão:** Comparação entre a produção coletiva do Movimento dos Trabalhadores rurais em Terra (MST) e as cooperativas de produção agropecuárias na Cuba. São Paulo, (Tese de Doutorado, área de História e Ciências Sociais) FFLCH, USP, 2016, pp. 90.

modelos distintos de propriedades de terra na URSS: os *kholkhozes* e os *sovikhozes*. Os *kholkhozes* correspondiam às terras cultivadas em comum por camponeses do mesmo espaço. A renda gerada por este sistema é que pagava os camponeses. Portanto, eram cooperativas agrícolas dos camponeses e administradas por esta classe. Os *kholkhozes* eram a parte importante para as modificações das relações de produção e da própria propriedade socialista.[317] Do lado oposto a isso encontramos os *sovikhozes* (parcelas do Estado) que recrutavam camponeses assalariados. O salário da *sovikhoze* era pago pelo Estado. A condução do processo comunista russo viria a ser sistematizado através dos planos quinquenais. A visão geral do PCUS (Partido Comunista da União Soviética) tinha como metas desenvolver a indústria a partir da coletivização da agricultura. A URSS teve um papel importante na "sovietizacão"[318] cultural, política e ideológico da FRELIMO. Em outras palavras diríamos que a FRELIMO, depois do III Congresso de 1977, adoptou o marxismo-leninismo que se traduziu na alteração da vida política, social e cultural da população moçambicana. Em termos concretos, diríamos que a cooperativização da produção foi uma das marcas mais resilientes desse processo ideológico, sem com isso prescindir outras formas do socialismo chinês, cubano e tanzaniano.

A China foi também importante fonte de inspiração e de busca de pressupostos político-ideológicos do marxismo da Frelimo. A revolução chinesa começou em 1949. Mao Tsé-Tung era apreciador e admirador do estilo soviético stalinista de coletivização agrária através dos planos quinquenais. Talvez porque a China possuísse algumas características similares em relação a Rússia, especialmente no que diz respeito à existência em ambos países de um maior número de população camponesa, tenha rapidamente investido na política stalinista. O fato é que em 1949 quase 90% da população chinesa pertencia à classe camponesa[319]. O mesmo acontecia em relação a população russa. A abordagem do socialismo chinês diferencia-se dos russos, pela sua ambição em querer desenvolver a base agrária e industrial em simultâneo. Estruturalmente, a China também não dispunha de condições elaboradas para o comunismo. No entanto, foi justamente a pobreza, a opressão e, posteriormente o campesinato que fizeram triunfar a revolução comunista.[320]

---

[317] THOMAZ, F. op. cit., p. 90.

[318] DREYFUS, Francois &MARX, Roland & POIDEVIN, Raymond. **História Geral da Europa 3.De 1789 aos nossos dias**. Lisboa, Publicações Europa América, 1996, p. 456.

[319] HOBSBAWN, 1995, p. 449.

[320] Apud, THOMAZ, F. op. cit., p. 96.

Em junho de 1950 veio a reforma agrária. O objetivo desta reforma consistia em transferir a terra para os camponeses pobres das mãos dos latifundiários, mas também tinha em vista libertar as forças produtivas das regiões rurais. O PCCh (Partido Comunista Chinês) distribuiu cerca de 100 milhões de hectares de terra cultivável para 47 milhões de camponeses pobres. Cerca de 70 milhões de camponeses médios continuaram com a sua terra e cerca de 40 milhões de camponeses ricos viram a sua terra reduzida.[321] A reforma agrária também permitiu aproximar os camponeses das decisões políticas através das associações. Em 1950 as cooperativas agrícolas começaram a ser erguidas numa fase experimental e, em 1953, iniciaram-se os três primeiros planos quinquenais que tinham em vista a transformação socialista da agricultura chinesa.[322]

As cooperativas agrícolas foram estendidas para todo o país. Em 1958, com a chamada política de "Grande Salto para Frente", traduzido em coletivização total da agricultura, Mao Tsé-Tung implantou de forma radical e violenta as chamadas "comunas populares".[323] Radical e violenta na medida em que forçou a movimentação das populações de um lado para o outro. Destarte, as comunas populares foram impostas como parte da aceleração do desenvolvimento industrial e agrícola. Nas comunas populares os camponeses não tinham autonomia sobre a sua vida. As populações dependiam dos comandos do partido comunista chinês.[324] Mas, também houve a rejeição de certos círculos do campesinato em relação as cooperativas e este sofrera punições severas. O número de cooperativas foi crescendo. Se em 1950 existiam 300 cooperativas agrícolas, em 1955 o número cresceu para 1.000.000 de cooperativas.[325] Entretanto, interessa-nos analisar a vida das comunas populares na China. É que as comunas foram instituídas como a unidade básica da estrutura de poder socialista, combinando, a indústria, a agricultura, o comércio, a educação e a organização militar. A política das comunas era entendida como um meio para acabar com a separação entre a cidade e o campo.[326]

A lógica da vida e do trabalho camponês nas comunas populares foram transformados. Em outros casos houve agrupamento de grandes comunas cujo meta final era produção para os

---

[321] SILVA. J. M. **China: A questão camponesa na república popular.** (Tese de Doutorado), FFLCH, USP, São Paulo, 2008, p. 98.
[322] THOMAZ, F. op. cit., p. 98
[323] THOMAZ, F. op. cit., p. 98
[324] THOMAZ, F. op. cit., p. 98
[325] Ibid., pp. 99-100.
[326] SILVA, J. op. cit. p. 104.

interesses industriais. O Estado passou a ter o controlo da terra e da produção. A experiência da coletivização agrária na China não foi tão sucedida quanto poderia parecer. O autoritarismo do partido comunista chinês teve desastrosas consequências nas comunas populares, entre elas a crise da fome aos indivíduos pouco engajados e desalinhados ao regime. A experiência chinesa de coletivização agrária serviu de forte aprendizagem para FRELIMO. As chamadas comunas populares na China tiveram uma versão específica e própria em zonas libertadas e aldeias comunais em Moçambique.

O socialismo cubano tem a sua gênese na revolução nacionalista liderada por Fidel Castro que trouxe para o país transformações profundas na sociedade. A FRELIMO se inspiraria também do comunismo cubano para introduzir mudanças significativas na sociedade moçambicana. A revolução cubana num primeiro momento foi de caráter nacionalista e de luta contra os interesses capitalistas norte-americanos. Ela transita para a esfera socialista um pouco depois com uma série de instrumentos, entre os quais a reforma agrária de 1959.[327] É justamente nessa lei em que encontramos as premissas para o estabelecimento do socialismo cubano. No fundo essa lei tinha como principais objetivos: "erradicar a miséria rural e promover o desenvolvimento econômico. (...) Na lei da reforma agrária, o igualitarismo e a soberania nacional se fundiam numa estratégia de desenvolvimento econômico".[328] Portanto, a lei identificava o latifúndio como o principal responsável da "dependência, da segregação social, do subdesenvolvimento"[329] e da desgraça da Cuba. Mas também a lei abria espaço para o direito à propriedade de terra em que os agricultores trabalhassem-na afim de obter rendimentos próprios. Entre uma série de determinantes da lei e controversas sobre a sua aplicação, houve a expropriação da terra fundiária que permitiu o surgimento de cooperativas agrícolas e das chamadas granjas de povo de propriedade estatal.[330] A lei consegue criar dois organismos estratégicos da estrutura agrária: as Zonas de Desenvolvimento Agrário (ZDAs) e o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INRA).[331]

---

[327] VASCONCELOS, Joana Salem. **"Acumulaçào socialista": a herança da plantation na reforma agrária-1959-1970.** Campinas, (Dissertação de Mestrado, área de História e humanidades) Universidade Estadual Campinas, 2013, pp. 90-91.
[328] VASCONCELOS, J op. cit. pp. 94.
[329] VASCONCELOS, J op. cit., p. 92.
[330] Ibid. pp. 94.
[331] Ibid. pp. 94.

As ZDAs foram unidades administrativas regionais que tiveram a responsabilidade de gerir diretamente a reforma agrária. Elas foram responsáveis pela criação de escolas rurais, casas de maternidade, atendimento médico, espaços recreativos, bibliotecas e de todos os meios de ajuda para a produção e difusão cultural no seio da população rural.[332] O INRA foi criado centralmente como um organismo de execução da reforma agrária. Ele nasceu das bases do exército rebelde e tinha como atribuições e funções: elaborar planos de produção, de tecnologia, prover insumos e créditos a cooperativas e pequenos agricultores e construir escolas. Este organismo foi também responsável pela distribuição de armas aos beneficiários da reforma agrária afim de se proteger dos inimigos. Em linhas gerias, o INRA foi o organismo que uniu o Partido Socialista Popular (PSP) e o exército rebelde revolucionário. O processo cubano também carrega elementos de autoritarismos e pouco espaços para negociações em relação ao regime anterior.

Terminamos nossa reflexão dos socialismos externos com a abordagem da experiência tanzaniana de *ujamaa villages* introduzido por Julius Nyerere. Localizada a norte de Moçambique, a Tanzânia foi importante base para as incursões revolucionárias da FRELIMO. Fundador da TANU (*Tanganyika African National Union*), "Nwalimu" (Julius Nyerere) como era carinhosamente tratado pelos tanzanianos, conquista a independência em 1961.[333] Defensor do pan-africanismo, Nyerere desempenhou um papel importante na região da África oriental e tinha o sonho de criar um Estado Federal abrangendo toda a África Oriental (Tanzânia, Somália, Quênia, Etiópia e Uganda). O presidente introduziu reformas à sociedade, fruto do seu alinhamento ideológico e admiração ao socialismo da China e da URSS fundamentalmente. A expressão do socialismo tanzaniano teve como base central as *ujamaa villages*.[334] Trata-se do termo *suahili* que significava os "valores familiares".[335] Porém, o sentido original do termo era de que o valor humano só é importante se este estiver participando ativamente na comunidade. Deste modo, com o decorrer do tempo, o termo adquiriu o sinônimo de socialismo. Basicamente, a ideia de Nyerere consistia na adaptação dos princípios socialistas às realidades

---

[332] CHONCHOL, Jacques. **La reforma Agraria Cubana-realizaciones y perspectivas. Informe Final de Mision el Gobierno Cubano**. La Habana, 1961, p. 98.
[333] KANTER, Marcelo de Melo. **Política Externa e Integração na África Oriental. Um estudo sobre Uganda, Tanzânia e Quênia**. Porto Alegre, (Dissertação de Mestrado, área de relações internacionais e humanidades). UFRG. 2015, pp. 33.
[334] KANTER, M. op. cit., p. 35.
[335] Ibidem. pp. 35.

tradicionais africanas.[336] Iniciou assim, o programa das nacionalizações subsidiando o projeto nacionalista que superasse os grupos étnicos e tribais. Adoptou *o suahili* como a língua nacional. No sector de agricultura, a Tanzânia experimentou a coletivização da produção agrícola nas aldeias *ujamaa*.

O núcleo duro do socialismo era a *ujamaa*. Essas aldeias se tornariam num modelo de vida que se pretendia atingir com a introdução da sociedade sem classes. A autonomia do país, o aumento da produção agrícola e o cooperativismo eram os principais trunfos para a *ujamaa* se desenvolver como um projeto firme e promotor de mudanças importantes na sociedade. Nyerere procurou incentivar a equidade dos tanzanianos principalmente entre o campo e a cidade. Entretanto, dez anos depois da introdução da *ujamaa* o país não tinha conseguido se desenvolver. O contrário disso, as crispações aumentaram e levaram a impopularidade de Nyerere. São tensões agravadas pela degradação da vida dos tanzanianos; queda da produção agrícola, pela pressão de Zanzibar derivada por precarização da economia e da participação da Tanzânia na guerra contra Uganda.

Em guisa de fechamento, podemos concluir que as experiências dos socialismos externos atrás discutidos traduzem-nos a ideia principal de que vários intervenientes foram influentes para o marxismo moçambicano. Se da Rússia comunista veio a cooperativismo em forma de "machambas estatais" e "cooperativas do campesinato" adoptados na forma de ser e estar da FRELIMO, da China vieram outras experiências, particularmente as atinentes às "comunas populares chinesas", que, apesar dos seus problemas e desafios colocaram a China socialista no radar do desenvolvimento e potencial inspirador de outros países em relação a projetos de formação e desenvolvimento de nação. O socialismo cubano também foi inspirador para FRELIMO, pois foram adoptados vários dispositivos tais como a instituição da comissão nacional de aldeias comunais (CNAC) em Moçambique, com poderes para administrar o processo de montagem das aldeias a nível nacional, com caraterísticas próximas do INRA e das ZDAs cubanos. As *ujamaa villages* da Tanzânia trouxeram também alguns elementos influenciadores e inspiradores das aldeias comunais em Moçambique.[337] Por exemplo a definição da aldeia comunal como o epicentro de toda a manobra operacional da estratégica

[336] Ibidem. pp. 35-36.
[337] ABRAHAMSSON, Has & NILSSON, Anders. **Moçambique em Transição. Um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992**. 1ª edição, Maputo, CEEI-ISRI, 1994, p. 38.

governamental da FRELIMO. Contudo, a *ujamaa* apesar de ser esse centro mobilizador de sinergias, diferencia-se das aldeias comunais moçambicanas pelo seu caráter tradicionalista e muito local, enquanto que em Moçambique as aldeias comunais eram espaços que deveriam estar afastados do poder tradicional e religioso local.

3.3.Dos "labirintos" do discurso político à tentativa de padronizar a cultura das comunidades nas zonas libertadas

A secção anterior apresentou-nos um quadro de formação da FRELIMO e da urgência e necessidade de lutar para libertar Moçambique. A mobilização de recursos humanos e materiais dentro e fora de Moçambique se revelou fundamental para o processo. Há várias memórias de pessoas envolvidas direta e indiretamente que nos convidam a refletir e a reanalisar alguns contornos da vida nas zonas libertadas. Uma das memórias que nos dedicaremos a discutir mais a adiante é precisamente a articulação do discurso político revolucionário e a realidade cultural da comunidade nas zonas libertadas. Dito de outra maneira, nos propomos em reler e reinterpretar as falas políticas da FRELIMO e a questão da cultura das comunidades naqueles espaços considerados pela retórica política e apoteótica – o "viveiro" do trabalho coletivo. A pesquisa de campo em Moçambique, em particular à memória histórica nos permitiu encarrar o tema com uma certa acuidade sobre a – questão da cultura nas zonas libertadas.

Ao colocarmos entre aspas a palavra "labirintos" não pretendemos que ela seja compreendida no sentido de 'desordem' e 'confusão' literalmente discursivas em relação à vida e ao contexto da luta armada nos espaços onde foram erguidas as primeiras aldeias comunais. Embora para o regime colonial a compreensão fosse expressamente de confusão e desordem.[338] Possivelmente por isso que as manobras da guerrilha da FRELIMO fossem apelidadas de "terroristas" pela administração colonial. Por enquanto, preferimos uma aproximação do termo às contradições que nos remete também à ideia de violência simbólica do discurso político da FRELIMO na abordagem de questões culturais aos guerrilheiros e à comunidade durante o conflito. Violência simbólica na medida em que as ações do discurso político se situaram na

[338] CASTELO, C. op. cit., 2021, p.

arena psicológica e verbal. Aliamos a isso à ausência de testemunhos de um combate físico da cultura naqueles espaços.

O discurso oficial e glorioso pro-frelimista omite certos ângulos que nos ofereceriam um outro diferencial interpretativo da vida dos guerrilheiros e da comunidade durante a Luta de Libertação Nacional. Quer dizer, "a vida das zonas libertadas é o exemplo perfeito daquilo que se pretendia pelo novo Moçambique enquanto povo. O discurso e os relatos são mitificantes e heroificados".[339] Talvez isso seria a razão que explique a recuperação daquele ideal no imediato pós - independência com o pragmatismo das aldeias comunais num contexto estritamente diferente do anterior. Já nos referimos à linha analítica de Bernabe Ncomo, um dos autores que identifica problemas de injustiças na ação e no discurso político da Frelimo em relação a certos grupos influentes na Frelimo – o tratamento injusto de Padre Guenjere e de Urias Simango[340] de alegadas traições à Frente. Outro trabalho da mesma linha científica foi de Silvério Ronguane, em que o autor chegou à conclusão de que Mondlane, o aclamado – arquiteto da unidade nacional não tinha nada a ver com – o socialismo e o marxismo-leninismo.[341]

As zonas libertadas foram espaços não só de experiências de coisas novas, mas também de aprimoramento clandestino da cultura das comunidades. Naturalmente, "o discurso político ideológico da FRELIMO não poderia promover abertamente a cultura tradicional dos seus povos".[342] Duas razões fundamentam a atitude: a primeira, FRELIMO entendia que era preciso "forjar" uma única identidade no seio das zonas libertadas. O reconhecimento pelo pluralismo cultural por FRELIMO seria como se fosse um obstáculo para o avanço da luta pela nova mentalidade e unidade nacionais. Daí que, fazemos os empréstimos de Chichava da equivocada ideia teórica da FRELIMO de que a partir das "zonas libertadas" se poderia "matar a tribo para construir a nação".[343] A segunda está intimamente ligada com à primeira e, tem a ver com o fato de ideologicamente, FRELIMO estar alinhada ao marxista-leninista, ao maoísmo entre outros socialismos que vincassem a ciência e a técnica. Ou seja, induzir o seu povo a renunciar

---

[339] Em entrevista com Cassamo, Ussene, na sua residência em Ravene, (Salane), aos 10 de Abril de 2022.
[340] NCOMO, op. cit., p. 216.
[341] RONGUANE, Silverio. **90 Anos depois do seu nascimento!** Toda a verdade sobre Mondlane. Maputo, Dzondza Editora, 2010.
[342] Em entrevista com Felipe da Cruz Rafael Marrengula, na sua residência em Guipombo (Bambela) distrito de Jangamo aos 24 de fevereiro de 2022.
[343] CHICHAVA, Sergio. **Por uma consciência sócio-histórica da Etnicidade em Moçambique**. Maputo, IESE, 2008, p. 6.

a sua cultura, hipoteticamente por se entender ser "folclorista" e "supersticiosa", fatores "impeditivos" da racionalidade e do progresso modernos.

Entendemos que as vicissitudes de um conflito armado são atípicas em relação ao respeito pelos direitos humanos entre os beligerantes. A guerra é caracterizada por diversas formas de violência: discurso, execuções sumárias, atos de terror, abusos, discriminação, tortura, *bullying*, sexo infantil etc. Com recurso a estas formas de violência pensamos que a FRELIMO pode ter proibido e intimidado a população das zonas libertadas para deixar suas tradições, como também isso pode não ter acontecido. Mas a pergunta é: a FRELIMO conseguiu "calar" a cultura dos povos durante a vida naqueles espaços? Como é que as comunidades libertadas reagiram ao discurso de combate cultural? A cultura é algo imanente ao indivíduo, a tribo, a etnia, ao povo. Ou seja, ela não desaparece do nada. "Os elementos tradicionais são mais fortes (…) (…) Isso não quer dizer que a vida tradicional tenha desaparecido. Ela sobreviveu como uma espécie de cultura subterrânea".[344] Ainda que o autor se refira à abordagem da cultura africana do ponto de vista geral do colonialismo português, o fato é que a tentativa de silencia-la pelo discurso político da FRELIMO se aproxima à referência discriminatória colonial.

O depoimento de um militar e sobrevivente da guerra de libertação nacional nas zonas libertadas na frente de Tete revelou-nos que nem tudo o que fosse dito pelo discurso político tivesse a mesma lógica na prática. Aliás, por vezes a lógica de Samora Machel era totalmente o avesso. Ou seja, de "ver as coisas a se traduzirem na prática em primeiro lugar".[345] Na sequência a teoria viria a posterior. A fala deste militar ativou-nos uma curiosidade tremenda e por isso solicitamos mais pormenores sobre o assunto. Em seguida expomos a fala nos seguintes termos:

> "A chegada da FRELIMO deu esperança a muitos jovens que viram seus pais a trabalhar e serem ultrajados, estigmatizados e sujeitados a trabalhos forçados. Em Tete, acompanhei muitas histórias reais vividas e contadas em relação as orientações políticas da FRELIMO em outras frentes. Em 1970, na localidade de Chifombo, (uma das zonas libertadas pelos guerrilheiros da FRELIMO em Tete), vieram vários agentes da Frelimo para a mobilização das populações para não irem a Zâmbia ou repassar e partilhar informações com as tropas portuguesas em caso de possível invasão. Foi aqui onde

[344] MONDLANE, Eduardo. **Lutar Por Moçambique**. Maputo, Coleção Nosso Chão, 1995, p. 141-142.
[345] PELEMBRE, João Facitela. **Eu lutei pela pátria**. Memórias de um combatente de luta de Libertação Nacional. Maputo, Edição do Autor, 2012, p. 118.

> fiquei sensibilizado e me juntei à – FRELIMO. Fui aos treinos e depois integrado na qualidade de sargento da frente de Tete. Participei em vários ataques contra as tropas portuguesas. Lembro-me quando lançamos uma ofensiva na região de Chitima. Nosso comandante era – Zeca Caliate antes da sua fuga e, sua posterior integração ao exército português. Quando nós fôssemos aos ataques éramos proibidos de dormir com mulheres. Nós poderíamos fazer outras coisas, mas nunca dormir com mulheres na última noite para o combate. Porém, há colegas que desobedeciam esta norma. Ou seja, cada soldado na sua trincheira você não sabe o que ele faz e o que deixa de fazer. As ordens superiores e vozes do comando eram respeitados, mas havia certas coisas que não era possível controlar. Por exemplo, o culto individual dos soldados para uma saída aos combates contra o inimigo. Há combates de guerrilha que você vai, não sabe se voltará".[346]

Comecemos a análise da fala pelo fim. Ao se considerar que "em África em contextos de guerra de guerrilha, os comandantes e generais são grandes homens de altares" entendemos que na fala existem elementos culturais ancorados.[347] Para sermos explícitos e claros, aquilo que era compreendido como – obscuro – supersticioso pelo discurso revolucionário, estava dentro de alguns comandantes e generais da Frente. Quer dizer, esses senhores "eram homens preparados pelos curandeiros"[348] (tradição folclorista e obscurantista). Se quisermos parafrasear Marrengula – os generais mais importantes de combate da FRELIMO, quer da luta de libertação quanto da guerra civil eram "grandes homens de altares".[349]

Se nas bases militares controladas pela FRELIMO onde havia disciplina em termos de coerência discursiva e prática existisse uma certa dissonância entre o discurso político e a realidade cultural dos soldados, então a cultura dos grupos étnicos nas zonas libertadas não teria "desaparecido" sem deixar resquícios dentro da comunidade. Evidentemente, a vida coletiva nas zonas libertadas não teria conseguido "eliminar" completamente a cultura das comunidades. Quer dizer, não é possível eliminar do nada a cultura das comunidades. As famílias residentes daqueles espaços não mostrariam suas práticas culturais para os "estranhos" sob o risco de serem denunciados e punidos por essa prática. "As populações e os grupos étnicos embora

---

[346] Em entrevista com Felipe da Cruz Rafael Marrengula, na sua residência em Guipombo (Bambela) distrito de Jangamo aos 24 de fevereiro de 2022.
[347] Ver o filme de Lucino de Azevedo, no CANAL TOP MOZ CHANEL em: *"o comboio de Sal e Açúcar"*. 1 vídeo, (9min), sonoro, colorido. Português. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=riZW7uxRWmk. Acesso em 26/09/2022.
[348] Em entrevista com Cassamo, Ussene, na sua residência em (Salane), aos 10 de Abril de 2022.
[349] Em entrevista com Felipe da Cruz Rafael Marrengula, na sua residência em Guipombo (Bambela) distrito de Jangamo aos 24 de fevereiro de 2022.

vivessem juntos não deixaram suas crenças, usos e costumes".[350] Elas preferiram por uma abordagem clandestina para evitar choques com o discurso revolucionário.

A memória histórica ao nos trazer este tipo de abertura em relação aos eventos históricos da Luta de Libertação Nacional, oferece-nos possibilidades de repensar as dinâmicas e experiências da vida coletiva das zonas libertadas. Por mais que nos importemos pela verdade material dos fatos, talvez isso não encerre as chances de (re)interpretação e (re)leitura da história da FRELIMO sobre a luta armada: – não queremos afirmar que os generais e comandantes tenham sido todos homens de grandes altares, pois existem questões técnicas de formação da ciência militar a serem consideradas; – não pretendemos afirmar que as zonas libertadas não foram espaços de ensaios de vida coletiva das comunidades porque existem evidências desses ensaios; – não refutamos o engajamento transformacional das populações nas zonas libertadas movidas pelo discurso revolucionário na medida em que o contato entre grupos diferentes geram um certo tipo de mudanças que transformam as realidades pré-existentes; – não afirmamos tacitamente que nas zonas libertadas não houve o combate cultural de práticas "obscurantistas" e "supersticiosas." Obviamente, nas zonas libertadas houve ensaios da vida coletiva, houve transformação da vida das comunidades. Houve o combate à tradição e ao folclore dos povos. Porém, pensamos haver necessidade de perseguir as possibilidades oferecidas pela memória histórica, porque isso pode nutrir qualitativamente – a historiografia, e certamente, ela pode valer-se de novas interpretações.

3.4.Os fundamentos do Estado em Moçambique pós-colonial

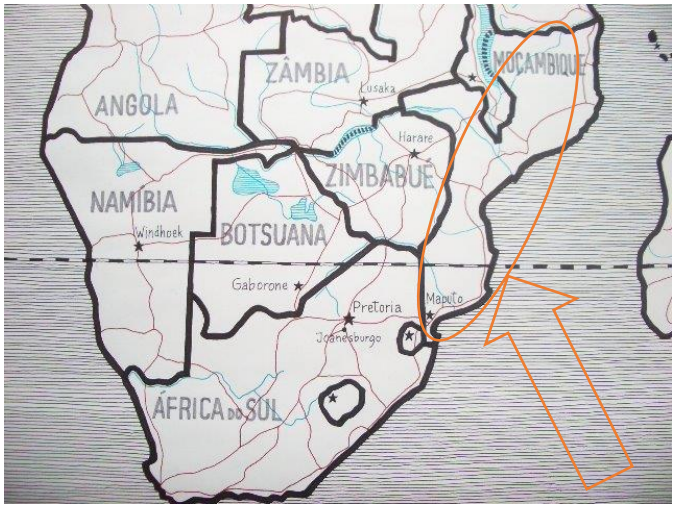
O nascimento de Moçambique como Estado soberano e independente se deveu a um processo de luta que teve muitas fases. Situado nas zonas Austral e Oriental africanas, Moçambique é limitado pela Tanzânia a norte, no sul pela África do Sul, a este pelo oceano índico e a oeste pelo Zimbábue e pela África do Sul.

A província de Inhambane é uma dos três estados situados no extremo sul de Moçambique. Os seus limites são; norte: Rio Save, províncias de Sofala e Manica, sul e oeste

[350] Ibidem.

província de Gaza e leste oceano índico. Sua superfície é de 68.615 m2 e uma linha costeira de 700km.[351]

Mapa II. Localização geográfica de Moçambique na África Austral



Fonte: http://www.googlemaps.mapademoçambique. Acesso 21.04.2021

Mapa III. Localização geográfica da província de Inhambane

Fonte: http://www.googlemaps.mapademoçambique. Acesso 07.02.2021

[351] REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. **Perfil de Inhambane.** PRODEL, Maio de 2017, p. 4.

Moçambique viu-se livre da dominação colonial portuguesa em 1975, através da proclamação da independência. Foi no mesmo ano em que se promulgou a 1ª constituição[352] da república de Moçambique. Os grandes eixos daquela constituição assentavam não só no tipo de Estado a construir, mas também do imaginário político da FRELIMO, enquanto movimento libertador da pátria moçambicana. Com a morte da Frente em 1977, a FRELIMO transformou-se em partido político sem abandonar os antigos valores e utopias. A CRPM 1975 (constituição da República Popular de Moçambique) estabelece que "a República Popular de Moçambique [foi] fruto da resistência secular e da luta heroica e vitoriosa do povo moçambicano sob a direcção da Frelimo contra a dominação colonial portuguesa e do imperialismo (...)."[353] O documento sublinhava entre outros aspectos: *(i)*eliminação de estruturas de opressão coloniais e tradicionais; *(ii)*organização do aparelho de Estado dos trabalhadores e operários; *(iii)*subordinação do Estado ao partido Frelimo; *(iv)*limitação dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos; *(v)*ausência da separação dos poderes. O nascimento do Estado não significaria necessariamente a morte da identidade e da vasta diversidade social moçambicana, mas um novo espaço para a autoafirmação dos "códigos culturais".[354] Quer dizer, embora para Frelimo o sentido fosse mesmo de morte dos valores culturais locais, o fato é isso se revelou problemático na relação entre a Frelimo e as comunidades na condução dos processos de construção do Estado moçambicano. Aquela constituição legitimou a gestão do país pelo partido Frelimo. Pode-se aferir o exercício do poder entre o Estado e o partido no discurso do Presidente Samora Machel ao III Congresso da Frelimo, da seguinte maneira:

> "Na destruição do Estado colonial e na edificação do Estado popular inspiramo-nos da experiência das zonas libertadas. As primeiras formas de exercício de poder pelas massas trabalhadoras moçambicanas tiveram lugar no decurso da luta armada de libertação nacional nas zonas libertadas. Tratava-se de uma forma embrionária de Estado popular defensor das classes mais exploradas e oprimidas da sociedade. Os novos organismos de poder continham os princípios da democracia e da participação ampla das massas, militantes e dos combatentes na resolução dos problemas da vida coletiva em cada região. O Estado popular não se encontrava distanciado do povo, nem se impunha a ele. É esta prática

[352] CRPM. **Constituição da República Popular de Moçambique**, Maputo, Imprensa Nacional, 1975.

[353] CRPM, op. cit., Artigo 1.

[354]TODOROV, op. cit., p. 238.

> sobre a correta orientação da Frelimo, enraizada profundamente nos hábitos e na consciência das massas e na vida democrática".[355]

A luta armada de libertação nacional foi caracterizada por conflitos internos que causaram mortes e execuções sumárias aos supostos reacionários. A cultura política da FRELIMO enquanto frente foi sempre de silenciar pessoas e grupos que tivessem vozes e pensamentos comuns contrários e anticomunistas. A continuidade desses conflitos no imediato pós-independência viria a criar um cenário de instabilidade no seio da própria frente. Se por um lado, os portugueses foram expulsos, por outro, o processo de reconciliação não foi tão pacífico quanto pudesse entre os próprios moçambicanos. Em 1976, surgia a RENAMO (resistência nacional moçambicana) e a guerra civil.

No fundo, os objetivos finais fixados pela Constituição da República Popular de Moçambique, sobre o Estado, passavam essencialmente na edificação das bases política, ideológica, científica e material de um Estado socialista.[356] Ela definia como linhas fundamentais da política externa, a aliança natural com os países socialistas, a unidade dos povos e Estados africanos, o apoio à lutas dos povos pela sua libertação.[357]

O imaginário "sociedade nova/homem novo" foi uma representação utópica e abstrata da Frelimo desde o período da luta armada de libertação de Moçambique. O conceito de representação é polissêmico. O seu sentido original encontramos em Ginzburg como "toda forma de conhecimento e de linguagem".[358] O termo que atrai várias ambiguidades na medida em que pode também significar sonhos, imaginação, ficção, loucura, discursos, magia, imaginário, entre outros sentidos de interpretação. Por um lado, "a representação faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro, torna visível a realidade representada e, portanto, sugere a presença".[359] Outro conceito que emerge do campo das representações é o imaginário, entendido como conjunto de imagens e relações de imagens que

---

[355] FRELIMO, op. cit., p. 145-146.
[356] FRELIMO, op. cit., p. 1977, p. 57-58.
[357] Ibid. pp. 57-58.
[358] GINZBURG, C. **Olhos de Madeira.** Nove reflexões sobre a distância. Companhia das Letras, São Paulo, 2001, p. 85.
[359] GINZBURG, C. op. cit., p. 85-88.

constitui o capital pensado do homo sapiens.[360] Há uma discussão polémica e acirrada em torno dos dois conceitos. No entanto, não é nossa intenção entrar nesse polémico debate. Queremos encarar a instituição imaginário como parte das representações e, não como um confronto entre ambos.

Os eventos políticos ocorridos em 1977 vieram clarificar, cada vez mais, o (re)pensar desse imaginário político. Na prática, "a educação do homem novo procurava destruir as ideias e hábitos corruptos herdados do passado, desenvolver o espírito cientista para eliminar a superstição e práticas obscurantistas".[361] Os primeiros anos no imediato pós-independência foram cruciais para o estabelecimento da ordem instituída. Porém, a FRELIMO não possuía um instrumento político/ideológico prático desse imaginário. Com isso queremos afirmar que apesar da instabilidade vivida no seio da FRELIMO com a morte de Mondlane em 1969 entre acusações e deserções, o momento abriu caminho para o estabelecimento do marxismo frelimista. Contudo, não havia instrumentos oficiais que indicassem a orientação ideológica socialista do país. Isso só viria a acontecer em 1977. Consciente da necessidade de se suprir tal lacuna, apesar dos avanços da CRPM, quando se referia que "a república popular de Moçambique é um Estado de democracia popular, em que o poder pertence aos operários e camponeses unidos e dirigidos pela [Frelimo]".[362] A realização do III congresso da frente foi encarrado como um momento mais importante para o calcamento daquele imaginário. A transformação da frente em partido político era um imperativo de desenvolvimento da revolução iniciada nos anos 1960. A este título, os estudos de Thompson sobre as dinâmicas político-ideológicas no Moçambique pós-independente aludem que:

> "Depois da independência, não havia razão para continuar projetando [o presidente Machel] como comandante militar. Agora ele era o Presidente da República... o líder de todo o povo, e não apenas dos guerrilheiros... O principal desafio [depois da independência] foi [também] fazer com que a informação

[360] DURAND, Gilbert. **Estruturas Antropológicas do Imaginário.** 1ª Edição, São Paulo, Editora Martins Fontes, Tradução, Helder Godinho, 1997, p. 40-41.
[361] MENESES, Maria Paula. Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais.** Paris, 106, 2015, p. 20.
[362] CRPM, op. cit., artigo 2.

> servisse aos interesses do partido [Frelimo]. Porquê do partido? Porque o partido era o guia ideológico do país".[363]

Foi assim que entre 3-7 de fevereiro de 1977, realizou-se o III congresso da Frelimo em Maputo (Moçambique). O 1º congresso da história da Frelimo a acontecer em solo libertado, juntando membros e delegados da Frelimo à escala nacional. A tese de doutorado de Taimo encarou aquele congresso como tendo sido marcado pela criação de um partido único de orientação marxista-leninista. A ideia da organização do Estado moderno e uma sociedade dirigidos pelo partido único passou de movimento de libertação para uma força política.[364] A Frelimo se transformou em partido político. O III congresso assumiu no quadro da edificação do imaginário "nova sociedade/novo homem" uma importância histórica marcante. Nele saíram as seguintes diretivas e teses:*(i)* transformação da Frelimo em partido político marxista-leninista de vanguarda; Quer dizer, partido das massas (camponeses e operários); *(ii)*edificação do aparelho do Estado popular orientado pelo partido; *(iii)*consolidação da independência nacional através do partido Frelimo; *(iv)*continuação do desenvolvimento econômico e social; *(v)*apostar na construção das aldeias comunais; *(vi)*destruir o capitalismo e construir um país socialista;[365] Estas foram algumas das decisões tomadas pelo congresso. Sobre este assunto, o relatório da Frelimo explica a seguir os objetivos característicos da nova Frelimo que, de fato, ampliam as imagens e sonhos por Moçambique da seguinte forma:

> "O objetivo da nossa luta, a luta da classe trabalhadora de Moçambique é a construção de uma sociedade sem exploração e sem explorados. Para assegurar os nossos propósitos, temos de nos mover uma árdua, difícil, complexa e prolongada batalha contra as classes exploradoras. Esta luta, a luta de classes, é uma luta de muitas frentes, com vantagens e retrocessos, com vitórias e derrotas. O partido de vanguarda de aliança dos trabalhadores e operários, conduzido pela

[363] **Tradução Livre**: After independence, there was no reason to continue to project [President Machel] as the military commander. He was now the President of the Republic … the leader of all people not only guerillas…. The main challenge [after independence] was [also] to make sure that information would serve the interests of the [Frelimo] party. Why the party? Because the party was the ideological guide to the country". Jorge Rebelo apud THOMPSON, Drew A. **Constructing a History of Independent Mozambique, 1974-1982: A study of Photography,** Cape Town, Bard College, 2013, 165.

[364] TAIMO, Jamisse Uilson. **Ensino Superior em Moçambique, História, Política e Gestão**. São Paulo, (Tese de Doutorado, área de Educação e Currículo). Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Metodista de Piracicaba. 2010, p. 101.

[365] FRELIMO, **The third congresso os Frelimo.** Central Comittee Report, 1978, p. 44-46

> classe trabalhadora, a Frelimo une voluntariamente a aliança dos trabalhadores, operários, soldados, os intelectuais revolucionários e sectores de trabalho. Nosso partido revolucionário, cujos objetivos são acabar com o sistema capitalista e construir no nosso país de uma sociedade sem exploração do homem pelo homem. Se este é para ser a real força da vanguarda e classe trabalhadora, nosso partido deve armar-se de uma teoria revolucionária capaz de levar seus membros a entender exatamente a lei do desenvolvimento social da revolução. Sem esta teoria básica, o partido não está na posição direta para liderar a luta dos trabalhadores e massas. Esta teoria ideológica é o marxismo-leninismo, ou simplesmente socialismo científico".[366]

Do exposto pode-se concluir que a Frelimo saiu mais reforçada do III congresso de 1977. Neste sentido, se durante a luta de libertação nacional, a Frelimo teve um forte apoio dos socialismos externos, verdade é que foram construídas diversas imagens reais e abstratas por Moçambique, partindo das representações do mundo socialista europeu, asiático, africano e latino-americano. Não se tratava de uma transferência literal dessas imagens. Portanto, vale ancorar a abordagem de Laplantine&Trindande sobre a construção do imaginário, quando refere que, "o imaginário fornece à instituição o seu caráter de autonomia em relação à sociedade e aos homens que produzem".[367] Os autores costuram a ideia das imagens e representações ao afirmar que, "o processo do imaginário constitui-se da relação entre o sujeito e o objeto que percorre desde o real, que aparece ao sujeito figurado em imagens até a representação possível do real".[368] Paradoxalmente, os estudos de Castoriadis apontam a capacidade de produzir uma imagem que não é e, nunca foi dada na percepção.[369] De fato, a

---

[366] **Tradução Livre**: The objective of our struggle, the struggle of Mozambique working classes is the construction in our country of a society without exploiters and exploited. To achieve our aims, we must wage an arduous, difficult, complex and prolonged battle against the exploiting classes. This struggle, the class struggle, is the struggle on many fronts, with advances and retreats, victories and defeats. The vanguard party of workers-peasant, alliance, under the leadership of the working class, Frelimo unites voluntary and military alliance workers, peasants, soldiers, revolutionary intellectuals and laboring sectors. Our revolutionary party whose aims is the destruction of the capitalism system and the construction in our country of a society without exploration of man by man. (...)If it is to be a real vanguard force of the laboring classes, our party must be armed with the revolutionary theory, which enables its members to understand exactly the law of social development of the revolution. Without this theoretical basis, the party is not in a position to direct and lead the struggle of the laboring masses. This ideological and theoretical is Marxism-Leninism or scientific socialism. (…) FRELIMO, **The third congresso os Frelimo**. Central Comittee Report, 1978, p. 44-45.

[367] LAPLANTINE. F. & TRINDADE, E. **O que é imaginário**. São Paulo, Editora Brasiliense, 2000, p. 24.

[368] Ibid. pp. 27.

[369] CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade.** São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 25.

imagem é formada a partir de um apoio real na recepção, mas, que no imaginário o estímulo perceptual é transfigurado e deslocado, criando novas reações inexistentes no real.

As imagens e símbolos criados pela Frelimo[370] refletiam o seu imaginário político sobre uma sociedade nova a erguer, inspirada das matrizes do socialismo asiático, europeu, africano e latino-americano. "Os signos investidos pelo imaginário correspondem a outros tantos símbolos".[371] Uma sociedade dos trabalhadores e operários livres de exploração do homem pelo homem. Outro exemplo: a bandeira moçambicana da época apresentava os seguintes traços: um pinhão (carrete), um livro, uma arma e uma enxada, representando designadamente: operário, a educação, a defesa e vigilância, o campesinato e a produção agrícola. Deste modo, tanto na bandeira do partido quanto na do país, são notórias as marcas de um imaginário político do partido Frelimo em relação a sociedade e o homem moçambicanos.

3.5.CEA-UEM – uma instituição (in)submissa ao poder político na construção teórica marxista moçambicana?

Ao trazermos esta secção na tese, pretendemos refletir o papel da universidade na construção de uma matriz política e teórica documental no quadro da revolução moçambicana liderada pela Frelimo. O nosso foco especial é discutir o impacto do Centro de Estudos Africanos (CEA) na produção epistêmica isenta ou não da influência do poder político dominante no Moçambique pós-colonial. Dito de outra maneira, queremos compreender o papel da universidade como instituição autônoma de produção do conhecimento científico sobre o marxismo da Frelimo. Por isso, é importante problematizar não só a orientação, ideologia e procedência dos poucos professores e investigadores da UEM, mas também compreender o seu perfil acadêmico.

Para atender a esse postulado, queremos referir que a extinta universidade de Lourenço Marques deixou um legado notoriamente negativo em termos de recursos humanos qualificados. Muitos professores e investigadores afetos à universidade abandonaram o país por temer a nova realidade – a pós – independência. A Universidade Eduardo Mondlane criada em 1975 no lugar de Lourenço Marques, pelo corolário da independência nacional, herdou uma

[370] Vide anexo B – Sinfonias entre os símbolos da bandeira do partido Frelimo e os símbolos da bandeira da república popular de Moçambique.
[371] Enciclopédia Einaudi. **Antropos-Homem.** Lisboa, Imprensa Nacional casa da moeda, Volume 5, 1985.

situação institucional desestruturada que até forçou a direção da universidade, em reter estudantes internos finalistas, mas também investindo no convite e contratação de professores e pesquisadores de países amigos e alinhados, ideologicamente à Frelimo. O Centro de Estudo Africanos foi formalmente criado em Janeiro de 1976 e o seu primeiro diretor e fundador foi Aquino de Bragança.[372] Ele foi jornalista, político, diplomata, acadêmico e militante de luta de libertação de África.[373]

Sobre a criação do CEA, existem vários contextos circunstanciais no quadro da dinâmica da vida da época. Porém, nos iremos ater aos de natureza endógena, exógena, e até de domínio regional, sem no entanto, aprofundá-los, mas decisivos para a construção do Centro de Estudos Africanos dentro da universidade. Permitam-nos expor a citação de Fernandes sobre a criação do Centro da seguinte maneira:

> "A criação do CEA está assim ligada por um lado, a um contexto mais global de revitalização das ciências sociais nas ex-colônias africanas, onde se procurou dar um novo rumo ao ensino e à pesquisa e onde estas eram chamadas a desempenhar o seu papel em prol da emancipação e justiça social, com grande enfoque a bipolarização do mundo através da 'guerra fria' da emergência das teorias marxistas no ocidente e da revolução estudantil de 'Maio de 68' em Paris. Por outro lado, surgiu também num contexto mais local de revitalização da nova universidade sob liderança da Frelimo que procurava, sob o impacto de grande êxodo de professores e estudantes, mudar radicalmente a face da universidade salvaguardando alguma coisa em termos de pesquisa em Ciências Sociais. A disciplina de História aqui teve um papel central na reescrita da nova história de Moçambique, tendo como ponto de partida a experiência de luta de libertação nacional contra o domínio colonial português na construção da nova nação moçambicana rumo ao socialismo".[374]

Além dos imperativos globais e locais referidos pelo autor na criação do CEA-UEM, existe um outro contexto de natureza regional de conflitos em relação ao regime de *apartheid* na África do sul, afetando de forma direta e indiretamente os países da região. Era interesse da

---

[372] FERNANDES, Carlos Manuel Dias. **Dinâmicas de pesquisa em ciências sociais no Moçambique pós - independente. Caso de Centro de Estudos Africanos 1975-1990.** Salvador, (Tese de Doutorado Ciências Humanas e Estudos Étnicos), UFB. 2011, p. 90.
[373] GENTILI, Anna maria. Aquino de Bragança, o intelectual e a independência de África. In: **VIA Atlântica,** São Paulo, 2012, p. 45.
[374] FERNANDES, C. op. cit., 2011, p. 89.

universidade estudar profundamente a geopolítica regional de conflitos motivados pelo regime racista sul-africano. Outro elemento mobilizador do CEA para pesquisa de temas regionais é o de Ian Smith no Zimbabwe e da guerra civil em Moçambique entre as forças governamentais e a RENAMO. Estes fenômenos deveriam serem endossados pelo Centro como temas importantes a serem estudados e constituídos referentes teóricos. Foi assim que, os primeiros jovens historiadores bacharéis recrutados pela universidade entre eles: Luís de Brito, Eulália de Brito, Ana Loforte e outros integram o CEA.[375] A eles se juntaram os estudiosos e investigadores estrangeiros das ciências sociais, como foram os professores: Ruth First, Marcus Wuyts, David Weild, Kurt Mandorin entre outros.

Que perfil possuíam aqueles jovens bacharéis recém-graduados? Poderíamos recuar para mapear em termos estatísticos, moçambicanos que tinham acesso à universidade de Lourenço Marques. Eram números escandalosamente poucos. A esses jovens que conseguiam o acesso à universidade tinham de lidar com o sistema racista e discriminatório do ensino público colonial. Destarte, os jovens nacionais afetos ao Centro, não possuíam um perfil acadêmico adequado e exigido pela clássica universidade para fazer face aos processos de ensino e pesquisa. Isto equivale a dizer que, os jovens graduados da universidade eram intelectuais que ainda precisavam de mais experiência e acompanhamento de professores séniores ou ainda de pesquisadores mais experientes. Os investigadores estrangeiros que entraram na UEM através do Centro eram na sua maioria de orientação socialista. Mas, não descuramos a existência de outros estudiosos de orientação capitalista em número bastante reduzido.

Inicialmente, as pesquisas desenvolvidas pelo CEA eram individuais e mais tarde passaram a ter uma dimensão coletiva e multitemática. As áreas de produção intelectual do Centro foram também ampliadas. Um dos primeiros trabalhos coletivos saídos do CEA, foi de natureza regional – o "relatório da Questão do Zimbabwe de 1976" a pedido dos dirigentes da Frelimo.[376] A publicação coletiva daquele instrumento serviu de base não só à Frelimo mas também aos dirigentes nacionalistas do Zimbabwe na conferência de Genebra convocada pela Grã-Bretanha sobre o Zimbabwe. Mas, além deste trabalho cabe-nos pontuar que o CEA desenvolveu outros projetos de pesquisa mais virados para Moçambique. "O CEA então passou

[375] FERNANDES, C. op. cit., 2011, p. 94.
[376] CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **A questão rodesiana,** Lisboa, Iniciativas editoriais, 1978.

a estar mais focado em questões apegadas aos desafios 'de' reconstrução nacional e da transformação das condições sociais".[377]

Começamos nossa análise da centralidade dos estudos de âmbito nacional do CEA pelas Aldeias Comunais. Ao que pudemos compreender dos documentos produzidos pelo Centro relativos às aldeias comunais verificamos que as instituições do Estado, tais como ministérios e direções nacionais tinham uma colaboração bastante fluida com o CEA. Estas instituições solicitavam ao Centro o apoio científico e técnico quer pela via de memorandos de entendimento, quer pelas parcerias institucionais. Queremos chamar a atenção ao fato do Centro ser dirigido nessa época por Aquino de Bragança, uma figura que teve uma relação de trabalho bastante próxima com Samora Machel.

Uma análise comparativa que nos propomos fazer após a realização do trabalho sistemático do cruzamento da informação dos arquivos entre os documentos do CEA e dos documentos da Frelimo, permiu-nos concluir que do rol de matérias publicadas pelo departamento de informação e propaganda de Frelimo em 1976, intitulado *documentos da 8ª Sessão do Comitê Central da Frelimo*, confrontados ao conteúdo da pasta número 67.9 14/c e da pasta 67.9 63/b, ambos do CEA, houve uma adopção quase que vinculativa da informação na matriz temática frelimista pelo Centro de pesquisa da universidade.

Quadro 5: A tabela abaixo ilustre estudos feitos pelo CEA em articulação ao documento da 8ª Sessão do Comitê Central da Frelimo sobre das Aldeias Comunais

CONTEÚDOS DA FRELIMO	**ESTUDOS PRODUZIDOS PELO CEA**
Resolução sobre Aldeias Comunais[378]	Aldeias Comunais:[379] AC/SEM 5; 10; LAZ-12; CEA/MIN 146; LAZ II 31; LAZ I 34;
	Formas de Produção:[381] LAZ I 16; COOP/LIM 18; preço do desenvolvimento da produção coletiva LAZ II 94-5;

[377] FERNANDES, C. op. cit., 2011, p. 95-96.
[378] FRELIMO, 8ª Sessão do Comité Central, Maputo, 1976, p.77
[379] CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **Sumário preparado a pedido da Direção Nacional de Habitação para ser utilizado na preparação previa do seminário sobre Aldeias Comunais 1979-1980**. Maputo, UEM, CEA PASTA, número 67.9 63/b, Setembro de 1979, p. 11.
[381] CEA, op. cit., p. 10.

Produção nas Aldeias Comunais[380]	
Organização do trabalho na Aldeia Comunal[382]	Divisão do trabalho[383]: NUT/CRED/AGRAR; CEA/MIN 146; DINA/NAM 19;
Produção coletiva[384]	Cooperativas[385]: CEA/MOAM; LAZ II 97; TRANS/CRED/ AGR; COOP/LIM 16-18; CEA/MOAM 50; 51; CRED/AGRAR 8; CEA/MOAM 8; 29; AC/SEM 13; NUT 19/ DINA/NAM; Machambas Estatais[386]: TRANS/LAZ I e II; CEA/MEC;
Propriedade pessoal ou familiar na Aldeia Comunal[387]	Agricultura familiar[388]: CEA/CAMP; CEA/MIN; LAZ I 5; 33. NAM/DINOPROC

Fonte: Adaptado pelo autor. In: documentos da Frelimo e CEA

Voltando, às questões de colaboração institucional, diríamos que, um dos exemplos concretos que alude a colaboração institucional entre o CEA e as instituições do Estado sobre Aldeias Comunais é o pedido formal da Direção Nacional de Habitação (DNH) do conteúdo técnico ao CEA.[389] O referido pedido tinha em vista a preparação do sumário para o seminário sobre Aldeias Comunais 1979-1980.[390] Os assuntos arrolados neste documento produzidos pelo CEA são: i)conteúdo do documento; ii)introdução dos documentos considerados/código; iii)desenvolvimento da política agrícola em Mocambique; iv)formas de produção; v)aldeias comunais; vi)cooperativas; vii)machambas estatais; viii)machambas familiares ix)Questões de

[380] FRELIMO, op. cit., p. 88.
[382] FRELIMO, op. cit., p. 92.
[383] CEA, op. cit., p. 13.
[384] FRELIMO, op. cit., p. 90.
[385] CEA, op. cit., p. 14.
[386] CEA, op. cit., p. 21.
[387] FRELIMO, op. cit., p. 93.
[388] CEA, op. cit., p. 20.
[389] Vide em Anexo C: o pedido formal de conteúdos de aldeias comunais por parte da Direção Nacional de Habitação (DNH) à CEA.
[390] CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. Sumário preparado a pedido da Direção Nacional de Habitação para ser utilizado na preparação previa do seminário sobre Aldeias Comunais 1979-1980. Maputo, CEA PASTA, número 67.9 14/c, Setembro de 1979, p. 1.

ordem geral; x)alguns problemas de ordem finais.[391] São conteúdos que foram tomados como pauta pela DNH em colaboração com os pesquisadores do Centro para a produção de relatórios orientadores de governação.

Talvez nos importe considerar dessa "gemilagem" institucional refletida pela evidência documental, duas questões importantes: a primeira tem a ver com a relação institucional em si do Centro com o governo, pois o CEA era uma instituição autônoma da universidade. A segunda questão se relaciona com a matriz dos conteúdos a serem desenvolvidos para esses estudos. Pelo que compreendemos, o Centro poderia estabelecer qualquer parceria com outras instituições do Estado. Num outro exemplo concreto dessa abertura do Centro para apoiar as instituições do Estado, encontramos nos trabalhos desenvolvidos pelo Centro a favor Ministério de Agricultura. Além, obviamente do memorando de entendimento com a Direção Nacional de Habitação documentado através da CEA PASTA, número 67.9 68/b, relatório número 10 de 06 de Setembro de 1979. O CEA fez estudos para o Ministério de Agricultura, através do "relatório sobre as cooperativas e Aldeias Comunais no Limpopo em Gaza" – um trabalho produzido por Enzo Ritter publicado em 1978. Muitos outros documentos produzidos pelo CEA sobre aldeias comunais foram em resposta às solicitações do governo. Portanto, havia uma certa colaboração em relação à produção dos instrumentos de governação.

A situação nutricional nas "Aldeias Comunais da Província de Nampula" é outro título de uma produção do CEA ao serviço não só do governo da província, mas também do Ministério de Agricultura num estudo feito por Medea Benjamim e Gil Mausse em 1978. Ao serviço do Centro, em um outro estudo, Marcus Wutys concluiu em 1978 uma pesquisa intitulada, "camponeses e economia rural em Moçambique". Ainda no campo da agricultura, em Janeiro de 1979, o CEA publicou um relatório sobre a "questão da mecanização agrária em Moçambique". Este relatório de forma particular discute a escolha de técnicas de mecanização, não como uma mera questão técnica, e sim como uma opção política que afetava a estrutura social da economia rural.

Num outro momento, a Frelimo pediu ao Centro a realização de uma pesquisa sobre o "desemprego" na cidade Maputo. A publicação do relatório final em 1978, trouxe à mesa uma

[391] UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE. **Centro de Estudos Africanos.** Sumário preparado a pedido da Direção Nacional de Habitação para ser utilizado na preparação previa do seminário sobre Aldeias Comunais 1979-1980. Maputo, CEA PASTA, número 67.9 68/b, Setembro de 1979, p. 2.

produção teórica intitulada "Economia Política do Colonialismo"[392] de autoria de Marc Wuyts. O autor analisava no seu texto a estrutura do capitalismo colonial em Moçambique, e que no fim chegou à conclusão de que em Moçambique havia uma dependência política e econômica de Portugal império em relação ao capital estrangeiro, especialmente da África do Sul e a sua influência na região da África Austral. Com o fim da colonização em 1975 houve ruptura das antigas relações entre o regime de *apartheid* e autoridades coloniais portuguesas em Moçambique. A mudança de regime é que estaria na origem de dificuldades sistêmicas de relacionamento do novo governo da Frelimo, pois não lhes eram complacentes ideologicamente.

Os pesquisadores do CEA chegaram à conclusão de que o "desemprego" na cidade de Maputo se deveu: *(i)*crise da pequena e grande burguesia coloniais que entraram em colapso no fim do colonialismo; *(ii)*abandono das machambas dos colonos e sabotagens; *(iii)* encerramento das empresas, paralização dos setores de restaurantes e serviços.[393] Mas também, o relatório identifica a crise da economia sul-africana sobre Moçambique com a proibição do recrutamento de mão-de-obra moçambicana para as minas em 1976 a favor da mão-de-obra local.[394] No seio da universidade e em certos círculos de poder político havia uma indicação de ruptura em relação ao sistema herdado. Ou seja, era necessário encontrar um novo modelo estruturante a seguir – o socialismo. Os líderes do partido/Estado defendiam o "escangalhamento das estruturas coloniais e a criação de novas estruturas".[395]

O relatório não discutia as políticas de desenvolvimento do socialismo adoptadas pela Frelimo no imediato pós-independência em Moçambique. O relatório estaria mais para responder as questões colocadas pelo governo sobre o problema de desemprego na cidade de Maputo. Não era interesse do relatório estudar criticamente o papel do Estado pós-independente no aumento do desemprego como um todo, apesar de reconhecer a sua complexidade. Como também, não há no relatório, uma elaboração em torno do cooperativismo, da transformação de

[392] WUYTS, Marc. Economia Política do Colonialismo. In: CEA, **Revista Estudos Moçambicanos.** Desenvolvimento e Trabalho Migratório. Maputo, UEM, número 1, 1980, p. 9-22.
[393] CEA/UEM/IICM. **Relatório Provisório sobre o desemprego em Maputo.** UEM/CEA, 1978, p. 27.
[394] CEA/UEM/IICM, op. cit., 1978, p. 27-28.
[395] JORNAL NOTÍCIAS, **Directivas Econômicas e Sociais ao III Congresso da Frelimo**. 12. 09. 1978, p. 3

empresas privadas em empresas estatais, bem como da organização dos camponeses em aldeias comunais.[396]

Aparentemente, por mais que o relatório não se pronuncie sobre a perspectiva da orientação do partido/Estado, não podemos, porém por assumpção, cair na ingenuidade de que a universidade e o CEA estiveram apenas a assistir o movimento revolucionário, sem contudo, teoriza-lo. Quer seja, por iniciativas individuais, quer seja, por ideias coletivas nos projetos futuros. A análise de diferentes documentos produzidos pelo Centro permite-nos aferir que havia uma "aceitação ao alinhamento político e ideológico" de professores, pesquisadores, dirigentes das unidades orgânicas da universidade, e nisso incluímos também o Centro ao partido/Estado da Frelimo. Até porque, sendo a única instituição de ensino superior, a revolução não poderia marchar e triunfar à margem da universidade. Mesmo sem ser um paradigma universal, as grandes revoluções no mundo tiveram uma mão forte da universidade.

Interessantes são as dúvidas e críticas[397] de Capela à "vinculação" historiográfica moçambicana ao regime da época, por carregar equívocos e quesitos de uma lógica ideologizada.[398] Como demostrar isso? Por exemplo, Capela identifica na História de Moçambique problemas ideológicos de escrita da história ao se referir que um Estado se estabelece para dar satisfação "à classe que o exige e que é a sua principal razão de ser".[399] Da mesma forma que, "atribuir aos Estados a imanência da autofagia é entrar na área do absurdo".[400] O estabelecimento do Estado colonial no Sul de Save não se deveu à promoção de exportação de mão-de-obra tal como escreve a História de Moçambique. Houve muitas outras razões para o efeito. Aliás, quanto à questão da mão-de-obra no sul de Save, as autoridades coloniais teriam promovido esta atividade para regular o tipo de exportação que vinha acontecendo há anos atrás, e não necessariamente a "instalação do Estado" como razão principal, conforme tenta abordar na historiografia.[401]

---

[396] CEA/UEM/IICM. **Relatório Provisório sobre o desemprego em Maputo.** UEM/CEA, 1978, p. 27.
[397] A esse respeito, poderíamos também citar os trabalhos de Geffray Christian em: Fragmats d'un discours du pauvoir 1975-1985. Du boné usage d'une méconnissance scietifique. Politique Africaine, 1988, n. 29-85. Ou ainda o texto de Young, Tom em: **The Politics of Development of Angola e Mozambique**. African Affaires, 1988, n, 347, p. 165-184.
[398] CAPELA, José. Apriorismo ideológico na historiográfica de Moçambique. In: JOSE, Alexandrino & MENESES, Paula Maria G. **16 Anos de Historiografia em Moçambique.** Focos, Problemas, Metodologias, desafios para a década 90. Maputo, Painel Coleção moçambicano, 1991, p. 74-76.
[399] CAPELA, J. op. cit., p. 74.
[400] CAPELA, J. op. cit., p. 74.
[401] CAPELA, J. op. cit., p. 74.

Num outra prisma, Capela crítica o tratamento pela historiografia ao conceito 'tradicional.' "Não se pode falar da sociedade tradicional? Por que?"[402] Conforme analisamos a retórica de alteridade esteve em cima da sociedade tradicional, considerando-a "fora da moda". O conceito 'tradicional' foi "vilipendiado" pelos *soit-disant* marxistas com toda a carga depreciativa possível.[403] Por outro lado, Capela argumenta em relação ao chamado "colonialismo missionário"[404] rejeitando o pensamento de que "a Igreja Católica em Moçambique se tenha mancumunado *perinde ac cadáver* com o colonialismo vigente, tal como se tem feito crer".[405]

De fato, apoiamos o pensamento de Capela de que a simplificação de certos acontecimentos e sua reinterpretação contrafeita só poderiam ter uma única finalidade – o apriorismo ideológico. Alguns historiadores e "ideólogos"[406] e, disso nos inspiramos do Prof. Yussuf Adam, escreveram com vênia e cortejo essas conquistas dos moçambicanos, como um ato de patriotismo. O mais grave disso foi a "ideologização do passado".[407] O argumento dessa historiografia é de que não poderiam fazer no sentido contrário, pois era preciso exaltar a autoestima do povo. Outra corrente argumentativa solidária à ideologização fala da existência de "supostos" exíguos espaços para a afirmação da crítica nas suas produções científicas.

A historiografia gloriosa do povo moçambicana prejudicou a história por ocultar a outra face da moeda. Entendemos que nisso, poderia se ter analisado esse processo, evidenciando o papel da Frelimo como guia do povo e partido/Estado que governava o país aos olhos de um historiador independente. O alinhamento ideologia caracterizou todo o período pós - independência até a década 90. E, assim, impediu um olhar mais afinado sobre o processo moçambicano. Isso não teria ajudado esses autores a desenvolver uma atitude de vigilância científica das armadilhas do discurso oficial.[408] O que teria concorrido ao empobrecimento da linha profissional na escrita da história.

---

[402] CAPELA, J. op. cit., p. 74.
[403] CAPELA, J. op. cit., p. 75.
[404] JORNAL NOTÍCIAS. **Antecedentes Históricos do Colonialismo Missionário.** Maputo, AHM, 22.04. 1979, p.2
[405] CAPELA, J. op. cit., p. 75.
[406] ADAM, Yussuf. Historiadores e ideólogos. 1991, p. 51. CAPELA, José. Apriorismo ideológico na historiográfica de Moçambique. In: JOSE, Alexandrino & MENESES, Paula Maria G. **16 Anos de Historiografia em Moçambique.** Focos, Problemas, Metodologias, desafios para a década 90. Maputo, Painel Coleção moçambicano, 1991, p. 51
[407] ADAM, Y. op. cit., 1991, p. 54.
[408] BRITO, Luís. **A Frelimo, o Marxismo e construção do Estado Nacional 1962-1983**. Maputo, IESE, 2019.

O período posterior a década 90 foi marcado pelo avesso na historiografia, já que surgiram paradigmas novas no seio da História de Moçambique. Esses estudos deixaram o campo da "fofoca" e transformam-se em literatura[409] e, criam uma narrativa contrária à "mitificação" heurística da Frelimo. A abertura de Moçambique à democratização iniciada em 1990 com a nova constituição, encorajou iniciativas de questionamento à narrativa oficial e, pondo-a em causa. Embora, tais manifestações tivessem sua origem ainda no decurso da Luta Armada de Libertação Nacional, elas não conseguiram alimentar a opinião pública com a abrangência necessária. O regime de partido único era excessivamente fechado e repressivo.

Voltando ao relacionamento político e institucional entre a Frelimo e CEA, poderíamos concluir que não foi de pura "subordinação"[410] porque a visão crítica e independência da produção teórica do Centro não se lhe foi posta em causa, apesar das contradições que marcaram a época. Os investigadores do CEA estavam "livres" de estudar, analisar e interpretar fenômenos sociais sem nenhum viés político e dogmático. O que quer dizer que, pese embora a existência dessa liberdade, a universidade não era um espaço de consensos tácitos e verticalidade expressos. O pensar pluralista tem sido a práxis do *modus-operandi* dos centros de pesquisa e da instituição universitária. As contradições de orientação científica e ideológica prevaleceram nos pesquisadores mais radicais, especialmente, nos trabalhos particulares e independentes. Às investigações coletivas, os autores encontravam mecanismos de se conformar com a realidade.

Outros trabalhos coletivos de grande fôlego produzidos pelo CEA foram no âmbito do *curso de desenvolvimento (1979-1982)*.[411] O foco principal deste curso era ensinar jovens quadros do partido e do Estado a "analisar problemas de forma a que pudessem mais tarde contribuir para o desenvolvimento de políticas para a transformação social".[412] Houve vários relatórios produzidos pelo CEA e encomendados pelo poder político através dos ministérios do Estado. Durante aquele período foram um total de 31 estudos realizados pelo centro nas

[409] NGOENHA, Severino. **Mondlane, Regresso ao Futuro.** Maputo, Real Design Editora, 2020.
[410] FERNANDES, C. op. cit., 2011, p. 98.
[411] FERNANDES, C. op. cit., 2011, p. 142.
[412] DARCH, Colin. Transversalidade do Centro dos Estudos Africanos em Moçambique 1976-1986: a construção de uma nova visão nas ciências sociais. In: **Rev. Antrop. São Paulo online**, v. 60, 112-133, USP, 2017, p. 117.

seguintes áreas temáticas: *(i)*aldeias comunais; *(ii)*comercialização agrária; *(iii)*cooperativas; *(iv)*produção algodoeira; *(v)*trabalho migratório; *(vi)*transformação rural; e, *(vii)*transportes.[413]

A escolha e definição das prioridades temáticas do CEA deveriam ajustar-se também às prioridades políticas do partido/Estado. "Os temas eram escolhidos em função de uma prática criticamente engajada das ciências sociais".[414] E, visava em última instância criar oportunidades de intervenção nos processos políticos de fortalecimento da economia moçambicana.[415] A própria ideia de "desenvolvimento" do CEA era "inseparável da estratégia socioeconômica e política da Frelimo para a transformação socialista moçambicana".[416] Ou seja, o Centro funcionaria como uma instituição científica de apoio ao poder político, e não necessariamente, uma extensão do governo do partido/Estado. Por isso, o CEA não poderia abdicar das suas próprias linhas temáticas de produção de conhecimento científico. Como Aquino de Bragança explica, suavizando o seu "alinhamento ideológico" nos seus textos, que a atitude de um intelectual revolucionário se revelava na formulação do tipo de perguntas a fazer. E, rebate o pensar crítico, sozinho, como insuficiente para a realização com sucesso de um determinado estudo científico.[417]

Depois de 1982, muitos outros trabalhos coletivos saíram do CEA focando-se particularmente no contexto nacional. Queremos destacar trabalhos tais como: *(i)*o relatório do "mineiro moçambicano" conduzido por Ruth First. Um estudo que procurava analisar o impacto da mão-de-obra migratória para as minas da África do Sul na economia nacional em transição socialista. *(ii)*"Os camponeses e a economia rural" foi um outro trabalho dirigido por Marcus Wuyts; *(iii)*problemas de transformação rural na província de Gaza; *(iv)*comercialização agrária ao nível distrital;

Queremos destacar a pesquisa produzida pela "oficina de História"[418], uma espécie de laboratório do departamento de História da UEM. Um órgão que era basicamente constituído por investigadores do CEA e professores do curso de História da UEM. Este órgão teria a

---

[413] FERNANDES, C. op. cit., 2011, p. 143.
[414] DARCH, C. op. cit., 2017, p. 119.
[415] CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **Strategies of Social Research in Mozambique, Review of African Political Economy.** Maputo, 1982, v. 9, n, 25.
[416] LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-Moderna,** Lisboa, Gradiva, 1989.
[417] BRAGANÇA, Aquino. **Na linha da Frente. Independência sem descolonização.** In: ESTUDOS MOCAMBICANOS, Maputo, UEM, CEA, número 5/6, 1986, p. 1.
[418] FERNANDES, C. op. cit., 2011, p. 165-166.

missão de construir uma "história nova" do "novo homem". Uma história que deveria exaltar a memória da luta de libertação; Uma história que deveria retratar a face do povo moçambicano injustiçada e silenciada pela historiografia colonial; uma história que abordasse a dinâmica de transformação socialista moçambicana. Nisto, a ideologia do partido/Estado esteve na vanguarda dos trabalhos produzidos. Entendemos também que além da produção de uma história que exaltasse as conquistas do povo, alguns historiadores profissionais do CEA foram mais ao fundo de certas questões da história de luta de libertação, tentando trazer dimensões distorcidas da história oficial.

Em suma, o CEA foi um órgão criado pela UEM e bastante engajado na construção da matriz científica e ideológica do partido/Estado. Mas também o Centro foi uma instituição com perfil próprio no seu ofício. O auxílio prestado ao poder político na produção de instrumentos de trabalho e de governação, não transformou decisivamente o CEA como uma "instituição subordinada" totalmente ao partido/Estado. Porém, assumimos o seu alinhamento ideológico institucional que não passou para um estágio vinculatório e de extensão. O CEA produziu trabalhos temáticos próprios como um Centro de pesquisa científica. O CEA "procurou desenvolver uma pesquisa aplicada e politicamente orientada, mas sempre com uma visão crítica e não dogmática em relação ao marxismo-leninismo da Frelimo".[419]

* * *

O marxismo moçambicano foi fruto de aventuras internas e experiências externas. Os países amigos da Frelimo foram influentes para forjar a ideologia da Frente. Eles apresentavam características comuns a saber: o autoritarismo do poder; regimes de partido únicos; a expropriação da terra para a produção coletiva; a introdução de novos estilos de vida coletivista como foram os casos de: *kholkhoze* (URSS); comunas populares (China), *Ujamaa* (Tanzânia) e aldeias comunais (Moçambique). "A ideologia da Frelimo dialogava [mais] com os modelos marxistas, leninistas e maoísta. Explicitamente, foi a simbiose do sino-soviético e a realidade interna da colônia".[420]

[419] FERNANDES, C. op. cit., 2011, p. 98.
[420] MATINE, M. op. cit., p. 76.

O capítulo abordou também o papel da universidade na teorização e historicização do processo coletivista moçambicano. O CEA foi um "laboratório" de ciências sociais e humanas de relevo, se avaliamos pela produção de informação científica e política para o partido/ Estado encontrar caminhos da governação do território nacional. O fato de ter auxiliado o poder político na construção de instrumentos de governação não fez do Centro, uma instituição politicamente vinculada à ideologia da Frelimo. Por mais que seu papel e identidade gere um tanto quanto suspeitas de vínculo ideológico, não se pode concluir desse alinhamento como se fosse uma extensão da Frelimo. O CEA tinha compromissos próprios por uma ciência isenta e de produção independente, crítico e versátil.

(…) “A materialização das directivas gerais, requer a destruição das estruturas e mentalidades coloniais e a criação do Aparelho de Estado de direcção e planificação da economia”.[421] (…)

[421] FRELIMO, **Diretivas Econômicas e Sociais.** Documentos do 3º congresso da Frelimo. Maputo, AHM, 7 de Setembro de 1978, p. 18.

4. ALDEIAS COMUNAIS E A POLÍTICA CULTURAL DA FRELIMO EM MOÇAMBIQUE

Conforme fizemos referência anteriormente, o discurso político e retórico da FRELIMO era claro em relação à criação de um tipo novo da sociedade e do homem capazes de enfrentar – os novos desafios no Moçambique pós-independência. Para tornar real esse – *desideratum* era imperioso que as populações compreendessem a importância de se organizar em aldeias comunais e o coletivismo. Por isso, e mesmo sem qualquer elaboração teórica daquilo que se chamaria – "marxista moçambicano" era também necessário aprender dos outros modelos dos países amigos ideologicamente alinhados à FRELIMO.

O capítulo procurou trabalhar vários aspectos sobre o imaginário político da FRELIMO durante a Luta de Libertação Nacional e os discursos retóricos sobre o outro no período pós-independência. As imagens e as utopias criadas pela FRELIMO estiveram sempre presentes e firmes em relação ao tipo de sociedade que se desejava construir. Mais do que isso, foram as estratégias notadamente adoptadas para o alcance desses sonhos. Abordamos três fundamentais momentos: O primeiro é o contexto do advento das zonas libertadas no decorrer da luta armada e dos apoios dos socialismos externos que influenciaram a estratégia da Frelimo na formulação do seu próprio marxismo.

Abordamos em seguida o imaginário político da FRELIMO, evidenciado pela construção de imagens, sonhos e utopias sobre Moçambique. Esse *corpus* imaginário era traduzido principalmente pela visão de que a razão da luta assentava literalmente na eliminação da colonização e no estabelecimento de uma nova sociedade cuja base de viabilização era – aldeia comunal. O terceiro e último momento foi caracterizado pelo uso emprestado da expressão *retórica de alteridade* de François Hertog como forma de compreendermos a funcionalidade da arte de convencer pautada pela FRELIMO através da aldeia comunal. As imagens e sonhos projetados pela FRELIMO durante a luta armada encontraram em aldeias comunais o seu ideal prático. O imaginário político e o discurso retórico da FRELIMO são dois elementos que dialogam mutuamente na aldeia comunal. A nova sociedade e o novo homem deveriam ser outros moçambicanos livres da superstição e do obscurantismo.

O começo não se revelou fácil para FRELIMO, pois, a abordagem da independência logo a priori, afastou a elite tradicional pelo alegado – "vício" às estruturas coloniais. Os portugueses naturalizados de grande e pequena burguesia abandonaram o país pela

imprevisibilidade do futuro. Muitos portugueses estimados em cerca de 200 mil, regressaram para metrópole e, isso não evitou choques à economia nacional. Houve corte de cadeias de abastecimento na economia do trabalho migratório do regime de *apartheid* na África do Sul, do campesinato rural e do fecho das empresas. O país não possuía recursos e quadros tecnicamente suficientes para aliviar a situação. Para agravar a crise, um ano depois da independência surgiu – a RENAMO e, pouco tempo depois o regime de – *Ian Smith* da ex - Rodésia do Sul. Ainda acrescentaríamos – a crise climática e seca dos primeiros anos da década 80 que viriam a agudizar mais a precariedade das condições de vida da população.

O "escangalhamento" das antigas estruturas constituiu a principal – arma da Frelimo. Os discursos e práticas traduzem em si um resquício de violência marcante e brutal nas mudanças e transformações ocorridas em Moçambique. Esta abordagem da violência previsível e grátis da Frelimo tinha a ver, pois com a atitude do regime colonial de não ter aceite a transferência do poder de forma pacífica. Não queremos com isso legitimar a violência ocorrida, mas de certa maneira foi essa a principal razão da – Luta de Libertação Nacional. A divisão da Frelimo e acusações de traições viriam a engendrar num conflito armado determinante no atraso do tecido econômico, social e cultural em Moçambique. A nova sociedade, amante do saber e da técnica pretendidas pelo discurso revolucionário, se mostrou problemática para – a cultura. A cultura e o ser dos povos seriam igualmente violentados pelas ações da FRELIMO.

4.1.Aldeias comunais e o imaginário político da Frelimo em Moçambique

A gênese das aldeias comunais em Moçambique está vinculada às experiências da vida das zonas libertadas. "Aldeias comunais são um dos elementos básicos do projeto da FRELIMO para as zonas rurais".[422] Ou seja, agrupamento de indivíduos tendo os mesmos interesses a defender.[423] Para permitir um apoio mais eficaz do governo nas zonas rurais era necessário concentrar os camponeses em aldeias comunais. Deste modo, promoveu-se o trabalho coletivo através da criação de cooperativas. O discurso de Samora Machel sobre aldeias comunais consistia na aproximação dos serviços básicos às comunidades nomeadamente: Educação, saúde, água potável e eletricidade.[424] "Aldeia comunal é um minimundo que em si reúne não

[422] BRITO, L. op. cit., p. 115.
[423] ARAÚJO, M. op. cit., pp. 182-187.
[424] BRITO, L. op. cit., p. 115.

só os camponeses, mas vários sectores de atividade".[425] Por outro lado, aldeia comunal é definida no contexto do marxismo moçambicano como "o lugar da submissão dos camponeses aos modelos e valores dos dirigentes do Estado, onde a relativa independência desfrutada fora da aldeia é suprimida. Aldeia comunal é a transposição da cidade para o campo".[426] Uma abordagem que parece estar mais próxima do modelo maoísmo chinês de coletivização.

Distinguidas pela FRELIMO como eixo fundamental da libertação do homem do campo, "as aldeias comunais constituem a nossa opção estratégica de socialização das zonas rurais".[427] Brito afasta o argumento de que as aldeias comunais tivessem algo a ver com a socialização do campo. No seu entender, as aldeias comunais "faziam parte de um processo de urbanização do campo, cujas implicações eram não só técnicas e econômicas, mas, principalmente políticas".[428] Dito de outra forma, pretendia-se com as aldeias comunais "implantar infraestruturas socioeconômicas para a população".[429] O que oferece sentido à tese de Brito da pretensão da FRELIMO de urbanizar o campo.

O partido FRELIMO entendia que a organização do povo tornaria possível e, com alguma rapidez, alcançar-se a autossuficiência. De fato, o surgimento das aldeias comunais em Moçambique como um projeto socioeconômico no período pós-independência foi considerado como um fenómeno marcadamente extensivo da experiência das antigas "zonas libertadas" da FRELIMO, durante a luta armada de libertação nacional. Outros fatores importantes para a constituição das aldeias comunais foram: *(i)* mobilização agrícola coletiva; *(ii)* calamidades naturais – cheias e pressão da guerra civil; ***(iii)*** Aldeias comunais durante a Luta Armada.[430] Vejamos em seguida alguns dos exemplos: No que diz respeito à mobilização camponesa para a agricultura coletiva, podemos afirmar que, os centros rurais surgidos através das unidades de produção coletivas foram em número reduzido, principalmente na província de Gaza. No geral, aquelas aldeias comunais diferenciam-se das outras, pois, logo à partida, possuíam melhores infraestruturas econômicas e sociais. As comunidades foram concentradas em função do espaço produtivo. Com o argumento de maior acesso à escola e saúde, a FRELIMO sensibilizou

[425] REVISTA TEMPO, 21 de Agosto 1977, p. 47.
[426] BRITO, op. cit., 117-118.
[427] FRELIMO, op. cit., p. 124.
[428] BRITO, op. cit., p. 118.
[429] HAMA T. op. cit., p. 83.
[430] ARAÚJO, M. op. cit., p. 182-187.

comunidades a saírem das zonas tradicionais. Com a resistência das populações, as autoridades acabaram usando métodos compulsivos e violência às comunidades.[431]

A guerra civil acelerou a organização das comunidades em aldeias comunais. As populações fugiam para os locais mais seguros. E, por sua vez, esses locais em muitos dos casos, estavam organizados em aldeias comunais. Mas, além, da guerra, o país foi assolado pelos eventos naturais com alterações significativas do estado de tempo. Por um lado, secas, por outro cheias. Por exemplo, na província de Gaza, concretamente na cidade de Xai-Xai, as cheias de 1977 estiveram na origem do surgimento das aldeias comunais: Patrice Lumumba, Marien Ngouabi e Coca Missava. Portanto, as populações que viviam nas baixas do rio Limpopo, se refugiaram para a zona alta fundando aquelas aldeias comunais. Neste sentido, estaríamos a referir aldeias comunais resultantes de calamidades naturais e sociais.

Mas também, durante a luta armada nas zonas libertadas, foram erguidas aldeias comunais. As mesmas estiveram organizadas em forma de produção coletiva para fazer frente à guerra contra o exército colonial. Ainda que a situação fosse delicada devido ao conflito armado, pouco tempo depois, aquelas aldeias se tornaram autossuficientes, o que significa que elas conseguiram produzir comida para as forças da FRELIMO, e, ao mesmo tempo criaram um excedente de produção, posteriormente vendido para o exterior.[432]

Nos anos que se seguiram à independência, iniciaram-se mudanças importantes no país. Importantes do ponto de vista da amplitude das transformações havidas decorrentes daquele processo. As aldeias comunais eram entendidas como a opção estratégica de socialização das zonas rurais. Era nelas que a produção coletiva reforçaria o combate ideológico dos trabalhadores, acelerando desse modo a consciência revolucionária.[433] Entretanto, no seio das comunidades havia um certo mal-estar. A oposição em relação às aldeias comunais se deveu à mudança forçada das comunidades da terra que tradicionalmente trabalhavam, e que era controlada pela sua própria linhagem. Deste modo, ir para grandes aglomerados semiurbanos onde dependeriam das autoridades da aldeia para ter acesso à terra não pareceria uma decisão perfeita.

---

[431] Ibid. pp. 182-187.
[432] ARAÚJO, M. op. cit., p.187.
[433] FRELIMO, op. cit., p. 124.

Isso fez com que muitos camponeses alojados em aldeias comunais regressassem às antigas casas, deixando os novos aglomerados vazios. O recurso a métodos agressivos fez com que as aldeias comunais se transformassem em espaços de violência à cultura das comunidades, uma vez que, os novos espaços eram orientados pelo imaginário político do partido FRELIMO no combate aos valores da velha sociedade "obscurantista" e "supersticiosa". Mas também, entendemos que, nem todo o processo pode ser explicado exclusivamente pelo imaginário político prévio da FRELIMO, pois houve em certa medida negociação e adaptação a circunstâncias históricas particulares e inesperadas, como foram as crises naturais e a guerra civil.

Moçambique é uma nação em construção convivendo com vários grupos étnico-linguísticos. Conquistada a independência nacional em 1975, o país era caracteristicamente rural e com altos índices de dispersão das comunidades. Tal fato, segundo a Frelimo, não facilitaria a difusão e expansão da nova ordem instituída. A FRELIMO teve que enveredar pela criação das aldeias comunais, explorando as potencialidades humanas e naturais existentes, e, nalguns casos, recorrer ao estilo de vida das zonas libertadas. Um estudo sobre o sistema das aldeias comunais em Moçambique aponta para a criação de um número significativo das aldeias comunais nos primeiros sete anos do período pós-independência. Estima-se em mais de 1362 aldeias comunais de 1976 a 1982.[434] O discurso do presidente Samora Machel expressa inequivocamente, a importância e o comprometimento do governo da Frelimo na mobilização das comunidades a se organizarem em aldeias comunais da seguinte maneira:

> "A Aldeia Comunal é para nós cidade do campo, cidade do campo. A cidade nasce do campo. Não é da cidade que nasce o campo. Isto era campo. Isto era mato. Em toda parte, onde vocês encontram cidade, era campo, mais organizados com a vida colectiva sobretudo, com a vida colectiva, onde a destruição total da vida individual, onde destruímos o individualismo, a ambição, é na aldeia comunal. É ali onde podemos assumir plenamente a nossa tarefa porque vivemos organizados, programados, e com tarefas distribuídas. É na aldeia comunal. (...) Através das aldeias comunais, o nosso esforço colectivo associado com o apoio do governo permitirá resolver [os nossos] problemas da

[434]ARAÚJO, M. op. cit., p. 208.

> produção, da técnica agrícola, escoamento da produção, regularização dos preços da colheita (...)".[435]

A visão da FRELIMO e do seu presidente sobre as aldeias comunais é expressiva e representativa de um conjunto de imagens reais e não reais que deveriam ser adoptadas e materializadas por Moçambique. De fato, a aldeia comunal foi definida pelo congresso de 1977, como o móbil de viabilização de vários investimentos sobre o imaginário político do partido Frelimo. A tentativa de se adoptar o espírito e letra das aldeias comunais do espaço socialista europeu, do marxismo das relações entre FRELIMO- Argélia, FRELIMO-Tanzania; FRELIMO-China, e, da própria experiência peculiar da FRELIMO nas antigas zonas libertadas, num país independente e, com características diferentes da realidade europeia e da própria luta armada de libertação de Moçambique, poderíamos concluir que as imagens e utopias criadas produziram outras realidades no terreno. Sobre uma experiência quase que similar, Motta[436] em seu texto sobre o campo do imaginário escreveu "(...) Na verdade, a vivência social seria inconcebível sem a mediação das representações imaginárias".[437] O autor concluiu que, "o imaginário aqui, diz respeito à construção de representações da realidade que dificilmente coincidem totalmente com o real. Mas, também não é pura e simplesmente uma mistificação (...)".[438] Portanto, o imaginário político construído pela Frelimo, realisticamente teve seus espaços, suas práticas, seus atores, suas lógicas e seus próprios modus-operandi. Argumentamos esse fato, partindo da experiência da guerra de libertação de Moçambique que não abrangeu todo o território nacional. Logo, as experiências acumuladas das aldeias comunais nas zonas libertadas não seriam devidamente aplicáveis ao novo contexto pós-independência, pois o país é assimétrico e apresenta uma diversidade local e regional próprias. Por outro lado, as calamidades naturais não afetaram o país inteiro. Foram algumas zonas específicas, o que significa que toda a mobilização demandada não seria frutífera para as zonas não atingidas pelos desastres naturais. Num outro argumento, os antigos aldeamentos coloniais existiam na maioria nos corredores das estradas e linhas-feiras, o que não era representativo para a boa parte do país adentro. Portanto, teoricamente não seria razoável, muito menos, sensata a transposição literal

---

[435] MACHEL, Samora Moisés. **Organizar a democracia no seio da cidade, liquidar o racismo e a discriminação social.** Frelimo, Maputo, 1976, p. 34-35.

[436] MOTTA, Rodrigo. **História política e o conceito de cultura política,** Belo Horizonte, UFMG, 1996, p. 87.

[437] Ibid. pp. 87.

[438] Ibid. pp. 87.

das imagens e sonhos conforme os socialismos externos analisados. Marcussi demostra os perigos dessas traduções, num estudo comparativo dos textos de C. L. R. James e Frantz Fanon, do qual conclui que os "territórios sobrepostos"[439] resultam de "uma fecundação recíproca entre ideias europeias, diáspóricas e africanas".[440] A definição do imaginário por Rodrigo Motta[441] é procedente e esclarecedora. Ela vai mais nesse sentido de que o imaginário é entendido como um certo "deslizamento do real". Ou seja, um deslocamento do real. Ou ainda, o deslocamento do imaginário quando ele se concretiza em prática social concreta. É o que Bhabha chama de "poética de tradução".[442] Quer dizer, a maneira como todo discurso se transforma quando enunciado em situações distintas. O deslocamento ocorre nos dois sentidos.

Todos estes critérios formulados de forma teórica ou com base em experiências inseridas em contextos históricos diferentes tinham uma aplicação parcial. E, com um pragmatismo empírico mais localizado. Esse fato acarretava consequências negativas para o desenvolvimento das aldeias comunais.[443] Ao que parece, a FRELIMO, eufórica do seu imaginário político, ao tentar implantar esses sonhos e utopias à sociedade pluralista moçambicana, levou a um certo cometimento de equívocos na construção do Estado moçambicano. A pesquisa de Fernandes[444] aborda alguns desses equívocos da seguinte forma:

> "(...) A [Frelimo] tentou criar políticas agrárias que pudessem integrar muitos dos desempregados na economia rural através da construção das aldeias comunais (obrigando os camponeses a deixarem as suas machambas familiares, seus locais sagrados e de culto e a irem viver de forma comunal), cooperativas de produção e das machambas estatais. O descontentamento e desencantamento popular começavam já a despontar gradualmente no horizonte moçambicano. As infraestruturas econômicas e sociais acabariam gravemente afetadas por um misto de deficiente gestão estatal, estrangulamento do tecido social (...)".[445]

---

[439] SAID, Eduard W. **Culture and Imperialism.** First Edition, New York, Vintage Books, 1994.

[440] MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Ensinar a Liberdade**: Paradoxos da Pedagogia Anticolonial em C.L.R. James e Frantz Fanon. In: HERNANDEZ, Leila Leite & MARCUSSI, Alexandre Almeida. Ideias Práticas, em Transito, poderes e resistência em África (séculos XIX-XX, 1ª edição, São Paulo, Editora Intermeios, 2020, p. 238.

[441] MOTTA, Rodrigo, P. S. **Resumo das aulas sobre o imaginário,** 2019.

[442] BHABHA, H. op. cit., p. 293.

[443] ARAÚJO, M. op. cit., p. 202.

[444] FERNANDES, Carlos. **Intelectuais orgânicos e legitimação do Estado no Moçambique Pós-Independência:** Caso do Centro de Estudos Africanos 1975-1985**.** Revista, Scielo, São Paulo, 2013, p. 29.

[445] Ibid., pp. 29.

O cepticismo das populações era fatual e visível em relação às aldeias comunais. No geral, as comunidades camponesas não tinham muita confiança nas autoridades. Os discursos da Frelimo contra a tradição, entendida como supersticiosa e contrária aos valores do homem novo, fizeram com que as comunidades não aderissem com o necessário entusiasmo ao projeto das aldeias comunais do país que acabava de conquistar a sua independência. Um país com uma pluralidade étnica-linguístico forte e, com todas as reminiscências de que é característica. A prática do imaginário político da FRELIMO traduzido em aldeias comunais, especificamente esteve aquém dessas imagens iniciais e sonhos teoricamente criados pela organização, inspirada do socialismo na versão soviética, chinesa, argelina, cubana e do *ujamaa* tanzaniano. O que valida a tese de que o imaginário é um certo deslizamento do real e vice-versa.

4.2.Visão da Frelimo a partir da coletivização e aldeias comunais

Referimos no capítulo anterior do discurso modernista da Frelimo, testado no âmbito da Luta Armada de Libertação Nacional, de organizar as populações em aldeias comunais nas "zonas libertadas." Apesar das contradições no seio da historiografia sobre a efetivação plena ou não do projeto coletivista durante o período da luta, o fato é que a visão ideológica em relação à experiência marxista-leninista era sólida e consensual no seio do bureau político da Frelimo. Enquanto nas zonas libertadas o discurso de mudança era "fazer diferente do colonialismo", no pós - independência era "fazer igual às zonas libertadas".[446] Quer dizer, a experiência das zonas libertadas seriam como "espelho" das aldeias comunais, ainda que isso fosse no meio de uma conjuntura e contexto tipicamente diferentes. A isso se juntou também no Moçambique pós-independência a ideia da revolução de "escangalhar" as estruturas herdadas desde a máquina administrativa do colono até às denominadas 'mentes corrompidas' dentro do aparelho do Estado. "É preciso descalçar a bota e limpar o matope [lama]".[447]

Antes de tomar a posse como presidente da república popular de Moçambique, Samora Machel apresentara pela primeira vez a ideia de concentrar camponeses em aldeias em Mocuba, província de Zambézia durante a Reunião Nacional dos Comitês Distritais em fevereiro de

[446] COELHO, 2015, p. 158, *apud* MATINE, M. 2021.
[447] JORNAL NOTÍCIAS. **Escangalhar as estruturas e métodos do Estado colonial-capitalista**. Maputo, AHM, 08.02. 1980, p. 2.

1975.[448] Machel "apontou vagamente a necessidade de promover o trabalho coletivo através da criação de cooperativas".[449] No entanto, foi na tomada de posse como presidente da república de Moçambique em Junho de 1975 que Samora Machel abordava com substância o tema das aldeias comunais.[450] Mas, de que maneira o presidente, mobilizaria a população para o engajamento no processo? Ciente do papel do serviço de informação e propaganda, em Novembro de 1975 realizou-se a Conferência Nacional do Departamento de Informação em Macomia, província de Cabo Delegado.[451] "Saudamos a Imprensa, Rádio, camaradas de uma frente importante, os combatentes que levam as nossas balas ideológicas a toda parte e fazem-nas penetrar mesmo no seio do inimigo".[452] A imprensa nacional foi orientada a estimular o desenvolvimento de programas de educação e formação de aldeias comunais.

A decisão de organizar o novo Moçambique em aldeias comunais à luz da valorização "gloriosa" do coletivismo da vida nas zonas libertadas, não tinha um suporte teórico próprio no Moçambique independente. Quer dizer, se antes do III congresso de 1977, o foco principal do projeto era o coletivismo campesino, o período pós-congresso ampliava o escopo de atuação, através das firmas coletivas estatais numa clara aproximação do "espírito dominante soviético".[453] Também ensombradas pelo espírito chinês. Por isso, era necessário oficialmente validar a ideologia assumida com a transformação da Frelimo em um partido político de vanguarda da aliança operário-camponesa.[454] A realização do III congresso da Frelimo em 1977 trouxe legitimação na orientação ideológica e no avanço determinado do marxismo-leninismo moçambicano.

A opção pela aliança operário-camponesa tinha como base o fato de a maioria dos moçambicanos serem camponeses e operários. A construção da sociedade socialista deveria acontecer sobre estas importantes classes da sociedade e dirigidas pelo partido Frelimo. Na sociedade socialista todos os meios de produção, isto é: as máquinas, as terras, as fábricas, as minas são propriedades coletivas, pertencentes ao Estado e aos trabalhadores.[455] Por exemplo,

---

[448] MATINE. M. op. cit., p. 77.
[449] MATINE, M. op. cit., p. 77.
[450] BRITO, 2019, p. 116.
[451] MATINE, M. op. cit., p. 78.
[452] FRELIMO. **Documentos da 8ªsessão do Comete Central.** Maputo, Departamento de Informação e Propaganda da Frelimo, 1976, p. 7
[453] MATINE, M. op. cit., p. 80.
[454] JORNAL NOTÍCIAS. **Partido da Aliança Operário-Camponesa dirige a edificação da Sociedade Socialista.** Maputo, 06.01.1977, p. 5.
[455] JORNAL NOTÍCIAS. 06.01.1977, p. 5.

se os camponeses estivessem organizados em aldeias comunais e cooperativas, os meios de produção já não mais pertenceriam a uma pessoa, ou uma família, "mas sim a cooperativa ou aldeia comunal. Os meios de produção são a propriedade coletiva. Uma sociedade socialista é altamente coletivizada".[456] O trabalho de um subsidiava o do conjunto. Vários documentos foram produzidos, estudando o fenômeno de coletivização. Muitas reuniões foram feitos e organismos instituídos para discutir o fomento das aldeias comunais e cooperativas. Nesse aspecto, pontuamos firmemente o Centro de Estudo Africanos como uma referência importante não só na colaboração interministerial dos estudos sobre aldeias comunais, como também na produção de relatórios de pesquisa corporativa sobre Moçambique.

A Frelimo entendia que só com a aldeia comunal e a batalha pelo cooperativismo é que seria possível obter os principais trunfos da socialização do campo e industrialização, criando cadeias setoriais na agricultura e indústria.[457] Em oposição à luta pela coletivização e aldeias comunais, a historiografia identifica os "senhores feudais" – os indunas, os regedores, os régulos que não aceitavam de qualquer jeito que os camponeses pudessem viver em aldeias comunais e pelo cooperativismo.[458] A razão era única no pensamento desta corrente – o trabalho. É que no trabalho coletivo só recebia quem de fato trabalhasse. O papel dos "senhores feudais" não mais tinha espaço nas diferentes frentes de produção coletiva. Porém, queremos pontuar que parte significativa dos camponeses esteve contra a política, e por isso, muitas aldeias comunais não tiveram o sucesso desejado.

Importa referir que desde a instituição do governo de transição em 1974, a economia da colônia de Moçambique começara a ressentir-se de sinais de enfraquecimento e colapso, o que engendrou numa situação de crise de abastecimento. Em fevereiro de 1977 criou-se a Comissão Nacional de Abastecimento (CNA) para encontrar soluções apropriadas para o problema.[459] O problema da falta de abastecimento no mercado nacional se devia entre outros fatores: à herança colonial, sabotagens, população improdutiva, dificuldades de escoamento de produção

[456] JORNAL NOTÍCIAS. 06.01.1977, p. 5.
[457] FRELIMO. **O partido e as classes trabalhadoras moçambicanas na edificação da democracia popular.** Documentos do 3º congresso da Frelimo. Relatório do Comité Central ao 3º Congresso, Maputo, 1977, p. 34-35.
[458] REVISTA TEMPO. **Vale do Limpopo, coletivização no celeiro do país.** Maputo, AHM, número 342, 24.04.1977, p. 57.
[459] ADAM, Y. op. cit., 2006, p. 120.

agrícola.[460] Estas dificuldades estariam na origem da desestruturação da economia causada pela ruptura do sistema colonial.

A lógica argumentativa de Adam é suportada pela tese de Matine, ao identificar a natureza do problema de abastecimento, como tendo sido provocada pela fuga do colono e suas atitudes de sabotagem da economia. Pelo que, depois do III congresso de 1977, a Frelimo encontrou em aldeias comunais o caminho certo a seguir.[461] Em 1978, o decreto presidencial número 1/78 de 2 março, criou a Comissão Nacional de Aldeias Comunais (CNAC). Esta entidade tinha a função de "dirigir, controlar e coordenar assuntos quaisquer sobre as aldeias"[462] em Moçambique e subordinando-se diretamente ao presidente da república.[463]

A CNAC à luz dos ditames do seu funcionalismo, foi atribuída a competência e responsabilidade de criar "réplicas" ao nível de todas as províncias e distritos de Moçambique. Não havia espaços para outras invenções. Quer dizer, a criação de comissões locais para a implantação das aldeias deveria se conformar com o estabelecido pela lei. De modo que a formação de uma determinada aldeia comunal fosse acompanhada pelo respeito escrupuloso de certos requisitos importantes que se deveriam observar como sejam: *(i)* a existência de terras férteis; *(ii)* água nas proximidades de (rio, lagoa, lago, riacho) ou possibilidades de captação subterrânea; *(iii)* vias de acesso não só para o escoamento da produção, mas também para permitir a ligação entre elas e as aldeias; *(iv)*espaço para construção da aldeia e zona de expansão em caso do crescimento.[464]

Os antigos aldeamentos do colono predominantes na zona norte de Moçambique foram sensibilizados e reorganizados a acomodar a nova estratégia da Frelimo. Porém, os fatores coloniais que estiveram no entorno da criação dos aldeamentos não são compatíveis com a estratégia de aldeias comunais no período pós-independência em Moçambique. Os antigos aldeamentos foram instituídos pelo poder colonial para travar o avanço das zonas libertadas da guerrilha da Frelimo. Uma pesquisadora portuguesa publicou em 2021 um texto sobre os aldeamentos no Niassa, em que a autora problematiza o recrutamento de portugueses pobres

[460] JORNAL NOTICIAS. **Porque as bichas?** O problema do abastecimento e como resolvê-lo. Maputo, AHM, 13 de Julho de 1979, p. 2.
[461] MATINE, M. op. cit., p. 82.
[462] MATINE, M. op. cit., p. 83.
[463] BOLETIM DA REPÚBLICA. I série, nº 26 de 2 Março, 1978. Decreto Presidencial nº1/78 cria a Comissão Nacional das Aldeias Comunais.
[464] REVISTA TEMPO. **Aldeias Comunais: presente e futuro.** Maputo, AHM, número 359, 21.08.1977, p. 44.

oriundos das insulares ilhas de Açores e Madeira e da região norte. Estes portugueses posteriormente seriam enviados para Niassa e Cabo Delegado. O poder colonial recorreu à propaganda na abordagem da estratégia e não se lhes informou devidamente sobre a política de colonatos. Ou seja, eles foram enganados[465] pelas autoridades coloniais da existência de "alegadas" condições de habitação, agricultura e segurança. O que não lhes foi revelado é que seriam usados como "tampão" ao avanço dos guerrilheiros da Frelimo nas frentes de Niassa e Cabo Delegado.[466]

Em jeito de fecho, podemos concluir que a abordagem da Frelimo em relação a criação de estruturas ao nível da base (cooperativas e aldeias comunais), colocaria os camponeses melhor organizados juntos e o seu trabalho daria muito mais resultados do que cada um isolado no seu lado.[467] Nesses espaços, o povo ganharia o espírito de viver e trabalhar junto uns com os outros e se ajudando mutuamente.[468] Com a arquitetura institucional criada: de organismos e comissões de trabalho de nível nacional, provincial e distrital até aos grupos dinamizadores, o que faltava era a operacionalização na prática e, em função das diferentes gêneses das aldeias. Mais adiante da tese, costuraremos o advento e vida das aldeias comunais em Jangamo.

4.3.Aldeias Comunais nas regiões sul, centro e norte de Moçambique

Com esta secção pretendemos complexificar a gênese das aldeias comunais em Moçambique, tomando em consideração alguns dos fatores acima expressos. Queremos notadamente analisar, as diferentes origens das aldeias comunais nos espaços sociocultural dos povos tsonga, shona e cheua. Dito de outra maneira, interessa-nos compreender com a discussão, o dinamismo da vida dessas aldeias, numa dimensão territorial étnica e multiétnica nacional, visto que por detrás da construção de cada aldeia comunal houve sempre "mistérios" por desvendar. A estratégia consistirá na escolha aleatória de uma aldeia comunal específica por cada região étnico-linguística e historcizá-la restrita e sucintamente, os contornos da sua edificação.

---

[465] JORNAL NOTICÍAS. **Niassa, Machamba eEstatal de Matama:** Um centro político que transforma e organiza operários agrícolas. Maputo, AHM, 07.07.1977, p. 5.
[466] CASTELO, C. op. cit.,2021, p. 484-485.
[467] REVISTA TEMPO, **III congresso da Frelimo.** A nossa tarefa é construir o socialismo. Maputo, AHM, número 326, 02.01.1977, p. 50-51.
[468] REVISTA TEMPO, ibid., p. 51.

Começando pelas aldeias comunais da região sul de Moçambique, especialmente as que surgiram condicionadas pelas calamidades naturais – cheias de 1977, poderíamos afirmar que as províncias de Maputo, Gaza e Inhambane foram fortemente afetadas pela "Depressão Tropical Emily" ocorrido em fevereiro de 1977.[469] A província de Gaza foi a que mais sofrera com as cheias de fevereiro de 1977. A última vez que o rio Limpopo teria transbordado suas margens e provocar cheias teria sido no longínquo ano de 1955, mas com menor impacto se comparado com as cheias do mesmo rio em 1977.[470] O vale do Limpopo sempre foi uma área de cultivo e de criação de animais bastante apetecível e atrativo para as comunidades. Por isso, e com um histórico relativamente seguro do rio Limpopo, as populações construíam suas casas em espaços próximos às margens do rio. Elas, cientes do perigo, mas ao mesmo tempo reticentes aos avisos das autoridades não se imaginaram castrófica e dramaticamente atingidos pelas cheias de fevereiro de 1977.

As populações residentes nas margens do rio Limpopo tem uma "tradição milenar" de não considerar a ameaça de cheias. "Só saem depois das águas chegarem às suas casas. Apenas abandonam suas casas, quando esgotadas todas as manobras de contorno".[471] Em parte, compreendemos a atitude, pois é uma vida construída nesses espaços e abandoná-la por um fenômeno sem se ter certeza, não nos parecia tão fácil quanto possível para as populações locais. Nesta época, a circulação da informação era extremamente limitada. Mas também, pensamos que é problemático esperar até ao resgaste desesperado. E, por este motivo, as populações residentes ao longo do vale do rio Limpopo foram previsivelmente arrastadas pelas águas, mesmo com o aviso prévio das autoridades. Como consequência das cheias de 1977 na região do vale do Limpopo, as populações perderam seus familiares, gado, além de culturas agrícolas vitais para a vida. Em Gaza as cheias de 1977 destruíram pontes, sistemas de irrigação dos campos e cortaram estradas[472].

As cheias de 1977 coincidiram com a realização do III congresso da Frelimo que reforçava a organização das populações em aldeias comunais. Os distritos afetados pelas cheias

---

[469] REVISTA, TEMPO. **Inundações no sul do país.** Situação Dramática para milhares de famílias. Maputo, AHM, número, 333, 20.02.1977. p. 3.
[470] REVISTA TEMPO. **Gaza, as maiores cheias dos últimos 22 anos.** Maputo, AHM, número 334, 27.02.1977, p. 21-23.
[471] Em Entrevista com Zacarias Manhique na sua residência em Xai-Xai, aos 25 de Maio de 2022.
[472] REVISTA TEMPO. **Gaza, as maiores cheias dos últimos 22 anos**. Maputo, AHM, número 334, 27.02.1977, p.32.

em Gaza foram: Chokwe, Chibuto, Massingir e cidade de Xai-Xai. Ou seja, todos os distritos do baixo Limpopo foram afetadas. Aos distritos afetados, a Frelimo "aproveitou-se" do evento para convidar as populações sobreviventes a se reassentarem em zonas altas nos centros de realojamento criados.[473] Ou seja, aquilo que Araújo denomina – "centro de refixação das populações".[474] Mais tarde, identificados os espaços para o reassentamento definitivo, as populações seriam integradas em aldeias comunais.

No distrito de Xai-Xai, especialmente em Chicumbane, havia se construído provisoriamente, três centros de realojamento. A estratégia da Frelimo ao nível central e operacionalizada na base através dos grupos dinamizadores (GD)[475] era de identificar um local seguro para reassentar as famílias de forma definitiva. E, a partir daí encoraja-las a não regressar às zonas de origem. Foi assim, que as famílias realojadas nos centros começaram a construir aldeias comunais. Em outras regiões, as famílias afetadas pelas cheias foram diretamente colocadas em espaços onde surgiriam novas aldeias comunais. Em Chicumbane, as populações realojadas nos centros saíam diariamente para os trabalhos de construção de novas aldeias comunais, de onde posteriormente passariam a viver.[476]

A província de Gaza é composto por uma população maioritariamente do subgrupo étnico changana e chope. As populações afetadas pelas inundações do vale do Limpopo pertenciam ao grupo étnico changana. Em termos sociais e culturais os machanganas formaram as novas aldeias sem grandes sobressaltos. Porém, as populações tiveram novos desafios – os desafios de organização e do cooperativismo. Explicaremos com o desenvolvimento da tese, os contornos desses desafios, especificamente nos capítulos 4 e 5. O que queremos enfatizar é que não era o costume das populações viver em aldeia. Isso mudou a perspectiva de vida das populações. Em Chicumbane, dos três centro de alojamento criados, nasceram três novas aldeias comunais: Trata-se das aldeias comunais da OMM (organização das mulheres

---

[473] JORNAL NOTÍCIAIS. **Rio Limpopo, sobreviventes organizam-se em Aldeias Comunais.** Maputo, AHM, 20.02.1977, p. 4.
[474] ARAUJO, M. op. cit., 1986, p. 77.
[475] Grupo dinamizador constitui o grupo local de extrema importância política para a Frelimo. São pessoas que deveriam passar de um processo de transformação, de educação política e deveriam conhecer o povo, representar o partido ao nivel de base é uma enorme responsabilidade. Eles deveriam ser pessoas idôneas e de alta fidelidade e amor ao partido. FRELIMO, 8ª sessão do Comité Central da Frelimo, p. 15.
[476] Ibid, p. 4.

moçambicanas), Milagre Mabote e 3 de Fevereiro. Esta última classificada como uma referência em virtude do engajamento da sua população.

Após a indicação dos espaços, uma vez negociada com os donos, fez-se a demarcação de talhões, a construção de casas, a construção de latrinas, a abertura de ruas, a construção dos comitês do partido Frelimo, a construção de escolas, de centros de saúde e das cooperativas, recorrendo ao material local. Este trabalho era realizado pelas populações de forma coletiva sob orientação do partido. A Aldeia Comunal 3 de Fevereiro[477] foi classificada como a que melhor preenchera os requisitos de formação definidos centralmente. Ela recebeu várias visitas de formação de quadros oriundos de outras aldeias da província e também de outras províncias para a troca de experiências.[478] A importância da aldeia comunal 3 de Fevereiro no distrito de Xai-Xai, se deveu ao fato de ela ter conseguido seguir as metodologias e estratégias definidas de construção das aldeias comunais[479]. As estratégias aplicadas sortiram efeitos positivos. Ou seja, a aldeia comunal vincou. Em comparação com outras aldeias comunais, consideradas fracassadas, a aldeia comunal 3 de Fevereiro teve um melhor desempenho. Ela conseguiu criar uma estrutura sólida e compacta apesar das adversidades. Outras aldeias não conseguiram reter a população após a normalização das águas do rio Limpopo. Entre outros fatores do sucesso de 3 de Fevereiro, poderíamos avançar ao fato de a) parte considerável da população da aldeia ter perdido tudo; E, não encontrava motivos para regressar ao vale e recomeçar novamente do nada; b)a sensibilização das autoridades para se manter em aldeias comunais e desenvolver a prática sazonal; c)concessão de espaços para o cultivo no thavene (terras de sequeiro); d)encontrar outras alternativas de sustento;

No centro de Moçambique, queremos abordar as experiências da aldeia comunal que resultou dos aldeamentos coloniais – o aldeamento de zobué, localizado no distrito de Zumbo a oeste da província de Tete. A língua mais predominante de toda a região de Tete é cinyungue. As autoridades coloniais criaram o aldeamento de Zobué na perspectiva de conter à semelhança de outras regiões o avanço da guerrilha da Frelimo. Ainda assim, o poder colonial não

[477] Em 24 de março de 1980, devido ao seu caráter referencial, esta aldeia acolheu a primeira reunião Nacional das Aldeias Comunais presidido por Marcelino dos Santos. REPÚBLICA POPULAR DE MOÇAMBIQUE. **1ª Reunião Nacional das Aldeias Comunais**. Acta de Sessão de Abertura. Maputo, CEA, 1980, p.1.
[478] Em entrevista com Enesto Cambula, realizada em Ravene 2, 28 de Fevereiro de 2022.
[479] FRELIMO. **Documentos da 8ªSessão do Comité Central.** Maputo, Departamento de Informação e Propaganda da Frelimo, 1976, p. 85-88.

conseguiria evitar a fuga de parte da população para Zâmbia e Malawi. Outra parte da população ergueu o aldeamento colonial junto com os portugueses.

Com a independência nacional e o novo projeto de coletivização, muitos aldeamentos foram transformados em aldeias comunais, pois na visão da Frelimo se "há cidades mal e bem feitas, também há aldeias bem feitas e aldeias mal feitas. Os aldeamentos são aldeias mal feitas que estão em processo de transformação".[480] Os aldeamentos mal concebidos na visão da Frelimo teriam dois destinos: o primeiro consistiria na reorganização do aldeamento, caso tivesse estrutura de regras definidas centralmente pela Frelimo. Quer dizer, usar a estrutura herdada para reorganizar as comunidades em aldeias comunais. O segundo seria o desmantelamento e consequente extinção do aldeamento. A retórica utopista da Frelimo identificou muitos aldeamentos que não reuniam condições para o desenvolvimento. "Alguns dos aldeamentos foram completamente destruídos e as populações transportadas para outros sítios, pois não ofereciam qualquer hipótese de transformação".[481] As duas formas de resolução dos antigos "campos de concentração portugueses"[482] tinham em vista responder o ideal transformador da sociedade e do homem. "Há aldeamentos que não possuíam espaços para a agricultura".[483] O que punha em causa a ideia de autossuficiência dos mesmos. A existência de campos para a agricultura e água eram fundamentais na pauta do projeto.

As novas aldeias deveriam respeitar as normas mínimas estabelecidas pelo Ministério de Obras Públicas e Habitação. Ou seja, obedecer os critérios que atrás nos referimos da CNAC. Em 1975 surgiu a aldeia comunal de Zobué. As populações foram reorganizadas em bairros comunais. O coletivismo trouxe desafios novos na gestão do trabalho coletivo, especialmente nas machambas comunais e cooperativas. Apesar dos trabalhos estarem divididos entre os bairros da aldeia e o sistema rotativo de pessoas e culturas, a realidade no terreno não animava o campesinato. Quando chegasse o tempo de dividir os produtos da colheita, alguns membros não conseguiam obter quase nada do trabalho realizado. "Havia acusações de roubos e comiam tudo sozinhos" – seu Cesário – camponês de Zobué. [484] Este foi em nosso entender, um dos

[480] JORNAL NOTÍCIAS. **Cabo Delegado. Frente de Produção.** Organização das massas torna irreversível desenvolvimento das Aldeias Comunais. Maputo, AHM, 10.04.1977, p. 2.
[481] JORNAL NOTICIAS, op. cit., p. 2.
[482] ANDRADE, Inácio Carvalho Dias de. **Tem um espírito que vive dentro dessa pele.** Feitiçaria e Desenvolvimento em Tete Moçambique. Campinas, (Tese Doutorado), UNICAMP, 2016, p. 187.
[483] JORNAL NOTICIAS, op. cit., p. 2.
[484] ANDRADE, I. op. cit., p. 187.

fatores que se colocou em causa não só naquela aldeia comunal, mas de muitas outras aldeias comunais em rota de colisão aos interesses coletivistas do partido Frelimo. Grande parte do campesinato desistiu do seu engajamento nas atividades coletivas a favor dos seus campos de trabalho familiar. Os camponeses mais pobres, que não possuíam outras áreas de cultivo, sabotaram as cooperativas, mataram as sementes ou ainda, simplesmente não compareciam ao trabalho.[485] Mas, também há que colocar um novo problema da Frelimo – Guerra Civil da RENAMO.

Na região de Zobué e outros espaços da província de Tete que viram o conflito armado chegar, retrocederam o sonho "desenvolvimentista" da Frelimo de modernizar o campesinato através do sistema de cooperativas e da construção das aldeias comunais. Muitas populações saíram da região de Zobué para cidade de Tete e para os países vizinhos tais como: Zâmbia, Malawi e Zimbabwe. Os aldeamentos não protegidos pelas forças governamentais na região de Tete, se transformariam em importantes bases da RENAMO. O aldeamento de Zobué (nova aldeia comunal) foi posteriormente tomado pela guerrilha da RENAMO na década 80.

Terminamos a análise das aldeias comunais com o foco à aldeia comunal OUA (organização da unidade africana), na província do Niassa – região norte do Moçambique. Queremos compreender os contornos do surgimento de aldeias comunais, especialmente as que surgiram através dos regressados[486] de Luta de Libertação Nacional no Malawi. Para o efeito escolhemos a aldeia comunal OUA localizada, arredores de Lichinga. Não queremos com isso aferir que todas as aldeias comunais surgidas no Niassa foram de regressados de Luta de Libertação Nacional. Pelo contrário, muitas aldeias comunais erguidas em todo o território nacional resultaram de outros fatores que atrás nos referimos. Com a guerra de libertação nacional muitas populações do Niassa refugiaram-se para zonas consideradas teoricamente seguras. Tanzânia e Malawi eram os destinos.

---

[485] ANDRADE, I. op. cit., p. 188.

[486] Além dos regressados do Malawi, (fundadores) da Aldeia Comunal OUA, em Cabo Delegado, especialmente no distrito de Ancuabe, temos a fazer referência à Aldeia Comunal Mbonge. Esta aldeia foi fundada pelos moçambicanos regressados da Tanzânia, refugiados da Luta de Libertação Nacional. As 250 famílias viviam organizadas em 4 bairros, as células, as organizações das massas, os secretários, a sede do Partido, a cooperativa e o moinho no centro da aldeia e também a escola, completavam todo o panorama do início de uma verdadeira cidade rural – JORNAL NOTÍCIAS. **Aldeia Comunal de Mbonge.** Nova vida para os regressados. Maputo, AHM, 03.09.1978, p. 5.

A formação da Aldeia Comunal OUA se deveu ao movimento dos regressados de Luta Armada de Libertação Nacional na maioria do grupo étnico yao. Os grupos étnicos representativos da província do Niassa são yao, nianja e os macuas. Durante a guerra, as populações se refugiaram para Tanzânia e Malawi. O depoimento do secretário do grupo dinamizador da aldeia e presidente da cooperativa agrícola local, exemplifica: "Saímos para o Malawi em 1967. Vivíamos em paz na nossa povoação em Liconhil (Niassa), quando fomos bombardeados pelos portugueses. Fugimos para o mato e mais tarde atravessamos a fronteira para o Malawi".[487] – Salimo Golope. Este relato é revelador de uma das sistêmicas fugas das comunidades das povoações do Niassa, suspeitas pelas autoridades coloniais de cumplicidade e/ou colaboração com a força da guerrilha da Frelimo. Ou ainda, fugas das comunidades para se juntarem à Frelimo. Por esta razão estas comunidades estavam na mira dos ataques portugueses. No caso dos yao, fundadores da aldeia comunal OUA, tratou-se de populações refugiadas no Malawi.

Em 1976, meses após da conquista da independência, um grupo de populações refugidas no Malawi regressaram para Lichinga e fundaram a aldeia comunal OUA. A chegada das populações em Lichinga foi dramática, uma vez que se lhes faltava quase um pouco de tudo. "Não tinham comida, não tinham machambas, não tinham casas, a nudez chegava a ser chocante".[488] O partido Frelimo em Lichinga, sensibilizado realojou estas populações em espaço seguro e começou a distribuir-lhes leite, farinha e outros produtos alimentares. Mas, também havia um trabalho político e ideológico a serem feitos, pois antes de chegar ao país: "incutiram-lhes, de forma organizada, a ideia de que tudo seria um 'mar de felicidade' onde não era preciso trabalhar – agora que são independentes a Frelimo vai dar-vos tudo".[489]

Foi necessário um trabalho político e ideológico da Frelimo na mobilização daquelas comunidades para a construção de casas, abertura de ruas, machambas, construção de latrinas, escolas, centros de saúde. Mais tarde viria a ser construída a cooperativa agrícola da OUA, que representou uma das conquistas mais importantes da coletivização dentro da aldeia. "Foram incitados pelo Partido a abrirem machambas coletivas".[490] Quer dizer, organizar a população

[487] JORNAL NOTÍCIAS. **Aldeia Comunal OUA.** Deixamos de ser regressados. Maputo, BN 09, de Setembro, 1978, p. 5.
[488] Ibid. p. 5.
[489] Ibid., p. 5.
[490] Ibid., p. 5.

em claro alinhamento ao cooperativismo. Ao que pudemos notar, se não lhes foi fácil uma abertura natural ao coletivismo, então, isso significa que tratava-se de fato de nova experiência das comunidades. "Eram vulgares os conflitos no trabalho".[491] Havia uns dedicados e outros não. "O conflito foi duro, mas os mais ativos e esclarecidos apoiados pelo partido foram pouco a pouco ganhado posições".[492] A cooperativa era constituída por uma média de 86 camponeses. A cooperativa produzia milho, feijões, girassol. Os camponeses não deixavam suas machambas particulares. Com o tempo, os membros daquela cooperativa atingiram a cifra de 120 e a cooperativa OUA e Lussanhando se tornaram em maiores fornecedores de hortícolas à cidade de Lichinga.[493]

4.4.O Conceito de Cultura da Frelimo

Em seguida analisamos a concepção frelimista da cultura, mas antes de tratarmos dessas discussões no âmbito das ciências sociais permitam-nos avançar alguns excertos de uma extensa entrevista do Jornal Notícias ao Presidente Samora Machel que espelha a visão do partido Frelimo sobre o conceito, e, lê-se da seguinte maneira:

> "(…) O que é cultura? Quem produz a cultura? Dizemos sempre categoricamente: que quem produz a cultura é o povo. O povo que nunca morre, que vive milhares de anos. Não são pessoas, um grupo, é o povo (…) (…) A luta que hoje surge a recusa do velho que quer sobreviver, com seus valores negativos que constituem peso morto. Ideias velhas tradicionalistas, tribalistas, regionalistas, racistas. É este velho que quer sobreviver. É o velho esquema de pensamentos: velhos hábitos, velhos costumes, velha cultura obscurantista, supersticionista. Portanto, as contradições de que falam é a luta entre o velho e o novo. São valores decadentes que querem sobreviver. Para o povo moçambicano no geral não se coloca o problema de romper com a cultura burguesa e imperialista, pois, simplesmente a desconhece. Este grupo, o maior, tem sim que romper com os valores retrógados da cultura tradicional-feudal e do obscurantismo religioso. (…)"[494]

Queremos analisar o discurso de Samora Machel em relação ao conceito de cultura, cientes de que a partir da sua fala, poderíamos produzir muitos textos, interpretando e

[491] Ibid., p. 5.
[492] Ibid., p. 5.
[493] Ibid., p. 5.
[494] JORNAL NOTICIAS, **Romper com a cultura burguesa e feudal.** Maputo, AHM, 02.01.1979, p. 6.

analisando a visão e os problemas do sentido da cultura na óptica do partido Frelimo. Ao que pudemos notar, no discurso de Samora Machel existe um conjunto de fatos, equívocos e contradições em relação ao conceito. Há óbvias influências da concepção marxista de cultura, mas também se veem ecos dos conceitos de cultura em Fanon aqui e ali no discurso. Mas, a questão de fundo não é se FRELIMO conhecia o conceito científico de cultura – porque não existe um só – mas qual conceito de cultura a Frelimo está adotando? Como demonstramos, as apropriações do discurso frelimista sobre a cultura era mais na vertente marxista. Ou seja, a FRELIMO preferiu definir cultura consoante os seus próprios propósitos – objetivos revolucionários. A definição de cultura local e os seus ataques às comunidades moçambicanas, teriam sido uma questão de consciência e conveniência dos seus interesses em busca de legitimação revolucionária à sociedade.

Sentimos que na fala existe uma elaboração política do conceito cultura e, assim transcrevemos da seguinte forma: "quem produz a cultura é o povo" – Samora Machel.[495] Mas, porque a FRELIMO enveredou por discursos inflamatórios e práticas violentas contra o edifício cultural moçambicano? A atribuição da cultura ao povo, como uma entidade produtora de valores, nas palavras de Samora Machael, revela-nos dois aspetos: *(i)* plena ciência de que não existe nenhum povo sem cultura; *(ii)* cultura de um povo não pode ser mensurada. Em nosso entender, estes discursos e práticas não passavam de uma estratégia de coaptação ao edifício cultural moçambicana para servir os interesses da Frelimo. Quer dizer, procurar simbólica e fisicamente violentar as comunidades, introduzindo lhes uma nova lógica transformadora que servisse seus próprios interesses – aquilo que chamamos de objetivos revolucionários. Isso adensa à ideia de que o conceito de cultura da FRELIMO não era antropológico, e sim político, ela é herdeira de uma concepção universalista (e não relativista) de cultura.

Isso nos leva a emigrarmos para diferentes acepções do conceito de cultura que em seguida passamos a disticutir. Em *Esperando Foulcalt, Ainda*[496] a definição do termo "cultura" é apreendida no sentido relativo. Quer dizer, que não so se presa essencialmente a elementos entendidos como objeto da antropologia, e sim com os diálogos que eles estabelecem com os

[495] Esta concepção do conceito de cultura é praticamente uma construção antropológica dos cientistas da época moderna que centralizam questões intrínsecas de um determinado povo e a produção do seu ser. Ou seja, o conhecimento, as crenças, a lei, a moral entre outros valores de um povo. No século XIX, os antropólogos Eduard Taylor, Frans Boas, entre outros revolucionaram o campo do saber.
[496] SAHLINS, Marschall. **Esperando Foulcault, Ainda**. Cosacnaify, C.R. Livraria, 2005, p. 42.

restantes aspecto da vida humana. Encarrado como um conceito polissêmico e de difícil abordagem, o termo cultura tem sido objeto de discussões acesas entre os estudiosos dos fenômenos sociais, culturais, históricos, antropológicos e até etnográficos durante toda a época moderna. Dado aos seus múltiplos significados tais como: "habitar, cultivar, proteger, honrar com veneração".[497] Mais adiante no sentido primordial de cultivo e cuidado, herança e civilização. Ou se quisermos conceitua-lo ainda como um "complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade"[498] O conceito de cultura foi também tratado como um substantivo tridimensional: *(i)*um substantivo que descreve um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético; *(ii)*um substantivo independente que seja usado para indicar um modo particular da vida; *(iii)*um substantivo independente e abstrato que descreve as obras e práticas das atividades artísticas;[499]

Ciente desse pluralismo epistêmico dos conceito de cultura, queremos a partir das aldeias comunais em Moçambique, "selecionar acepções que preservam o vínculo indissolúvel entre o cultural e o social."[500] Neste caso, problematizar as possibilidades de uma dimensão histórica-social da cultura a através das aldeias comunais. Ou se quisermos, questionar os usos da "gramática social e cultural"[501] partindo das aldeias comunais. Os usos do conceito cultura pode oferecer importantes aportes para o conhecimento histórico. Para isso não basta apenas a vontade. É preciso engajamento nos usos específicos em função dos objetos de pesquisa e do tipo de abordagem que se pretende fazer. Não há dúvidas do valor que o conceito proporciona aos diferentes domínios, quando for aplicado de forma inteligível e compacta. Um estudo sobre cultura e sociedade faz referência a complementaridade das dimensões social e cultural e vice versa.[502] Por isso, ambas se complementam mutuamente. A definição antropológica[503] da

---

[497] WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 18-20.

[498] TYLOR, Eduard. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso. **Evolucionismo Cultural.** Textos de Morgan, Taylor e Frazer, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005, p. 69.

[499] WILLIAMS, R. op. cit., p. 18-20.

[500] CARDOSO Ciro, Framarion. **Sociedade e Cultura:** comparação e confronto. Estudos Ibero-americanos. PUCRS, v. XXIX, numero 2, 2003. p. 49.

[501] VELHO, Gilberto. **Subjetividade e Sociedade.** Uma experiência de geração. Rio de Janeiro, Zahar, 1986, p. 35.

[502] SAHLINS, Marshall. **História e cultura. Apologias a Tucídides**. Rio de Janeiro, Zahar, 2006. p. 23-25.

[503] BERNARDI, Bernardo. **Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos**. Lisboa, Edições 70, 1982, p. 19-42.

cultura dos diferentes grupos étnicos moçambicanos pode ser entendida como a que agrega o diálogo das categorias do social e do cultural.

Não temos dúvidas de que para Portugal, a cultura africana era vista como aquela que estivesse nas esferas inferiores e medianas de selvajaria e barbárie se quisermos analisar o fim último das aspirações – a colonização. Compreendemos, entretanto que o colono ao ter precocemente percebido que a sua ideologia não teria encontrado espaço usando apenas a força, procurou cooperar com os régulos, na medida em que precisava das comunidades. O colono encontrou, talvez a única forma de se legitimar, arrastando consigo à sua filosofia de dominação as autoridades locais – os régulos – "os senhores feudais".

A frase do dirigente da FRELIMO que se lê: "para nós, falar da cultura implica em primeiro lugar, cortar o cordão umbilical com a metrópole".[504] Pensamos que é uma fala problemática para o conceito da cultura, na medida em que os valores culturais de um determinado povo são únicos e produzidos pelo próprio povo em constante interação uns contra os outros. Entendemos igualmente que as mudanças que possam ocorrer na estrutura de valores de um povo resultam de processos negociados. Porém, a FRELIMO ao preferir por uma abordagem extremista. Quer dizer, de "escangalhamento" do *status quo* do ser das populações, não só isso se revelou uma estratégia problemática para a própria ideologia, mas também para a cultura em Moçambique. O régulo, principal inimigo da Frelimo, não "simbolizava" a cultura dos diferentes grupos étnicos moçambicanos. O régulo era apenas uma entidade do poder local. A tradição e culturas pertencem a comunidade.

Por exemplo, o argumento que nos parece problemático da Frelimo de suposta incapacidade do espaço rural de se modernizar estaria inteiramente ligada à visão de que, o campo era o berço da "tradição milenar".[505] Por conseguinte, o campo seria o lugar de "massas de pessoas atrasadas, prisioneiras aos hábitos ancestrais, ao tribalismo e ao obscurantismo".[506] Os camponeses na visão da FRELIMO, não teriam um conhecimento capaz de desenvolver técnicas modernas. Para a FRELIMO, a cooperativa implicaria a habitação em aldeias comunais e portanto, o abandono total ou parcial das parcelas de produção familiar e das formas de

[504] JORNAL NOTICIAS, **Romper com a cultura burguesa e feudal.** Maputo, AHM, 02.01.1979, p. 6.
[505] BRITO, L. op. cit., p. 116.
[506] Ibid., pp. 116.

habitação tradicionais com implicações sobre muitos aspetos históricos, culturais e religiosos.[507]

Com tudo isso dito, queremos vincar a ideia de que, o partido Frelimo pretendia erguer uma sociedade moderna, livre de "superstição", "obscurantismo" e "feitiçaria". A viabilização desse projeto passaria por uma abordagem de violência à cultura das comunidades, uma vez que os novos espaços eram orientados pelo imaginário político do partido Frelimo assente na "sociedade nova".[508] Uma nova sociedade que deveria prescindir da sua cultura à luz dos ditames do partido; Uma nova sociedade que deveria ser amante do saber científico, técnico e tecnológico baseado no uso da razão. Poderíamos aqui questionar, o conceito de cultura/cultura popular na ótica do partido Frelimo.[509]

Analisando o *modus-operandi* da Frelimo, sinteticamente afirmaríamos que o conceito de cultura/cultura popular não passaria por uma concepção antiquada e problemática de um folclore das classes subalternas.[510] É essa condição de subalternidade que o partido Frelimo pretendia "eliminar" através da moderna sociedade. Mas, esse projeto de nova sociedade a criar, não seria um "acúmulo inorgânico de fragmento de ideias, das crenças, visões de mundo elaborado pelas classes dominantes".[511] No cerne da questão estaria em entender não só a cultura produzida pelas classes populares, como também, a nova cultura imposta às classes populares através das aldeias comunais e suas reverberações em Moçambique revolucionário. Mais adiante discutiremos os contornos da imposição dessa nova cultura defendida pela Frelimo, através de um estudo etnográfico concreto realizado na aldeia comunal Ravene.

4.5.Construção de uma "retórica de alteridade" a partir das Aldeias Comunais

Antes de abordarmos a retórica de alteridade recorrida pelo discurso frelimista, queríamos recuar às migrações bantu para pontuar uma questão de ver o outro e discrimina-lo usada também pela retórica da colonização. Mas, antes da chegado do colono, podemos afirmar

---

[507] MALOA, Tomé Miranda. **História da Economia Socialista Moçambicana.** São Paulo, 2016.

[508] FRELIMO, op. cit., p. 124.

[509] REVISTA TEMPO. **Reunião Nacional da Cultura**. Maputo, número 363, Agosto de 1975, p. 40.

[510] GINZBURG. Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. **São** Paulo: Cia. das Letras, 1987, p. 12.

[511] Ibid., pp.12

que em Moçambique haviam grupos e subgrupos etno-linguísticos distintos causados pelas migrações bantu e seus processos. Deste modo, poderíamos distinguir 3 grandes grupos etno-linguísticos a saber: tsonga, shona e cheua no Sul, centro e norte respectivamente.[512] O sul de Moçambique é povoado pelo grupo etno-linguístico tsonga que agrega subgrupos étnicos tais como: ronga, changana, lhengues, chopi, tswa e bitongo. No centro de Moçambique, o grupo etno-linguístico shona aglutina os subgrupos étnicos que são: vandaus, senas, chuabos, nyungues, os tongas, os teves. Por último o grupo etno - linguístico cheua apresenta vários grupos étnicos: makuas, nyaos, makondes, koti, yanjas, lomues.[513]

O discurso colonial sobre o "outro" assentava fundamentalmente nas figuras do binarismo "não-indígenas" e "indígenas". Os primeiros correspondiam aos "civilizados" e os que possuíssem benefícios da cidadania portuguesa. Os segundos seriam os nativas não ocidentalizadas a exemplo do acima exposto. Ou seja, recorrendo-se novamente à analogia dos estudos de Hartog sobre o contexto grego, os "bárbaros"[514] e os "selvagens". Estes não possuíam os privilégios da cidadania portuguesa e poderiam estar sujeitos a trabalhos forçados nos termos do estatuto do indigenato. A ponte entre os "não indígenas" e os "indígenas" foi a invenção da figura de "assimilação".[515] Os assimilados eram nativos, mas não eram considerados indígenas. Eles adquiriram alguns privilégios dos não indígenas. Algumas das características do assimilado eram: a facilidade de instrução, falar português, conhecer a história de Portugal, "abandonar" lentamente os hábitos e costumes indígenas. O que mostra também o caráter racista dessas divisões.[516]

---

[512] DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE. **História de Moçambique,** Maputo, Livraria Universitária, 2000, p. 24-35.

[513] JOUNOD, Henri A. **Usos e costumes dos Bantu.** Tomo I. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1996, p. 100-120.

[514] BAGGIO, Kátia Gerab. Identidade e alteridade**:** a representação do *outro* e as narrativas de viagem nas reflexões de François Hartog**.** In: BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio & GARCIA, Tânia da Costa (Orgs.) **Cadernos de seminários de pesquisa**: cultura e políticas nas Américas. Volume I. Assis-SP: FCL-Assis-Unesp publicações, 2009, p. 33.

[515] BASTOS, Felipe Barradas Correia Castro. **Homem Novo Moçambicano:** perspectivas Educacionais da formação identitária Nacional sob o governo da Frelimo (1970-1992). Curitiba, (Monografia, área de História e Ciências Sociais) Universidade Paraná. 2015, pp. 82.

[516] SOUZA, Caio Fabiana Lopes do Valle. "Do Assimilado ao dessemelhante"**:** Fronteiras raciais no colonialismo tardio português em Moçambique 1945-1961. In: HERNANDEZ, Leila Leite & MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Ideias Práticas em Trânsito, poderes e resistência em África, (séculos XIX-XX)**. 1ª edição São Paulo, Editora Intermeios, 2020, p. 135.

Um dos responsáveis pela política de assimilação em Moçambique foi Antônio Enes. Cabaço explica a visão circunscrita de Enes em relação ao trabalho dos "indígenas" da seguinte forma:

> "O trabalho é a missão mais moralizadora, a escola mais instrutiva, a autoridade mais disciplinadora, a conquista menos exposta a revoltas, o exercício que pode ocupar, os sertões ínvios, a única polícia de que há de reprimir o escravismo, a religião que rebaterá o maometanismo, a educação que conseguirá metamorfosear os brutos em homens. O selvagem que pegou no trabalho rendeu-se cativo à civilização; ela que o discipline".[517]

A tarefa de "educar corpos para o trabalho"[518] apareceu com mais força no ensino dedicado a fazer dos "indígenas" saírem da sua condição de atrasados e selvagens e através da "assimilação" passarem a ser considerados cidadãos. Naturalmente, não poderiam usufruir de todos os direitos dos cidadãos portugueses. Aliás, este aspeto é crucial para a análise das relações entre os assimilados e os não indígenas. Destarte, pode-se concluir que a figura de "assimilado", não passava de uma mera elaboração teórica ao serviço da colonização.

O terceiro excluído da retórica de alteridade de Hartog, mostra "a impossibilidade de abordar mais que dois termos de cada vez".[519] O autor apresenta o exemplo de lutas entre os gregos, persas e citas no qual nota-se uma operação de deslizamentos. "Os gregos e sua maneira de combater, os persas e sua maneira de combater, os citas e sua maneira de combater".[520] Assim, ao elimina-se os três termos ficamos com os "citas e os persas-gregos".[521] Baggio, consciente da impropriedade de "uma alteridade a três polos"[522] defende a assunção de um dos termos a outro. Ou seja, "transformando-a em uma dualidade".[523] Do discurso colonial sobre o "outro" pode-se captar por analogia que os não indígenas, os indígenas e os assimilados, também se desdobram simplesmente em dois: os não indígenas-assimilados e os indígenas. O que testemunha tal tendência dual e justaposta de um sobre o "outro".

---

[517] ENES, *apud* CABAÇO, Jose Luís de Oliveira. **Moçambique: Identidades, colonialismo e libertação.** São Paulo, (Tese de Doutorado, área de Antropologia e humanidades) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2007, p. 145

[518] BASTOS, F. op. cit., p. 82.

[519] HARTOG, F. op. cit, p. 270.

[520] Ibid. pp. 271.

[521] Ibid. pp. 271.

[522] BAGGIO, K, op. cit., p. 37.

[523] Ibid., pp.37.

Obviamente, fazemos o uso emprestado da expressão "retórica de alteridade"[524] de François Hertog que tem em vista elucidar a praticidade da arte de convencer optada pelo partido Frelimo e por seu presidente na forma como foi construído o discurso retórico sobre populações moçambicanas no período pós-independência. Ou seja, os "outros" moçambicanos semelhantes aos "não gregos"[525] e, por conseguinte, "não semelhantes", para usar uma analogia com a construção retórica do contexto de Heródoto analisado por Hertog. Abordamos nas secções anteriores, os aspectos nebulosos e problemáticos das zonas libertadas e das narrativas que constroem e descontroem o tratamento deliberado das autoridades do partido Frelimo em relação ao tipo de vida que se levava nas zonas libertadas durante a luta armada de libertação nacional. As contradições das narrativas historiográficas sobre o modelo das zonas libertadas demonstram a dificuldade interpretativa dos estudiosos em relação à ação do partido Frelimo na abordagem das experiências daqueles espaços. Essa ação da Frelimo revela também um certo pluralismo retórico e político das suas utopias governamentais em Moçambique.

A gestão do imaginário político do partido Frelimo denotada através das aldeias comunais levanta questões de índole identitária que vale a pena pensar e recolocá-las: *(i)* Afinal que homem velho era esse anterior a 1975? *(ii)* Que sociedade velha deveria se abandonar? *(iii)* Considerando a pluralidade étnico-identitária que é, e foi característica de Moçambique e o fato de existirem também outras criações sociais frutos do processo da colonização, qual seria a face desse homem velho a eliminar? *(iv)*A tentativa de associar o homem velho ao "obscurantismo feudal"[526] e às criações discriminatórias da colonização e das "burguesias coloniais"[527] como o inimigo desse imaginário político, não teria sido uma "automutilação" contra questões de identidade e alteridade em Moçambique? *(v)* As aldeias comunais constituíram ou não espaços para a construção de uma nova "retórica de alteridade" em Moçambique?

Recorremos ao uso emprestado da expressão "retórica de alteridade"[528] de François Hertog, para mostrar o funcionalismo da arte de convencer optado pelo discurso revolucionário, sobre as populações moçambicanas no imediato pós-independência. Ou seja, os "outros"

---

[524] HARTOG, François. **O espelho de Heródoto Ensaio sobre a representação do outro.** Belo Horizonte, Editora UFMG, Universidade Federal Minas Gerais, 1999. p. 229.
[525] Ibid., pp. 229.
[526] BASTOS, F. op. cit., p. 97.
[527] Ibid. p. 97.
[528] HARTOG, F. op. cit., p. 229.

moçambicanos "não gregos" e "não semelhantes" lembrando a construção de Hartog e Mbembe respectivamente. Portanto, parece aqui haver três "outros" do discurso do partido Frelimo: de um lado, o "tribalismo"; do outro, o "colonialismo/neocolonialismo" e o "capitalismo/individualismo." Os dois últimos termos associam-se entre si pela leitura leninista do colonialismo como manifestação do capitalismo. Equiparando o tribalismo e os outros, a Frelimo entendia que ambos criavam condições para a exploração e marasmo da vida das comunidades. De um lado o tribalismo que estimula a fragmentação da comunidades. Do outro, o colonialismo/neocolonialismo que perpetua a exploração do homem pelo homem. A retórica utopista da Frelimo tinha como metas eliminar essa realidade que bloqueava o desenvolvimento e a justiça social.

4.6.Dos discursos e práticas à invenção do "outro" homem não "obscurantista"

Numa extensa entrevista concedida pelo departamento de Informação de Moçambique[529] publicada pelo Jornal Notícias, o presidente Samora Machel começou por abordar a essência da luta armada e da dicotomia entre o velho e o novo da seguinte maneira:

> "(...) Estávamos a lutar pela conquista da independência política, da independência econômica, da independência social e da independência cultural. É lá onde está o sentido de ser da nossa luta, a razão de ser da nossa luta. Porque é onde está a personalidade moçambicana. Politicamente não participamos na discussão da nossa vida própria. Alguém decidia por nós. (…) (...) "A luta que hoje surge é a recusa do velho, que quer sobreviver, com os seus valores negativos que constituem peso morto. Ideias velhas, tradicionalistas, Tribalistas, regionalistas, racistas. É este velho que quer sobreviver, é o velho esquema de pensamento, velhos hábitos, velhos costumes, velha cultura obscurantista e supersticiosa. Portanto, as contradições de que falam é a luta entre o velho e o novo, são valores decadentes que querem sobreviver (...)".[530]

O discurso do presidente Samora demostra o sentido pelo qual a luta foi mobilizada. Um dos grandes inimigos da Frelimo eram os chamados "valores negativos" traduzidos em ideias velhas, tradicionalistas, tribalistas, regionalistas e racistas. Tanto a colonização quanto a tradição das comunidades eram responsáveis por esses valores negativos. Se a conquista da

[529] DEEPARTAMENTO DE INFORMAÇÃO DE MOÇAMBIQUE. CEDIMO, série A (1) Maputo, 1978, p. 31.
[530] JORNAL NOTICÍAIS, Maputo, AHM, 02. 01. 1979.

independência e a subida da Frelimo ao poder foram momentos marcantes para a viragem, expulsando o colono e resolvendo o problema da colonização, então a pluralista identidade moçambicana também deveria se reinventar. Uma identidade que se fundaria da rica e diversificada diferença. Entretanto, uma pesquisa sobre o pensamento de Samora Machel em relação à cultura moçambicana defende que Machel, pelo contrário, queria que a cultura servisse o desenvolvimento de Moçambique. Do mesmo modo, os "arcaicos" e "retrógrados" aspectos tradicionais, tais como: a prepotência do poder religioso, a desvalorização da mulher e o poder tradicional "já não constituíam valores culturais"[531] e estariam embandeirados na cultura moçambicana.[532] O mesmo estudo prossegue: "Samora Machel recomendava a realização de estudos etnográficos sobre os usos e costumes de modo a permitir a identificação dos chamados aspectos positivos e negativos".[533]

Ao contrário da prática discursiva no terreno, "uma retórica de diferença, sobre o pretexto de fazer o elogio da pluralidade, é apenas uma camuflagem oportunista para a aspiração à identidade".[534] As comunidades ficaram assustadas e nalguns casos, confusas com a retórica do velho/novo. Por isso, as aldeias comunais foram recebidas com enorme desconfiança em grande parte do território nacional. Este fato leva ao que, Bauman chamou de "busca de identidade para alcançar o impossível".[535] O impossível seria em nossa ótica, o contrário à lógica de identidade, se aventarmos a praticidade do discurso do partido Frelimo. Esses supostos aspectos tradicionais e "arcaicos" estavam instituídos no seio das comunidades como valores da vida. Porém, a identidade não se perde repentinamente. Ela é negociada, renegociada e durável.

A definição do inimigo em Cabaço, num outro prisma, permite pensar e (re)pensar a ideia de diferença dentro da própria Frelimo durante a luta de libertação de Moçambique. É que pensar diferente foi um problema que fez com que fossem silenciadas vozes contra o pensamento ideológico da Frelimo, inspirada do marxismo. O conceito de inimigo, que não

---

[531] DAVA, Fernando, et all. **Samora Moisés Machel.** História de uma vida dedicada ao povo moçambicano. Maputo, Ministério da Cultura, ARPAC, 2011, p. 130-131.
[532] DAVA, Fernando, et all. op. cit.,p. 130-131.
[533] Ibid. p. 131.
[534] TODOROV, T. op. cit., p. 234.
[535] BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [original de 2004], p. 7-14, (Introdução, por B. Vecchi); p. 15-68; p. 107-110 (Notas / Índice onomástico).2005, p. 16-17

passava por critérios de natureza étnica, regional ou racial foi unificado e fixado, com o critério ideológico, numa oposição bipolar.[536] "Nós e os outros".[537] Por analogia, "existem gregos e não-gregos".[538] Ou o "semelhante e dessemelhante", "o excedente e, o em comum." Estruturalmente pode se aferir que essa oposição bipolar levou à violência e à caça às "bruxas". Quer dizer, os que pensassem de forma diferente eram considerados "eles" e, portanto, inimigos. Aqueles diferentes de "nós" que deveriam ser combatidos.

A violência às questões de identidade e alteridade foi um tema dominante dos discursos do presidente Machel em relação às comunidades. Em várias ocasiões, quando o presidente se dirigia à assembleia popular, aos trabalhadores das empresas, às comunidades no geral, era expressa a visão do presidente e do partido Frelimo em relação ao inimigo. A este título, pode-se referir a alguns excertos do seu discurso, dirigindo-se aos operários dos Portos e Caminhos de Ferro de Moçambique, tendo dito o seguinte:

> "É uma batalha que exigirá a concentração das nossas energias, dos nossos esforços, da nossa inteligência, e, particularmente da nossa paciência. É uma batalha longa, é uma batalha prolongada, a batalha que vamos hoje desencadear; se não formos capazes de vencer esta batalha, o nosso progresso e o nosso desenvolvimento ficarão totalmente comprometidos. Se não formos capazes de vencer esta batalha que hoje desencadeamos, viveremos pobres, miseráveis, permaneceremos dependentes do imperialismo; mas também há o espírito derrotista. Há aqueles que dizem: "Não posso aprender porque sou velho. Nasci, cresci, lutei com a minha ignorância, com o meu analfabetismo, o meu obscurantismo" ...Necessitamos de um novo engajamento para lutar contra o analfabetismo, a ignorância, a superstição e o obscurantismo".[539]

Samora Machel associa na sua "retórica sobre o outro" duas figuras na definição do inimigo a combater. As chamadas "burguesias coloniais" e o "obscurantismo feudal". Neste sentido, os primeiros seriam todos aqueles que tivessem um sentimento de apoio à colonização.

---

[536] CABAÇO, L. op. cit., p. 409.
[537] TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros:** a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p. 9-18.
[538] HARTOG, F. op. cit., p. 229.
[539] DEPARTAMENTO DE INFORMAÇÃO DE MOÇAMBIQUE, CEDIMO, série A (1) Maputo, 1979, p. 15-17.

Por analogia, os "não-gregos",[540] ou seja, os "outros africanos". Os segundos referiam-se às comunidades locais que possuíam um estilo de vida feudal, de feitiçaria, de tradição, de exorcismos, de hábitos e costumes supersticiosos. Por analogia, também os "não-gregos.

A Aldeia Comunal constituiu o centro de toda a estratégia em relação ao "outro". O homem velho tinha de se abdicar do seu arcabouço identitário nos chamados "bairros comunais" e seguir as orientações socialistas do partido Frelimo. Dito de outra maneira, a aldeia comunal, com sua sociabilidade comunitária e nacionalista, seria uma superação de ambos os inimigos ao mesmo tempo: uma superação do individualismo burguês e uma superação do tribalismo regionalista. Por isso ela exerce um papel-chave na retórica e no projeto político do partido Frelimo desde a suposta experiência das zonas libertadas. O discurso do presidente Samora Machel expressa a "clareza" e comprometimento do governo da Frelimo na mobilização das comunidades a se organizaram em aldeias comunais, pronunciando-se nos seguintes termos:

> "(...) As aldeias comunais, constituem a nossa opção estratégica de socialização das zonas rurais. É nelas que através da produção colectiva, se reforça o combate ideológico dos trabalhadores, permitindo um rápido crescimento da consciência revolucionária e de classe e a consequente libertação da sua imensa capacidade criadora. A organização do povo em aldeias comunais torna possível atingirmos com relativa rapidez a autossuficiência alimentar e a satisfação das necessidades de saúde, educação e cultura, grande objetivo imediato de cada aldeia comunal. A produção de excedentes em conformidade com o planeamento nacional é o objetivo a atingir fator essencial da sua expansão. A criação no futuro de complexos agroindustriais nas aldeias comunais ampliara a diversificação das actividades profissionais no campo e a sua complementaridade, diminuindo progressivamente a diferenciação entre a cidade e o campo (...)".[541]

A visão da Frelimo e do seu presidente sobre as aldeias comunais é expressiva e representativa de um conjunto de imagens reais e não reais que deveriam ser adoptados e materializados em Moçambique. De fato, a aldeia comunal definida pelo congresso de 1977, como espaço apropriado para a viabilização do projeto, recebeu vários investimentos político-ideológicos do partido Frelimo relacionados às ideias de sociedade nova e homem novo. Por

---

[540] HARTOG, François. **O espelho de Heródoto Ensaio sobre a representação do outro.** Belo Horizonte, Editora UFMG, Universidade Federal Minas Gerais, 1999, p. 229.

[541] FRELIMO, op. cit., p. 124-125.

isso, a definição da "outra" sociedade e do "outro" homem deviam estar livres de "todas as subserviências obscurantistas e supersticiosas".[542] O "homem que devia dominar a ciência e a cultura".[543]

A retórica sobre o outro através das Aldeias Comunais foi se construindo em Moçambique. A discussão relativa ao seu alcance às comunidades no espaço territorial moçambicano é complexa. Tanto quanto complexa a discussão das questões de identidade individual e coletiva. O discurso de ruptura em relação à "sociedade velha" não só dificultou a ação do partido Frelimo, como também permitiu que lentamente se afastasse das comunidades. Os ataques à tradição e à cultura das comunidades são exemplos elucidativos do discurso de combate à identidade das populações. Por outro lado, com o surgimento da RENAMO e o país mergulhou numa guerra civil que durou 16 anos e ocasionou mais de um milhão de mortes.[544] A RENAMO se apoiou grosso modo, nas comunidades rurais e usou os discursos inflamatórios da Frelimo em relação ao "outro" obscurantista e supersticioso como arma para conquistar as comunidades.

* * *

O capítulo procurou trabalhar vários aspectos sobre o imaginário político da Frelimo durante a Luta de Libertação Nacional e os discursos retóricos sobre o outro no período pós-independência. As imagens e as utopias criadas pela Frelimo estiveram presentes e firmes em relação ao tipo de sociedade que se desejava construir. Mais do que isso, foram as estratégias notadamente adoptadas para o alcance desses sonhos. Abordamos em seguida o imaginário político da Frelimo, evidenciado pela construção de imagens, sonhos e utopias sobre Moçambique. Esse imaginário era traduzido principalmente pela visão de que a razão da luta assentava literalmente na eliminação da colonização e no estabelecimento de uma nova sociedade cuja base de viabilização era – aldeia comunal. O terceiro e último momento foi

[542] REVISTA TEMPO, Número 326, Maputo, 2 de janeiro de 1977, p. 46.
[543] DA SILVA, C. **Viver a fé em Moçambique:** As relações entre a Frelimo e as confecções religiosas, (962-1982), (Tese de Doutorado) Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. UFF, Niterói, 2017.
[544] FRELIMO, op. cit., p. 145-146

caracterizado pelo uso emprestado da expressão “retórica de alteridade” de François Hertog como forma de compreendermos a funcionalidade da arte de convencer pautada pela Frelimo através da aldeia comunal. As imagens e sonhos projetados pela Frelimo durante a luta armada encontraram em aldeias comunais o seu ideal prático. O imaginário político e o discurso retórico da Frelimo são dois elementos que dialogam mutuamente na aldeia comunal. A nova sociedade e o novo homem deveriam ser outros moçambicanos livres da superstição e do obscurantismo o que levou à violência e conflitos entre os moçambicanos.

A transformação da Frelimo de frente ao partido marxista de vanguarda de aliança camponesa e operário tinha de ser compreendida em duas formas: a primeira, legitimar a sua orientação ideológica. Explicamos ao longo do capítulo a solidariedade externa, sinalizada por meio de apoios materiais e ideológicos, mas também de realidade própria frelimista. Porém, em termos práticos a Frelimo era formalmente marxista. O III congresso de 1977 transformou a frente em partido político com uma base operária e camponesa. A segunda tem a ver com o “escangalhamento” das velhas estruturas coloniais. O congresso de 1977 reforçou a organização da população em comunidades em aldeias comunais. O modus-operandi da ideologia do partido/Estado dava um indicativo de uma abordagem do conceito da cultura equivocada e problemática. A violência à cultura e dos valores da tradição como estratégia de cooptação da Frelimo ao novo imaginário se revelaram inconciliáveis para atrair adesão da população.

PARTE III

ALDEIA COMUNAL RAVENE: GÉNESES, TRANSFORMAÇÕES E TENSÕES COM AS POPULAÇÕES LOCAIS

A terceira e última parte da tese agrega quatro capítulos. O foco de análise destes capítulos é a aldeia comunal Ravene. Para compreendemos essa discussão começamos pela abordagem interpretativa do mapeamento e posterior parcelamento dos locais com potencial de construção das aldeias comunais na região. O vale do Mutamba foi uma referência importante para o surgimento de espaços residências ao longo do seu percurso. O advento de muitas aldeias e povoados na região pode ser explicada pela guerra civil em 1982. A guerra foi fator de colapso de muitos povoados em Inhambane, mas também ela justifica o surgimento de novas aldeias e bairros nos postos administrativos, sedes distritais e nas cidades causando maior pressão aos espaços de chegada. Em seguida analisamos o movimento de formação da aldeia comunal, cooperativismo e suas contradições. As mudanças e transformações ocuparam um lugar de relevo na análise das dinâmicas da vida da aldeia em Ravene. Para a compreensão dessas modificações deve se ter em conta duas vertentes de análise. A primeira vertente é a de transformações de cima para baixo (vertical). Quer dizer, mudança e transformação estimuladas pela FRELIMO no sentido de que o caminho era a introdução no campo da nova vida. Por outro lado, a segunda vertente tem a ver com a abordagem horizontal. Ou seja, transformações dos grupos étnicos vatonga, vatswa e vachopes entre si. Por fim, analisamos a violência cultural a partir da aldeia comunal Ravene e ampliamos o escopo de análise para outros espaços.

5. CARACTERÍSTICAS DAS ALDEIAS COMUNAIS EM JANGAMO

A construção das aldeias comunais na província de Inhambane foi um trabalho liderado pelas estruturas do partido/Estado em resposta ao ideal frelimista de organizar o país em aldeias comunais, uma ideia recuperada da luta de libertação nacional nas zonas libertadas. O capítulo responde este propósito, problematizado o território de Jangamo enquanto distrito e suas características específicas. De resto, a província de Inhambane em coordenação com a criada comissão distrital local acompanhou a monitoria das atividades na identificação e parcelamento dos espaços com forte potencial para a edificação das aldeias comunais. O vale de mutamba foi uma referência importante na projeção de possíveis aldeias pelo potencial existente nas imediações. O parcelamento de várias terrenos e áreas localizadas nas terras altas de sequeiro tinham em vista explorar as condições ali existentes, bem como de outros espaços com características estabelecidas pela CNAC.

Com a eclosão da guerra civil em Inhambane houve muitas alterações em termos da visão e operacionalização do projeto das aldeias comunais. Muitos projetos foram suspensos e posteriormente abandonados. O distrito de Jangamo foi afetado pelo conflito e com isso – a fuga das populações dos seus povoados à procura de espaços com uma relativa segurança dentro e fora daquele território. Este movimento espontâneo de deslocados de guerra levou ao surgimento daquilo que denominamos "novas" aldeias comunais – ou centros de refixação da população deslocada. E, que mais tarde essas aldeias tomaram – o estatuto de aldeia comunal local. As "novas" aldeias comunais não tinham nada a ver com os critérios estabelecidos pela CNAC, e sim pela condicionante da guerra civil. Um dos objetivos das posições militares de proteção das populações em volta do distrito era para retardar o máximo possível a invasão das forças da guerrilha da RENAMO à sede local de Jangamo. Foi assim que nesses espaços por atrair a concentração da população surgiram – novas aldeias comunais.

A violência é uma categoria constante ao longo do capítulo. Ela é permeável no discurso da Frelimo sobre a nova vida em aldeias comunais e do conflito armado com a guerrilha da RENAMO. Quer dizer, a violência perpassa a nossa construção temática e discursiva da tese. A memória histórica e os estudos sobre a antropologia da guerra civil em Moçambique associados às fontes escritas nos trazem elementos novos, nalguns casos inéditos em termos de sua relevância e, que reconfiguram o "sensível edifício" em outras tendências e reinterpretações na historiografia em Moçambique. Os depoimentos e falas carregadas de violência física e

simbólica dos atores envolvidos direta e indiretamente apresentam-nos um quadro de silenciamentos na história de Moçambique o que nos valem uma "área bruta" a ser explorada e, que dela poderiam nascer novos projetos, novos estudos em monografias, dissertações e teses. A educação política e cultural nas novas aldeias comunais acompanharam o discurso político vigente e de manutenção do *status quo* da vida das zonas libertadas. O capítulo termina com a análise dos fatores de colapso das aldeias comunais em Jangamo.

5.1.Da identificação dos potenciais espaços ao seu posterior abandono

O terceiro capítulo já nos apontava alguns critérios, comandos normativos e regras da execução da política governamental relativa à organização das comunidades, especialmente rurais em aldeias comunais. Para isso foi constituído a Comissão Nacional de Aldeias Comunais com poderes para criar organismos de nível provincial e distrital de monitoramento das atividades. A província de Inhambane criou a Comissão Provincial de Aldeias Comunais afim de monitorar e fiscalizar a criação de comissões distritais para acompanhar a construção das aldeias comunais em toda província. Neste sentido, os administradores dos distritos, chefes de postos, secretários do partido e os grupos dinamizadores foram a classe mais engajada ao nível da base para facilitar a operacionalização da política. Em Jangamo foi criada a comissão local de aldeias comunais com missão de estudar as potencialidades existentes ao nível do distrito e, em função dos comandos normativos centralmente definidos, mapear os espaços qualificados ou com algum tipo de condições exigidas para uma posterior mobilização das comunidades locais.

Sem naturalmente querermos ser ousados em profundidade analítica, mas cientes desse risco, nos propomos antes de aprofundar a discussão do conteúdo da secção, apresentar uma breve resenha das principais aldeias comunais existentes nos 4 distritos da província de Inhambane. Pretendemos nesse reflexão, destacar as origens dessas aldeias e suas possibilidades reais do seu desenvolvimento, considerando também que nesses espaços, nem sempre houve consensos no diz respeito à movimentação das comunidades dos seus territórios habituais. Além da Aldeia Comunal Ravene, distinguida como uma referência ao nível do distrito de Jangamo e, que nos dedicaremos mais adiante da tese a esmiúça-la, preferimos para já deslocar nossa atenção às 4 importantes aldeias comunais em 4 distritos diferentes da

província de Inhambane. Trata-se de Nvuka (Inhassoro), Macunhe-Pescadores (Vilanculo), Chindjingire (Homoine), Agostinho Neto (Maxixe).[545]

Começamos a discussão pela região norte de Inhambane, especialmente pelo distrito de Inhassoro. Queremos caracterizar sucintamente – a Aldeia Comunal Nvuka.[546] Esta aldeia foi erguida pelos antigos combatentes de luta de libertação nacional em 1981. Em 1982 a aldeia foi destruída pelos ataques da RENAMO. Um ano depois, com a diminuição dos ataques, a população seria mobilizada para reconstruir a nova aldeia de Nvuka – "centro de refixação das populações".[547] Nessa altura havia um importante fluxo de pessoas de outras localidades mais ao interior do distrito, nomeadamente: Nhapele, Cometela e Luido. Estas populações estavam à procura de espaços relativamente seguros contra os ataques da RENAMO. Em 1986, a aldeia Nvuka possuía uma população estimada em 4695 habitantes de maioria camponesa.[548] O espaço residencial, embora em regime transitório, causado pelo abandono da população para outros espaços, ela não apresentava totalmente a estrutura de uma aldeia comunal à luz das orientações da comissão distrital local das aldeias comunais porque a aldeia não possuía uma baixa, muito menos um rio próximos. A aldeia era constituída por 6 bairros comunais, ruas de 20 metros de largura, talhões de 30x40, espaços para comitês. O espaço produtivo era constituído por duas cooperativas agrícolas e machambas familiares, produzindo milho, mandioca e sorgo nas terras de sequeiro pois, a região não possuía planícies férteis para a produção de hortícolas. No entanto, em termos de impacto, as cooperativas se debatiam com abandonos sistemáticos das populações, preferindo machambas familiares.

Uma experiência pouco comum de criação de aldeias comunais encontramo-la mais a norte da vila de Vilanculo e perto da linha costeira. Referimo-nos – a Aldeia Comunal Macunhe fundada por pescadores em 1985.[549] A aldeia surgiu como resposta das autoridades locais de organizar a vida dos pescadores da região de Beliquine onde eles viviam de forma dispersa com suas famílias. Posteriormente, os pescadores construíram as novas residências junto à praia onde realizavam as atividades produtivas. Em 1986, após a mobilização dos grupos

[545] ARAUJO, M. op. cit., 1986, p. 70.
[546] Em entrevista com José Solomone Muendane. A entrevista realizou-se em Ravene, sua residência de baixo de um Jambroeiro em 17 de Fevereiro de 2022.
[547] ARAUJO, M. op. cit., 1986, p. 77.
[548] ARAUJO, M. op. cit., 1986, p. 77.
[549] ARAUJO, M. op. cit., 1986, p. 77.

dinamizadores, a população aldeada era estimada em cerca de 343 habitantes.[550] A principal atividade da aldeia era a pesca artesanal. No local foi criada uma cooperativa dos pescadores que teve desafios de gestão aos associados. As mulheres e crianças se dedicavam à agricultura familiar nas terras de sequeiro em que o rendimento era extremamente baixo.

Com alguma notoriedade em Inhambane, e, situando-se na parte sul da cidade de Maxixe, concretamente na localidade de Nhaguiviga destacamos – a Aldeia Comunal Agostinho Neto.[551] Este nome foi do primeiro presidente de Angola independente e do MPLA (Movimento Popular para Libertação de Angola). A Frelimo tinha uma tradição de render homenagem aos líderes dos países amigos e alinhados à ideologia marxista. E, conforme explicamos anteriormente, a atribuição dos nomes desses líderes históricos em particular não tinha nenhuma relação específica com os lugares receptores denominados – aldeias comunais em Inhambane. A aldeia surgiu em 1976, fruto da mobilização popular. Em 1981/2 houve um movimento intenso de pessoas oriundas de Homoine e Jangamo fugidos dos ataques da RENAMO. O espaço residencial da aldeia era constituído por 3 bairros. Um aspecto peculiar e interessante era a abundância da cultura dos coqueiros.[552] Com o fluxo das populações devido ao conflito, as estruturas locais, secretários e grupos dinamizadores ofereciam terrenos de realojamento nos espaços cujos donos eram outras pessoas. "Os novos moradores não poderiam usufruir-se das plantas existentes".[553] O que de certo modo gerava algum tipo de desconforto para ambos. O espaço produtivo privilegiado era o vale do rio Mutamba próximo da baía de Inhambane. O vale de Mutamba, além de Jangamo liga também Maxixe e uma parte do distrito de Inharrime. Os camponeses desta aldeia produziam hortícolas, arroz e cana de açúcar. As terras altas de sequeiro produziam mandioca, milho, feijão-nhemba, castanha de caju e os cocos. A aldeia possuía 5 cooperativas designadamente: uma cooperativa agrícola, uma cooperativa de tijolos e 3 cooperativas de panelas de barro constituídas por mulheres. Nesta aldeia notamos um movimento cooperativo, mas sem grandes realizações.

Terminamos nossa breve descrição com o distrito de Homoíne onde existia – a Aldeia Comunal dos Antigos Combatentes. Foi a aldeia mais popular ao nível do distrito e, ela possuía

---

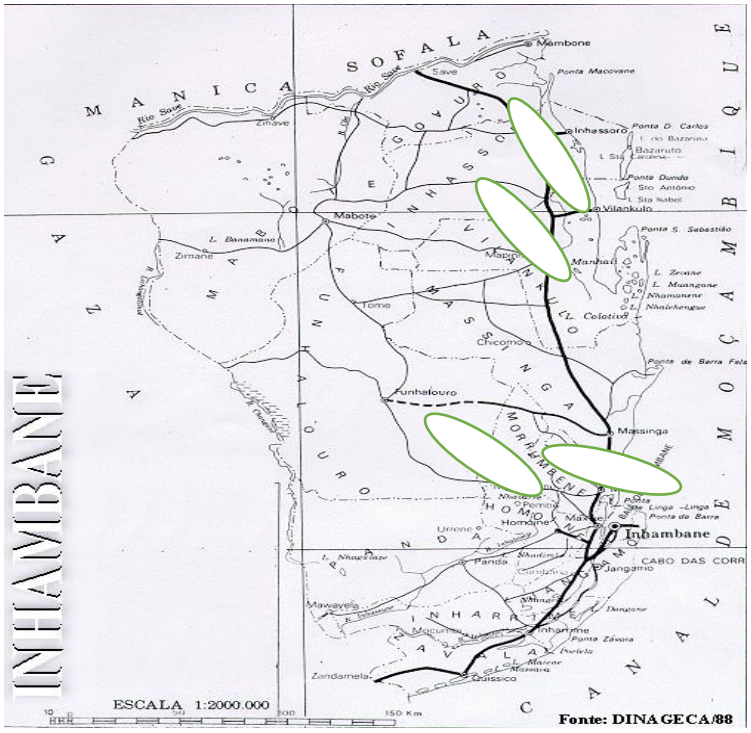
[550] ARAUJO, M. op. cit., 1986, p. 77.
[551] Entrevista com Dinis Nguidacane, A entrevista realizou-se em Jangamo, no seu gabinete na escola em 21 de Março de 2022.
[552] SUMBURANE, José. **Tradições Culturais e a Formação de Identidade entre os Vathonga**. In: Revista Síntese, Maputo, FCSF, UPM, número 13, 2018, p. 30-31.
[553] ARAUJO, M. op. cit., 1986, p. 70

características um tanto ao quanto peculiares – os antigos militares e o rio Nhanombe.[554] A gênese da aldeia se deveu ao deslocamento de um grupo de cerca de 200 antigos combatentes oriundos da aldeia Paulo Samuel Khakomba do distrito de Morrumbene, atraídos pelo vale Nhanombe à margem esquerda do rio onde fundariam – a aldeia comunal em 1981. A área residencial era constituída por 4 bairros e próxima ao rio Nhanombe. O formato da aldeia era retangular com ruas largas que se cruzam perpendicularmente. O espaço produtivo era separado por uma área ocupada por machambas familiares não-residentes daquela aldeia comunal. Estas famílias dispersas vinham de Macanda e Nhaulane (regiões que distam entre 6-8km) de Chindjinguire, enquanto que os militares possuíam um centro próprio de produção de diversas culturas do outro lado da margem do rio Nhanombe.[555] As culturas mais frequentes eram o milho, feijões, mandioca. A aldeia possuía uma carpintaria, uma cooperativa de roupas que abastecia à cooperativa de consumo local.

Uma rápida análise das 4 aldeias permite-nos identificar 3 elementos essenciais que perpassam a estrutura fundacional daquelas aldeias. O primeiro se prende com – os fatores de formação de cada uma das aldeias. As três aldeias Nvuka, Agostinho Neto e Chindjinguire tinham uma ligação extremamente grande com a agricultura. Ou seja, a existência de espaços para o exercício da atividade agrícola era fundamental para a sobrevivência de cada aldeia. Nas três aldeias notamos também esforços do campesinato na criação de cooperativas agrícolas. Apesar de ter sido difícil manter os camponeses nas cooperativas devido ao movimento de trabalho familiar, houve iniciativas locais para o fomento da política. Consideramos o segundo aspecto relevante a – instalação das aldeias comunais em espaços que não reuniam condições estabelecidas pela comissão nacional de monitoramento das aldeias comunais. São as aldeias de Nvuka em Inhassoro (sem planícies e rios) e a aldeia comunal dos pescadores de Macunhe em Vilanculo que vivia basicamente da pesca. Isto não só aconteceu no distrito de Inhassoro,

[554] ARAUJO, M. op. cit., 1986, p. 70
[555] ARAUJO, M. op. cit., 1986, p. 70

mas também em outras regiões em Moçambique. O mapa 4 abaixo, reflete as 4 aldeias comunais.



Mais adiante mostraremos alguns exemplos similares do distrito de Jangamo. Talvez por isso que numa primeira fase, Araújo considere certos aglomerados de deslocados de guerra civil de – centros de refixação das populações e, não propriamente aldeias comunais. O terceiro momento tem a ver com – o conflito armado que assolou direta e indiretamente aquelas aldeias. Por exemplo, se a formação da aldeia comunal Agostinho Neto se deveu ao movimento das populações oriundas de outros distritos, pressionadas pelos ataques da RENAMO, a aldeia comunal Nvuka e Chindjinguire em certos níveis da sua existência também sofreram ataques da guerrilha da RENAMO. A isso acrescentaríamos um quarto aspecto – a precariedade das estruturas locais na materialização do projeto frelimista e o compromisso descrente das comunidades. Quer dizer, apesar da vontade da Frelimo em transformar a vida das populações do campo, o partido/Estado não conseguiu desenvolver um sentimento engajado às comunidades em abraçar efetivamente o projeto. Embora a preferência do Estado fosse em apoiar mais as empresas estatais se comparado ao modelo das cooperativas camponesas, não

conseguiu apoiá-las em equipamentos de forma suficiente e consistente. Para além das adversidades naturais e sociais – seca – cheias – guerra civil, todas fora do controlo da Frelimo.

Além da província de Inhambane, outros exemplos de transformação da vida dos distritos através da construção das aldeias comunais foram ocorrendo em todo o território nacional, seguindo dinâmicas próprias conforme procuramos captar anteriormente – ver secção 4.3. Em seguida, passamos a analisar o desenvolvimento do distrito de Jangamo no âmbito da identificação dos espaços com potencial residencial e produtivo para a construção das aldeias comunais. Mas, antes cumpre-nos localizar o distrito de Jangamo pós-independência. Conforme fizemos referência na primeira parte da tese – ver secção 1.2, a localização do Posto Administrativo de Jangamo no período colonial não conscide com a localização do distrito de Jangamo. Localizada na área sul da província de Inhambane, o distrito de Jangamo é limitado a norte pela cidade de Inhambane, ao sul pelo distrito de Inharrime, a leste pelo oceano Índico e a oeste pelos distritos de Inharrime e Homoine.[556]

Mapa 5. Localização geográfica do distrito de Jangamo

Fonte:http://www.googlemaps.mapademoçambique. Acesso 07.02.2021

[556] REPÚBLICA DE MOCAMBIQUE. **Perfil de Jangamo.** Inhambane, Impacto, Julho de 2012, p. 1.

O distrito de Jangamo possui uma superfície de 1.294km quadrados[557] e, apresenta um clima tropical húmido, influenciado pelos ventos do canal de Moçambique. O distrito é classificado como rico em inúmeras reservas de areias pesadas nos povoados de Jangamo-sede, Madonga, Licaca, Ligogo, Xuxululo e Ravene.[558] O período chuvoso estende-se de outubro a maio e a estação seca ocupa o resto do ano.[559] O distrito é atravessado por 8 rios de regime permanente e temporário. Quanto ao regime permanente destacamos os rios Mutamba e Joba e que, ambos desaguam na baia de Inhambane. Em regime temporário encontramos os rios e riachos de Nhamalauane, Passale, Naquila, Matimbile, Mazivene e Inhassune.[560] A agricultura é atividade básica para a economia do distrito. O setor familiar ocupa um lugar de relevo no cultivo das terras aráveis. O distrito apresenta cerca de 65 000ha de terra arável para o cultivo. No entanto, quase metade, ou seja, 29 mil hectares são explorados pelo setor familiar para a produção agrícola.[561]

O mapeamento dos lugares com potencial para a construção de aldeias comunais em Jangamo foi feito pela comissão distrital das aldeias comunais junto das autoridades locais em vários espaços do distrito. "A Frelimo entrou com muita força. Muitas vezes, como se tratava de novas formas e políticas, tudo o que se deveria fazer ao nível da base era o cumprimento das ordens superiores mesmo sem entende-las devidamente".[562] Não havia momentos de questionamento profundo das decisões que chegavam às comunidades vindos de Inhambane. Os secretários e os grupos dinamizadores não tinham pleno domínio do que se deveria fazer com as novas políticas. Por isso houve muitos seminários de capacitação realizados em Jangamo das pessoas escolhidas localmente para a viabilização ao nível da base dos programas e projetos da Frelimo. A identificação e parcelamento dos espaços para a construção de aldeias comunais foi uma atividade encarrada com maior responsabilidade devido as consequências que a medida acarretaria para a população, pois em Inhambane – "o coqueiro representa um '*diamond*' especial aos vatonga".[563] Não discutiremos neste momento o significado do coqueiro

[557] Ibidem, 2012, p. 1.
[558] BIE, Abnério Luis, et all. Op, cit., 2011, p. 3.
[559] REPÚBLIA DE MOÇAMBIQUE. **Perfil de Jangamo provincial de Inhambane.** 1ª Edição, Maputo, MAE, METIER, 2005, p. 2.
[560] Ibid, pp. 2.
[561] Ibid. pp.3-4.
[562] Em entrevista a José Bambo Sumburane Cumbana, (régulo Muphathanyani) na sua residência em Cumbana aos 21 de Abril de 2022.
[563] Em entrevista com Cassamo, Ussene, realizada em Salane (Ravene) em, 10 de Abril de 2022.

aos vatongas. Porém, é de considerar o valor do *coconut tree* porque dela os vatongas aproveitam quase tudo. Voltando à questão da identificação dos espaços e da formação das bases da Frelimo ao nível local, um entrevistado avançou-nos que "nem nós mesmos percebíamos o que se pretendia em concreto com a nova forma de vida em aldeias".[564] A formação das bases foi uma atividade de extrema relevância e permanente da Frelimo.

Em Lindela, nas antigas terras concessionadas pela administração portuguesa ao Badru Zamane Issufo Amade (antigo latifundiário) "identificou-se um espaço e foi parcelado para a construção da aldeia comunal de Lindela"[565] em que tanto o Estado e a comunidade local abrangida deveriam se engajar na sua construção. Lindela localiza-se aproximadamente a 3-4 km separando o posto administrativo de Jangamo-sede para este através da EN5 (estrada que parte do cruzamento de Lindela para a cidade de Inhambane) e o posto administrativo de Cumbana a sul pela estrada nacional número um (EN1). Com a independência nacional, as nacionalizações, a Constituição e a Lei de Terra nº 6/79 de 3 de Junho[566] estabeleciam de forma clara aquém pertencia a terra em Moçambique – o Estado ou "todo o povo". Ainda que esse pertencimento ao "todo o povo"[567] fosse na realidade cosmética. Ou por outra, aquilo que Mosca concluiu ser um tabu, pois a terra no período em referência era detida pelas empresas estatais e cooperativas à luz do socialismo moçambicano.[568] Portanto, os camponeses tinham acesso à terra, mas, continuaram sem posse dela. A região em causa era um espaço que possuía um potencial enorme para o projeto da aldeia comunal. "A ideia teoricamente era boa, só que não tomou em consideração que as pessoas têm determinadas ligações às suas culturas porque isso foi esquecido".[569] O local escolhido tinha o privilégio de estar nas proximidades do vale de Mutamba e o acesso à água do rio para a prática de irrigações dos campos agrícolas. Os acessos

[564] Em entrevista com José Solomone Muendane. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de um Jambroeiro em 17 de Fevereiro de 2022.
[565] Entrevista com Dinis Nguidacane. A entrevista realizou-se em Jangamo, no seu gabinete na escola em 21 de Março de 2022.
[566] A Lei de Terra nº 6/79 conjugada ao artigo nº 8 da CRPM de 1975 tinham em vista assegurar de forma prática e concreta a devolução da terra ao povo moçambicano. Ou seja, a terra outrora usurpada e espoliada pelos latifúndios e sujeita a exploração estrangeira e capitalista deveria ser entregue ao povo. A razão da Luta Armada de Libertação Nacional dirigida pela FELIMO visava exatamente libertar o homem e a terra. A concepção e promulgação desta lei tinham como objetivo disciplinar e organizar o uso e aproveitamento da terra, criando instituições cujo, funcionamento tornava possível a planificação socialista das atividades a ela associadas. JORNAL NOTÍCIAS, **Lei de Terras.** Maputo, AHM, 14.07.1979, p. 5
[567] MOSCA, João. **Economizando.** Prefácio de Lourenço do Rosário. Maputo, 1ª Edição, Alcances Editora, 2009, p. 122.
[568] MOSCA, J. op. cit., p. 122.
[569] CRUZ E SILVA, Teresa. Entrevista na USP, p. 11.

em termos de estradas representavam um atrativo forte para o desenvolvimento do local, já que a região se encontrava próxima de um entroncamento entre a cidade de Inhambane-nordeste e Maxixe-norte. Era um local seguro em caso de calamidades naturais, pois se localizava em zona alta.

Ainda com recurso obviamente ao vale de Mutamba, outros espaços foram identificados com potencial para a instalação das aldeias comunais. A zona alta de Jangamo-sede, Indudo, Nhaduga e Madava localizadas na margem esquerda do rio Mutamba e relativamente próximas do vale de Mutamba (zona produtiva) foram outros lugares mapeados pelas autoridades para a edificação futura das aldeias comunais. Os espaços em referência eram considerados seguros e resistentes a desastres naturais. Com os solos machongos[570] do vale de Mutamba produzia-se cereais e hortícolas para as populações. A argila era uma outra fonte de rendimento muito importante para as comunidades na região. O fabrico de tijolos e outros artigos de adorno constituía uma grande potencialidade complementar à atividade agrária da região de Mutamba. A zona de Indudo por possuir terras férteis para agricultura foi identificada como favorita para a instalação de uma aldeia comunal mais localizada na parte alta.[571] A região de Madava que se encontra perto da baía de Inhambane tinha um forte potencial para a pesca. O potencial desta região nos lembra a aldeia comunal dos pescadores de Macunhe em Vilanculo. A região de Nhanala apesar de possuir algum potencial, ela foi descartada por ser uma região que apresentava um vasto espaço para a criação de animais.

O vale de Mutamba não era o único espaço com potencial agrário e, por conseguinte apetecível para o projeto de aldeias comunais ao nível do distrito de Jangamo. Na região a leste de Jagamo-sede por exemplo havia sido identificada a área de Madonga que detinha terras férteis para a atividade agrícola e também lugares seguros para a edificação da aldeia comunal. Outro exemplo nos é referida na região de Guicunela-Guifuco mais a este de Jangamo-sede que igualmente foi apontada como a área que possuía um potencial para a montagem das aldeias por apresentar terras férteis e alguns pântanos com lençol freático relativamente próximo para a abertura de poços e, portanto propício para a agricultura. “Eu recordo-me de ter se realizado

[570] Os solos machongos são aqueles que se localizam em regiões baixas e pantânosas. As planícies costumam ser as regiões com maior propensão a este tipo de solos para a produção agrícola.
[571] Entrevista com Edmundo Cumbane. Entrevista realizada na sua residência em 09 de Abril de 2022.

campanhas organizadas pelas estruturas do distrito para se identificar espaços ao nível do distrito e com enormes desafios"[572] – os desafios de mobilização das comunidades.

A localidade de Bambela, localizada mais a sul do distrito de Jangamo foi identificada e parcelada para a construção de aldeia comunal de Guipombo, por apresentar terras férteis e pequenas baixas e espaços seguros para a aldeia. Ainda na região de Bambela foi identificado e parcelado um outro espaço de Fambacuatse por analogamente dispor de uma área favorável para a construção da aldeia. A região de Guicunela Nhancoja que faz limite com o distrito vizinho de Inharrime foi igualmente projetada à construção de uma aldeia comunal local. As proximidades do rio Inhassune e as baixas locais foi projetada aldeia comunal Nhavue. Nas logoas de Nhaliculi e Nhangele a oeste de bambela foram identificados espaços com potencial para a construção das aldeias comunais de Nhaliculi e Nhangele, mobilizando para o efeito as comunidades dispersas ao redor.

Na região mais a este do distrito de Jangamo foi identificado Ligogo para a construção da aldeia comunal de Ligogo. Em Massavana também foi identificado um lugar para a construção da aldeia comunal local. As aldeias comunais de Ligogo e Massavana por se localizarem na zona costeira teriam como a atividade principal a pesca artesanal. Em muitos dos espaços identificados pela comissão distrital das aldeias comunais em colaboração com as autoridades da província de Inhambane respondiam aos critérios definidos pela comissão nacional de construção das aldeias comunais, excetuando os espaços mais localizados na costa.

Com todo o potencial encontrado em Jangamo para o projeto, mas enfraquecido pelo surgimento da guerra civil no distrito, a historiografia identifica contradições em termos da execução da política em Moçambique, considerando ter prejudicado o campesinato. E, nisso concordamos com a referida abordagem pelos motivos anteriormente discutidos. Sem pretendermos retomar esse debate, o interessante dessa discussão são as contradições permanentes nos ângulos de análise. Permitam-nos expor um pensamento de um dos nossos entrevistados que nos revelou o seguinte:

> "Penso que dentro da historiografia moçambicana há uma corrente que tenta diabolizar a política – aldeias comunais. É natural a falta de sossego da ala

[572] Entrevista com Dinis Nguidacane. A entrevista realizou-se no seu gabinete na escola em 21 de Março de 2022.

> conservadora em relação ao projeto. Penso que a política da Frelimo em torno das aldeias comunais não foi todo de errado. Um dos pressupostos das aldeias comunais era de colocar perto da comunidade os serviços básicos tais como: escola, hospitais, água, energia etc. Ora a forma como nós estávamos organizados de 1 casa e depois 2 separadas por 3-4km outra casa, em minha opinião seria extremamente difícil prover os serviços, olhando a nossa própria estrutura tradicional de vida. Acredito que o projeto foi excelente, porém, a sua implementação pode ter falhada. Acho que tudo deveria ter acontecido de uma forma gradual e bastante negociada".[573]

Por mais bons motivos que suportassem a ideia de transformação do campo em aldeias comunais, pensamos que, ao ignorar os valores culturais locais, a política da Frelimo abriu espaço para a fraca adesão e para conflitos em torno de seu projeto das aldeias comunais. O conflito armado entre as forças governamentais e a RENAMO condicionou o surgimento de várias novas aldeias comunais em Inhambane – "centros de refixação das populações deslocadas".[574] O distrito de Jangamo é um de diversos exemplos de emergência de espaços de concentração de pessoas deslocadas por guerra civil, que em muitos dos casos não respondiam aos requisitos da CNAC. A estes espaços, diferentemente de Araújo, optamos pela designação – "novas" aldeias comunais. Duas razões oferecem-nos sustento à nossa formulação. A primeira se prende ao fato de esses novos espaços não coincidirem com os lugares anteriormente projetados/e ou parcelados pela comissão distrital de aldeias comunais em Jangamo. O que a priori nos impõe a ideia de que esses novos lugares não ofereciam condições totalmente favoráveis, segundo os quesitos e a orientação da CNAC. A segunda razão se deveu ao fato de o partido/Estado ter se aproveitado dos novos espaços para tentar ajustar e organizar as comunidades em aldeias comunais de acordo com as condições existentes nesses lugares.

5.2.Guerra civil e a gênese de "novas" aldeias comunais

O surgimento da guerra civil, ou "guerra de desestabilização"[575] e também denominada – guerra dos 16 anos em Moçambique esteve relacionada com crise instalada na Frelimo referente ao modelo ideológico seguido uma vez alcançada a independência nacional. Ao longo da tese, optamos pela designação guerra civil por ser uma designação neutra. Quer dizer, que não subtende o apoio de nenhuma das partes. Pontuamos anteriormente, o pluralismo político

[573] Entrevista com Edmundo Cumbane. A entrevista realizada na sua residência em 09 de Abril de 2022.
[574] ARAÚJO, M. op. cit., 1988, p. 77
[575] ABRAHAMSSON H. & NILSSON A. op. cit., p. 158-159.

dos grupos fundadores da Frelimo – ver secção 3.1 da tese. A Frelimo foi encontrando suas próprias fórmulas de gerir os seus conflitos oque demostra um certo sentido de maturidade política, sem com isso criar automatismos de coesão política suficientemente sólidos, no que se refere à ideologia estruturante de orientação do novo Moçambique. Porém, do ponto de vista prático Frelimo estava mais próximo do socialismo nas suas variadas versões dos diferentes países amigos e, também da capacidade ideológica própria da Frelimo de se reinventar. Durante a guerra de libertação nacional e o imediato pós-independência, esta opção frelimista não reunia consensos dentro da organização oque não evitou traições, assassinatos e deserções.

Acusado de estar a servir os interesses do *apartheid* da África do Sul e do regime de *Ian Smith* Rodésia do Sul (hoje Zimbabwe), de realizar e fomentar atos de banditismo no Moçambique pós – independência pela Frelimo, a *Mozambique National Resistance* (MNR), braço colaborador do *apartheid,* posteriormente transformado em RENAMO ter-se-ia formado com o objetivo de sabotar a Frelimo pela sua alegada ditadura e perseguição aos mentores e formadores de opinião contrária dentro da frente. Oficialmente criado em 1977, mas com fundamentos ideológicos de natureza capitalista anteriores à independência nacional, a RENAMO se desenvolveu a partir do centro e norte de Moçambique.[576] Alguns corredores da historiografia identificam o combate da Frelimo à tradição e às autoridades tradicionais[577] pela política de aldeias comunais como tendo sido a estrada encontrada para reivindicar a reposição e o respeito pela identidade moçambicana.[578]

A eclosão da guerra civil no distrito de Jangamo interrompeu todo o investimento realizado de identificação e parcelamento de potenciais lugares para o projeto frelimista das aldeias comunais. Estes projetos seriam posteriormente abandonados e, se conformando pela pior das razões com a nova realidade de calamidade provocada pelo conflito armado, o que certamente motivara o surgimento de "novas" aldeias comunais – ou centros de refixação da população deslocada. Ora, muitos dos centros de concentração da população "refugiada"[579]

[576] SAUL, Jhon. O Estado da Frelimo: da revolução à recolonização. In: **Boletin de AHM, número 15**, 1994, pp: 7-42.
[577] O'LAUGHLIN, Bridget. **A base Social da Guerra em Moçambique.** Analise de "A causa das armas em Moçambique", Antropologia de uma guerra civil de C. Geffray, Paris: CREDU- Kartala, 1990, p. 109-110. In: Estudos Moçambicanos, Centro de Estudos Moçambicanos, UEM, Maputo, número 10, 1992.
[578] SAUL, Jhon. O Estado da Frelimo: da revolução à recolonização. In: **Boletin de AHM, número 15**, 1994, pp: 7-42.
[579] A designação – "refugiada" a que nos referimos no texto nao é canónica à Organização das Nações Unidas (ONU) representada pela agencia ACNUR (Alto Comissário das Nações Unidas para Refugiados) que detem conceitos e estatutos próprios em relação ao conceito de refugiado.

tomaram – o estatuto de aldeia comunal local. As novas aldeias comunais estouradas no contexto da guerra civil e demandadas pelos deslocados dos distritos de Inhambane não tinham nada a ver com os critérios estabelecidos pela CNAC, e sim pelo – fator militar. As posições militares de proteção do distrito de Jangamo encontravam-se em alguns pontos estratégicos para travar a invasão da RENAMO à sede local de Jangamo. Foi assim que nesses espaços por atrair a concentração da população surgiram essas "novas" aldeias comunais.

Com o avanço do conflito armado em toda província de Inhambane, as populações do interior se deslocaram para sedes distritais e cidades consideradas seguras. A população dos povoados dispersos em volta de Jangamo e não só, se movimentara para os centros urbanos de Jangamo-sede e Cumbana-sede e ou outros locais com um certo grau de segurança. Dentre as famílias deslocadas, poderíamos agrupá-las em três categorias tais como: *(i)*famílias camponesas de renda razoavelmente alta; *(ii)*famílias de mineiros trabalhadores das minas de África do Sul; *(iii)*famílias camponeses de baixa renda. Dependendo das condições, as famílias deslocadas preferiam movimentar-se para a cidade de Inhambane e Maxixe, por possivelmente oferecer um nível de segura maior contra os ataques da guerrilha da RENAMO na região. Naturalmente, as famílias com renda maior se refugiaram às sedes distritais e cidades.

No período auge da guerra civil, a RENAMO atacou e ocupou temporariamente algumas sedes distritais de Inhambane. A partir de 1980/1 a pressão da guerra civil estimulou a formação de "novas" aldeias. "Começamos a sentir a aproximação dos guerrilheiros da RENAMO em 1982. Numa primeira fase eles não matavam pessoas".[580] O exército governamental não dispunha de efetivos suficientes para guarnecer as "novas" aldeias comunais. Por isso que os homens adultos e seus filhos dentro das aldeias eram mobilizados para os treinos militares afim de receberem armas para defender a aldeia – os milícias. Uma experiência que nos lembra muito o modelo chinês. Também nos lembra o modelo dos *djebels* argelinos, que congregavam combatentes e populações refugiadas. "Nós abrimos um campo para os treinos militares em Lindela".[581] Em Jangamo muitas aldeias tiveram na figura do milícia o seu principal parceiro para a segurança.[582]

[580] Em entrevista Valentina Cesar Nhamposse. A entrevista realizada em sua residência ao lado de uma casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.
[581] Entrevista com Dinis Nguidacane. A entrevista realizou-se no seu gabinete na escola em 21 de Março de 2022.
[582] Em entrevista com Jose Solomone Muendane. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de um Jambroeiro em 17 de Fevereiro de 2022.

O surgimento das "novas" aldeias comunais em Jangamo reconfigurou a vida das comunidades. Em Jangamo-sede, Cumbana-sede houve um movimento bastante forte de famílias oriundas de diversas partes do interior do distrito e de povoados de outros distritos de Inhambane. Este movimento buscava refúgio aos ataques perpetrados pelas forças de guerrilha da RENAMO. A organização dessas famílias nos novos espaços obedecia parte de alguns critérios da CNAC. Ou seja, tentar organizá-las em aldeias ou em bairros comunais locais. Dito de outra maneira, se um dos critérios de criação de uma determinada aldeia comunal era a sua proximidade a uma área para o desenvolvimento de agricultura, as novas aldeias e bairros comunais não respondiam cabalmente a esses critérios por causa da pressão do conflito. Por falta dos campos agrícolas para a produção, a população deslocada teve de encontrar novas estratégias de sobrevivência nos centros urbanos dos quais destacaremos – a prática do comércio informal.

Como consequência da guerra civil, na região mais a nordeste do distrito surgiram "novas" aldeias comunais de Mauza e Massavana estimuladas pela presença de posições militares das forças populares de libertação de Moçambique (FPLM), ali estacionadas. Ora, queremos pontuar que com o fim da guerra civil através da "assinatura do Acordo Geral de Paz (AGP) de 1992 pelo Protocolo IV – Das Questões Militares – as FPLM foram substituídas pelas forças armadas de defesa de Moçambique (FADM)".[583] Na região a leste de Jangamo-sede surgiram as aldeias comunais de Nyalghokwane, Magumbela, Madonga, Licaca e Ligogo. Em Ravene foi construída uma aldeia comunal. No período mais crítico do conflito, as populações de Ligogo, Licaca, Xuxululu, Guicunela Guifuco, Mutamba, Madava e Lindela se refugiaram para Jangamo-sede enquanto que as populações de Bongo, Mbambamba, Malaiça, Guirruta e Ravene preferiam a sede de Cumbana.[584]

As populações receptoras dos deslocados eram sensibilizadas pelas autoridades locais (secretários de partido e grupos dinamizadores) afim de acolher as famílias "refugiadas" do conflito. Isso incluía a questão da divisão dos seus terrenos, ou mesmo a indicação de novos espaços que eram campos agrícolas das populações nativas. Apesar de isso ter acontecido por um motivo que julgamos de força maior – a guerra civil, a concessão dos terrenos e campos

[583] ZECA, Emilio Jovando. **Modernização da Força Aérea moçambicana**: formação, Aquisição, cooperação e Desafios Estratégicos. In: REVISTA DEFESA E SEGURANÇA. Porto Alegre, volume 2, 2016, p. 123-159.
[584] Entrevista com Edmundo Cumbane. Entrevista realizada na sua residência em 09 de Abril de 2022.

agrícolas dos nativos aos deslocados teria gerado conflitos com as populações locais. Dois motivos justificam o surgimento desses conflitos. O primeiro tem a ver com o fato dos nativos não terem vivido antes as vicissitudes de um conflito armado e as concessões que eram pressionados a fazer aos deslocados nos seus terrenos. O segundo se deveu à questão dos campos agrícolas que também seguiriam a mesma lógica solidária dos nativos, o que a priori se lhes colocaria em risco de sua própria sobrevivência. Nesse aspecto o partido Frelimo se encarregara de explicar à população nativa a estender a mão aos deslocados e consciencializar lhes que todos se encontravam em situação guerra.

Se antes do surgimento das "novas" aldeias comunais, houve um movimento de mobilização da população para se organizar em aldeias comunais, incluindo espaços demarcados e parcelados para o efeito, com o início do conflito armado não haveria mais resistência por causa da pressão do conflito. As comunidades forçadas a deixar seus antigos espaços, (residencial e produtivo) não tinham mais outras alternativas senão experimentar uma nova vida numa – aldeia comunal. Ora aqui levantamos algumas questões que nos poderiam orientar a discussão da relação entre o novo estilo de vida das populações e as novas aldeias comunais. Duas questões fundamentais se impõem: *(i)*como é que viviam as populações deslocadas nas novas aldeias comunais? *(ii)*considerando que o grosso da população deslocada era campesina, quais seriam as estratégias reais de sobrevivência destas populações nos novos espaços, visto que em muitos casos não havia lugar para cultivar?

Em seguida passamos a analisar a vida da população e sua relação com os novos espaços produtivos nas "novas" aldeias comunais. A análise da vida das populações nas "novas" aldeias comunais permite-nos pensar não só as limitações dos campos de produção e do cultivo, mas também os riscos a isso associados. Para garantir a sustentabilidade das famílias integradas nas novas aldeias comunais, a população deveria encontrar mecanismos locais de trabalhar a terra para o seu auto sustento. No caso das famílias integradas nas aldeias comunais de Jangamo-sede e Cumbana-sede, a integração deveria se fazer acompanhar pela concessão de campos agrícolas pertencentes aos nativos. A estratégia encontrada pelas autoridades locais consistia no empréstimo de parcelas das populações nativas aos deslocados de machambas tanto de machongo do vale de Mutamba como dos seus campos agrícolas localizadas nas terras altas e de agricultura de sequeiro. Sem terra para produzir seria difícil para a sobrevivência da

população deslocada, senão ela teria escapado a morte por balas nas suas zonas de origem e encontrar a morte no lugar teoricamente seguro pela fome.

Se o empréstimo de parcelas e campos agrícolas das populações nativas aos deslocados representava uma certa limitação no sentido de que os espaços de produção não eram suficientes para a demanda da população "refugiada", então poderíamos conjecturar que o trabalho realizado nesses campos significaria um certo tipo de risco à vista. Por exemplo, nas "novas" aldeias comunais situadas nas sedes de Jangamo e Cumbana e nas aldeias comunais de Mauza, Massavana, Magumbela, Madonga, Licaca, Ligogo e Ravene, a população campesina deveria sair das aldeias para seus campos de cultivo de modo a buscar algo para sustentar suas famílias cuja localização se situava fora do perímetro protegido da aldeia. Essas saídas para os campos agrícolas constituíam um sério risco de vida, pois a população se expunha a raptos e captura dos guerrilheiros da RENAMO. Um depoimento de um dos entrevistados atesta essa realidade ao que nos contou:

> "Não me esqueço de um episódio num dos dias mais negros da minha vida no tempo da guerra da RENAMO em Cumbana-sede. Em 1982 quando os guerrilheiros da RENAMO se preparavam para assaltar a sede de Cumbana, minha esposa e outras duas mulheres vizinhas foram raptadas por matsangas[585] quando se encontravam na machamba a procura de comida na região de Bongo a pouco menos de 5km de Cumbana-sede. No momento de rapto, três homens armados cercaram lhes subitamente e foram sequestradas para a base da RENAMO situada na região de Chibassa a sudoeste de Jangamo. Minha esposa conta que as três mulheres não foram violentadas durante a ida nem mesmo quando chegaram à base. Ela e outras três mulheres foram destacadas para serem cozinheiras dos comandantes. Minha esposa só se libertaria daquele cativeiro, três meses depois, após uma batalha engendrada pela força governamental liderada pelo comandante Paunde que se dirigira a região afim de desmantelar aquela base. Foi um dos combates mais sangrentos ao nível do nosso distrito que causou inúmeras mortes. Minha esposa nem ela mesma soube como escapou".[586]

[585] Matsanga é todo o membro militante da guerrilha da RENAMO, cujo fundador do movimento de contrarrevolução moçambicana foi André Matade Matsangaissa primeiro comandante em chefe da resistência nacional moçambicana. Todos os seus guerrilheiros defensores de André são chamados de Matsangaissa em homenagem ao seu líder histórico e fundador.

[586] Em entrevista com Ventura Pequenino Zambrano Duce. A entrevista realizou-se em sua residência no dia 14 de Fevereiro de 2022.

Em Jangamo, muitos homens e mulheres foram sequestrados ou mortos nas jornadas de trabalho, ou a caminho de, ou de regresso dos campos agrícolas nos diferentes lugares ao redor das "novas" aldeias comunais. Era uma situação extremamente sensível entre o ficar em casa e sem nada para comer e correr riscos de vida para buscar sustento à família. Os efetivos militares destacados para proteção das aldeias comunais não eram suficientes nem eficientes para responder a este tipo de situação porque os ataques e sequestros não eram previsíveis. Por isso que mais tarde, com o agudizar da situação da guerra, "nós mesmos pedimos ao governo para proteger a nossa população da aldeia comunal Maunza".[587]

5.3.Em busca de memórias e narrativas de violência

A província de Inhambane foi uma das 3 provincias do sul de Moçambique severamente afetada pelo conflito armado. Há relatos e narrativas de vários massacres perpetrados pelos guerrilheiros da RENAMO e também pelas forças governamentais em diferentes distritos. Se ao menos isso não acontecesse, então a Frelimo aproveitara-se do cenário de guerra para desacreditar a razão de luta da RENAMO e responsabilizá-la pelos seus próprios massacres e tragédias em como se ela fosse tão "inocente" como se poderia supor e sem "mácula" no conflito. O massacre de Homoine de 1987 (distrito de Homoine) representa um dos maiores símbolos traumáticos dos atos de banditismos atribuídas à guerrilha da RENAMO no Moçambique pós-colonial. O massacre teria sido responsável pela chacina de mais de 400 pessoas em Manhica e Chindjingire.[588] Em Jangamo o conflito armado foi ainda mais dramático com mais de milhares de mortos. Por exemplo, no troço Lindela-Inhambane na região de Nhadukwa "era extremamente difícil circular de, e, para devido ao intenso movimento de ataques atribuídos aos guerrilheiros da RENAMO. Foi neste local em que o padre Araújo foi se lhe queimado a sua viatura".[589] A região de Chibassa foi também sangrenta e muitos militares de ambos os lagos morreram em confronto nas batalhas. Neste local foi erguido um monumento em memória das vítimas de guerra. Na região de Massavane havia uma base da RENAMO, localizada em Mahanguissa (Guibwembwe) nome de um senhor residente e influente da zona; mais para o litoral. Foi uma base estratégica da RENAMO por causa da sua localização. A base

[587] João Paude Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência em 16 de Abril de 2022.
[588] ARMANDO, Hassane. **Tempos de fúria**. Memórias do Massacre de Homoine, 18 de Julho de 1987, Lisboa, Editora Colibri, 2018.
[589] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.

havia sido montada entre pequenas dunas. “Há uma elevação em que a posição avançada dos homens da RENAMO da base estava ali. Qualquer movimento do inimigo era imediatamente neutralizado”.[590] Este local foi um verdadeiro cemitério das FPLM.[591] Na sede distrital de Jangamo visitamos um local próximo da escola secundária em que as forças governamentais realizavam execuções sumárias a indivíduos suspeitos do inimigo. No povoamento de Cumbana identificamos também espaços específicos em que houve assassinatos perpetrados pelas forças governamentais.

As questões de tradição e cultura que mais adiante abordaremos nos oferecem janelas de análise que nos permitem pensar o trabalho dos militares mágicos[592] no decorrer da guerra – referimos aos militares tratados pelo curandeiro. Em tempos de guerra, o curandeiro desempenhava uma função de farol não só para as comunidades locais, mas sobretudo nas batalhas militares. Durante a guerra civil, na província de Inhambane e não só, os curandeiros foram “entidades omnipresentes” tanto de um, como do outro lado das frentes armadas. Queremos dizer que, em África os militares são homens preparados pelos curandeiros para o combate. Os relatos do pesquisador Armando em relação ao massacre de Homoine e a figura mágica – Sabão Wombelwane[593] são reveladores de um “mundo de mistérios” muito mais profundos do que pode parecer. Em Jangamo existem memórias de magia e violência nas investidas dos ataques millitares. “Os guerrilheiros governamentais quando saíssem para assaltar as bases da RENAMO, não iam de qualquer maneira” assegurou-nos – o ex-comandante João Paude Nhampossa.[594] Especialmente os comandantes das missões destacadas para os assaltos das bases. Do outro lado do inimigo, também encontramos homens militares e mulheres mágicas tratados pelo curandeiro. Normalmente, estes indivíduos eram mais eficazes em operações de reconhecimento das aldeias e bases do inimigo. Não pretendemos afirmar que tal eficácia era somente derivada do trabalho dos curandeiros pois, existem questões militares do conhecimento técnico militar de reconhecimento como foi o caso concreto de ex-combatente

[590] Entrevista com Dinis Nguidacane. A entrevista realizou-se no seu gabinete na escola em 21 de Março de 2022.
[591] Ibidem.
[592] ARMANDO, H. 2018, op. cit., p.
[593] Sabão Wombelwane foi um habilidoso mágico e militar da guerrilha da RENAMO. Este homem estava afeto na base militar de Pembe, (Homoine). Mais, tarde acusado de traição pela guerrilha foi entregar-se as FPLM. A sua suposta vaidade e indisciplina o fizeram ser expulso das forças governamentais. O regresso para RENAMO era a única opção. Porém, suas táticas ja haviam sido abortadas pelas FPLM, pelo que quando ressurgiram novamente ataques em Homoine já ao serviço da guerrilha, Wombelwane foi morte num dos ataques pelas FPLM.
[594] Em João Paude Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência em 16 de Abril de 2022.

de luta de libertação nacional e guerra civil – Herinque Livandi em entrevista ao canal televisivo STV.[595] Queremos chamar atenção ao fato de considerarmos "inimigo" nas duas dimensões dos beligerantes. Por um lado, as tropas da RENAMO consideravam inimigo as forças de defesa e segurança, o mesmo se dizia para as tropas governamentais que também consideravam inimigo as forças da RENAMO. Este aspecto de "curandeirismo" é melhor representado no filme ficcionário "*O comboio de Sal e Açúcar*" de Lucino de Azevedo[596] que trata do drama vivido pelas populações durante a guerra civil em Moçambique. É um filme com cenas sensíveis que representa a vida em tempos de guerra civil em que o comandante Setemaneiras da escolta do comboio que partia de Nampula para Cuamba, para além de líder de todas as operações sobre a viagem era o homem "ungido" pelos poderes de feitiçaria e bruxaria.

A Frelimo mesmo durante a luta de libertação nacional demostrou um certo "distanciamento" em relação à tradição nos processos de guerra. Nas bases e nas zonas libertadas, não havia espaço para a publicitação do trabalho do currandeiro. No entanto, os bastidores particulares dos militares apresentam muitas sombras e nuances a desvendar sobre a matéria. Embora não tenhamos suficientemente aprofundado a discussão deste assunto – secção 3.3, o fato é que os homens das armas não eram pessoas quaisquer. Por mais que a Frelimo não assumisse oficialmente o reconhecimento público do poder "obscurantista" da tradição, o que entendemos como tenha sido uma estratégia de manter e salvaguardar a coerência política e espírito revolucionário. A verdade porém, revelou - nos que os militares eram homens com "identidade obscura".[597] Ou, se isso não fossem eles [os militares] passavam de rituais específicos das suas tradições culturais.

Numa longa conversa com o frade Amaral do Amaral da Paróquia de Santo Antônio em Maputo em relação à guerra civil no distrito de Jangamo, abordou nos vários casos e situações de emboscadas que geraram violência na confrontação entre as comunidades e as próprias tropas de ambos os lados, e, em seguida transcrevemos na íntegra:

---

[595] STV NOTÍCIAS. Entrevista Herinque Muchinduma Livandi. 1 vídeo (0.35 segundos), sonoro, colorido. Português, Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T4QzdE4GOsc. Acesso em 02/11/2022.

[596] Ver o filme de Lucino de Azevedo, no CANAL TOP MOZ CHANEL em: **"o comboio de Sal e Açúcar".** 1 vídeo (9.05'), sonoro, colorido. Português. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=riZW7uxRWmk. Acesso em 26/09/2022.

[597] Felipe da Cruz Rafael Marrengula. A entrevista realizou-se sua residência em Guimpombo- Bambela aos 24 de Fevereiro de 2022.

> "Em Jangamo não houve casos claros de assassinatos aos padres, mas eles não escaparam a atos de violência. Em Inhambane, o Frei Araújo assistia Jangamo todas as quintas-feiras aos catequistas em Lindela. Numa das vezes, o padre Araújo foi interpelado pelos guerrilheiros da RENAMO na região de Nhaduga vindo de Inhambane para Jangamo. As forças da RENAMO mandaram-lhe parar e tiraram-lhe do carro e posteriormente queimaram a sua viatura. Os guerrilheiros da Renamo tiraram lhe os sapatos e disseram-lhe para ir embora. Não lhe mataram e nem lhe bateram. Já o padre Frederico Samuel de Xai-Xai (província de Gaza) não teve a mesma sorte. Ele foi assassinado na região de Malwana em Maputo. Malwana era o 'Beirute' de Moçambique em termos de violência, confrontos e mortes. O padre sofreu uma rajada de balas e foi atingido e depois encostou o carro. Os guerrilheiros da RENAMO mataram-no em seguida. No Posto Administrativo de Alto Changana distrito de Chibuto (província de Gaza) o padre Cristóvão de sociedade missionária foi assassinado. Não diria que fosse uma situação premeditada. Mas sim, num contexto de guerra haviam emboscadas aqui e ali. Aliás, nem sempre se pode responsabilizar totalmente a RENAMO, pois é um contexto de inteligência e contra inteligência. Você não sabe quem ataca quem para responsabilizar a quem! Houve casos de vários ataques e atos de violência hediondo e gratuita. Em Jangamo muitos catequistas católicos foram mortos".[598]

A questão de violência em tempos de guerra não se circunscreve somente em agressões aos beligerantes. A literatura militar ecoa discursos de fúria em sabotagens e agressões aos inocentes como mecanismos de pressão ao inimigo. Sem pretendermos entrar em aspectos morais e éticos do direito internacional das guerras convencionais, queremos apenas sublinhar a violência como um vestígio permanente em que tudo se pode esperar. Há vários atores que entram na equação mesmo sem relação com os motivos primários ou não do conflito. O extrato acima explicita apenas uma situação de agressão no seio da instituição religiosa e sem relação com o conflito entre os beligerantes. Ademais, precisaríamos de várias pesquisas incidindo este aspecto do qual pensamos que poder-se-ia escrever monografias específicas da problemática da violência aos sujeitos e instituições sem vínculos com as razões primárias dos conflitos armados.

Na região de Mafassane (antiga aldeia comunal dos combatentes em Nhacoongo) distrito de Inharrime, a menos de 5km de Ravene do lado de Jangamo havia uma brigada militar

[598] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.

do exército governamental. O nosso entrevistado contou-nos um episódio trágico opondo as FPLM e indivíduos suspeitos de trabalhar com o inimigo. Neste local de Nhacoongo havia uma mata de execuções de pessoas consideradas perigosas pelas FPLM. Ou seja do inimigo:

> "Muita gente inocente foi morta nas matas de Nhacoongo. Todos os dias eram assassinadas pessoas naquele local. Uma certa vez, aconteceu um insólito. Uma senhora curandeira foi acusada de conspirar com inimigo e levada às tropas governamentais estacionadas em Nhacoongo. As forças do governo pegaram a ela e amararam-na junto com outras pessoas e, como o destino era fuzilamento, eles eram colocados um pano preto na cara como era de costume. O soldado atirou para aquelas pessoas e caíram todas menos a senhora curandeira. Outra vez o soldado encarregue de execução voltou a disparar contra aquela senhora. Uma vez mais a senhora não era atingida com as balas. Os alferes saíram imediatamente para comunicar ao capitão Alone que não estavam a conseguir matar a senhora curandeira. Um jovem se colocou à disposição do capitão para ir matar à senhora curandeira. Em tempo de guerra os soldados não são homens quaisquer. Os soldados são homens drogados e mágicos. Esse Jovem disse ao capitão que haveria de matar a senhora curandeira. Dito feito, o jovem deslocou-se para o local e matou aquela senhora. Após duas horas de tempo, o jovem que matou a curandeira ficou maluco. Em seguida houve uma manobra militar na região de Nhangele. Aquele jovem que matou a curandeira como estava meio maluco foi levado para essa batalha. O jovem não voltou mais. Ele encontrou a morte de forma misteriosa.[599]

Este depoimento não só é revelador da força e poder da arte mágica dos médiuns em tempos de guerra, mas também denuncia os atos bárbaros praticados pelas FPLM – os "defensores" das populações aldeadas. Embora fosse real a retórica frelimista de atribuição de atos genocidas à RENAMO, ela também passava uma narrativa que nos parece problemática e arrogante dos eventos da guerra, pois existe uma memória de barbárie das forças governamentais contra populações indefesas. Quer dizer, não se pode falar de inocência total das FPLM. Porém, não queremos legitimar os atos bárbaros causados pela RENAMO contra as populações como se fosse de pura santidade. Nenhum dos lados pode se resvalar de responsabilidades em relação à violência contra as comunidades. A existência deste tipo de mágicos e mágicas, expostos no trecho nos fazem rever o trabalho antropológico de Armando

[599] Em entrevista com Cassamo Ussene. A entrevista realizou-se em sua residência Salane (Ravene) aos 10 de Abril de 2022.

Hassane em Homoine no distrito vizinho de – Sabão Wombelwane[600] uma figura bastante controversa no massacre de Homoine de julho 1987. Outrossim, na região de Guicunela-Guifugo, durante a nossa pesquisa de campo identificamos o senhor – João Paunde Nhampossa[601] outro mágico – "tradicionalista" e "obscurantista" usado pelas FPLM durante a guerra civil em Jangamo. Com o estatuto de "anfíbio" e considerado um dos homens mais mágicos do exército das forças governamentais em Jangamo, Paude foi um homem de reconhecimento das FPLM que vivia com inimigo e depois desaparecia. Ele liderou vários assaltos contra as bases da RENAMO. Em conversa, Paude revelou-nos que fora preparado pelo seu pai quando ainda era menor. Em seguida acompanhemos alguns trechos da entrevista:

> "Em 1982 fui capturado pelas tropas da RENAMO. A base situava-se em Txholoma aqui mesmo em Guifugo. Eu fugi da base à noite. Eu estudei muito bem e sai no meio dos sentinelas em Txholoma. Escapei assim mesmo. Saímos para Jangamo e reportei tudo o que havia acontecido no quartel das FPLM estabelecido em Jangamo. A base da RENAMO em Txholoma estava no interior de uma duna. Quando se disparasse as armas pesadas pelas tropas governamentais, não tinham como cair na base por causa da sua localização. Esta base tinha caraterísticas similares à da base de Massavana mais a sudeste de Jangamo-sede. Quando contei a localização da base de Txholoma, posso dizer que vendi-me pois, os capitães das forças governamentais pediram-me para mostrar-lhes a base. Foi aqui onde aperfeiçoei-me como agente de reconhecimento das forças governamentais. Quando as tropas da RENAMO fossem procurar comida e viveres nas comunidades, eu procurava as suas pegadas e tirava-lhes as pegadas "maungas" e misturava com o remédio que meu pai me ensinou "ya kuvha phondholoza" (de lhes dopar). Este remédio era mesmo para que caso, eu me encontrasse com eles as (tropas da RENAMO) não se apercebesse que eu fosse pessoa. Ou ao menos se eles me vissem como pessoa, fosse visto como um deles. Mas, este segredo eu não dizia aos meus superiores no quartel. Nem o Major General nem o Tenente Coronel não sabiam nada deste meu segredo. Era a minha vida em jogo. As minhas capacidades de entrar na base do inimigo me valeram um título mais arriscado e mais importante do exército".[602]

Episódios desta natureza e de arte mágica médiuns eram muito comuns em tempos de guerra civil em Inhambane. João Paunde (forças governamentais em Jangamo) e Sabão Wombelwane (guerrilha da RENAMO em Homoine) são dois militares opostos que tinham a

[600] ARMANDO, H. 2018, op. cit., p.
[601] Vide Apêndice J – Fotografia de João Paunde Nhampossa e o pesquisador.
[602] Em João Paude Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência em 16 de Abril de 2022.

capacidade de entrar no espaço do inimigo e tirar informações da técnica e táticas militares para um posterior assalto. "Os mais temidos homens militares mágicos são de origem ndau – centro de Moçambique".[603] Entretanto, a história deste tipo de personalidades mágicas, muitas vezes não têm tido um fim feliz. Wombelwane foi brutalmente violentado pela população em Homoine e assassinado por armas brancas, já que ninguém lhe conseguira matar com recurso a arma convencional, nem mesmo por outros militares tratados.[604]

Em guisa de fechamento, poderíamos concluir que esses relatos e memórias da guerra civil traduzem apenas uma pequena face de narrativas de violência típicas e atípicas em tempos de guerra no distrito de Jangamo. Conforme pontuamos anteriormente, o importante destes relatos talvez não fosse em si a verdade material dos mesmos. Ainda que nosso esforço de pesquisa de campo tenha sido de trazer à mesa do debate a verdade histórica dos eventos ocorridos, naturalmente relativa das narrativas aqui apresentadas e demais relatos de violência durante a guerra civil, não caberiam todos na tese. Em *pronvicialing Europe* de Chakrabarty, este tipo de narrativas são também uma espécie de verdade histórica, na medida em que fazem parte da história cultural e das representações dessas populações.[605] No mais pensamos que as possibilidades que a memória histórica nos oferece de reinterpretação das fontes poderiam se traduzir em uma mais valia na produção de uma história profissional. E, por assim dizer, nutrir a historiografia. O diálogo reflexivo multidisciplinar da etnografia, antropologia e história partindo da tradução das fontes nos servem de fundamentos para um pensar diferente dos eventos da guerra civil em Moçambique.

5.4.Educação política e cultural das "novas" aldeias comunais

Durante a luta armada de libertação nacional, a educação e cultura foram temas fundamentais para a transformação dos homens e mulheres. Não era suficiente apenas "vencer" a guerra e continuar com o *status-quo* político e cultural da "vida feudal". Conforme nos referimos, as zonas libertadas foram importantes espaços de ensaio de vida nova da sociedade – ver a seção – 3.1 da tese. Antes de discutir o cruzamento entre a educação política e a cultura

[603] Em entrevista com Cassamo Ussene. A entrevista realizou-se em sua residência Salane Ravene aos 10 de Abril de 2022.
[604] ARMANDO, H. op. cit., p. 41.
[605] CHAKRABART, Dipesh. **Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference**. Oxford, Princeton University Press, 2000, p. 8.

nas novas aldeias comunais em Jangamo, permitem-nos avançar uma breve reflexão da relação entre a educação e cultura no período de luta armada de libertação nacional. A razão de fundo desta união se deveu ao fato de FRELIMO ter tido a consciência do pluralismo étnico existente dentro da organização como uma dificuldade. E, a partir dela estudar formas de transformação sociocultural capazes de induzir novos valores ideológicos à então pluralista identidade característica dos jovens militares, cuja procedência territorial correspondente era diversificada consoante a geografia nacional.

Foi precisamente necessário encontrar uma estratégia para colocar em prática essa visão nos centros de treinamentos, nos trabalhos agrícolas nos campos de produção, nas escolas e institutos de Nachinguea e Kongua na Tanzânia – a educação política e cultural. Além da ciência, os institutos e escolas da FRELIMO ensinavam a ideologia política. A abertura de novas frentes de Zambézia e Tete também se fez acompanhar por uma forte influência política dos guerrilheiros, sensibilizando as comunidades a confiar na FRELIMO. Ora, os níveis de analfabetismo eram extremamente altos dentro da FRELIMO. "Os nossos guerrilheiros, muitos deles não tinham a escolarização. Então, eles tinham medo de ser desautorizados por causa da sua formação acadêmica".[606] Isso refletiu-se em parte à sua arrogância no imediato pós-independência em Moçambique.[607] Pontuamos o cortejo do sistema da educação missionária que esteve ao serviço do Estado colonial Português e, por conseguinte não ter conseguido abranger maior número de indígenas. Mas, além da formação acadêmica havia a questão cultural dos militares. Por isso a educação política naqueles espaços foi de suma importância para hibernar o pluralismo cultural existente. Mas, isso demonstra também a difícil convivência entre os valores modernos propostos pela Frelimo e os valores culturais relativos das "tradições" das populações residentes nas zonas libertadas no geral e não só. A emancipação cultural[608] neste contexto de vida nas zonas libertadas aceite e "aplaudida" por Siliya vai muito mais além da dança, canções e arte em apologia e reverência à FRELIMO. Aliás, tal como discutimos na secção – 4.4, o conceito de cultura avançado pela FRELIMO não teria muito questionamento se não estivesse em contradições aos objetivos da criação da nova sociedade.

---

[606] Em entrevista com com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[607] Ibidem.
[608] SILIYA. Carlos Jorge. **Ensaios sobre a cultura em Moçambique**. Maputo, UNESCO, 1996, 95-101.

As zonas libertadas foram fortemente influenciadas pela educação política da FRELIMO com o foco de inspirar a população em formas novas de ser e estar. Quer dizer, com uma população maioritariamente campesina e de produção coletiva familiar reunia-se em sessões de estudo da política junto aos secretários e comissários políticos da FRELIMO. Nesse diálogo político com militares e a população "havia momentos em que os comissários políticos davam aulas de estudo político de consciencialização".[609] Nessas sessões as populações eram ensinadas estratégias de se defender do inimigo; as razões da luta armada, a doutrina da FRELIMO, a organização social das populações, o espírito coletivista nos campos de produção e dentro das aldeias. Nas zonas libertadas, a educação tinha um sentido libertador.[610] Com o fim da luta armada de libertação nacional, o estilo de vida ensaiado nas zonas libertadas teria uma nova versão no período pós – independência em – aldeias comunais.

Ciente dos objetivos a serem perseguidos no imediato pós – independência, na esfera educacional, a FRELIMO herdara do poder colonial um sistema de educação extremamente desigual. Em 1975 mais de 98% da população herdada do sistema de educação colonial era analfabeta. A tarefa prioritária da educação da FRELIMO era estabelecer um combate enérgico contra o analfabetismo.[611] O documento da 8ª sessão da FRELIMO identifica o "obscurantismo cultural do povo" como uma forte fonte de opressão e promotora da ignorância do qual deveria se combater.[612] Por outro lado, as escolas deveriam ser as principais frentes de combate contra aquilo que a FRELIMO cedo caracterizara como um problema profundo da sociedade – o "obscurantismo" e a mentalidade tradicional.[613] Este problema tinha uma solução – cortar o mal pela raiz. Ou seja, fazer da escola o local de mudanças radicais para as crianças. Sobre isso Miguel Gomes escreveu:

> […] "O caráter democrático da escola devia expressar-se na relação professor-aluno: os professores e alunos devem aprender uns aos outros, num clima de confiança, de relações harmoniosas e de camaradagem, onde seja possível libertar a iniciativa de cada um, valorizar os talentos de todos, para que em conjunto todos crescem na tarefa […] de reconstruir o país. […] As escolas deviam, portanto, ser centros dinamizadores da modernização: centros de

[609] SILIYA. C. op. cit., p. 145.
[610] FRELIMO. Documentos da 8a sessão do Comitê Central da Frelimo, 1977, p. 78-79.
[611] GOMEZ, Miguel Buendia. **Educação Moçambicana.** História de um processo: 1962-1984. Maputo, Livraria Universitária, UEM, 1999, p. 222.
[612] FRELIMO, Documentos da 8ª sessão do Comitê Central da FRELIMO. Maputo, 1976, p. 78-79.
[613] Ibidem, pp.222.

> divulgação da cultura nacional e do conhecimento político, técnico-científico. A difusão do conhecimento técnico científico tinha por objetivo mobilizar os recursos naturais e humanos em favor do desenvolvimento e progresso da sociedade. […] O conteúdo popular da educação exigia a democratização dos métodos de ensino incentivando a participação responsável dos alunos e professores no processo de criação de uma escola de tipo novo que valorizasse devidamente o trabalho manual como uma das formas de conhecimento, profundamente ligado à pratica, nela se inspirando e servindo o povo. Pretendia-se criar uma escola nova alternativa à escola colonial, antidemocrática, elitista onde se aprendia a desprezar o trabalho manual ou a considera-lo próprio de seres inferiores. A educação foi concebida como instrumento fundamental para resgatar a dignidade do povo moçambicano, a sua cultura e ao mesmo tempo, dar sustentação do projeto sócio-político da Frelimo"[614] […]

A nível nacional, a escola foi assumida pelo partido/Estado no período revolucionário como – o espaço para promover o ensino e cultura novos. Entretanto, o país não tinha recursos humanos nem materiais suficientes. Muitos jovens estudantes do ensino primário e secundário foram obrigados a interromper os seus sonhos para assegurar a educação em Moçambique, uma vez que não havia professores. Isso trouxe dificuldades no aprofundamento e consolidação dos processos, já que as experiências do ensino ocorriam em circunstâncias específicas. Ao nível dos centros urbanos e zonas rurais, as populações deveriam engajar-se em resposta à política educacional da Frelimo. Os desafios foram enormes fundamentalmente no campo, pois a rede escolar anteriormente rudimentar e controlada pela igreja católica através das missões, não respondia à demanda da população local. Ademais, as escolas oficiais eram limitadas em todo o território nacional. Mas, além disso, essa antiga estrutura resultou num choque violento entre o "velho" e o "novo". O partido Frelimo não queria escolas dentro das missões. Era praticamente impossível a manutenção da velha estrutura colonial, num contexto da nova "superestrutura" revolucionária.[615] Esta forma de pensar, foi a que nos levou a um escangalhamento das estruturas herdadas nos diferentes setores e as posteriores crises que se seguiram pela intolerância pelas "velhas" formas de se ser e estar.

A educação política e cultural em Jangamo nas "novas" aldeias comunais seguiu um caminho um tanto quanto delicado. Duas razões explicam as dificuldades do distrito em avançar efetivamente com as orientações do partido/Estado ao nível de Inhambane. A primeira tem a ver com o fato de haver na província altos índices de analfabetismo e, por conseguinte um

[614] GOMEZ, M. op. cit., p. 222-223.
[615] FRELIMO, op. cit., 1976, p. 104.

relativo bloqueio para a rápida apreensão dos valores modernos trazidos pela FRELIMO. A segunda se deveu à escassez de recursos humanos e materiais (professores, salas de aulas, materiais didáticos) para promover o ensino. Ainda acrescentaríamos uma terceira razão correspondente à eclosão da guerra civil no distrito que forçou a deslocação da população dos povoados de interior para as sedes distritais e cidades consideradas seguras.

O movimento das populações deslocadas causou uma certa pressão nos locais de chegada. A dificuldade de conviver nos novos espaços era natural em todas as novas aldeias, pois, as populações acostumadas a viver de forma dispersa umas das outras nas suas antigas residências, teriam de se adaptar à nova realidade de – aldeias comunais. Essa adaptação nos levou a colocar algumas questões logísticas e de integração: *(i)*como é que as populações foram acolhidas nestes espaços? *(ii)*de que maneira as comunidades encararam o novo estilo de vida? *(iii)*quem seriam os grupos facilitadores da integração da população deslocada?

Sem pretendermos literalmente responder ao questionamento e, com isso retomarmos ao debate sobre a população "refugiada" nas novas aldeias comunais, permitam-nos recuperar a estratégia política da FRELIMO em relação a matéria. O partido/Estado tinha a obrigação de criar condições para um aldeamento responsável das populações. Isto equivale a afirmar em sequência que, para qualquer lugar onde fosse possível implementar os quesitos da CNAC. A falta de recursos não inviabilizou o processo. Pelo contrário, as populações foram organizadas em aldeias que mais tarde se tornaram – comunais pela estratégia política da FRELIMO – cuidar e proteger a população deslocada. Os secretários dos bairros e os grupos dinamizadores constituíam o segmento da estrutura do partido ao nível da base mais influentes e fundamentalmente úteis na transmissão das novas formas e estilos de vida da aldeia pelo seu engajamento na educação política e cultural da FRELIMO. Não é de duvidar da precariedade da vida nessas aldeias por falta de recursos.

As aldeias comunais foram política e culturalmente ideologizadas pela FRELIMO. "Quem protege, muitas vezes também ditas as regras do jogo". As pessoas consideradas reacionárias ao regime eram encaminhadas para centros de reeducação.[616] Em Inhambane, especificamente em Panda (distrito vizinho) havia um centro de reeducação na região de

[616] CASSALHO, João de Regina Maris dos Santos e. **Produção de Lugar em Inhassune (Sul de Moçambique**): Memória, Trabalho Compulsório e políticas de tempo. Campinas, (Dissertação de Mestrado) Instituo de Filosofia e Humanidades, UNICAMP, 2020, p. 140.

Inhassune.[617] A população de Jangamo e em geral no sul de Moçambique, foi "manipulada" e "instrumentalizada" pela FRELIMO e alimentando grosso modo, um certo sentimento de desforra contra a guerrilha da RENAMO, mesmo sem compreender adequadamente os motivos e a concepção da guerra civil do lado do "inimigo" rotulado ciclicamente de estar ao serviço de agendas criminosas e obscuras do *apartheid* e do regime de *Ian Smith*.

De forma alguma queremos subestimar tão pouco a capacidade de avaliação própria das populações – que, afinal, vivenciaram situações de abusos e violências extremos e obviamente não precisavam ser "manipuladas" pela FRELIMO para terem sentimentos negativos contra aqueles vistos como responsáveis pela guerra. Houve sim, um investimento ideológico da FRELIMO em "pintar" uma representação negativa da RENAMO. Por outro lado, a pesquisa de Bridjet em uma análise crítica ao estudo de Geffray sobre a antropologia da guerra civil no distrito de Erati na província de Nampula, aborda aquilo que foi o fenômeno oposto da influência da RENAMO. Quer dizer, ocupando aquele local, a guerrilha da RENAMO usou a estratégia de ideológica para convecer as população das aldeias, valorizando os chefes "tradicionais" pelo discurso avesso à FRELIMO nas Aldeias Comunais.[618] Destarte, em Jangamo eram frequentes nas reuniões dos comitês e nas células canções de glorificação dos feitos da FRELIMO e ao mesmo tempo canções repulsivas e rancorosas contra a RENAMO.

A seguir apresentamos a letra das duas canções: a primeira representa um verdadeiro insulto à RENAMO e a segunda glorifica os feitos dos homens e mulheres da FRELIMO na Tanzânia: A letra destas duas canções foi nos oferecida pela Amélia Wetimane Murure em entrevista durante a nossa pesquisa de campo no povoado de Ravene: comecemos por aquela canção cujo conteúdo e letra consideramos extremamente desfórrico e ultrajante contra a RENAMO.

1. Língua Xitswa **1.tradução em Português**

I. Lhoko ya matsanga ya matekenya[619] **I.A cabeça de matsanga de *tunga penetrans*[620]**

[617] CASSALHO, J. op. cit., p.140.
[618] O'LAUGHLIN, Bridjet. **A Base Social da Guerra em Moçambique**. Analise de "A causa das armas em Mocambique", Antropologia de uma guerra civil, de C. Geffray, Paris: CREDU-Karthala, 1990, p. 109-115. In: Estudos Moçambicanos, Centro de Estudos Moçambicanos. Maputo, número 10, 1992.
[619] Em entrevista com Amélia Wetimane Murure. Residente em Ravene 2. A entrevista realizou em casa dela em 28 de Fevereiro de 2022.
[620] Tunga Penetrans, ou vulgarmente conhecida por bicho-de-pé é uma doença tropical de pele causada pela penetração da pulga femea *tunga penetrans* na epiderme do homem ou de mamíferos. A doença configura-se como

i.A lhoko ya matsanga ya matekenya	i.A cabeça de matsanga de *tunga penetrans*
ii.A lhoko ya matsanga ya matekenya	ii. A cabeça de matsanga de *tunga penetrans*
iii.A lhoko ya matsanga ya matenya	iii.A cabela de matsanga de *tunga penetrans*
coro: yona mata ku tlulela	**coro:** ela vai te contaminar
2.	**2.**
i.Loko u famba na yena	i.Quando anda com ele
ii.Loko u famba na yena	ii.Quando anda com ela
iii.Loko u famba na vona	iii. Quando anda com eles
coro: yona mata ku tlulela	**coro:** ela vai te contaminar
3.	**3.**
i.Loko u tsama na yena	i.Quando ficas com ele
ii.Loko u tsama na yena	ii. Quando ficas com ela
iii.Loko u tsama na vona	iii.Quando ficas com eles
coro: yona mata ku tlulela	**coro:** ela vai te contaminar.

2. Língua Xitswa	**2.tradução em Português**
II.Dar-es-salam ku fambe mani	**II. Quem foi a Dar-es-salam**
i.Dar-es-salam ku fambe mani	i.Quem foi a Dar-es Salam
ii.kusuki madoda maya a Tanzânia	ii. Saíram anciões para Tanzânia
iii.Dar-es-salem	iii.Dar-es-Salem
coro: uta rhuma nwana mamani, a pwsile;	coro: a quem enviará?
coro: uta rhuma nwana mamani,	**coro:** A quem enviará?
coro: I yoho, I yoho mayeaTanzânia	**coro:** I yoho i yoho foram para Tanzânia.
i.Frelimo yi winile,	i.Frelimo venceu,

um problema de saúde pública em países em vias de desenvolvimento. ARIZA, Liana de Moura. **Um Novo Método para a Avaliação Rápida de Tungiase em Áreas Endêmicas**. Fortaleza, (Tese de Doutorado em Ciências Medicas), Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Ceará. 2009, p. 12.

ii.Frelimo yi winile,	ii.Frelimo venceu,
iii.Frelimo ya winile.	iii.Frelimo venceu.

O partido/Estado foi estimulando a ira e a irreverência urbana e rural contra a RENAMO, conquistando obediência da população em muitos casos cega e pelo que pudemos compreender, problemática contra ela mesma. Se num primeiro momento da guerra civil, a guerrilha da RENAMO quando chegasse às comunidades não matava as populações, o cenário mudara de perspectiva com as posições ideologicamente assumidas das populações contra a RENAMO. "Em 1979, os ndaus – matsangas chegaram à comunidade de Mawayela – Panda. Eles eram simpáticos. Eles só queriam swifaki (milho) e tihuku (galinhas) e punham-se em marcha de regresso às suas bases".[621] Com esta fala não queremos estabelecer discursos sinfônicos tácitos à posterior atitude agressiva da guerrilha da RENAMO contra as comunidades, acusando-as de cumplicidade ideológica à FRELIMO. Como pontuamos, quem protege, muitas vezes também dita as regras do jogo. De resto, pensamos isso ter contribuído para essa mudança de atitude da RENAMO contra as comunidades. Mas, também associamos a sua estratégia de violência como uma possível mudança tática e pressão à FRELIMO. A guerra civil no sul de Moçambique foi extremante violenta.

A educação política e cultural nas escolas se manifestaria pela estratégia de cooptação política dos professores. "Os professores e quadros da educação devem comportar-se como o médico, que antes de se aproximar do doente na sala de operações se desinfecta, se esterliza, a fim de não infectar o paciente".[622] Lembramos o fato de a educação do processo revolucionário moçambicano no pós - independência ter colocado o professor – a figura mais importante do PEA, (processo de ensino e aprendizagem). Os professores, ideologicamente alinhados ao partido/Estado ensinavam às crianças a desprezar a sua cultura e a associar condutas desviantes, comportamentos e práticas contrárias ao discurso revolucionário, à figura de xiconhoca – "o inimigo".[623] Criado pelo Departamento de Informação e Propaganda do partido Frelimo, o

[621] Em entrevista com Cassamo Ussene realizada na sua residência em Salane (Ravene) aos 10 de Abril de 2022.
[622] MACHEL, Samora Moisés. A Nossa Luta. Educar o homem para vencer a guerra. Criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria. In: **Coleção Estudos e Orientações,** nº 2, Maputo, Edições do Partido Frelimo, Novembro, 1973, p. 35.
[623] REVISTA TEMPO, nº 303, 25 de Junho de 1976.

nome de xiconhoca[624] representava o protótipo do falhanço, imoralidade, corrupção e obscurantismo. Quer dizer, o símbolo remanescente da mentalidade fracassada deixado pelo colono em Moçambique.[625] Como tivemos a ocasião de observar, xiconhoca era uma figura que carregava muitas contradições do projeto frelimista progressista de novo homem e nova sociedade. E, portanto, era preciso combate-lo. Ele estaria infiltrado nos diferentes setores do Estado, nas "tradições" "obscurantistas" e "supersticionistas", pelo que eram uma barreira para o desenvolvimento nacional.

Por exemplo, nas escolas primárias, alguns alunos quando atrasassem nas escolas, os professores mobilizavam-se uns aos outros para 'tripudiar' aos alunos atrasados e 'vilipendia-los' pelo comportamento. A estratégia de combate contra os atrasos dos alunos da época consistia na organização dos alunos não atrasados para um *buyling* público contra os meninos atrasados. Haviam canções que se cantavam para a "festa" e em seguida avançamos o refrão de uma das canções em português, xichope, xitswa e guitonga sucessivamente – "atrasadoo, xiconhocooo", "utxetuele, xiconhocooo", guitxelile, xiconhocooo"; "ughendwile xiconhocooo".[626] Foi um momento duro para o setor de educação em Moçambique. Muitos alunos desistiram da escola. No sul de Moçambique, muitos rapazes fugiram para África do Sul, pois os professores em caso do abandono do aluno, eles iam à casa dos alunos para lhes "prender" e pegá-los de volta para a escola e puní-los exemplarimente em tempos de autoritarismos no setor de educação. Quase toda a década de 1980 do século passado foi caraterizada por um sistema de ensino autoritário em que o professor era excessivamente a figura de proa e demais "respeitado".[627]

Em jeito de fecho, poderíamos concluir que a educação política e cultural nas novas aldeias comunais em Jangamo teve suas raízes onde "tudo" teria começado – as zonas libertadas. O controlo da FRELIMO sobre os militares e comunidades das zonas libertadas permitiu ensaiar através de discursos e práticas que estilo de vida que se pretendia pelo novo

---

[624] Xiconhoca é uma palavra composta por dois nomes: Xico e Nhoca. Xico-feio é indivíduo que pertenceu à PIDE-DGS Nhoca-cobra pela tradução das línguas bantu. Um animal traiçoeiro pela natureza. MENESES, Maria Paula. **Narrativas de Violência sobre a construção da nação em Moçambique**. Revista Critica de Ciências Sociais. Revue. Org, França, 2015, p. 31. Acesso, 15.10.2022.

[625] MENESES, M. op. cit., p. 31.

[626] Helena André Duce. A entrevista realizou-se na sua residência de baixo de uma sombra de mangueira, em 13 de Fevereiro de 2022.

[627] Em entrevista com Valentina Cesar Nhamposse. A entrevista realizou-se na sua casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.

Moçambique. Foi essa "superestrutura" da FRELIMO que pôs em prática algumas experiências políticas no Moçambique pós-colonial. A educação política e cultural das comunidades nas "novas" aldeias comunais em Jangamo teria ocorrido nos diferentes setores de partido/Estado. A constante vigilância dentro dos bairros e aldeias se revelou como uma das estratégias eficazes de controlo das populações. Aos indivíduos reacionários e rebeldes críticos e não-alinhados ao regime foram encaminhados aos centros de reeducação. Na região de Jangamo, mais a sudoeste, foi precisamente na baixa de Inhassune, onde havia um campo de reeducação[628] dos indivíduos considerados indisciplinados. Nas escolas, o professor não somente era o personagem mais forte de ensino, mas também de educação moral e política dos alunos em relação ao saber ser e estar cultural no novo Moçambique.

5.5.Do declínio das aldeias comunais ao ressurgimento dos antigos povoados de Jangamo

Ao abordarmos o tema do declínio das aldeias comunais em Jangamo não pretendemos exclusivamente endossá-lo como um problema da província de Inhambane. Por exemplo, o último capítulo da tese de doutorado de Matine analisa brilhantemente os fatores do "colapso da aldeia comunal Ximbonguene"[629] no qual a guerra civil foi um elemento central da discussão apresentada. A guerra civil foi um fenômeno nacional que abrangeu todas as províncias. O avanço da guerra em direção aos centros urbanos estimulou compulsória e rigorosamente a mobilidade das populações do campo para as cidades. Essa demanda colocou pressão às aldeias comunais cujas posições das FPLM não puderam resistir com sucesso à reincidência dos ataques da RENAMO. Esta seria a primeira razão do declínio das aldeias comunais. A fuga das populações para as aldeias mais seguras, ou sedes distratais e cidades capitais que ofereciam uma relativa segurança quando comparado com as aldeias mais afastadas das sedes e cidades. A segunda talvez com muito mais peso que a primeira foi sem sombra de dúvida, o movimento de regresso às origens da população residente nas aldeias comunais. Com o anúncio do fim da guerra civil em outubro de 1992, o governo de Moçambique promoveu o regresso das populações às suas origens. Naturalmente, existe um contexto político que mais adiante

[628] REVISTA TEMPO. **Inhassune: campo de reeducação político ideológico de Inhassune**. Maputo, 1976, nº 286.
[629] MATINE, M. op. cit., p. 206-236

desenvolveremos e, que teria criado bases sólidas para esse movimento de retorno seguro tido como responsável pelo ressurgimento de antigos povoados no distrito de Jangamo.

Começando pela primeira razão do declínio das aldeias comunais, poderíamos afirmar que ela justifica a fase mais crítica da guerra civil em Moçambique. Esta fase coincide com o período de programas de restruturação econômica e social em 1987. Esta fase trouxe alterações em termos da geografia de povoamento das novas aldeias comunais. Quer dizer, com o avanço cada vez mais ostensivo da guerrilha da RENAMO, algumas das aldeias comunais resistentes à ocupação, muito por conta da presença e proteção das FPLM, foram cedendo terreno pelas constantes fugas das populações para outras aldeias muito mais seguras e mais localizadas nas sedes distritais e cidades. Por exemplo, as aldeias comunais de Madonga, Guicunela-Guifugo, Ligogo, Licaca, Massavana, teriam sido invadidas e temporariamente ocupadas pela RENAMO. Isso causara um movimento de abandono das populações residentes pelos frequentes ataques. Mas, também nem todas as aldeias comunais nessas condições cederam à pressão da RENAMO. Conforme discutimos anteriormente – ver secção 4.2, as populações locais participaram na defesa das suas aldeias através dos milícias e trabalhos de vigilância contínuas dentro das aldeias e nos bairros. Por exemplo, as aldeias comunais de Maunza, Ravene e os bairros comunais de Jangamo-sede e Cumbana-sede apesar de terem sido atacadas e invadidas múltiplas vezes, elas subsistiram até ao fim da guerra civil em 1992.

Com a intensificação dos assaltos e ataques, a RENAMO construiu uma grande base na região de Massavana de onde planificava as operações de guerrilha em coordenação com outras grandes bases de Chibassa (Jangamo) e Pembe (Homoine). Os principais alvos eram as sedes de Cumbana e Jangamo e a própria cidade de Inhambane. As populações aldeadas nas principais posições das FPLM de Madonga e posteriormente em Magumbela fugiram para a sede distrital de Jangamo e à cidade de Inhambane. A sede distrital de Jangamo e a povoação de Cumbana viveram um movimento intenso de deslocados de guerra, pressionando a já degradante condição de vida das populações. A resistência das forças governamentais contra os ataques da RENAMO em outras aldeias e posições das FPLM deu alguma vitalidade a essas aldeias e por conseguinte, escapando a sua ocupação como foi o caso de Maunza.

A segunda razão que consideramos mais estruturante e, que se configura fulcral no abandono das aldeias comunais pelas populações e o ressurgimento das antigas zonas teve a ver precisamente, com os eventos políticos em cadeia de ordem nacional e internacional que deram

garantias às populações regressarem aletoriamente às antigas zonas de origem. Começando pela discussão dos eventos de nível nacional temos a sublinhar o mais imediatista e óbvio – o Acordo Geral de Paz (AGP) assinado entre o governo de Moçambique e a RENAMO em 1992. Este acordo foi o "delfim" de um processo de várias batalhas políticas negociadas nos corredores do partido/Estado e RENAMO. Este ato simbólico colocaria o fim da guerra civil que durou 16 anos, deixando um tecido social e econômico extremamente debilitadas e vulneráveis. Nisso queremos destacar o contributo da comunidade Santo Egídio, igrejas católica e protestantes que tiveram um papel fundamental na aproximação das partes para o fim da guerra. Em 1990 foi promulgada uma nova constituição que abriria espaços ao pluralismo político e democracia em substituição da Constituição de 1975 do regime monopartidário de república popular em Moçambique.

Para se chegar ao acordo de paz, o partido/Estado teve de reajustar a sua retórica política impregnada de discursos revolucionários, contraditórios e violentos em certa medida na abordagem dos problemas de totalidade de Moçambique. Diríamos que a sinalização de um discurso virado para dentro teria sido prenunciado no IV congresso da Frelimo em 1983.[630] Este congresso teria decidido por uma abertura tímida da Frelimo ao ocidente não somente por iniciativa própria, mas pelo curso da conjuntura internacional de confrontação ideológica de guerra fria em que se inseria o conflito de 16 anos entre o governo de Moçambique e a RENAMO. Se o III congresso da Frelimo de 1977 outorgou o alinhamento ideológico marxista – o vulgo socialismo moçambicano, então as sistêmicas crises imanentes: a seca e fome de 1982/3, as sanções dos países capitalistas, o desapreço do papel da igreja, o avanço da guerrilha da RENAMO e o isolamento regional colocariam pressão à Frelimo rever no mais, o seu *modus-operandi*. Em 1984, o então presidente Samora Machel viajou para EUA para se encontrar com o presidente Ronald Reagen sinalizando a abertura de Moçambique à cooperação com o ocidente e instituições de Breten Woords (BW), Banco Mundial (BM) e Fundo Monetário Internacional (FMI).[631] A primeira ministra britânica Margaret Thatchel foi uma das figuras que "apadrinhara" esse encontro depois da sua participação nos acordos de *Lancaster House* de dezembro de 1979 com Samora Machel sobre a questão Zimbabweana. É também verdade que apesar de inúmeras vezes ter dito que não se negociaria com os bandidos armados e terroristas,

[630] MATINE, M. op. cit., p. 223.
[631] NGOENHA, Severino. **Machel, Ícone da primeira república**. Maputo, Editora Ndjira, 2009, p. 13.

"foi ainda com a direção de Machel que começaram os primeiros contatos com a RENAMO".[632] O mesmo diríamos em relação à igreja, atacada durante os primeiros 10 anos de independência que, foi com a direção de Machel que iniciaram os contatos com "diversas confissões religiosas".[633]

Em contra mão a estas iniciativas de procura de estabilidade social e econômica, Samora Machel viria a falecer em consequência de um acidente aéreo atribuído ao regime sul-africano de *apartheid* ocorrido em outubro de 1986.[634] Joaquim Chissano (indicado novo presidente) tinha de dar sequência aos passos antes dados por Machel. Fruto dos acordos com as instituições de (BW), em 1987 foi introduzido o programa de reabilitação econômica (PRE) que mais tarde se tornou em programa de reabilitação econômica social (PRES) ; Em setembro de 1988, Papa João Paulo II visitara Moçambique, um sinal de harmonia de suma importância degradada pela anterior tensão entre a Frelimo e a igreja católica; No plano externo, em 1989 caiu o murro de Berlim e o fim da guerra fria; Em 1989, realizou-se o V congresso da Frelimo que entre outras matérias "votava a revisão e promulgação da nova Constituição da República em 1990".[635] Em 1992 foram assinados o Acordos Gerais de Paz, dando fim da guerra civil em Moçambique.

Voltando para Jangamo em jeito de fecho, podemos concluir que o colapso das aldeias comunais se situaram em 3 níveis: *(i)*o abandono dos espaços parcelados antes da eclosão da guerra civil; *(ii)*o abandono das "novas" aldeias comunais em consequência dos ataques da guerrilha da Frelimo e, *(iii)*o ressurgimento dos antigos povoados derivados pelo abandono das aldeias comunais. Se, nos dois primeiros níveis o abandono foi motivado pela pressão da guerra civil, então, o mesmo já não se pode dizer em relação ao último nível, pois este foi estimulado pelos eventos de natureza interna e externa que puseram o fim das hostilidades militares e violência gratuita em Moçambique. As autoridades governamentais anunciaram apoios das comunidades para o regresso voluntário às suas zonas de origem. As populações do distrito de Jangamo regressaram para as suas antigas zonas e, lentamente a vida das aldeias comunais foi se reconfigurando. Em Jangamo por exemplo, nem todas as populações se mobilizaram para regressar aos seus antigos povoados, mas a maioria voltou para as suas raízes. No caso dos

[632] NGOENHA, S. op. cit., p. 13.
[633] FRELIMO. **Relatório do Comitê Central ao IV Congresso**. 1ª Edição Revista, Maputo, 1983, p. 86.
[634] NGOENHA, S. op. cit., p. 19.
[635] MATINE, M. op. cit., p. 223.

bairros da sede distrital de Jangamo e do posto administrativo de Cumbana conheceram uma restruturação.

* * *

O surgimento das aldeias comunais em Jangamo seguiu a estratégia do partido/Estado do imediato pós – independência e, ensaiado no âmbito da luta de libertação nacional em zonas libertadas. A criação da comissão local de aldeias comunais foi fundamental para o mapeamento e posterior parcelamento dos terrenos com potencial para a habitação. No entanto, com a eclosão da guerra civil no distrito houve abandono parcial e total do projeto, uma vez que as novas aldeias comunais decorrentes da pressão da movimentação das comunidades dos povoados dispersos e alocados nos novos espaços, muitas vezes não tinham nada a ver com todos os requisitos apresentados pela CNAC. Desta forma, o partido/Estado introduziu alguns requisitos onde fosse possível nos novos bairros e nas novas aldeias e congelar outros de natureza difícil de implementá-los por causa da conjuntura da guerra.

O capítulo abordou também a memória histórica. A pesquisa de campo realizada no distrito de Jangamo deparou-se com várias narrativas e relatos sobre questões de violência física e simbólica do discurso governamental em relação à questões culturais e do conflito armado opondo as FPLM e a guerrilha da RENAMO. O filme ficcionário “o comboio de sal e açúcar” é uma representação em várias cenas de coragem, sofrimento, amor, morte e também da arte mágica africana – em contextos de guerras em África. As questões de responsabilização de violência a um dos lados em prejuízo do outro não nos coube na nossa análise em virtude de ambos terem praticado os massacres. Foram também objetos de análise a educação política e cultural nas “novas” aldeias comunais.

"(…) Khuwe mani amba li tiku dzana Jangamo, amba khuwe mani çana lideya comunal nya Ravene (…)".[636]

"(…) Quem não conhece Jangamo não conhece Aldeia Comunal Ravene (…)".

[636] Em entrevista com Ernesto Carlos Cambula em língua guitonga. A seguir a tradução em português. Entrevista, aos 28 de Fevereiro de 2022.

6. ADVENTO DA ALDEIA COMUNAL RAVENE

O distrito de Jangamo recebeu o novo projeto político das aldeias comunais com bastante carinho e cortesia associados à alegria e sede da independência nacional que o país acabara de conquistar. Se lembrarmos a primeira passagem dos portugueses em Inhambane liderados por Vasco da Gama, notaremos que a população de Inhambane recebera aquele luso viajante com hospitalidade e cordialidade. Estaríamos perante um traço cultural identitário deste povo? Verdade como não, o facto é que a rápida construção da cooperativa agrícola de Ravene e o parcelamento dos terrenos na área I, no mínimo revelam-nos o comprometimento da população local na ágil adesão aos novos projetos políticos em Jangamo. Embora a comunidade local não tenha respondido da mesma forma aos apelos políticos de abandonar seu *habitat* residencial antigo para os novos terrenos, não encontramos elementos que nos possam indicar como um povo violento.

O capítulo procura discutir os meandros das origens da aldeia interpretando-as de forma gradativa as ambiguidades geradas. Compreender de que forma a guerra civil se transformou na principal razão de fuga da população local para a povoação de Cumbana-sede e Jangamo-sede constitui uma das ambiguidades geradas na análise das gêneses da aldeia. O surgimento da nova aldeia comunal Ravene na área II seria possível, fruto da mobilização política das populações de Ravene a partir das sedes de Cumbana e Jangamo em virtude do abrandamento aparente do conflito. Se antes de 1982, Ravene era apenas um povoado disperso, a posterior, o movimento de retorno trouxe nova forma de organização da população em – aldeia comunal. Mas, também se antes da invasão do povoado, a população local era de maioria vatonga, então com a nova aldeia, os vachopes e vatswas oriundos do interior de Panda, Inharrime, Homoine e Massinga escalaram a região e a sua posterior integração.

O movimento cooperativo é analisado na tese como tendo sido fundamental na introdução da nova ordem econômica, política, social e até cultural frelimista na aldeia. A sua expressão máxima, como adiante explicaremos foi refletida nas atividades da cooperativa agrícola de Ravene construída inicialmente em Ravene I e, posteriormente transferida para Cumbana e, novamente de volta para Ravene, mas na área II. O capítulo problematiza não só as dificuldades de integração do campesinato local às novas orientações agrárias, como também analisa os desafios de coletivização do coqueiro pela comunidade local. As questões agrárias levantaram acirradas discussões entre o partido/Estado e a comunidade. Além da análise de

questões religiosas, o capítulo discute o impacto do conflito armado e a violência contra as mulheres e crianças. Por fim apresentamos sumariamente, os fatores de declínio da aldeia comunal Ravene e o movimento de retorno da população local ao estilo de vida anterior à independência nacional.

6.1.O surgimento da Aldeia Comunal Ravene

O povoado de Ravene devide-se em duas partes distintas: a Ravene I mais para o norte e Ravene 2 mais o sul e junto à EN1. A discussão das gêneses da aldeia comunal levanta-nos duas operações explicativas, aos quais nos mobilizamos para a compreensão do processo. A primeira deriva das origens e o significado do termo "Ravene". A segunda que entendemos ser mais orgânica que a primeira tem a ver com a atuação da política pública do partido/Estado em Ravene. Ao que pudemos compreender da nossa pesquisa de campo, em especial da tradição oral, o termo "Ravene" provém do guitonga "rave" que significa – cesto. A sua presumida origem histórica é um tanto ao quanto curiosa, devido à sua excentricidade. Por exemplo, as fontes orais revelaram-nos que na região "havia um senhor denominado – duce, pertencente à linhagem chope – duce".[637] Este senhor por não ter alguém para cuida-lo, já que era um idoso abandonado, "ele recebia solidariedade da comunidade local em forma de doações de alimentos e comida nos cestos de palha".[638] Quer dizer, da "rave". Deste modo, a região adoptou o nome de "raveni" e, ficaria largamente conhecida com o passar do tempo pelo nome oficial de Ravene.

Outra interpretação muito próxima da primeira nos dá conta de que "um grupo de portugueses chegou ao local e encontrou um ancião artesão a vender cestos de palha – rave. Por esta razão, a região seria baptizada pelos portugueses com o nome de Ravene até aos nossos dias".[639] Tanto a primeira quanto a segunda interpretação, nos iluminam uma coisa comum que ambas apresentam – a ideia central de cesto de palha. Além da linhagem duce, a região de Ravene possuía outras duas importantes linhagens. Trata-se da linhagem guambene que ocupava a área mais ao centro da região, os duce encontravam-se mais a norte de Ravene e os nhampossa se

[637] Em entrevista com Eduardo Pequenino Duce. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma sombra de mafurrureira, em 15 de Fevereiro de 2022.
[638] Em entrevista com Ernesto Carlos Cambula. A entrevista realizou-se em sua residência, ao lado da sua casa em 28 de Fevereiro de 2022.
[639] Em entrevista com Palmira Wetimane Guirrugo. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma sombra de mangueira em 13 de Fevereiro de 2022.

situavam mais a sudeste. Os duce e guambe eram pertencentes ao grupo étnico chope, enquanto que os nhampossa eram vatonga. Com as migrações motivadas pela procura de melhores terras para a agricultura, especialmente os chopes e tswas se juntaram aos vatongas residentes em Jangamo. Diríamos no entanto, que o "mito fundador" da aldeia atribui aos duce o abandono de um idoso, e atribui aos vatonga da região a sua generosa acolhida (como se fossem os habitantes originais recepcionando os recém-chegados). Esta provavelmente seja uma narrativa difundida pelos nhampossa. A esse processo de coabitação entre os três grupos étnicos, nos dedicaremos em discutir mais adiante da tese.

A segunda operação explicativa mais orgânica e, propriamente ancorada ao surgimento da aldeia comunal Ravene prende-se com a iniciativa governamental do partido/Estado de organização da população rural em aldeias comunais anunciada em 1975. Discutimos na – secção 5.1 da tese, o mapeamento e parcelamento dos espaços com potencial agregado para a instalação das aldeias comunais. Em Ravene, a área I foi aprovada e parcelada para a construção da aldeia comunal. Uma das ações imediatas do engajamento das populações como resposta à mobilização política foi "o início da construção da cooperativa agrícola de Ravene com recurso ao material local em 1975".[640] A cooperativa havia sido instalada nos antigos espaços da *Ravene States Company*. "Nós terminamos a construção da nossa cooperativa agrícola em 1976".[641]

Após a conclusão da cooperativa e o parcelamento dos terrenos à sua volta, o desafio seguinte era – convencer a ocupação dos espaços parcelados aos habitantes locais dispersos. Ora se a comunidade local respondeu com prontidão e satisfação aos apelos das autoridades face à construção da cooperativa agrícola local no quadro de *wind of change* decorrente da independência nacional, o mesmo não se pode afirmar em relação à mobilização frelimista para abandonar o seu habitat residencial. Isso não só demostra as contradições da política em si, mas também revela-nos uma consciência firme das comunidades às questões estruturantes do seu ser tipicamente ajustadas às suas tradições históricas. Assim, da construção da cooperativa agrícola ao parcelamento dos terrenos, não há relatos muito menos evidências em termos documentais de ocupação territorial da comunidade aos espaços parcelados da área Ravene 1. Quer dizer, as populações continuaram no seu habitat residencial disperso.

---

[640] Em entrevista com José Solomune Muendane. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma sombra de Jambroeiro em 17 de Fevereiro de 2022.
[641] Valentina Cesar Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.

O itinerário da fundação da Aldeia Comunal Ravene é um pouco ambíguo. Duas razões fundamentam as ambiguidades. A pesquisa de campo nos aludiu que a primeira razão da gênese da aldeia, diríamos que decorre da invasão de Ravene pela guerrilha da RENAMO em março de 1982. Dito de outra maneira, o povoado de Ravene não era necessariamente uma aldeia comunal. A região foi invadida e completamente destruída pela guerrilha. Isso equivale a afirmar que num primeiro momento, as intenções políticas de formação de uma aldeia comunal naquela área foram frustradas muito pela solidez da consciência da comunidade local que não aderiu à ocupação dos espaços antes parcelados.

A população de Ravene se refugiara provisoriamente à povoação comercial de Cumbana-sede e Jangamo-sede, esperando a normalização da situação militar para um posterior regresso. Neste sentido, pensamos também que a formação da aldeia comunal Ravene se deveu à – mobilização política da Frelimo a avaliar pelos sucessivos eventos políticos visando o retorno da população às origens de Ravene. Por isso estas manobras políticas classificamo-las como a segunda razão da formação daquela aldeia comunal – a mobilização política. Uma vez refugiadas à Cumbana-sede majoritariamente, a comunidade do povoado de Ravene decidiu regressar às origens após à pressão das autoridades aliada às notícias de uma relativa estabilidade da região e, obviamente da colocação no local de um quartel das FPLM (forças populares de libertação de moçambique). Nossa intenção não é valorizar uma razão em detrimento de outra. Por isso pensamos em sequência nos efeitos combinados de invasão do povoado pela guerrilha da RENAMO e a mobilização política da Frelimo, figurarem entre os principais motivos que estimularam o surgimento gradativo e espontâneo da aldeia comunal Ravene.

A mudança das populações de Ravene para Cumbana-sede pelos motivos atrás referidos foi acompanhada pela estratégia frelimista de tentar adequar os critérios da CNAC (comissão nacional das aldeias comunais) em contexto de guerra civil, ainda que tal fato não seguisse rigorosamente ao *design* inicial do projeto das aldeias comunais em Moçambique. Foi assim que em março de 1983 a cooperativa agrícola de Ravene foi reinventada em Cumbana-sede num raio que dista entre 20-25km do antigo povoado de Ravene. Dentro da cooperativa havia duas importantes atividades a saber: a agricultura e o comércio. A cooperativa se dedicou também ao cultivo nos solos machongo nas baixas do rio mutamba. As principais culturas eram hortícolas, bananas, cenoura, tomate, alfaces, etc. Estes produtos eram vendidos pela cooperativa nas lojas locais.

A mobilização das populações para o retorno de povoação comercial de Cumbana-sede para o antigo povoado de Ravene foi feito pelas autoridades do partido/Estado ao nível de Jangamo em coordenação com os grupos dinamizadores de Ravene escolhidos na base. Alguns nomes importantes que lideraram o movimento de retorno e de construção da nova aldeia comunal de Ravene em termos de *know how* político e técnico frelimista foram: Jaime Buluza Xipwala, José Muendane e Valentina César Nhampossa. Em 1984 surgiria a nova aldeia comunal Ravene (Marien Ngouabi), erguida na área de Ravene II, perto do limite com o distrito de Inharrime a oeste da sua primitiva localização.[642] Esta nova aldeia, além dos seus anteriores residentes, passou a receber populações maioritariamente dos distritos vizinhos como foram os casos dos distritos de Panda, Homoine e Inharrime fugidos dos ataques armados.[643]

O conhecimento técnico de construção da aldeia foi obtido por meio dos grupos dinamizadores que iam aos seminários de preparação e capacitação das comunidades em Cumbana-sede e Jangamo-sede. O senhor Jaime Buluza Xipwala foi muito útil na transmissão dos saberes sobre a construção da aldeia comunal, já que ele sempre participava das formações promovidas pelo partido Frelimo. "Eu também participei dessas reuniões. E, confesso que fui um dos executores do projeto aqui em Ravene e também em Fambakwatsi. O esboço final da aldeia Fambakwatsi foi feito em 1983 e ainda naquele ano começamos a construir a aldeia comunal".[644] Um dos fundadores da aldeia comunal, em entrevista sobre a construção da aldeia comunal avançou-nos o seguinte:

> "Nós fomos dados uma missão para abrirmos a aldeia comunal em Ravene. A primeira demarcação da aldeia comunal havia sido feita na área Ravene 1. Porém, por causa dos ataques armados, a região alta já não era mais segura para a construção da aldeia comunal. Por isso, decidimos abandonar a região alta para as proximidades do rio mutamba no centro de Ravene. Começamos a demarcar os terrenos 30x40 largura - 30; comprimento - 40. Os talhões apresentavam uma forma retangular e eram delimitados por uma fila de ananaseiros, fato que era bastante comum na província de Inhambane. Montamos aqui dentro da aldeia duas avenidas grandes. Ou seja, duas ruas grandes. As ruas de 10 metros, deviam ter 2 metros num dos lados para permitir a colocação dos passeios. Portanto, no total deviam ter 14 metros. As ruas de

[642] ARAÚJO, Manuel. **Seis Aldeias Comunais em Inhambane**. In: ORTA, Garcia de, serie Geografia 11 (1-2). Lisboa, 1986, p.74.
[643] Ibid. pp. 74.
[644] Em entrevista com José Solomune Muendane. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma sombra de Jambroeiro em 17 de Fevereiro de 2022.

> 20 metros, obedeciam também o mesmo critério. Elas tinham 2 metros um dos lados perfazendo 24 metros. Dentro da aldeia, as populações eram ensinadas a construir latrinas nas suas casas, como forma de assegurar o saneamento do meio. Deste modo, abandonamos as velhas práticas e assimilamos as novas. As populações estavam habituadas a ir ao mato afim de se aliviar das suas necessidades biológicas. A aldeia comunal possuía 3 bairros. Mas, também abrimos um campo para os treinos militares dos nossos filhos para defendermos a nossa aldeia, pois o quartel montado na aldeia precisava de reforços e por isso nos colocamos a disposição para apoiar a missão. Os milícias locais saíram desses treinos".[645]

Do exposto podemos depreender que a ideia central da construção da aldeia comunal estava vinculada a uma perspectiva prática de pensar o futuro de uma cidade em Ravene. Trata-se de terrenos de 1200 m^2, o que é um padrão urbano, e não rural, de concentração espacial e habitacional, provavelmente pensado para famílias nucleares, e não estendidas. As roças e machambas comunais ficavam fora dessas áreas de habitação. Como se pode ver, o projeto era bastante sensibilizador e ambicioso, adensado e matizado pelo discurso de Samora Machel que analisamos no capítulo 3 sobre as aldeias comunais como "germes" de novas cidades. Fazer do campo uma estratégia de atrair as comunidades, não somente no sentido de viver, mas também de aprender o novo estilo de vida das cidades no campo. O que nos parece curioso e problemático deste pensamento frelimista é se as populações possuíam ou não esse referente e o sentir entusiástico de viver a cidade, mas estando no campo devido as ligações que a comunidade tem com suas culturas e seu *habitat*. O fim da guerra civil em Moçambique colocou em causa a aparente convicção de que se poderia com alegria viver uma vida urbana no campo e reacendeu o pensar local, a cultura, os hábitos e costumes locais da vida em comunidade.

Com a estabilização da situação militar um pouco pela província de Inhambane, as populações regressariam timidamente às suas zonas de origem. Em 1986 a população da aldeia comunal de Ravene era estimada em cerca de 2789 habitantes contra 3000 pessoas que haviam se dirigido ao local em 1985. Parte de outro grupo de pessoas que deixaram Ravene refundaram a aldeia de Ligogo mais a este do distrito de Jangamo.[646] Este segundo movimento foi reorientado pelo partido Frelimo, seguindo a política a proteção das sedes distritais. No que concerne ao espaço produtivo, a aldeia serviu-se das proximidades do vale do rio Mutamba e

[645] Ibidem.
[646] Ibid., pp. 74.

terras altas das duas margens para a prática da agricultura. O vale de Mutamba era usado para as culturas alteradas de arroz e hortícolas enquanto que nas terras altas cultivavam-se o milho, o amendoim, a mandioca e feijão-nhemba em regime de sequeiro.[647]

A cooperativa agrícola de Ravene e as machambas familiares usavam a tração animal para trabalhar a terra. Tardiamente, esta cooperativa viria a receber um trator e suas alfaias agrárias aos associados no âmbito dos apoios do governo central. Porém, esse trator, por falta de insumos para a sua manutenção, pouco trabalho realizava pelas avarias constantes. Um aspecto particular são as culturas de coqueiro e do cajueiro desenvolvidas no espaço de 500 hectares e, que constituíam a atividade principal da cooperativa.[648] Mesmo sem ser modelo representativo do distrito de Jangamo, estudos exploratórios revelaram-nos que a aldeia comunal Ravene detinha um certo nível de condições para avançar com o cooperativismo do marxismo da Frelimo pois, o espaço produtivo era favorável para a agricultura e a área habitacional se encontrava relativamente próxima dos campos agrícolas e segura, já que se tratava de uma zona alta.

Entretanto, um breve estudo de seis principais aldeias comunais em Inhambane de autoria de Araújo, concluiu que a Aldeia Comunal Ravene[649] teria sido criada em 1980 na região de Ravene I, no âmbito da política de instituição das aldeias comunais ao nível nacional. Ora, sem pretendermos tirar o mérito da pesquisa do autor, pese embora sua relevância para a compreensão do fenômeno em Inhambane no que concerne à dinâmica da vida dentro das aldeias incluindo – Ravene, a nossa pesquisa de campo aferiu alguns aspectos pouco diferentes ao estudo do autor. Mas também não tão distantes da realidade no terreno – porém, relevantes e com outros significados. Por exemplo, o parcelamento de espaços para a construção da aldeia comunal foi feito na área de Ravene 1 dado ao potencial local herdado das antigas instalações da companhia – *Ravene States*. Este local não chegou de acomodar nenhum deslocado. Quer dizer, o local parcelado em alusão, não foi ocupado pelas populações de Ravene, nem de Bambela conforme escreveu Araújo no seu breve estudo de seis principais aldeias comunais em Inhambane. Ademais, muitos espaços com potencial do distrito de Jangamo, identificados e parcelados não foram a posterior ocupados pela comunidade. Ou seja, a maioria da população

[647] Ibid., pp. 74.
[648] Ibid. pp. 74.
[649] ARAÚJO, M. op. cit., 1986, p. 74.

de Jangamo não chegou de abandonar o seu habitat residencial antes da invasão da guerrilha da RENAMO. Os motivos foram vários: i)a população a pesar da euforia da independência nacional não aderiu cegamente ao projeto do aldeamento; ii)os discursos políticos problemáticos da Frelimo contra as tradições locais; iii)as inconsistências do socialismo frelimista no seio das comunidades; iv)a debilidade do apoio governamental ao projeto. Mas, também, como o autor em referência não cita nenhuma fonte e, considerando o fato de sua pesquisa ser mais de natureza geográfica, pensamos que podem se lhe ter escapado um certo aprofundamento da informação. Os fundadores da aldeia comunal Ravene com quem tivermos o privilégio de dialogar revelaram-nos que a área de Ravene I onde foi parcelada antes da invasão da guerrilha da RENAMO nunca foi ocupada nem por populações locais nem de comunidades provenientes de outros lugares. Porém, mantemos o nosso benefício da dúvida enquanto não houver outro tipo de fontes capaz de nos oferecer mais elementos sobre o assunto em causa.

O surgimento das aldeias comunais em outras províncias, embora com suas próprias especificidades, no geral tiveram as mesmas causas. Por exemplo: a gênese das aldeias comunais em Gaza, Maputo, Inhambane e Tete esteve ancorada aos fenômenos combinados de catástrofes naturais, guerra civil, além da própria mobilização da Frelimo. Abordamos anteriormente o fenômeno de cheias em Gaza em que as comunidades residentes nas zonas ribeirinhas ao vale do rio Limpopo foram reassentadas em zonas altas. Tendo sido identificado e parcelado em Xai Xai espaços para a construção das aldeias comunais de Mão-Tsé-Tung, Patrice Lomumba, Fidel Castro, Coca Missava. No distrito de Bilene encontramos aldeias comunais de: Magul, Julius Nyerere e Agostinho Neto. No distrito de Chokwe: Mapapa, Lhalucuane, Chivonguene, entre outras. No distrito de Chibuto, foram construídas as aldeias comunais de Malehice, Guemulene, Chibabel, Mucoduene.[650]

Na província de Maputo, em consequência das cheias de 1976/7 provocadas pelo transbordo das margens do rio Incomáti foram constituídas as seguintes aldeias comunais: Ilha Josina, Nwamatibejana no distrito de Manhiça; No distrito de Magude encontramos aldeia comunal Heróis Moçambicanos. No distrito de Marracuene foi erguida a aldeia comunal

[650] ARAUJO, Manuel Garrido Mendes. **O sistema das aldeias comunais em Moçambique: Transformações na organização do espaço residencial e produtivo** (Tese de Doutorado). Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa,1988, p. 279-281

Eduardo Mondlane.[651] Por fim na província de Tete encontramos aldeias comunais do distrito de Mutarara que são aldeia comunal Misuasua, Nhamayabye e 1º de Maio. No distrito de Moatize e Angónia havia as aldeias comunais de Mpandula, Ulongue, Capirizange c Chipera.[652] Estes são alguns dos exemplos das aldeias comunais nas zonas sul e centro de Moçambique.

A pesquisa de campo realizada em Jangamo aferiu-nos que o nome de Ravene (Marien Nguoabi), já esmiuçado nesta secção tinha concatenação com – cesto de palha. Ora, a denominação – Marien N'goubi[653] (figura política, militante e antigo presidente de Congo Brazaville) foi lhe atribuído àquela aldeia comunal pela simples homenagem da Frelimo ao presidente congolês assassinado em março de 1977. A inauguração da aldeia comunal em 1984 representou o momento político mais alto ao nível do distrito e, contou com a presença de três países africanos nomeadamente: "Congo, Angola e Zimbabwe. A aldeia ficou baptizada com o nome de Marien Ngouabi".[654]

Em Moçambique, várias aldeias comunais tiveram nomes dos líderes mundiais do bloco socialista em detrimento dos nomes locais das comunidades em certas aldeias. São nomes tais como: *Fidel Castro, Kim II Sung, Salvador Allende, Vladimir Lenine, Mão-Tsé-Tung* entre outros, sem nenhuma relação óbvia com os espaços locais receptoras desses nomes. Da pesquisa de campo realizada em Jangamo e das fontes consultadas não encontramos evidencias que nos indicam uma explicita relação dos nomes das figuras amigas da Frelimo e dos respectivos espaços moçambicanos (aldeias comunais). Foi simplesmente uma rendição de honra. "Prosseguimos o combate pelo socialismo inspirados na vida de Marien Ngouabi" – declaração do comitê central da Frelimo.[655]

6.2.O povoamento da aldeia comunal – mobilização e resistência

Ao estudarmos o povoamento da aldeia comunal Ravene, devemos tomar em pauta a abordagem política e territorial de Moçambique pós-colonial. Nessa perspectiva e considerando

---

[651] Ibid., pp. 257.
[652] Ibid., pp. 320-321.
[653] JORNAL NOTICIAS, **Presidente Marien N'gouabi assassinado em Brazaville.** Maputo, domingo, 20 de Marco de 1977, p. 6.
[654] Em entrevista com José Solomone Muendane, realizada em sua residência de baixo de uma sombra de Jambroeiro em 17 de Fevereiro de 2022.
[655] JORNAIS NOTÍCIAS, Maputo, 25 de Março de 1977, p. 8.

a debilidade das estruturas existentes, poderíamos afirmar que o povoamento rural de alguns países subdesenvolvidos, à luz da sua condição, adoptaram estratégias de modificação do campo em espaços atrativos para agendas de desenvolvimento rural. A transformação do campo passaria nesse sentido, por maior engajamento das comunidades de forma organizada às iniciativas políticas de desenvolvimento local. Na sua maioria desestruturadas, as comunidades rurais deveriam usufruir dos serviços básicos no domínio de saúde, educação, abastecimento de água entre outras condições vitais para dignidade humana.

Em Moçambique, conforme nos referimos anteriormente, a viabilização do projeto dos aldeamentos e assentamentos rurais foi possível perante a mobilização política, a coerção militar, os desastres naturais e a guerra civil. Ora, antes de aprofundarmos a análise do povoamento da aldeia comunal que nos propomos em discutir especificamente, permitam-nos distinguir duas componentes essenciais de organização do espaço rural designadamente: "o espaço residencial e o espaços produtivo".[656] Quer dizer, a forma como as populações se distribuem e se organizam no campo se desdobra de acordo com a natureza da atividade desenvolvida. No entanto, isso não é todo um processo estanque. Um determinado momento histórico pode criar condições para um certo tipo de povoamento específico, da mesma forma como outras condições podem ter um impacto inverso em outros períodos.[657]

A organização do espaço rural também pode nos induzir a duas formas de povoamento a saber: o povoamento disperso e o povoamento agrupado.[658] O povoamento disperso é acidental em termos de natureza da sua definição. Podendo por conseguinte "aplicar-se à residência de uma pessoa ou a uma família".[659] Do avesso existe a dificuldade de definir a fronteira entre o povoamento disperso do agrupado pois, não há maior clareza dos seus limites. Há momentos em que o povoamento disperso tende a apresentar características mais próximas do povoamento agrupado dada a instabilidade da linha que separa uma forma da outra. É um terreno que consideramos movediço em que a dispersão pode ser maior ou menor. Por exemplo, existem casos em que o *habitat* residencial e o espaço produtivo podem ser mais confidente um do outro

[656] ARAÚJO. Manuel G. Mendes. **Geografia dos povoamentos. Assentamentos humanos rurais e urbanos**. Maputo, Livraria Universitária-UEM, 1997, p. 30
[657] ARAUJO, M. op. cit., p. 31.
[658] ARAUJO, M. op. cit., p. 31.
[659] ARAUJO, M. op. cit., p. 32-33.

e se constituir em um todo indissociável. Porém, isso não asfixia a natureza constitutiva e autônoma de um determinado povoamento agrupado.

A definição do povoamento agrupado pode ser feita recorrendo à forma inicial de organização das sociedades rurais em seus grupos. Isto é, ela pode ser compreendida em como se as partes separadas de um povoamento disperso, somadas num todo e estabelecidas num lugar particular determinado. Contudo, o povoamento agrupado pode tomar posse de um certo território, sem que para isso tenha necessariamente de fazer a soma das partes dispersas. Se um determinado lugar possuir condições atrativas, pode voluntária e espontaneamente erguer um povoamento agrupado das pessoas. "Por vezes na posse de novas terras, a aldeia dilui-se a ponto de não se saber se deve continuar a ser considerada de forma de povoamento agrupado, ou se deve admitir a sua dispersão".[660] São várias operações que não apresentam uma única fórmula de criação de um povoamento agrupado. Nesse tipo de operações, o processo de criação pode ocorrer, numa dimensão de "aldeia clânica"[661] com um líder do grupo e seus vínculos de convivência conjunta. Mas também, esse processo de povoamento agrupado pode ocorrer de forma planificada e pensada. Esta última fórmula da definição e constituição do povoamento agrupado foi a que associamos à iniciativa política de construção das aldeias comunais nas sociedades rurais em Moçambique.

Regressando à Ravene para analisarmos a questão do povoamento local, diríamos que o movimento de ocupação da área Ravene 2 – o local onde foi edificada a aldeia comunal Ravene começou antes da fundação da aldeia em 1984. Quer dizer, não foi a primeira tentativa de construção de uma aldeia comunal na região. Conforme nos referimos na secção anterior, a primeira investida de construção de uma aldeia comunal foi feita em Ravene I em 1976, quando se fez o parcelamento dos terrenos das antigas instalações da *Ravene States Company*. Nesta área viviam famílias locais de forma dispersa umas das outras. Posteriormente, a população local viria a abandonar coercivamente a região por invasão da guerrilha da RENAMO em 1982. Sem pretendermos recuar ao período colonial e novamente à discussão da gênese da aldeia comunal para a compreensão dos processos posteriores de construção da aldeia, queremos afirmar que a região de Ravene 2 também era habitada de forma dispersa pelas famílias locais, e naturalmente separadas a um raio de 500 metros a 1 km uma das outras. Trata-se de uma experiência herdada

[660] ARAUJO, M. op. cit., p. 38.
[661] ARAUJO, M. op. cit., p. 36.

do período colonial em que o povoado em questão era um cabado dirigido pela linhagem – duce e, governada territorialmente pelo poder local pertencente ao clã sumburane – vulgarmente conhecido pelo nome – régulo Muphati de Cumbana.

O repovoamento de Ravene viria a ser estimulada pelas autoridades políticas, depois de uma relativa estabilidade da região, após azáfama da invasão. O povoamento da aldeia comunal Ravene pode ser analisado em três ângulos vitais de abordagem: mobilização política, resistência popular e a coerção militar. A mobilização política das populações para o retorno às suas terras de origem ocorreu também em outros espaços do distrito de Jangamo. E, conforme explicamos na discussão das origens da aldeia comunal, talvez o que nos interesse dessa retomada do assunto fosse a relação entre a mobilização política, resistência popular e coerção militar, como fatores estimulantes ou não para a construção da aldeia comunal. "Nós saímos de Cumbana-sede para regressar para Ravene porque fomos incutidos pelo partido Frelimo, pois havia uma relativa calmia do conflito armado de matsanga".[662] Naturalmente, dependendo da natureza da estabilidade ou não da vida das famílias na povoação de Cumbana-sede, algumas pessoas diretamente afetadas pela primeira invasão de Ravene e que saíram das suas antigas casas sem absolutamente nada não aceitaram regressar para Ravene. Outras pessoas que foram raptadas para as bases da RENAMO e que mais tarde conseguiriam fugir das bases para as aldeias, o discurso frelimista de retorno não lhes foi sensibilizador devido ao trauma causado pela primeira invasão do povoado.

Queremos chamar atenção às contradições decorrentes do discurso "encorajador" do movimento de retorno à Ravene, pois não foi tão linear quanto poderia parecer. Por exemplo, em entrevista à Omar Bongo no posto administrativo de Cumbana-sede afirmou-nos que "desde o ataque de 1982, eu e minha família não aceitamos regressar para Ravene porque a guerrilha da RENAMO queimou minha casa e destruiu-nos tudo".[663] Como Bongo, outras pessoas refugiadas em Cumbana-sede e Jangamo-sede, suficientemente bem integradas não se sentiram mobilizadas para regressar a Ravene. O receio de não voltar efetivamente às suas casas era outro fator de resistência contra o retorno num quadro de incertezas geradas pelo conflito. O discurso mobilizador frelimista em certos casos enfrentou movimentos de resistência popular contra o

[662] Em entrevista com José Solomune Muendane. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma sombra de Jambroeiro em 17 de Fevereiro de 2022.
[663] Em entrevista com Omar Bongo. A entrevista realizou-se em sua residência em Cumbana-sede no dia 21 de Abril de 2022.

retorno das populações ao antigo povoado de Ravene que poderíamos até chamar da região de – grande Ravene.

O povoamento da aldeia comunal se efetivou também com o recurso ao uso da – coerção militar. As populações das imediações da região de grande Ravene nomeadamente: Ravene 1, Nhabawine, Salane, Magaiça e Guirruta regressadas para as suas origens em seguimento do discurso das autoridades políticas, foram reorientadas para se fixarem em Ravene 2, local que havia sido parcelado conforme as regras da CNAC. Quer dizer, o discurso político de retorno para Ravene, na realidade não era para que as famílias voltassem exatamente para as suas antigas casas. A comunicação política, empurrada pelos seus interesses partidários, por vezes omite intencionalmente a verdade à situações reais que promoveriam a (des)mobilização da comunidade. Foi assim que no período colonial, só para citarmos um exemplo, a política metropolitana de aldeamentos das colônias omitira a verdade aos portugueses vulgarmente chamados pela historiografia de "brancos de matos"[664] sobre as condições reais que estariam sujeitos no colonato de Niassa.[665]

No caso das omições políticas do discurso mobilizador da Frelimo ao movimento de retorno, duas razões em miniatura permearam o pensamento político: *a)*a Frelimo estava mais interessada em encorajar e assegurar o retorno das populações afim de organiza-las em aldeias comunais. Isso permitiria ao partido/Estado sempre que fosse possível, criar cinturões das aldeias e, com posições da FPLM para a "proteção" das sedes dos postos administrativos das sedes de Cumbana e Jangamo e, por extensão também as cidades de Inhambane e Maxixe contra possíveis avanços indesejáveis da guerrilha da RENAMO; *b)*a segunda razão é que era precisamente necessário e oportuno, limitar a emigração da população com destino às sedes dos postos administrativos para evitar o superpovoamento das mesmas o que causaria outro tipo situações de calamidades sociais.

---

[664] A expressão "brancos de mato" refere aos portugueses pobres das ilhas de Madeira e Açores, também chamados (portugueses da segunda) mobilizados pela metrópole para a estratégia política de povoamento de população branca portuguesa nas colônias em colonatos. Esta expressão é usada pela historiadora e arquivista portuguesa Cláudia Castelo no texto publicado em 2012, cujo título é: o branco de mato de Lisboa. A colonização agrícola dirigida e os seus fantasmas. CHAMBE, Zacarias Milisse. **Entre "Vientes" e Nativos. Mineração, Mobilidade, Violências e (re) existências em Montepuez, Moçambique.** (Tese Doutorado) UNICAMP, Campinas, 2021, p. 101.

[665] CASTELO, C. op. cit., p. 484-488.

O povoamento da população mobilizada para a região de grande Ravene em teoria se restringiria na prática somente para na área de Ravene 2 – outro fator de resistência contra o movimento de retorno. Ademais, com a instalação de uma posição das FPLM na área de Ravene 2, as populações regressadas não poderiam ficar fora do perímetro não parcelado da aldeia comunal. Ora isso entrava em choques aos desejos da comunidade de efetivamente voltar para suas antigas casas. Nestes casos houve recurso ao uso da força militar para impedir que as populações voltassem diretamente às suas terras por se temer "questões de segurança" e também o medo do fracasso do projeto de socialização do campo. Portanto, as FPLM usaram a força para intimidar as populações e coibi-las de sair das terras demarcadas. O regresso definitivo das populações refugiadas para as suas zonas de origem ocorreria depois do fim da guerra civil em outubro de 1992.

6.3.O movimento cooperativo e suas contradições na aldeia

A análise do movimento cooperativo que a seguir nos dedicaremos nos próximos parágrafos deverá tomar em consideração três elementos fundamentais: i)o papel da Frelimo na persuasão da comunidade (maioritariamente campesina) a viver coletivamente; ii)o engajamento da população ao novo *modus-vivendi* na aldeia; iii)as contradições e conflitos previsíveis decorrentes da nova vida na aldeia comunal. Como tivemos a ocasião de explicar, no período colonial, Ravene era um cabado pertencente ao regulado de Cumbana – governado pelo poder tradicional local da linhagem Sumburane. Isso equivale a dizer também que a população de Ravene vivia nas terras da companhia de *Ravene States*. Esta companhia havia introduzido na região uma forma nova e diferente de trabalhar a terra – a agricultura capitalista. Neste sentido, poderíamos por assim dizer que a "primeira reforma agrária" em Moçambique e, naquela região particularmente, chegara pela mão do capital monopolista da *Ravene States* em forma de trabalho obrigatório do campesinato. Reparemos que o trabalho campesino nas plantações de algodão e sisal não tinha em vista emancipá-lo, mas sim explorar. Numa fase inicial o camponês continuara a encarrar a atividade agrícola quase da mesma forma temendo represálias. Portanto, presente como elemento passivo, mas ausente em termos de agente participante e ativo dessa modernidade. Contudo, na fase mais avançada do colonialismo, o seu papel deixou de ser meramente passivo – eles encontraram novas formas de lidar com o trabalho compulsório e resistir a ela como foi o caso da cozedura das sementes.

Se com a independência nacional se geraram enormes expectativas de naturezas diferentes entre muitas ilusões e decepções, especialmente ao campesinato rural, no que diz respeito à questão agrária, só para citarmos um exemplo, as medidas que se sucederam ao longo dos primeiros 10 anos frustraram as expectativas de vários grupos sociais.[666] A Lei da Terra nº 6/79 de 3 de Junho que nos referimos na secção 5.1 da tese, em teoria defendia reiteradamente a questão da terra como se fosse um bem de "todo o povo" e/ou Estado. Porém, na prática o campesinato rural não usufruiu plenamente desse direito devido aos processos de coletivização então em curso nas – cooperativas e empresas estatais. A essas transformações ocorridas no setor agrário, precisamente no domínio da terra denominamos de "segunda restruturação fundiária em Moçambique".

A aldeia comunal Ravene era constituída por uma população que apesar de ter participado da "primeira restruturação fundiária" nos termos de agricultura capitalista virada para o mercado, ela não foi tão impactante quanto se poderia esperar no que respeita às mudanças significativas ao campesinato. Quer dizer, aquela população produzia seus alimentos consoante o modus-operandi local em que seus campos agrícolas eram caracterizados pela mistura de culturas e, basicamente virada para o consumo familiar. Por isso, a compreensão do movimento cooperativo dentro da aldeia comunal tomou em conta – o papel da Frelimo na mobilização coletivista da comunidade local. Para uma melhor compreensão disso partimos de certos questionamentos conjunturais: i)se em retórica política do regime, a estratégia parecia prática e exequível porque a comunidade entrou em choques com a coletivização frelimista da vida? ii)Porque as pessoas preferiam trabalhar e apostar mais nas suas machambas ao invés dos campos agrícolas conjuntos? iii)Que tipo de suporte o campesinato de Ravene recebeu do partido/Estado para operacionalizar a estratégia?

Tudo começaria pela organização da comunidade em aldeia comunal e das ilusões de nova vida pós- independência. "Aqui também o entusiasmo e a euforia que acompanharam a queda do colonialismo português e proclamação da independência transformaram-se em consciência da necessidade da batalha a vencer contra a exploração capitalista".[667] Um dos sinais positivos do *feedback* local em resposta à efetivação da política foi a iniciativa de construção da cooperativa agrícola de Ravene I em 1976. Entretanto, quando se esperava uma

[666] MOSCA. João. **Experiência Socialista em Moçambique 1975-1986**. Lisboa, Instituto Piaget, 1999, p. 15.
[667] FRELIMO, **Documentos da 8ª sessão do Comete Central da FRELIMO**. Maputo, 1976, p. 41.

rápida mudança da população do seu *habitat* residencial para os terrenos parcelados, o que nos pareceu paradoxal foi a inflexibilidade da comunidade local em se transferir para a área Ravene I, contrariando o movimento demostrado na construção da cooperativa agrícola.

A população não respondeu da mesma forma aos apelos para a ocupação dos terrenos parcelados. O que nos indica que a população tinha expectativas para a cooperativa que não implicavam o reassentamento. Talvez pensassem que a cooperativa poderia funcionar sem a ocupação das terras circundantes em regime semi-urbano, e que não haveria uma mudança nas formas de cultivo. Ou talvez tenham imaginado que a cooperativa funcionaria apenas como organização que centralizaria e facilitaria o comércio da produção da população local. O que para os planos da FRELIMO, uma coisa requeria necessariamente a outra, mas, na percepção das populações, não necessariamente as duas coisas estariam associadas – talvez fosse possível coletivizar e haver uma cooperativa sem a formação de nova aldeia. A invasão da RENAMO ao local em 1982 selaria o sonho de edificação de uma aldeia comunal naquela área parcelada.

O segundo elemento para a compreensão do movimento cooperativo tem a ver com o engajamento da população ao novo *modus-vivendi* na aldeia. A organização da população na nova aldeia comunal teve em linha de conta a estratégia de coletivização da vida de forma generalizada. Contudo, nem sempre a estratégia coletivista foi fielmente seguida pelas comunidades devido às vicissitudes e contradições reais da vida. O movimento cooperativo sinalizado pelos trabalhos da cooperativa agrícola em Ravene não se desenvolveu de forma sustentada na região, pois após a invasão, a população se refugiara para Cumbana-sede. Apesar da transferência da cooperativa agrícola de Ravene I para Cumbana-sede, a região só voltaria a ter trabalhos cooperativos depois de 1984 mercê do abrandamento do conflito e do regresso massivo da população para construir a aldeia comunal na área de Ravene II.

Com a conclusão da aldeia, as comunidades locais e os grupos dinamizadores puseram em prática a política do partido de formação das cooperativas. A expressão mais alta do coletivismo em Ravene foi com o trabalho da cooperativa agrícola. Os campos de cultivo da cooperativa encontravam-se no vale de Mutamba que era usado para as culturas alteradas de

arroz e hortícolas enquanto que nas terras altas cultivavam-se o milho, o amendoim, a mandioca e feijão-nhemba em regime de sequeiro.[668]

Considerado como modelo representativo do distrito de Jangamo, a aldeia comunal Ravene detinha um certo nível de condições para avançar com o cooperativismo do marxismo da Frelimo pois o espaço produtivo era favorável para a agricultura e o residencial era próximo dos campos agrícolas e seguro, uma vez que se tratava de uma zona alta. Outras iniciativas locais foram das famílias campesinas organizadas em machambas coletivas em que por semana deveria se trabalhar pelo menos duas vezes à machamba; A abertura de ruas e a construção de escolas e hospitais eram de iniciativa coletiva e possuíam uma estrutura local. Embora houvesse apoio da comunidade local em relação ao coletivismo – novo estilo de vida, a pesquisa de campo depreendeu um movimento unâme de rejeição daquela forma de organização socioeconômica. As contradições e os conflitos (in)previsíveis na nova vida marcariam a relação entre as autoridades e a comunidade local.

A vida coletiva na aldeia não pode ser profundamente compreendida sem analisarmos as contradições e os conflitos dentro das populações aldeadas. No entanto, antes de discutirmos questões específicas de Ravene atinentes às contradições e conflitos (in)previsíveis na construção da aldeia comunal, permitam-nos apresentar um claro diagnóstico do problema ao mais alto nível do poder político numa reunião de Conselho de Ministros que se pode ler das suas atas e relatórios:

> "A organização das aldeias comunais é débil. Muitas aldeias comunais permanecem numa fase embrionária essencialmente porque a sua base econômica permanece individual. A produção coletiva não se desenvolve ao ritmo desejável. As cooperativas de produção agrícola são ainda, na maior parte dos casos, pré-cooperativas que não constituem a atividade principal dos seus membros e não manifestam o poder mobilizador das vantagens desta forma de propriedade socialista".[669]

---

[668] ARAÚJO, Manuel. Seis **Aldeias Comunais em Inhambane**. In: ORTA, Garcia de, serie Geografia 11 (1-2). Lisboa, 1986, p. 74.

[669] O'LAUGHLIN, Bridget. **A Questão Agrária em Moçambique**, 1981, p. 9-10. In: Estudos Moçambicanos, Centro de Estudos Africanos, número 3. Maputo, 1981.

A análise do diagnóstico das autoridades do partido/Estado centralmente reunidas revela-nos a profundidade e a exposição das dificuldades na construção das aldeias comunais e as reais possibilidades de transformação de produção socialista. Conforme explicamos anteriormente, no período colonial, o campesinato rural apesar de participar do sistema capitalista europeu traduzido na colônia em forma de agricultura capitalista, se manteve preso ao modo de produção pré-capitalista e familiar. Isto é, mesmo com a introdução de formas capitalistas, o campesinato rural não se transformou devido as barreiras que se lhe era imposto pelo sistema. Por outro lado, pode ter sido uma resistência para manter seu modo de vida autônomo diante de um sistema econômico predatório ao qual eles não tinham nenhum interesse em aderir. "O capitalismo colonial serviu-se de medidas extra econômicas para explorar o campesinato".[670] Esta realidade dual do campesinato rural poder-nos-ia oferecer a explicação para a compreensão das dificuldades e contradições ao movimento cooperativo das aldeias comunais no período revolucionário. Talvez se ao menos que o Estado fosse fornecedor de todos equipamentos e insumos para a cooperativização, o que para nós não seria suficiente nem viável para um Estado extenso e sem capacidade para oferecer tais condições, não obstante ter tentado conceder alguns apoios às cooperativas e às empresas estatais. Os apoios ao movimento cooperativo campesino também poderiam depender dos sucessos da atividade das empresas estatais com maior investimento do Estado. No entanto, nem as empresas estatais se transformaram suficientemente para a produção socialista nem o campesinato de natureza rural e familiar.

O movimento cooperativo em Ravene não escapou às contradições sistêmicas e dos conflitos previsíveis cuja gênese tem também uma explicação histórica da evolução do campesinato rural. No caso vertente da aldeia comunal, talvez os "pecados" da vida comunal para o desdobramento da vida coletiva tivessem a ver entre outros aspectos: i)uma estrutura colonial herdada que colocou o campesinato rural amarado e sem possibilidades de se transformar; ii)o conflito entre o local e moderno; iii)a falta de mão-de-obra nas machambas coletivas; iv)o fraco apoio do partido/Estado às cooperativas e empresas estatais; v)os problemas de partilha da produção cooperativa, vi)o trabalho migratório para as minas da África do Sul e claro – a guerra civil concorreram para o fracasso da produção socialista na aldeia comunal.

[670] Ibidem, p. 10.

Se começarmos com a discussão da estrutura colonial herdada. Isto é, que não permitiu ao campesinato rural, condições de se transformar, diríamos que o própria setor capitalista colonial dependia do setor familiar.[671] E, por conseguinte ele própria teria se auto prejudicado por ter sempre optado pelo viés de exploração barata do campesinato. Ora, se quisermos complexificar o entendimento do desenvolvimento de uma cadeia de produção capitalista que não dependesse da exploração do setor familiar, notaríamos uma relativa sustentabilidade dessa cadeia produtiva, mesmo quando o campesinato não estivesse lá. Pensamos que a emancipação de alguns nativos (vatongas) que até se tornaram latifúndios não enxuga uma maioria do campesinato rural explorado.

A população da aldeia comunal se confrontou também com o conflito entre o "local" e o "moderno" derivado do discurso coletivista da Frelimo. O poder político não pretendia que as famílias tivessem cada uma machamba individual, por isso a grande aposta das autoridades em machambas coletivas e cooperativas. Ora isso entrava radicalmente em choques com a própria natureza do ser do campesinato rural – o individualismo vatonga. "O presidente Samora Machel teve enormes dificuldades para convencer-nos a partilha dos nossos coqueiros com estranhos e não conseguiu".[672] De acordo com a mesma narrativa, para o vatonga não existe a partilha do coqueiro com outros grupos sociais. "O nosso pai não aguentou com a pretensão, sempre presente, dos próceres da pátria em nacionalizar o vasto palmar de coqueiros que a província de Inhambane detinha".[673] Os conflitos envolvendo a terra e os coqueiros em certa medida foram acirrados. Outra dificuldade do movimento cooperativo na aldeia foi a partilha da produção coletiva que tinha nos grupos dinamizadores os maiores influenciadores dentro do conselho de produção da cooperativas. Quer dizer, as famílias investiam mais tempo nas machambas coletivas, mas quando se chegasse ao tempo de divisão da colheita não havia transparência para aos associados. A incerteza dos rendimentos estimulou o desgaste do campesinato da aldeia em confiar nas cooperativas e na produção coletiva. Além das questões de partilha da produção coletiva, o movimento cooperativo na aldeia ressentiu-se do problema

[671] O'LAUGHLIN, B. op. cit., 1981, p. 13.
[672] Em entrevista com Ussene Cassamo. A entrevista realizou-se em sua residência em Salane (Ravene) aos 10 de Abril de 2022.
[673] KHOSA, Ungulalani Ba Ka. **Entre as Memórias Silenciadas.** 1ª edição, Maputo, Alcance Editora, 2013, p. 137.

da fraca intervenção do Estado em termos de apoios em equipamentos e insumos da aldeia, de mão-de-obra sazonal para a indústria mineira da África do sul e também da guerra civil.

6.4.Guerra civil e a violência contra mulheres e crianças

Ao abordamos novamente a guerra civil e questões de violência queremos precisamente nos focar na memória histórica da aldeia comunal Ravene. A partir dessa análise pretendemos historicizar os relatos da barbárie sofridos pelas mulheres e crianças durante a guerra civil em Moçambique. Não queremos que a escolha destes grupos sociais, nos leve a uma percepção de super valorização de mulheres e crianças em detrimento de outros grupos. Pelo contrário, nossa intenção é mostrar o quão difícil foi o lugar de mulher e criança em tempos de guerra de guerrilha. Em contextos africanos é lhes conhecida e reconhecida a sua importância social, bem como as funções de "reprodução" e "esperança" futuras. O papel da mulher e criança vai muito mais além disso. Não há dúvidas de que em contextos de guerra de guerrilha, os grupos mais vulneráveis da comunidade sejam as mulheres e crianças. Isso não nos exime de classificar outros extratos sociais que poderíamos equipará-los – aos idosos e pessoas portadoras de algum tipo de deficiência. É também verdade que em tempos de guerra civil há outro tipo de situações específicas de violência que estimulam a desforra, a solidariedade, a coragem, o medo, sofrimentos, desafios, sustos, mentiras, aprendizagens, afetos, desafetos e o amor. De tantos episódios e cenas de múltiplas faces envolvendo mulher e criança, preferimos nos focar em memórias de violência que dialogam mais com a tese.

Em pesquisa de campo no povoado de Ravene tivemos um choque de relatos de vários tipos de violência contra mulher e criança. Obviamente, seria impossível discutir todos os relatos de violência decorrentes da guerra de guerrilha, o que também não constitui o objetivo principal da tese. Os ataques armados da guerrilha da RENAMO, normalmente encetadas às comunidades eram antecedidos por informações contraditórias entre verdades e boatos. Essas informações resultavam, por um lado de um trabalho de reconhecimento que tenha deixado indícios ou não à comunidade a ser invadida, ou ainda por informações de outros povoados relativamente que tenham visto alguma suspeita de pessoa ou indivíduos estranhos a circular em suas terras. Raramente, a guerrilha da RENAMO atacava os seus alvos sem um estudo prévio. Às pessoas mais apreensivas, as que chamaríamos mais sensíveis abandonavam imediatamente suas casas e suas terras quando ouvissem dizer que a guerrilha da RENAMO se

estava a aproximar junto dos seus povoados. “O medo salvou muitas pessoas, mas também foi um fator de morte”.[674]

Em tempos de guerra de guerrilha, as pessoas mais sensíveis podem se salvar da morte e do rapto, justamente por quererem se antecipar do eventual ataque à aldeia/povoado. Isso pode porém, representar um alto risco, dependendo das decisões que essas pessoas poderiam tomar, por exemplo – ir ao encontro do inimigo. “Outras pessoas ficavam e recusavam a abandonar as suas casas, terras e culturas”.[675] Esta atitude nos lembra o comportamento de famílias camponeses residentes do vale do Limpopo que nas cheias de fevereiro de 1977 só deixariam suas casas pelo resgate desesperado dos barcos e aeronaves – ver secção 4.3. A primeira invasão ao povoado de Ravene em março de 1982 deixou exatamente um clima de horrores e um rasto de destruições incalculáveis. “Neste ataque foram assassinadas mais de cinco dezenas de pessoas só em Ravene. Nos outros povoados, vários homens e mulheres foram raptados, além do saque de produtos alimentares e do gado das populações”.[676]

Duas principais razões explicam o desastroso impacto da invasão e o nível escandaloso de destruições ao povoado. – “Ravene ficou quase em cinzas”.[677] A primeira razão tem a ver com a inexperiência da população local em matéria de guerra de guerrilha. A população de Ravene nunca antes tinha sido atacada e, ou participar de um conflito armado. Como tivemos a ocasião de explicar anteriormente, a luta de libertação nacional não se fez sentir no sul de Moçambique pois, a presença e o domínio militar português da região não permitia manobras estratégicas ousadas para o avanço da Frelimo no sul. Entretanto, voltando para Ravene, apesar dos relatos de ataques da guerrilha da RENAMO em outros povoados distantes, “a comunidade local não tinha ideia concreta de como se lidar com a situação de guerra de guerrilha, por isso morreram muitas pessoas”.[678]

A segunda razão se deveu ao fato de nos povoados próximos de Ravene, nomeadamente: Nhacoongo, Xuxululu, Bambela e Guipombo não terem sido antes atacados pela guerrilha. Foi

[674] Em entrevista com Dinis Avelino Guindacane. A entrevista realizou-se no seu gabinete de trabalho em Jangamo-sede, aos 21 de março de 2022.
[675] ABRAHAMSSON, Has & NILSSON, Anders, op. cit., p. 171.
[676] Em entrevista com Helena André Duce. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma mangueira em 13 de Fevereiro de 2022.
[677] Em entrevista com Madalena Guiendane Cumbe. A entrevista realizou-se na sua residência em baixo de um cajueiro aos 16 de Fevereiro de 2022.
[678] Em entrevista com Nhandhabe Cuambe. A entrevista realizou-se em sua residência em Ravene 2 aos 27 de março de 2022.

a primeira experiência de invasão armada avassaladora na região. Por conta disso, não existia uma força militar governamental próxima daqueles povoados para proteger a população, nunca antes ameaçada por um provável ataque. Mas, porque a RENAMO decidiu atacar Ravene? O povoado de Ravene não só liga a povoação de Cumbana-sede e Jangamo-sede através da EN1, como também estabelece uma ancoragem aos povoados de Madonga, Licaca, Ligogo, Xuxululu, Paindane e à sede distrital de Jangamo através do seu interior por uma estrada terraplanagem. Talvez por isso fosse classificado estratégico para o inimigo atacar primeiro aquele povoado para em seguida avançar para outros.

Em seguida, avançamos um depoimento de uma mulher que escapara do primeiro ataque ao povoado de Ravene, mas que tenha tido um dos seus filhos capturado pela tropa de guerrilha da RENAMO, ao que nos disse:

> "Eram exatamente 23:30 de noite luar, quando o povoado foi cercado pela guerrilha da RENAMO composta por mais de 150 homens provenientes da base geral de Pembe (Homoine). Eles tomaram as posições de todo o povoado, começando mais pela zona da escola primária de Ravene 1, capturando pessoas e tirando-lhes seus bens alimentares e animais. Em seguida, eles desceram da antiga estação de linha férrea, ainda em Ravene 1 puxando suas "presas" para Ravene 2. Quando começou o tiroteio, eu estava em casa sozinha e dormindo. O meu marido estava na África do Sul. Como devem saber, o nosso distrito tem muitos *bitongos* que trabalham na terra do *rand*. No campo as crianças brincam até tarde. No momento da invasão, os meus dois filhos estavam brincando com seus amigos lá na família Nhampossa. Quando começaram os disparos eu saí a correr e me refugiei para uma pequena mata próxima. Os meus dois filhos não voltaram para casa, cada um correu para se esconder em algum lugar. O meu filho mais velho (Yassine Faquir) de 12 anos e tantos outros meninos e raparigas foram capturados pelos matsangas. O povoado ficou de rastos.[679]

Não conseguimos conversar com Yassine Faquir por se encontrar ausente de Ravene, em seguimento do seu trabalho nas minas da África do Sul. Nem com outros jovens raptados na mesma ocasião por se encontrarem fora do povoado e, que não nos foi possível ter-lhes para nos conceder uma entrevista. No entanto, o depoimento que atrás nos referimos, além de ser um testemunho da ocorrência da invasão, movimenta-nos em direção ao questionamento da preferência de jovens e crianças no *modus-operandi* da guerrilha. Muitas vezes os jovens eram

[679] Em entrevista com Valentina Cesar Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.

levados das aldeias das áreas rurais para as bases. Eles eram amarados uns aos outros "como se fazia com os escravos nos velhos tempos".[680] As crianças e jovens constituíam um grupo bastante apetecível para a guerrilha por ser lhes relativamente fácil de introduzir a sua doutrina de vida militar. Nesse aspecto, a sua (re)socialização dentro das bases e a tentativa de ofuscar as antigas identidades passavam por um processo que chamaríamos de "lavagem cerebral" das mentes dos inocentes jovens. "Eles são alvos de maus tratos físicos, são humilhados, passam fome e são ameaçados de morte se não aceitam aprender a manusear a arma que recebem".[681] Mas também esse tratamento era acompanhado por momentos de "simpatia e compreensão humana, como recompensa pelos progressos feitos".[682]

Durante a guerra civil em Moçambique, muitos jovens e crianças foram usados "como carne para canhão".[683] Quer dizer, os seus deveres e direitos foram duramente violados. Aos meninos, além da integração aos treinos militares de manuseamento de armas e sua nova socialização, "eles consumiam drogas e, às vezes eram ensinados a matar ou com armas convencionais, ou com armas brancas ao vivo".[684] Ou seja, matar um indivíduo em presença. São cenas de violência extremamente chocantes que faziam parte também da abordagem doutrinal do grupo. Dentro das bases da RENAMO havia sempre um movimento permanente de jovens e adultos suspeitos, ou por tentativa de fuga, ou por um outro motivo que se lhes colocasse na rota de morte. Essas pessoas consideradas 'culpadas' poderiam ser executadas por uma simples suspeita. "A coisa mais fácil nas bases era matar. Bastava para o efeito circular uma mentira bem fundamentada sobre uma certa pessoa, era motivo suficiente para o assassinato".[685]

O espectro de violência envolvendo meninos e rapazes também era extensivo às raparigas dentro e fora das bases. Se no meio rural, os casamentos prematuros eram muito comuns por conta dos usos e costumes das comunidades locais, com a guerra civil se tornaram que quase 'normais' porque o contexto da vida das bases em si era desfavorável para o respeito

---

[680] ABRAHAMSSON, Has & NILSSON, Anders, op. cit., p. 174-175.
[681] Ibidem
[682] Ibidem.
[683] MIA COUTO. **Discurso proferido ao receber o título de Doutor Honoris Causa**. Universidade A politécnica. Maputo, 06 de Setembro de 2015.
[684] Em entrevista com Nhandhabe Cuambe. A entrevista realizou-se em sua residência em Ravene 2 aos 27 de março de 2022.
[685] Em entrevista com Helena André Duce. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma mangueira em 13 de Fevereiro de 2022.

aos direitos humanos. “As raparigas mais esbeltas eram esposas dos comandantes. Não se importava se elas estivessem ou não preparadas, se gostassem ou não dos supostos pretendentes”.[686] Muitas meninas se tornaram precocemente mães muito antes do que deveriam. A RENAMO estava também interessada em viver e formar suas próprias lógicas sociais dentro das bases.

Alguns jovens adolescentes, devido ao seu histórico familiar poderiam assumir posições de prestígio dentro das bases. Os jovens de descendência étnica ndau (centro de Moçambique) eram temidos pelos demais guerrilheiros, por deterem um alto poder mágico demostrado na vida corrente das bases e nas batalhas contra o inimigo. Por exemplo, em entrevista com Ussene Cassamo revelou-nos que, “o grupo de guerrilha que invadiu Ravene em março de 1982 era chefiado por um jovem de 17 anos (Mbeule Chidumo) de origem étnica ndau”.[687] A sua comitiva era composta por mais de 150 homens. “Foi este jovem que ao lado dos comandantes Nhabel e Mudino conduziram a operação de assalto com sucesso”.[688] A tarefa específica de Chidumo era de zelar pela atmosfera espiritual de toda a operação de modo que nada pudesse falhar. “Aos ndaus não se mente, eles são super mágicos”.[689] A questão da violação de direitos de jovens adolescentes e crianças em tempos de guerra de guerrilha não só era um problema nas bases da RENAMO, mas também em certas ocasiões faziam parte das fileiras das FLPM. Nos povoados e nas aldeias os jovens acompanhavam seus pais aos treinos afim de se tornarem milícias e, nesse sentido ajudar seus pais na vigilância noturna das aldeias.

As mulheres constituíam outro grupo frágil que a sua vida teve desdobramentos sombrios durante a guerra civil em Moçambique. Desde o rapto nas aldeias passando pelo percurso e, até à vida dentro das bases da RENAMO. Às vezes, o rapto de um casal era sinônimo de desgraça para a família, pois ambos poderiam ser mortos imediatamente ao rapto. “Os meus pais foram raptados e em seguida mortos em Ravene 1”.[690] Se um determinado casal, a mulher fosse bonita, o homem poderia ser agredido e castigado em frente da sua esposa só por isso. Mas, o pior disso era a morte. “Se um guerrilheiro quisesse sua mulher, você não deveria fazer

[686] Em entrevista com Madalena Guiendane Cumbe. A entrevista realizou-se na sua residência em baixo de um cajueiro aos 16 de Fevereiro de 2022.
[687] Em entrevista com Ussene Cassamo. A entrevista realizou-se em sua residência em Salane (Ravene) aos 10 de Abril de 2022.
[688] Ibidem.
[689] Ibidem.
[690] Em entrevista com José Solomune Muendane. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma sombra de Jambroeiro em 17 de Fevereiro de 2022.

absolutamente nada senão calar sob o risco de ser imediatamente espancado e assassinato".[691] Havia também casos de incestos obrigatórios. Quer dizer, "uma menina poderia ser obrigada a manter relações sexuais com seu pai ou de irmã para irmão, mãe para filho e vice versa".[692] Muitos homens raptados com suas famílias foram assassinados ou a caminho das bases, ou dentro delas. O relato que a seguir apresentamos revela-nos um certo extremismo violento da guerrilha da RENAMO:

> "Uma mulher grávida estava entre nós. Quando caminhávamos em direção à Chibassa. Três homens armados pegaram naquela mulher e perguntaram-lhe onde estava o seu marido. Ela não respondeu nada. Em seguida, arrearam a marcha e desamarram-na. As pessoas que estavam mais atrás, viram-na a ser executada. Cortaram-lhe os seios e orelhas e, em seguida enfiada uma faca na barriga dela. Aqueles homens eram muito maus. Durante o nosso percurso de Ravene para a base geral de Homoine, homens e mulheres foram assassinados. Uns pela fadiga da viagem que era feita a pé por pessoas que nunca antes percorreram uma viagem de mais de 200km a pé. Outros homens e mulheres eram assassinados por doenças agravadas pelas distâncias percorridas e obviamente pelo cansanso. Se você pedisse para descansar era sentença automática de morte imediata – "*ta pedja*" (está pronto). Chegados na base, outras pessoas poderiam ser executadas por tentativas de fugas ao serem encontradas. Mas, nem todos os guerrilheiros da RENAMO eram homens tão maus. Dentro da base de Pembe não cheguei de ver alguém a ser morta. As mulheres grávidas corriam riscos sérios de morta após o rapto. Nas bases era preciso cumprir as ordens que nos chegavam dos comandantes.[693]

O depoimento acima não só revela-nos a situação de violência a homens e mulheres raptados nos povoados durante a caminhada até às bases, como também evidencia o risco de morte a que as mulheres grávidas eram sujeitas. A mulher era também obra de disputas entre os próprios guerrilheiros da RENAMO. As mulheres (esposas) de outros homens raptadas em família se viram na obrigação de esconder seus parceiros como forma de protege-los das agressões e assassinatos. "Era uma situação extremamente dura para ambos, especialmente para

[691] Em entrevista com Nhandhabe Cuambe. A entrevista realizou-se em sua residência em Ravene 2 aos 27 de março de 2022.
[692] Em entrevista com Laila Faquir. A entrevista realizou-se em sua residência aos 30 de março de 2022.
[693] Ibidem.

os homens, viver isso e não ter que agir sob o risco de morte imediata. A guerra de matsanga colocou em cheque os nossos valores morais e culturais, pois não havia respeito".[694]

Esta situação celeuma de brigas, agressões e mortes que caracterizava a violência dos homens, mulheres e crianças, ou durante o percurso, ou junto às bases não acontecia apenas na guerrilha da RENAMO, as FPLM também estiveram envolvidas em muitos episódios de agressão e até de assassinatos entre eles mesmos por mulheres (esposas) de outros homens. O filme ficcionário de Lucino de Azevedo documenta melhor a violação dos direitos das mulheres em "o comboio de sal e açúcar".[695] De acordo o mesmo filme, uma família viajava de Nampula para Cuamba através do comboio dos Caminhos de Ferro de Moçambique (CFM) que liga Nampula e Malawi. O comboio era escoltada pelas FPLM. Durante a viagem um dos alferes solicitou à força uma mulher (esposa) de um homem abordo no comboio. Quando o dono da mulher se apercebeu disso reagira em defesa da sua mulher, e viria a ser duramente espancado durante a viagem. Neste tipo de casos, a sobrevivência do casal estava condicionada ao sacrifícios das mulheres.[696]

No caso concreto da força governamental estabelecida no quartel de Ravene havia um grupo discreto – o vulgo grupo ndayani (grupo matador). Este grupo além de proteger a comunidade local, se dedicava à agressões, espancamentos, violação de raparigas, abusos sexuais às mulheres, roubo de bens e execução sumária não só aos indivíduos inimigos suspeitos, como também de pessoas inocentes com contenciosos mal parados. "Alguns soldados pertencentes ao grupo em alusão não respeitavam a comunidade de Ravene".[697] Intriga-nos o modus-operandi daqueles militares envolvidos naquele tipo de atos dentro da aldeia, pois a sua atuação se confundia com as táticas usadas pela guerrilha. Por aquilo que nós fomos informados pelos nossos entrevistados, por vezes dá-nos a impressão de que os comandos superiores tinham

---

[694] Em entrevista com Nhandhabe Cuambe. A entrevista realizou-se em sua residência em Ravene 2 aos 27 de março de 2022.

[695] Ver o filme de Lucino de Azevedo, no CANAL TOP MOZ CHANEL em: **"o comboio de Sal e Açúcar".** 1 vídeo (9.05'), sonoro, colorido. Português. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=riZW7uxRWmk. Acesso em 26/09/2022.

[696] É importante lembrar que se trata de um filme ficcional. Ou seja, é uma construção, ainda que baseado em fatos reais, nesse sentido, ele é mais importante para entender que memórias traumáticas são retidas da guerra civil. Quais episódios são escolhidos para se narrar? Quais eventos são considerados mais significativos? Portanto, estamos lidando aqui com as memórias. Quer dizer, com aquilo que as pessoas julgaram ser especialmente ultrajante ou marcante – como é o caso das violações da moral sexual e matrimonial.

[697] Em entrevista com Ussene Cassamo. A entrevista realizou-se em sua residência em Salane aos 10 de Abril de 2022.

conhecimento de ocorrência daquele tipo de práticas das FPLM pelo recurso sempre à força do que lhes convinham e sem represálias internas.

6.5.A questão da religião na aldeia comunal

As secções – 2.3, 2.4 e 2.5 abordaram-nos questões históricas da religião na região de Jangamo, discutindo suas interpelações com o poder local e colonial no então distrito de Inhambane. As três secções mostraram-nos a confluência e expressão das três religiões distintas na região: a protestante, católica e ainda o islamismo. Não queremos com isso afirmar que não existisse no então distrito outras denominações religiosas. Conforme nos referimos ver secção 2.1, obviamente, e não menos importante era a religião local – o culto dos tsonga, nguni e ndau que dominara a região sul de Moçambique. Vale lembrar que "nesta região, as três culturas têm o sentido de transmigração das almas, da possessão e, que por isso torna o processo cada vez mais complexo com a 'xindhumbana' (casinha de espíritos)".[698]

Tal como fizemos referência, as igrejas protestantes foram sistematicamente acusadas pelas autoridades coloniais do então distrito de má influência às comunidades locais. Em causa estava o papel específico daquelas igrejas e seitas que os diferenciava dos católicos. "O estudo das línguas e cultura locais".[699] As autoridades coloniais encarraram isso como um perigo para a soberania territorial da colônia de Portugal. A política colonial em relação à cultura e religião locais eram simplesmente de indiferença. Quer dizer, "deixar o indígena com a sua religião, mas também educa-lo minimamente para servir os interesses portugueses".[700] Se por um lado, podemos identificar na região de Jangamo a construção da Missão Metodista de Cumbana, com duas casas de propaganda religiosa, por outro, a igreja católica portuguesa não deixara em mãos alheias a possibilidade de construir missões e pequenas capelas católicas nas comunidades. Foi dessa forma que na região de Cumbana foi construída a Missão de Cumbana e mais tarde a Missão de Nossa Senhora de Fátima em Jangamo-sede. No povoado de Ravene, especialmente na área 1 foi construída uma escola e uma pequena capela católica local, ambas patrocinadas pela antiga companhia *Ravene States*.

---

[698] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[699] Ibidem.
[700] Em entrevista com Dinis Avelino Guindacane. A entrevista realizou-se no seu gabinete de trabalho em Jangamo-sede, aos 21 de março de 2022.

Com a independência nacional e o espírito revolucionário, a instituição religiosa em Moçambique foi se lhe confrontada com uma situação de guerra aberta com a FRELIMO. Pontuamos anteriormente – ver secção 2.1 o movimento religioso de apoio à FRELIMO manifesto pelos padres católicos, protestantes e até dos muçulmanos durante a luta de libertação nacional. Mas também, haviam os chamados "bispos comprometidos"[701] e alguns padres católicos que a FRELIMO acusava-os de estarem ao serviço da administração colonial, pelo que em caso de independência deveriam imediatamente abandonar o país. No caso dos colaboradores religiosos à FRELIMO, o trabalho da Cristiane da Silva demonstrou-nos que, "o padre moçambicano Filipe Couto utilizou suas redes de contato para apoiar a FRELIMO".[702] Apoiado pelo cardeal *Lourean Rugambwa* e arcebispo de Dar-es-Salam,[703] Couto foi um personagem ativo nas manobras de uma valiosíssima ajuda à FRELIMO. "Os hospitais da FRELIMO receberam uma quantidade de medicamentos equivalente a três anos de uso e materiais didáticos para as escolas de Tunduro e Bagamoyo".[704] Num outro exemplo elucidativo do engajamento da igreja, nos dá conta de que, na região de Tete, o padre espanhol Vicente Berenguer "levou dólares em uma mala para ajudar os soldados da FRELIMO que estavam na fronteira a comprar alimentos. Ele também ajudou a levar jovens que desejavam se alistar no exército de libertação".[705]

O movimento religioso de apoio à FRELIMO oriundo de todas as partes da instituição religiosa veio matizar a participação notável da igreja dentro e fora da organização, dando o seu inestimável contributo. Alguns padres das missões católicas dos espaços controlados pela administração colonial portuguesa no centro e norte de Moçambique apoiaram os propósitos da luta de libertação. Os pastores protestantes e missionários baseados em Moçambique e no exterior ajudaram a tecer os movimentos de luta contra a dominação colonial. Os muçulmanos da região norte de Moçambique foram referentes importantes nas manobras de apoio à FRELIMO. Estes movimentos representam a expressão e identidade religiosa pelas causas políticas da luta armada. Não se poderia de forma alguma subestimar a evidente participação

[701] UNIVERSIDADE COIMBRA. **Recentes massacres em Mocambique. Abril de 1974**. Relatório dos missionários de Inhaminga. Lisboa, Edição do movimento justiça e paz. Centro de documentação 25 de Abril, s/d, p. 4.
[702] DA SILVA, C. op. cit., 2017, p. 86.
[703] Laurean Rugambwa foi o primeiro cardeal negro tanzaniano da Igreja Católica, nomeado bispo em 1952 e arcebispo em 1960. Ele foi arcebispo de Dar-es-Salam.
[704] DA SILVA, C. op. cit., 2017, p. 86.
[705] Ibidem.

da igreja na luta contra a dominação colonial. Entretanto, os momentos sombrios assolariam a religião logo após a proclamação da independência nacional em 1975. Em discurso, Samora Machel afirmara que "a igreja católica e os muçulmanos apoiaram o colonialismo português. Nenhuma igreja em Moçambique trabalhou pela unidade nacional".[706] – a restrição do trabalho das confissões religiosas em Moçambique.

Se pelo discurso político triunfalista da FRELIMO contra a dominação colonial e sua consequente derrota, significaram a entrada do novo protagonista no cenário político nacional, então, ele também representou um golpe à religião com a abordagem restritiva dos trabalhos da igreja. Por exemplo, um dos choques do discurso político contra a igreja encontramos numa circular dirigida aos grupos dinamizadores em 1975, afirmando-se que "os missionários nacionais e estrangeiros eram agentes a favor do imperialismo"[707] que pretendiam "mancomunar" aos crentes com o intuito de servir os interesses dos exploradores. O documento acusava toda a instituição da igreja de possuir estreitas ligações com a PIDE.[708] Ainda sobre o mesmo assunto, outro documento de ataque contra a religião podemos encontrar na Circular emitida pelo Comissário Político Nacional da FRELIMO, e publicada pelo jornal noticiais de outubro de 1975 em que Armando Emílio Guebuza detonava a instituição religiosa como cúmplice do imperialismo capitalismo.[709]

De resto, o discurso de vitória não só tornou claro e enfaticamente os novos caminhos a seguir no Moçambique pós-colonial, se considerarmos o engajamento da religião na luta de libertação nacional e do seu incomensurável apoio à FRELIMO, como também estimulou um movimento de deserções, rachas e crises profundas dentro da própria organização. As ações práticas consentâneas ao discurso político começaram a operar no terreno. Em discurso, Samora Machel teria afirmado que "não queremos sistemas particulares em Moçambique. As escolas missionárias pertencem ao Estado, tanto a Missão Suíça, como as igrejas católicas, da igreja anglicana, e de tantas outras igrejas. Todas elas pertencem ao Estado".[710] As atividades da pratica religiosa se resumiam apenas no privado. "Nós não impedimos que façam as suas

[706] MACHEL, Samora. Discursos em Lichinga e Inhambane. In: **Jornal Notíciais**, Maputo, 1, 2, e 4 de Junho de 1975.
[707] Ibidem, pp. 100.
[708] CEA, UEM. **Circular dos Grupos Dinamizadores,** Referência 97/CPN/1975, Pasta 13.
[709] JORNAL NOTÍCIAIS, **Combate Popular Organizado Contra Estandartes do Imperialismo**. Maputo, 17 de outubro de 1975.
[710] MACHEL, Samora. "**A nossa luta é a Revolução**". Discurso de Samora Machel em 24 de Julho de 1975, Edição CIDAC-C, Coleção África em Luta: Lisboa, 1976, p. 20-24.

orações, pratiquem a religião, mas não se metam na política".[711] A igreja católica foi lhe confiscada parte significativa do seu patrimônio. Quer dizer, foi a que mais sentiu com a restrição.

Como tivemos a ocasião de analisar anteriormente, além dos católicos, protestantes, metodistas, muçulmanos e evangélicos, o distrito de Jangamo praticava os cultos tsonga, nguni e ndau. Se quisermos começar nossa interpretação pela igreja católica – considerada mais prejudica pela nova ordem política, notaremos que ela possuía uma infraestrutura mais consistente se comparada com as outras. Ela havia construído uma escola oficial em Jangamo-sede, posteriormente nacionalizada pelo Estado. Com a política de nacionalizações, a igreja católica perdera seus edifícios a favor do Estado moçambicano e, só havia ficado com a Missão Nossa Senhora de Fátima de Jangamo-sede e a Missão de Cumbana. A igreja perdeu também seus terrenos em Indudo, Guiguema e Inhasssune. No povoado de Ravene, a igreja católica possuía uma escola primária e uma capela construídas e ambas sedeadas na área de Ravene 1. Uma vez que a capela se encontrava no mesmo espaço com a escola primária ali construída, com as nacionalizações, a igreja católica não poderia continuar com suas atividades na capela por conta das restrições que se lhe tinham sido imposta. Isto é, a capela seria mais tarde transferida do local para uma família. Os crentes católicos só tinham que se conformar com a situação. O discurso político da FRRELIMO não era compatível com a simultaneidade da ordem político-religiosa herdada em que as escolas coabitavam com as capelas no mesmo local. Todas as escolas antes controladas pela igreja católica passaram para o Estado moçambicano.

Em seguida, passamos a analisar o papel das igrejas durante a guerra civil e o dia-a-dia na aldeia comunal. O período do conflito armado foi também de grandes crises econômicas, secas, tempestades, ciclones, mobilidade de pessoas. Mas, também foram períodos de grandes fomes. "Em 1982 a região sul de Moçambique foi assolada por uma fome gigantesca e as pessoas viviam de raízes e tubérculos".[712] O campesinato não podia trabalhar as terras altas de sequeiro devido à seca. "A igreja católica jogou um papel de relevo para assistir as populações. A igreja estruturou-se. Em Jangamo, o programa da Cáritas católica teve um papel

[711] Ibidem, pp. 28-29.
[712] Em entrevista com José Solomune Muendane. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma sombra de Jambroeiro em 17 de Fevereiro de 2022.

fundamental".[713] Quer dizer, os católicos de outras partes do mundo enviaram centenas de contentores para socorrer as populações em Moçambique. "O vaticano enviou para o nosso país o secretário geral da cáritas ao nível do mundo".[714]

As antigas missões ofereciam estrutura para apoiar as comunidades. A ajuda da igreja consistia em doações de quantidades enormes em dinheiros, viveres e o claro, o conforto espiritual. Foi um momento em que se assistiu uma certa distensão entre a igreja e a Frelimo. O discurso extremado do partido/Estado em relação as confissões religiosas começou a ser moderado. O que sinalizou a aproximação entre o partido/Estado e as confissões religiosas foi a realização da reunião de 14-17 de dezembro de 1982, considerado importante marco para um novo relacionamento entre as partes. O jornal notícias da época estampara numa das suas edições, com a seguinte manchete: "reafirmar o papel e a responsabilidade das diversas confissões religiosas na formação moral, ética e na educação patriótica".[715] Além da igreja católica, outras seitas religiosas envolveram-se também em atividades físicas e espirituais de apoio à população da aldeia comunal e do distrito de Jangamo. Em Ravene, "nós rezávamos em casa do senhor Cassamo. Nessa altura nós não tínhamos uma mesquita construída de raiz ao nível de Ravene".[716] A mesquita de Magaiça e Ravene foram construídas um pouco depois da guerra.

Os relatos sobre questões de crença e de fé religiosa em pesquisa de campo no povoado de Ravene causaram-nos algum tipo de susto por se tratar de episódios um tanto quanto fora do comum. Embora entendemos que em tempos de guerra sejam de contextos propícios de movimentos de renacimento espiritual, não deixaram de nos causar alguma excentricidade. Apontamos anteriormente do fato da região possuir suas vidas e hábitos locais. Tanto que "se houvesse uma doença na família, a primeira coisa que se fazia era ir ao curandeiro consultar".[717] Esta realidade não mudara as práticas sociais e culturais herdadas, mesmo depois da independência nacional. Durante a guerra civil, muita gente perdeu parentes direta ou indiretamente. "Eu pessoalmente sei o que é a dor de perder um parente. Os meus pais foram

[713] Em entrevista com o Frei Amaral do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[714] Ibidem.
[715] Jornal Noticiais, **reafirmar o papel e a responsabilidade das diversas confissões religiosas na formação moral, ética e na educação patriótica**. Maputo, 15 de dezembro 1982, p.
[716] Em entrevista com Laila Faquir. A entrevista realizou-se em sua residência aos 30 de março de 2022.
[717] Em Felizarda Elias Cambula. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da sua casinha de espíritos (xindhumbana) aos 27 de março de 2022.

raptados e posteriormente mortos no mesmo local pelas forças da RENAMO".[718] Muitas pessoas recorriam à instituição e entidade curandeira para o resgate dos seus familiares raptados pela guerrilha. Os ancoras dos curandeiros, muitas vezes ligados ao culto tsonga, nguni e ndau lideraram atividades de resgate das pessoas capturadas pela guerrilha da RENAMO. Em entrevista realizada com o chefe da localidade de Jangamo-sede afirmou que:

> "São muitos episódios reais vividos. Nós africanos acreditamos no sobrenatural. No tempo da guerra civil havia viaturas que saíam de Inhambane-Maputo; Maputo-Inhambane e não eram atacadas. As viaturas tem bonecos e amuletos pendurados no seu interior que emitem informações e sinais importantes, aos quais o motorista deveria prestar atenção. Se eventualmente, o boneco/amuleto virasse para o sentido do motorista ou para frente, o condutor deveria respeitar essas mensagens sob o risco de lhe acontecer alguma coisa se desobedecesse. Quero lhe contar um episódio do meu tio (Cumbana), cuja esposa foi raptada pela RENAMO e levada para a base de Manyone aqui mesmo em Jangamo (junto à costa). O meu tio vivia em Ravene. Preocupado com o rapto da mulher foi a um curandeiro pedir que lhe fosse tratado. Então, ao meu tio pediram lhe a blusa da esposa. Ele foi levar a blusa da esposa e fez-se o tratamento e orientaram a ele para que pendurasse a blusa na janela da sua casa. De cada vez que a blusa se movimentasse, dava sempre reflexo à dona dela para procurar caminhos para fugir da base de Manyone. Ora foi justamente por sermos mais crentes em coisas sobrenaturais que meu tio acreditou nisso. A minha tia ficou mais de três meses na base e voltaria sã e salva. Mas, usando a nossa racionalizada podemos dizer que se pendurarmos um artigo de roupa na janela, o natural é esse artigo movimentar-se pelo sopro do ar. Então, no tempo da guerra civil houve coisas de tradição um tanto ao quanto bizarras e difíceis de compreender. Mas, também outra coisa talvez fosse um jogo psicológico dos curandeiros. Isso não se difere de alguém dizer a você, tenho fome. E, responder-lhe que vai comer".[719]

Não é pela "espetacularidade" e "sagacidade" das memórias envolvendo a atividade dos curandeiros nas suas múltiplas tarefas, muito menos pela excentricidade dessas memórias que nos mobilizamos para discutir os relatos do trabalho do curandeiro dentro das suas comunidades. Pelo contrário, as questões de crença e de fé religiosa apresentam lógicas e dinâmicas próprias. Em contextos extremos como o de uma guerra, os poderes supremos são os únicos aos quais as pessoas sentem que podem recorrer quando os poderes terrenos mostram-se insuficientes para protegê-las. Ao trazermos estas memórias históricas durante a guerra civil

[718] Em entrevista com Helena André Duce. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma mangueira em 13 de Fevereiro de 2022.
[719] Em entrevista com Edmundo Abílio Cumbane. A entrevista realizou-se em sua residência aos 09 de Abril de 2022.

queremos diversificar a análise do impacto da religião na aldeia comunal. O depoimento que atrás nos referimos revela-nos duas situações distintas: a primeira tem a ver com a presença de factos e de um pensar baseado em crenças e elementos sobrenaturais da comunidade local. Quer dizer, a demonstração do valor de crenças e fé religiosa em Ravene. A segunda análise do relato se refere ao recurso à razão na interpretação da vida e do comportamento da comunidade da aldeia comunal. As duas interpretações se complementam mutuamente. Evans-Pritchard explicou isso bem em seu clássico estudo sobre a bruxaria entre os Azande. Uma explicação sobrenatural não exclui, mas apenas complementa, uma explicação racional. Ambas operam paralelamente, e explicam dimensões diferentes dos eventos. Os cupins explicam por que um edifício de madeira ruiu; a bruxaria explica por que isso aconteceu exatamente quando havia pessoas embaixo das vigas.[720]

6.6.O declínio da aldeia comunal

Analisados os fatores de colapso das aldeias comunais e o ressurgimento dos antigos povoados no distrito de Jangamo – secção 5.5, cabe-nos captar os fundamentos do colapso da aldeia comunal Ravene. Obviamente, o fim da guerra civil com a assinatura de acordos de paz em 1992 entre o governo e a RENAMO abriu caminho de pacificação em todo o território nacional. Esta foi sem dúvida, a principal razão da (des)mobilização voluntária das comunidades das aldeias comunais do distrito de Jangamo para o movimento de retorno aos antigos povoados. "No início houve um certo ceticismo devido a desconfiança entre as partes".[721] O medo da população se deveu à questões de segurança dos antigos povoados, pois com a guerra civil, muitos espaços rurais haviam sido minados ou pelas FADM ou pela guerrilha da RENAMO. Outra razão do medo da comunidade tinha a ver com o fato do distrito de Jangamo ter sido um espaço de intensos confrontos durante a guerra civil.

A desminagem desses lugares, a disponibilização de viaturas pelo Estado no apoio das populações e os contínuos apelos das autoridades governamentais no encorajamento ao movimento de retorno às terras de oorigem, estimularam a comunidade a se sentir cada vez mais segura para aderir aos apelos das autoridades para o regresso tranquilo e organizado às

[720] EVANS-PRITCHARD. E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio, Editora Zahar, 2004, p. 135-167.
[721] Em entrevista com Helena André Duce. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma mangueira em 13 de Fevereiro de 2022.

suas zonas de origem. A população de Ravene refugiada em outras aldeias, sedes distritais e cidades de Inhambane e Maxixe começara a regressar para suas terras de origens. No entanto, nem toda a população de Ravene deslocada naqueles espaços regressara para Ravene. Isso se deveu à readaptação da população nesses espaços ao novo estilo de vida. Considerando a localização geográfica da aldeia comunal Ravene, talvez não fosse possível na época pensar-se numa rápida desagregação, já que ela se encontrava praticamente entre a estrada nacional número 1, protegida pelas FPLM através do quartel ali estabelecido e o movimento urbano da aldeia. Ou seja, havia dentro da aldeia condições para que ela se transformasse numa futura cidade à luz do utópico sonho marxista. O local era estratégico, com o parcelamento de talhões, as ruas e avenidas, os espaços para as creches, os espaços para o jardim, a escola primária ali construída e o hospital. Ora, por mais que essas condições fossem precárias, o ideal da política em si estava presente na aldeia. Mas, se urbanizar o campo era tudo o que a FRELIMO pretendia com a política dos aldeamentos, o que levaria ao partido/Estado a estimular massivamente o movimento de retorno da população deslocada aos antigos povoados? Ou simplesmente ao recuo político? Pontuamos este aspeto relativamente ao contexto de mudanças iniciadas por Samora Machel, sinalizando a aproximação com o ocidente.

Os incentivos do governo aos movimentos de regresso às terras de origens podem ser explicados pela política neoliberal que a constituição de 1990 abriu para a sociedade. De fato, seguindo o movimento de outras aldeias comunais erguidas no período da guerra civil em outros espaços do distrito de Jangamo, as populações da aldeia comunal Ravene começaram a regressar paulatinamente aos seus antigos povoados da região de Ravene. A área de Ravene II onde havia sido fixada a aldeia comunal começou a desagregar-se. A comunidade abandonou lentamente o local, regressando para às suas zonas de origem. Ainda nesta área retomou-se a vida pré-conflito em que as pessoas viviam separadas uma das outras. A área de Ravene I que havia sido totalmente abandonada foi conhecendo o movimento de retorno da sua comunidade para os seus antigos espaços. A área de Nhambawine e Salane mais a norte foram igualmente retomadas pelas comunidades.

* * *

Em guisa de fechamento, poderíamos concluir que o capítulo analisou as origens da aldeia comunal e seus desdobramentos cooperativistas num contexto em que a população local campesina teve dificuldades de integração à vida coletivista. A guerra civil representou o fator central na construção da aldeia. Primeiro pelo fato de ela ter causada a fuga da comunidade e consequente destruição do povoado. E, segundo por ter permitido também o movimento de regresso ao povoado de Ravene mercê do seu abrandamento. E, claro a isso associamos a mobilização política da comunidade pelas autoridades políticas. O movimento de retorno trouxe também outros grupos étnicos oriundos de outros espaços. Além da maioria vatonga, a aldeia comunal Ravene foi também fundada e habitada por vachopes e vatswas.

Embora a resistência da comunidade local contra as atividades coletivas fosse real e desconfortante ao poder político, poderíamos concluir que tal fato não impediu o avanço do movimento cooperativo dentro da aldeia. A problemática da coletivização do coqueiro entre os nativos e os não nativos em cooperativas, por força da implementação da política coletivista em Ravene estimulou o desafeto com a Frelimo. E, como consequência desses desencontros, a comunidade local, maioritariamente campesina sempre privilegiou o setor família. A transição do campesinato rural do antigo estilo de vida para nova modernidade trazida pela Frelimo diríamos que se deveu também ao descompasso das heranças campesinas. Mesmo tendo participado do sistema da agricultura capitalista colonial, o campesinato rural continuava a trabalhar a terra mediante a técnicas antigas. Por outro lado, a abordagem da agricultura trazida pela Frelimo não tinha uma estrutura funcional desde às empresas estatais pertencentes aos antigos colonos e mais apoiadas pelo Estado às cooperativas campesinas. As iniciativas locais de coletivização também não foram devidamente acarinhadas pela comunidade devido a desconfiança da política, mas também pela guerra civil.

O capítulo termina com a análise da memória histórica sobre questões de religião e violência contra a mulher e criança dentro da aldeia através dos relatos da guerra civil. “A igreja, a mesquita e as casinhas espirituais foram fundamentais, especialmente no resgaste de homens, mulheres e crianças raptados pela guerrilha da RENAMO”.[722] Os relatos sobre a violência às mulheres e crianças avançados nas entrevistas chocaram a nossa consciência, justamente pelo

[722] Em Felizarda Elias Cambula. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da sua casinha de espíritos (xindhumbana) aos 27 de março de 2022.

papel que a mulher e criança ocupam dentro da comunidade. As mulheres e crianças foram usadas como “carne para canhão”. A aldeia ficou desagregada depois do fim da guerra civil em 1992.

"Bogo mwedo kha li rwayi ndraya".[723]

(Um só braço não mata piolho)

[723] Adágio popular *vatonga* obtido em entrevista com Nhandhabe Cuambe, camponesa e nativa do povoado de Ravene. A entrevista realizou-se em sua residência em Ravene 2 aos 27 de março de 2022.

"(…) A sabedoria consiste em você apanhar os valores das origens culturais e revesti-los com dinamismo e energia nova para se projetar para o futuro. Não é ficar amarrado saudosisticamente a um passado anquilosado. O importante é pegar no passado, ver quais são os vetores de projeção que muitas vezes nós ignoramos e fechamo-nos. Mas se nos abrirmos, vamos notar que esse passado já tem muita sede do futuro. É preciso compreendermos os sonhos do homem através dos seus impulsos culturais; há que percebermos o coração das suas culturas, pois, 'um homem sem cultura é um homem sem memória, é um homem sem história, É um homem morto. É como uma árvore sem raízes'[724]; o vento leva e o fogo devora. Por isso, nós temos que ter uma forte ligação com as nossas origens para sermos mais livres e voarmos o mais alto possível (…)".

[Frei Amaral Bernardo Amaral, Entrevista: 06.03.2022]

[724] O padre Amaral Bernado do Amaral se inspirou das ideias de Marcus Mosiah Gavery, jornalista e orador jamaicano. Fundador e primeiro presidente da Associação Universal para o Progresso Negro e Liga das Comunidades Africanas. (UNIA). Ao mesmo tempo as palavras do padre tem uma linha conceptual de Frantz Fanon.

7. TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS, (RE)EXISTÊNCIAS E DIÁLOGOS INTER ÉTNICOS EM RAVENE

> […] "Se a semente morrer, nem tudo está perdido. Desde que a semente se transforme numa árvore e acabe por dar frutos. A árvore também morrerá, mas haverá, mais tarde, uma nova árvore" […]
>
> [Eduardo Mondlane]

Antes de desenvolvemos as secções que nos propomos para o escopo de todo o capítulo, permitam-nos rever um breve o enquadramento das duas epígrafes atrás aludidas. Ao iniciarmos com as palavras do Frei Amaral, (filosofo, linguista, teólogo, antropólogo) e ainda padre da paróquia de Nossa Senhora de Fátima de Jangamo até 2002, compreenderemos que na epígrafe estão presentes conceitos caros em história: o conceito de cultura, memória, passado, presente, futuro, mas também a ideia de transformação e o ressignificar que nos parece permanente da natureza da vida do homem. Naturalmente, e, apesar do autor ser antropólogo e fundamentalmente clérigo católico, entendemos que o seu conhecimento em questões culturais em relação a Jangamo e ao povo vatonga do qual é descendente nos causou um forte apreço. Para além das suas publicações «dicionário e provérbios vatonga» extremamente instigantes e repercussivas, que se diga, sobre o povo e cultura vatonga na região de Inhambane.

A segunda epígrafe de Eduardo Mondlane «primeiro presidente da Frente de Libertação de Moçambique», achamos ter enquadramento ao conteúdo do capítulo por também tocar na ideia de transformação e de ressignificação. Embora o contexto em foi escrito fosse o de Luta de Libertação Nacional, no sentido de que as ameaças e o pressentimento da morte fossem permanentes, nunca se colocara em pauta a ideia de abandonar o projeto revolucionário de Moçambique por aquilo que entendemos ser o poder das sementes lançadas na terra. Até porque os fundadores do movimento poderiam ser mortos como foi no caso Mondlane, mas a semente já havia sido lançada e se transformado em uma árvore que deu frutos para o desabrochar de novas árvores.

Compreender as mudanças, as transformações sociais e os novos significados políticos e culturais ocorridos na região de Jangamo e na aldeia comunal Ravene em particular, constituiu

o principal foco deste capítulo. Trata-se de modificações que por um lado motivadas pelo discurso político moderno da Frelimo e traduzido na prática pela implementação do marxismo Samoriano, mas também de transformações estimuladas pelo pluralismo étnico dentro da aldeia. Ou seja, entre os próprios grupos étnicos ali estabelecidos, designadamente: vatonga, vachope e vatswa.

7.1.A vida dos vatonga na região de Ravene

Retomamos a abordagem dos três grupos étnicos na região para pontuar o quotidiano da vida dos vatonga de Ravene, à luz do adágio popular vatonga que diz: "muthu moyo kha yi khali ndranga"[725] (uma só pessoa não forma um lar). De fato, as pessoas precisam-se uma das outras para viver e formar uma comunidade. Conforme nos referimos anteriormente – ver a secção 2.1, os vatonga são um grupo étnico que representa a maioria da população de todo o distrito de Jangamo. Estudar este grupo não só se traduz em termos de sua relevância e abrangência territorial, mas também significa um certo aprofundamento ao conhecimento histórico-antropológica na compreensão das dinâmicas da vida da região antes da fundação da aldeia comunal em 1984. Quer dizer, os vatonga de Ravene continuaram a viver na região de forma dispersa depois de 1975 até a invasão da RENAMO.

A destruição do povoado de Ravene em 1982 e a formação da aldeia comunal em resposta ao movimento de mobilização política viria a recolocar Ravene como um espaço de convivência não apenas dos "vatongas locais", mas de vachopes e dos vatswas de outras regiões. Ou seja, de outros grupos étnicos existentes em menor número, se considerarmos a extensão da região de Jangamo e das áreas próximas de Inharrime, Panda e Homoine. Sem pretendermos novamente recuar ao período anterior à independência nacional para avaliar a evolução territorial da vida dos três grupos no momento auge da dominação colonial portuguesa na região, permitam-nos antes porém, analisar as características gerais da vida dos vatonga de Ravene antes da fundação da aldeia comunal. Quer dizer, antes da convivência conjunta com os vachopes e vatswas. Para o efeito analisaremos alguns indicadores tais como: 1.língua, 2.Questões de terra e atividades agrícolas: a)coqueiro, b)mandioca, c)rhale – tapioca e d)sope;

[725] Em entrevista com Nhandhabe Cuambe. A entrevista realizou-se em sua residência em Ravene 2 aos 27 de março de 2022.

3.ritos de iniciação: a)o poder da palavra, b)ritos de iniciação dos rapazes e c)ritos de iniciação da rapariga.

Os vatonga de Ravene são um povo cuja característica principal é a língua guitonga – 1. Diríamos que a língua guitonga falada em todo o distrito de Jangamo não se difere do guitonga de outras geografias da província de Inhambane. No entanto, existem questões específicas da língua que fazem com que um indivíduo (A) que fala guitonga em Ravene não seja devidamente percebido em certos momentos de fala, por um outro indivíduo (B) também falante da mesma língua, mas residente na cidade de Inhambane. São questões que tem a ver com a pronúncia ou mesmo à sua fonética. Estas especificidades fazem com que o indivíduo (A) ao começar a falar se perceba logo a priori da sua proveniência devido às pequenas diferenças na fala e vice-versa. De acordo com a nossa pesquisa de campo, o guitonga da cidade de Inhambane apresenta palavras um pouco difíceis se comparado com o guitonga falado em outros espaços de Inhambane. Talvez isso se deva ao fato de a baía de Inhambane ter tido a influência direta de outras línguas dos comerciantes estrangeiras que escalaram a região em relação a Jangamo, Morrumbene até mesmo a cidade de Maxixe.

Por exemplo, em Inhambane a pronúncia e escrita da palavra guitonga "mutsonga" é ligeiramente diferente de Ravene, onde a pronúncia e escrita da mesma palavra é "mutonga". Porém, ambas tem o mesmo significado (indivíduo de origem vatonga). A palavra 'vbadugwana vbadugwana' em português (pouco a pouco) pronúncia da cidade de Inhambane é um pouco diferente do guitonga de Ravene 'vandhugwana vandhugwana' que igualmente apresenta o mesmo significado. "Os diferentes grupos tem a mesma cultura de base, mas a língua conheceu evolução diferente em cada uma das regiões".[726] A evolução em referência tem a ver com todos os grupos correspondentes ao grupo etno-linguístico "tsonga" do sul de save em Moçambique. Entretanto existem pequenas modificações que se operam dentro de cada uma das línguas integrantes como aqui nos referimos em relação às pequenas variações de pronúncia do gitonga de Ravene e cidade de Inhambane.

Os vatonga de Ravene vivem da atividade agrícola. A época chuvosa normalmente começa entre Agosto e Setembro, altura em que se fazem às machambas para lançar suas

[726] AMARAL, Bernardo Amaral. **Matimo, Masaho ni Dzitekatekane nya vatonga.** História, Clãs, Provérbios e Adágios dos Vatonga de Inhambane. Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 2009, p. 28-29.

sementes. Nos anos de fartura, ou em guitonga "mela nya wukhongolo"[727] a população local colhe diversos produtos a saber: o amendoim, milho, arroz e feijões. A natureza se torna generosa e a terra oferece diferentes tipos de fruta silvestres que poderíamos destacar: "dzitshapandre, dzidzandzawa, dzinembenembe, dzithole, mabobo, mabungu, masilwa, dzikhure (jambolão), dzikhindru (tâmaras), dzikhododo".[728] A época seca normalmente começa de Abril até Agosto. É também chamada de "mela nya wudugwane".[729] Neste período nota-se uma diminuição gradual da chuva. Os frutos típicos desta época são tangerinas e laranjas. As áreas pantanosas e o vale de Mutamba são aproveitados neste período para a produção das hortícolas.

O coqueiro – 2. a) constitui também um recurso de extrema relevância para o povo vatonga de Ravene. De certo modo, diríamos que o coqueiro representa um importante símbolo de riqueza e também de poder para a comunidade local. A medição da riqueza de uma determinada família se calculava e também ainda se calcula com o número de coqueiros existentes nos seus çipheto/dzithomba (propriedade familiar). Esta propriedade poderia ser obtida por conquista ou por compra dos espaços vazios em que o novo dono começaria por preparar o lugar e em seguida plantar os seus coqueiros. A amizade do coqueiro com os vatonga é tal que um adágio popular local refere: "gikolonwana kha gi thegi hwindzo" em português (o coquito não cai longe). Quer dizer, o coqueiro não pode ficar longe da família vatonga. As propriedades dos coqueiros também poderiam ser obtidas por herança familiar. A importância do coqueiro na comunidade vatonga se revela especialmente por aquilo que o coqueiro pode oferecer em termos de seus derivados: i) além do consumo familiar, os cocos podem ser vendidos nos mercados regionais e nas cidades; ii) do coqueiro se pode usar os seus ramos de macuti para a construção local; iii) do coqueiro se pode extrair uma bebida chamada sura para o consumo local ou para venda; iv) dos troncos de coqueiro se pode extrair madeira para a construção; v) ainda do coqueiro se pode tirar serração, o pó para muitos outros fins.

Além de valores simbólicos de poder e riqueza, o coqueiro é também um fator de identidade. "A cultura de coqueiro constitui um elemento identitário dos vatongas".[730] Quer

[727] Ibid. p. 24.
[728] Queremos esclarecer humildemente que não nos foi possível obter as traduções em língua portuguesa daquelas frutas silvestres. No entanto, fomos mostrados e explicados na região algumas daquelas frutas.
[729] Ibidem.
[730] SUMBURANE, J. op. cit., p. 30

dizer, ao povo vatonga de Jangamo e Ravene, o coqueiro vai muito além de ser apenas uma cultura alimentar. Neste prisma, o coqueiro assume-se como um elemento de extrema relevância à identidade cultural vatonga a seguir à língua guitonga. Isto equivale a dizer, que o coqueiro é uma marca vinculativa do ser e estar dos vatonga. "Se um indivíduo se diz ser mutonga e não tem nenhuma propriedade (dzithombo) de coqueiros conquistada ou herdada, então, esse indivíduo não tem nada de identidade vatonga".[731] Por mais pequena que fosse era necessário e obrigatório que as famílias possuíssem algum tipo de çipheto do coqueiro.

E, talvez aqui entra um outro elemento importante – questão da terra. A terra sempre foi um fator de conflitos entre as comunidades. Em caso de venda de terrenos pelos seus proprietários, o valor dos espaços era mensurado pela existência ou não de palmar de coqueiros. "Se um determinado espaço estivesse à venda e contendo coqueiros, o valor da sua venda era superior que uma propriedade sem aquela cultura".[732] Quer dizer, o valor das propriedades aumenta cada vez mais à medida que possuir mais coqueiros. Sobre isso, diríamos que o coqueiro também foi objeto de clivagens entres os nativos e não nativos em termos de disputas de propriedades e espaços para o seu cultivo, como também de espaços para a habitação. No período da guerra civil, muitas propriedades dos nativos foram transformadas em espaços habitacionais. Foi assim na construção das aldeias comunais em Jangamo. As propriedades dos Nhampossa, Muendane e dos Duce localizadas na área Ravene 2 foram entregues ao partido para a construção da aldeia comunal local.

Além do coqueiro, a mandioca – 2. b) figura entre um dos alimentos de elevado valor aos vatonga de Ravene. Talvez a cultura de mandioca ocupe o segundo lugar em termos do *rating* e da hierarquia das culturas locais mais estimadas do distrito de Jangamo. A mandioca tem obviamente um valor nutricional e energético muito superior ao do coco na dieta, o que sugere que a valorização do coqueiro talvez se ligue mais ao seu uso como bem de prestígio do que como bem econômico de sobrevivência. Ademais, a mandioca cresce muito rapidamente, enquanto o coqueiro demora anos até amadurecer, o que poderia indicar ocupação mais longeva da terra. Tudo isso parece funcionar admiravelmente bem numa economia de conflitos entre os ocupantes antigos e os recém-chegados. O adágio guitonga, "Farinya kha khokheledwi" (a

[731] Em entrevista com Helena André Duce. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma mangueira em 13 de Fevereiro de 2022.
[732] Em Em entrevista com José Solomune Muendane. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma sombra de Jambroeiro em 17 de Fevereiro de 2022.

planta de mandioca não se pode cortar) demonstra em geral a importância daquela cultura aos vatonga de Inhambane. A produção da mandioca é normalmente feita em solos de sequeiro localizados na zona alta. Do mesmo modo que a mandioca também se desenvolve em solos machongos. O cultivo de mandioca na região é feita na estação seca que começa de maio a setembro. Esta cultura pode ser cultivada no mesmo espaço com feijões e até junto com os coqueiros no caso de uma produção familiar doméstica. As famílias influentes e, com propriedades enormes, e, por isso mais organizadas optam em campos exclusivos para o cultivo de coqueiro e mandioca.

Um aspeto particular da população local e, que nos chamou atenção na região tem a ver com a produção artesanal de rhale[733] – tapioca – 2.c). Normalmente a tapioca é feita com recurso à mandioca amarga. Não queremos com isso afirmar que com a mandioca doce não se poderia extrair o rhale. A opção pela mandioca amarga é por apresentar níveis tóxicos altos para o seu consumo. As variedades de mandioca doce apresentam um nível relativamente baixo de toxicidade. Talvez por isso a mandioca doce figura como a variedade mais cotada e preferida para o consumo imediato pela população local. As duas variedades podem ser consumidas frescas, cozidas e ainda assadas.[734] A venda de mandioca e a comercialização do rhale tem sido um importante suporte para a renda familiar da população local.

A produção artesanal do rhale é frequentemente feita com a mandioca amarga e fundamentalmente por mulheres. Durante a nossa pesquisa de campo fomos convidados para assistir a produção local de tapioca.[735] Pelo que pudemos notar, a produção começa com a ralagem da mandioca, fermentação e secagem das raízes frescas. De certo modo, esse processo "reduz os elevados níveis de toxicidade das variedades amargas".[736] Diríamos que o rhale não é mais do que uma mandioca fermentada, ralada, prensada e torada. É um alimento de primeira linha para os vatonga de Ravene. Das diversas variedades de consumo da mandioca, a mais preferida e perfeita para a população local é o consumo da mandioca em forma de rhale. "Geralmente o rhale serve de acompanhamento ao chá, mas, por vezes se lhe adiciona água

[733] *Rhale* é uma espécie de farinha que provém do processamento local da mandioca. Em Ravane, o processamento da mandioca para efeitos de produção da tapioca é uma atividade exclusivamente realizada por mulheres.
[734] CARE-MOZAMBIQUE. **O processamento e comercialização da mandioca e batata-doce no norte de Inhambane. Oportunidades de intervenção**. Inhambane, 2003, p. 8.
[735] Vide o Apêndice L – foto ilustrativa que representa a produção artesanal de *rhale* a partir de mandioca amarga em Guicunela-Guifuco.
[736] CARE-MOZAMBIQUE, 2003, p. 8

quente e açúcar. Algumas famílias de Ravene misturam rhale com o arroz. É um alimento que não falta nas refeições locais".[737] Em nossa pesquisa de campo tivemos a oportunidade de testemunhar "in loco" a presença e preferência do rhale em muitas das refeições vatonga. Não foi somente na família em que nos hospedamos, mas também em muitas outras nossas visitas ao vasto território de Jangamo-sede e nos bairros de Cumbana-sede – povoado de Bongo. Deste modo, tivemos que nos adaptar à realidade local à luz da pedagogia e didáticas antropológicas. Aliás, os métodos etnográficos explicam francamente os imperativos de adaptação.

Se o coqueiro representa uma cultura que transmite e endossa elementos de "identidade dos vatonga de Jangamo"[738], o cultivo da mandioca acompanhada com a produção artesanal e o consumo do rhale na região, digamos que também nos relevam aspectos de identidade dos vatonga de Ravene. Dois argumentos de âmbito cultural nos impele na defesa do nosso raciocínio. O primeiro tem a ver com o entendimento local da mandioca. A cultura de mandioca desde os tempos passados foi sempre tida como um alimento privilegiado das famílias locais. O que dizer que de geração em geração se encarou este alimento como básico e essencial para a vida. Até certo ponto, diríamos que a mandioca é uma questão de costume e hábito herdados, associado ao valor que ela representa. Ou seja, é também uma questão geracional. O segundo argumento derivado do primeiro se deve não propriamente à mandioca, mas ao rhale. Pelo que pudemos aferir da pesquisa de campo, a constância da tapioca na comida local nos deu a compreender que os pratos locais não são considerados completos sem aquela farinha. O que possivelvemente se configura como um fator de identidade, exatamente pela importância acompanhada de atos que reverenciam aquele alimento, emigrando assim como um elemento forte de identidade vatonga. Em suma, enquanto a mandioca é a base alimentar, o coqueiro representa um bem de prestígio ligado à posse de longa duração da terra. Talvez por isso o coqueiro se destaque mais nas autorrepresentações dos vatonga.

Ainda no domínio das atividades importantes e, que de certa maneira contribuíram para a renda aos vatonga de Ravene, temos a referir à produção do sope – 2. d). Normalmente, o aguardente (sope) é feito de cana de açúcar, frutas de caju, citrinos, jambroeiros, coqueiros e palmeiras na região. No período colonial a produção do sope trouxe conflitos entre o

[737] Em entrevista com Dinis Avelino Guindacane. A entrevista realizou-se no seu gabinete de trabalho em Jangamo aos 21 de Março de 2022.
[738] SUMBURANE, J. op. cit., p. 30.

campesinato local, as estruturas locais e administração colonial no controlo do movimento da população local sobre a produção e venda do sope – ver secção 1.4. Isto é, a prática desta atividade é também histórica e profundamente enraizada no seio dos vatonga. "Durante muito tempo a produção do sope foi uma atividade praticada por mulheres. No entanto, nos últimos anos, os homens também tem se dedicado à sua prática por razões meramente econômicas".[739] Embora fosse uma atividade de renda de relevo para a população vatonga de Ravene, com a guerra civil, ela não conheceu uma evolução substancial devido ao medo das comunidades em se deslocarem ao campo para buscar os recursos e a sua posterior produção.

Terminamos a nossa reflexão com a análise dos ritos de iniciação dos rapazes e raparigas da vida dos vatonga – 3, da região de Ravene. Ao caracterizamos a importância do coqueiro e da mandioca como culturas com uma expressividade cultural notável na identidade dos vatonga, iniciamos o percurso reflexivo das questões do ser/estar daquele grupo étnico que de certo modo, se diferencia em certos aspectos de outros grupos étnicos vizinhos, pese embora a "unidade cultural e religiosa"[740] neles existentes. Mais adiante nos dedicaremos a demonstrações, intepretações e até de apresentação de exemplos concretos que estabelecem/estabeleciam algumas diferenças culturais como também de semelhanças entre os vatongas, vachopes e vatswas no seu convívio conjunto na aldeia comunal Ravene. Sem com isso pretendermos afirmar com categoria que entre aqueles grupos no passado não houvesse situações de contato entre si. Isto é, de interações através de casamentos entre eles, ou de outro tipo de contato que pudesse gerar novas realidades sociais e culturais.

Além de questões religiosas já discutidas nos capítulos anteriores, queremos em seguida analisar a importância da palavra na cultura do povo vatonga de Ravene. Como outros grupos étnicos de Inhambane, os vatonga são um povo cujo seus legados são transmitidos de geração em geração através da oralidade. A pesquisa de Frei Amaral reforça a natureza das tradições africanas na importância da força e poder da oralidade dos seus povos em relação à vida e história geracionais. Os vatonga de Inhambane guardam seus legados através da fonte oral. Na aldeia local dos vatonga, citando literalmente Do Amaral, "não há livros, nem bibliotecas, nem arquivos, mas há a memória coletiva, a memória condensada em instituições vivas como a

[739] Em entrevista com Amélia Wetimane Murure. A entrevista realizou em casa dela em 28 de Fevereiro de 2022.
[740] AMARAL, B. op. cit., p, 42.

família, o clã com suas sagas, contos, lendas e celebrações rituais".[741] O que quer dizer que os anciãos (velhos) representam por excelência, um papel de relevo na passagem de testemunho cultural aos mais novos.

O guardião dos saberes locais do povo vatonga reside no velho. Daí que, por assunção, cada vez que morre um velho dentro das comunidades africanas, uma página da história se apaga.[742] Como consequência imediata da ausência do registro escrito do passado histórico destes povos, se abrem operações de silenciamentos e de lacunas de certos eventos históricos relevantes do passado das comunidades. Por mais que aquilo que se escreve seja produto de falas e/ou do pensamento expresso, sem querermos causar uma percepção "positivista" da documentação escrita pensamos que é muito mais seguro o registro escrito dos mesmos, pois a mente humana é susceptível ao esquecimento. O recurso à oralidade da história dos vatonga de Inhambane a partir deste ponto, talvez seja a única forma possível de construir as diferentes faces da história deste povo. Naturalmente, temos a consciência da documentação escrita de viajantes e de administradores coloniais durante o período em que estiveram em Jangamo. Porém, olhando o lugar de fala em que o nativo se encontrava, não temos dúvidas dos problemas e preconceitos desses registros sobre a vida dos vatonga de Inhambane que em muitos casos eram vistos como um povo inferior. Com tais registros não significa que não possam ser usados pelos historiadores com os devidos cuidados metodológicos.

A memória coletiva dos vatonga que nasce a partir da família e se estende até aos grupos sociais e culturais maiores como clã, tribo e etnia, diríamos que representa uma espécie de "literatura oral que constitui a inestimável riqueza cultural dos vatonga de Inhambane".[743] Ora, o uso do termo literatura, como esse conjunto de formas de ser/estar do povo vatonga passados de geração em geração através da oralidade, como o padre Do Amaral assim o encara e o elabora e, que por isso subscrevemo-nos ao seu pensar, também entendemos que o seu uso é caro na historiografia. Umas das críticas que se faz à formulação 'literatura oral' em reverência à 'tradição oral' é a suposta instabilidade da fonte oral na construção de um determinado passado histórico, em como se isso não ocorresse na fonte escrita. Aliás, mesmo existindo essa flutuação do saber em fontes escritas, há uma certa impaciência aos historiadores que encaram a fonte

[741] AMARAL, B. op. cit., p. 43.
[742] KI-Zerbo. Joseph. **História da África Negra II.** Lisboa, publicações Europa-América, 1999.
[743] AMARAL, B. op. cit., p. 44.

oral como pouco credível para a escrita da história. É uma discussão relevante que existe e pertinente na historiografia. No entanto, achamos que qualquer pesquisa pode considerar ambas as fontes desde que haja um certo comprometimento, disciplina, profissionalismo e acima de tudo as escolhas conceituais, teóricas e metodológicas para o efeito.

Em geral, a construção da história dos povos africanos é basicamente feita com todas as fontes possíveis. A fonte oral tem um lugar de relevo nessa construção. Assim, se pelo cristianismo católico e protestante, a palavra teve e tem um poder para mudar a vida do crente, então a palavra – 3.a) proferida nas comunidades vatonga de Ravane também é um elemento de poder ao povo local. A palavra falada "constitui o único meio de conservar e transmitir o patrimônio comum herdado dos antepassados, desta forma a comunhão vital entre os vivos e os mortos".[744] Quer dizer, a palavra pronunciada não se perde no ar, pois detém um poder próprio e produz um efeito do bem ou do mal consoante o estado do espírito do sujeito que a proferiu.[745] Por exemplo, se alguém destas comunidades disser: una si wona (hás de ver) para uma outra pessoa enquanto estiver triste, não seria motivo de sossego para o indivíduo a quem se lhe foi dirigida essa palavra.[746] Neste sentido, qualquer coisa do mal que pudesse acontecer à receptora da palavra era imediatamente motivo de preocupação e que poderia terminar com a "responsabilização a esse indivíduo".[747]

Os vatonga de Ravene também são culturalmente povos caracterizados pela prática dos ritos de iniciação aos jovens – 3. b). Os rapazes eram "caçados" pelos anciãos à pedido dos seus pais para a passagem do ritual em uma mata algures na zona. "Eles vinham e carregaram meus amigos um por um e diziam: 'hina, hina hodza nyama' (vamos, vamos, comer carne) [risos]".[748] Quando se chegasse à mata, amarravam-lhes os braços e os pés e, em seguida começavam a lhes cortar o prepúcio sem anestesia. "Assim, nós ficávamos na mata durante um período de um mês até que as feridas sarassem e, sem podermos ver nossas mães".[749] Como se pode notar, o ritual era extremamente duro e ariscado na vida dos meninos, porém, com um significado

[744] Ibidem, p. 44.
[745] Ibidem. p. 44.
[746] Ibidem. p. 44.
[747] Em entrevista com Laila Faquir. A entrevista realizou-se em sua residência aos 30 de março de 2022.
[748] Em entrevista com Afonso Alberto Munguambe. A entrevista realizou-se em Nhabawine, Bairro 5 de Revene 2, aos 30 de Março de 2022.
[749] Em entrevista com Dinis Avelino Guindacane. A entrevista realizou-se no seu gabinete de trabalho em Jangamo aos 21 de março de 2022.

bastante profundo para a vida adulta na cultura local. O menino não circuncisado não era considerado suficientemente apto para "compreender as peripécias da vida adulta".[750]

No caso dos ritos das raparigas – 3. c), a situação era bem menos complicada do que os rapazes. Tudo dependia da primeira menstruação da menina. Então, a mãe devia acompanhar a par e passo o crescimento e desenvolvimento da menina. "Quando o primeiro ciclo descesse, a mãe juntamente com as tias paternas sentavam e recolhiam 'o produto' e misturavam com outros remédios que só elas é que sabiam".[751] Na linguagem dos vatonga, dizia-se que "i mbheli nyumbana" (Já viu a primeira menstruação). Seguidamente, a rapariga era aconselhada e consciencializada que a partir daquele instante não poderia mais brincar de qualquer maneira com os rapazes porque poderia correr o risco de ela ficar grávida. Ao mesmo tempo, o primeiro ciclo da rapariga junto com os remédios das tias, servia para o 'planeamento familiar' de modo a que, a menina não pudesse engravidar.

Em seguida, não se podia dizer para a rapariga que de fato, com aquele ritual, ela não poderia engravidar. O silêncio das tias sobre os objetivos do ritual tinha em vista proteger a menina para que se cuidasse e não ficar exposta às doenças sexualmente transmissíveis em caso de incumprimento da rapariga. "Aquele 'produto' que a menina tirava da primeira menstruação, as tias iam pôr numa panela de barro e misturado com um remédio que só elas (tias paternas) é que sabiam e escondiam num lugar muito secreto".[752] A gravidez só aconteceria segundo nos foi revelado, uma vez destruído e descerrado o recipiente em que se depositara a primeira menstruação, quando a rapariga fosse para o lar. Há relatos de cenários em que a rapariga dependendo da maneira como for feito o ritual, não poderia mesmo ficar nunca grávida, excepcionalmente se as mulheres que soubessem desse segredo do ritual tivesse partido para uma viagem sem volta, o que em nosso entender poderia prejudicar a saúde reprodutiva das raparigas.

Falando em saúde reprodutiva e dos métodos contraceptivos locais, "eu conheço uma senhora que faz esse tipo de tratamentos até hoje".[753] Trata-se de uma outra metodologia local

[750] Em entrevista com Afonso Alberto Munguambe. A entrevista realizou-se em Nhabawine, Bairro 5 de Revene 2, aos 30 de Março de 2022.
[751] Em entrevista com Madalena Guiendane Cumbe. A entrevista realizou-se na sua residência em baixo de um cajueiro aos 16 de Fevereiro de 2022.
[752] Ibidem.
[753] Em entrevista com Dinis Avelino Guindacane. A entrevista realizou-se no seu gabinete de trabalho em Jangamo aos 21 de março de 2022.

que evita a gravidez da rapariga. "Ao nascer um bebé do sexo feminino, as anciãs pegam os restos do cordão umbilical e misturam com outros remédios. Quando a rapariga crescesse não poderia ficar grávida antes de se desfazer o referido tratamento".[754] De acordo com os nossos entrevistados, era um planeamento local que dava e, que ainda dá resultados naquelas terras de Lindela e Ravene. São princípios locais do domínio das mulheres mais velhas e anciãs e que aparentemente ainda não tem um reconhecimento científico, mas que segundo nossos testemunhos, esses remédios funcionam. Era desta maneira que as raparigas eram protegidas das gravidezes precoces.

7.2.Entre o local e 'os modernos' em Ravene – um equilíbrio (im)possível

> "(…) A voz é baixa e fala entre os dentes. Foi régulo no regime colonial e, colaborando com os grupos contra - revolucionários, julgava poder vir recuperar os «poderes» que o povo lhe retirou. Chama-se Zunguene João Chinguno (…)".[755]
>
> In: REVISTA TEMPO, nº.510, 1982, p. 15.

Iniciamos a secção com a referência pontual aos conceitos de tradição e modernidade. Preferimos usar a palavra 'local' em omissão voluntária do termo 'tradição', por uma série de problemas que o conceito de tradição carrega quando se refere aos valores e virtudes das culturas africanas de uma maneira geral. Muitas vezes o uso preconceituoso do conceito de tradição, referindo-se a uma cultura hipoteticamente estagnada e imutável foi expressamente aplicada pelos europeus para colocar uma separação explícita entre os africanos e não europeus. Neste sentido, o conceito de tradição se aproxima da dimensão de "invenção".[756] Por se encarar nesse contexto, a invariabilidade do passado real ou forjado através da imposição de práticas fixas, recorrendo à repetição.[757] Mas ao mesmo tempo, o conceito assume também a dimensão de invenção não em relação aos olhos que os europeus direcionam aos africanos, mas quando

[754] Em entrevista com Helena André Duce. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma mangueira em 13 de Fevereiro de 2022.
[755] REVISTA TEMPO. **Ex- régulo sonha com regresso ao poder**. Maputo, AHM, número 510, 30 de Maio de 1982, p. 15.
[756] HOBSBOWEN, Eric. & RANGER, Terence. **Invenção de tradições.** 6ª edição, São Paulo. Editora Paz e Terra, 2008. p. 10.
[757] HOBSBOWEN, Eric. & RANGER, op. cit., 2008, p. 10.

se aplica exatamente a ideia de 'imutabilidade' no contexto das chamadas 'sociedades tradicionais' que realisticamente, não existem, porque a vida dos povos sempre toma outros rumos com o decorrer dos anos. Portanto, na tentativa de se tornar o imutável, aquilo que é mutável se cai na imutabilidade falsa e, assim essas operações geram uma invenção. Destarte, por 'tradição inventada' entende-se como um "conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceites, tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição".[758] Isto é, sempre que possível procurar-se estabelecer a continuidade das práticas do passado histórico de um povo.

O conceito de 'tradição', digamos que poder-se-ia equipará-lo ao conceito de etnia, que nos parece seguir a mesma lógica, pois também apresenta um viés escrupulosamente de separação entre o que fosse local e o moderno. Por isso que na historiografia encontramos discursos científicos unânimes e discordantes em relação ao assunto. Se iniciarmos por um discurso escrito de concórdia, podemos afirmar que os trabalhos etnográficos de antropólogos, missionários e padres sobre África do século XIX e XX, são claros em relação a classificação do tipo de sociedade que encontram e sobre a qual escreveram os seus livros e monografias descrevendo o ser e a natureza desses povos. Ou seja, estudos de grupos étnicos. No caso da sociedade tsonga do sul de save em Moçambique, as obras escritas por missionários: Henri Junod em *os usos e costumes dos tsonga*[759] (1996) e do padre Armando Ribeiro em: *Antropologia, aspectos culturais do povo changana e a problemática missionária* (1998) sobre o povo changana trazem essa perspectiva de diferença, mas no sentido de separação com o moderno europeu. Dessa forma, o tratamento do conceito de etnia aos dois grupos está muito próximo do discurso de 'tradição' em que ambos não são nada mais ou nada menos que uma invenção.

Do avesso, os textos de Terence Ranger, Hobsbowen Eric em: *invenção das tradições* (2008) Jean-Loup-Amselle e Elekia Mboloko em: *pelos meandros da etnia, etnia, tribalismo e Estado em África* (2014) desconstroem os conceitos de tradição e etnia dos antropólogos, missionários e padres do século XIX fundamentalmente, como os que ambos não passam de uma invenção. Quer seja, as "tradições inventadas" quer seja, as "etnias inventadas" o seu objetivo principal é a imutabilidade do passado histórico de uma sociedade. Oque se configura

[758] HOBSBOWEN, E. RANGER, T. op. cit., p.
[759] JUNOD, Henri. **Usos e Costumes dos Bamtu.** Maputo, AHM, Tomo I, Documentos 3, 1996, p. 336.

logo a priori como um problema conceitual comum de certo nível de seriedade. Portanto, a tradição e a etnia são "imutáveis" no contexto africano, o moderno tem uma característica diferente e prática – o ser "maleável" e "móbil". A "mudança" é a bandeira de tudo que for considerado moderno. Os estudos antropológicos e historiográficos da era pós-colonial se superaram desse problema ao assumirem o carácter mutável para ambas as concepções em África e na Europa.

Em seguida passamos a debater o encontro entre os saberes locais dos vatonga do povoado de Ravene em confronto com o discurso moderno europeu e ou/frelimista. Aqui cabe-nos captar a ideia de 'vários modernos' que se tornaram de certo modo, presentes na vida da população da região de Inhambane desde a penetração mercantil asiática e europeia. A região de Jangamo que durante o período colonial esteve por muito tempo acoplada ao Concelho Inhambane, viveu parte dos 'vários modernos' que atravessaram o então distrito. Não entraremos em problemas dos conceitos de 'tradição' e 'modernidade' por pensarmos ter apontado a dificuldade operacional que carrega vícios e até certo ponto, um tipo de preconceito no entorno dos mesmos. Talvez o que mais nos interesse desses 'modernos' seja de fato, a 'modernidade' europeia portuguesa e a frelimista revolucionária. Mas, porque seria importante discutir a modernidade trazida na região pelos portugueses e pela FRELIMO?

Dois argumentos suportam o nosso entendimento: i) o confronto entre o local e o moderno não foi uma obra primária e revolucionária da FRELIMO em Moçambique. Isto é, a 'modernidade' na região, iniciara no período colonial com o trabalho da administração colonial portuguesa e com as igrejas; ii) a chegada da FRELIMO trouxe uma abordagem de combate à ideia moderna vigente, visando alterar o *status quo* da modernidade então existente. Ora, tendo abordado 'os prós' e os 'contras' da modernidade trazida pelos portugueses – ver secções 1.2-1.4, quando nos dedicamos à interpretação da incidência do poder administrativo colonial e também do papel da igreja católica – ver secções 2.3-2.5, não nos seria formidável voltar a discuti-los. Porém, o que pensamos relevante nisso, recuperando aqueles temas é precisamente para fazer referência ao fato de que, a modernidade frelimista trazida à população de Jangamo não se constituía em primeiras ideias de discursos "modernos" na região. Quer dizer, as ideias modernas europeias já haviam passado da região, quer seja através da administração colonial portuguesa, quer seja pelo papel "civilizatório" e evangelista das igrejas protestantes e católica romana.

Queremos nos focar na compreensão do confronto entre o local e o moderno a partir do discurso frelimista até às ações concretas no povoado e aldeia comunal de Ravene que nos leve à ideia de fato, de confrontação com ou sem "barbárie". Começando pelos *slogans* de "sociedade nova" e "homem novo", logo a priori se evidencia um problema grave de "nós" e "eles" que polariza os lugares de ser/estar. Ou seja, aquilo que o Prof. Mazula chama de "consciência de desqualificação"[760] na análise da razão e não-razão. Na visão do autor, ambos implicam uma relação de alteridade. Por um lado, os processos de colonização que se autoproclamam racionalidade. Por outro, a razão desqualificada dos colonizados. Quer dizer, a não-razão, ou o outro.[761] Daí o nosso questionamento se de fato seria razoável falar-se do equilíbrio possível entre os dois conceitos, considerando a realidade específica de Ravene e de outras comunidades consoante o nosso jogo de escalas. Como pudemos aferir da discussão do conceito de cultura da FRELIMO – ver secção 5.5, nos parece ser praticamente impossível evitar o conflito, visto que só seria culturalmente aceite do local, isto é, da família, do povoado, da tribo/ou etnia se este tivesse e produzisse algum tipo de alinhamento com os interesses da ideologia teoricamente assumida.

Os choques entre o local e o moderno derivado do discurso e ações práticas da FRELIMO em Ravene pode ser interpretado de várias formas, partindo dos exemplos concretos do quotidiano da vida local. Por exemplo, a resistência da população local do seu *habitat* disperso à ordem política de ocupação dos terrenos parcelados na área de Ravene 1, para a formação da aldeia comunal. Este episódio sinaliza e reflete efetivamente divergências "abismais" e "totalmente" excludentes entre a população local e poder político. Ademais, isso nos revela também o nível de consciência da comunidade em relação aos cálculos feitos da razoabilidade ou não de certas medidas políticas e seu impacto ao nível local. Desse ponto de vista, os conflitos se tornam iminentes e com possibilidade de se exacerbarem-se e ganhar outros contornos entre as partes.

Um dos expoentes do discurso político moderno marxista da FRELIMO era – incitar o cooperativismo das atividades realizadas pela comunidade local. Isto é, forçar as populações a se organizar em cooperativas. Em Ravene surgiram várias iniciativas de cooperativas locais que

[760] MAZULA, Brazão. Algumas referências epistemológicas para uma análise da desqualificação do outro e das suas práticas. In: SERRA. Carlos. **Estigmatizar e desqualificar**. Casos, análises, encontros. Maputo, Livraria Universitaria. 1998, p. 93.
[761] MAZULA, B. op. cit., p. 93-94.

praticamente não desenvolveram-se, mesmo com toda a vigilância estatal. O coletivismo local que ganhou expressão foi a cooperativa agrícola de Ravene. As outras iniciativas locais tais como a cooperativa dos carpinteiros e coqueiros de Ravene não vincaram. E, porque a população local não se entusiasmou com as mudanças ocorridas? Naturalmente, neste contexto encontraríamos vários argumentos que se suportam nos impactos da guerra civil na região. Porém, é também verdade que a FRELIMO não tinha capacidade logística para cobrir a população em recursos ao nível nacional. Ela encontrou um refúgio para o fracasso da política – a guerra da RENAMO. Não queremos com isso subestimar os efeitos do conflito armado, especialmente nas comunidades rurais, pois teve um impacto notável. Entretanto, mesmo ao nível dos espaços urbanos com uma relativa estabilidade, potencial e melhores condições que o campo, as empresas estatais do Estado e as cooperativas particulares não conseguiram ter fôlego e ânimo necessários no desenvolvimento da política. Isso revela-nos entre outros motivos, e sem generalizações, a falta de compromisso com a política pelos diferentes estratos vivos da sociedade como consequência de ruptura abrupta da vida da população de Ravene.

A tentativa de urbanização da região de Ravene traduzida pela construção da aldeia comunal na área 1, trouxe uma forma de ser/estar novas da comunidade local e por extensão choques entre a educação familiar antiga e a nova exigida na aldeia. Não nos referimos necessariamente ao colapso dos valores antigos da família. E, sim, do confronto entre costumes de convivência local e modernos. Quer dizer, havia na aldeia comunal uma série de elementos novos de convívio que se deveriam apreender com outras famílias. Por exemplo, no povoado de Ravene, de acordo com o costume da vida anterior à aldeia, as pessoas não possuíam latrinas nas suas casas. "Na aldeia comunal, para além do 'constrangimento' de ter que se lidar com isso, era precisamente necessário adaptar-se a conviver com outras pessoas de outros grupos com estilos de vida diferentes".[762] Em certa medida isso chocou a vida das comunidades locais.

A mobilização das comunidades pelo discurso político moderno e marxista do partido/Estado para que formassem cooperativas de coqueiros e cajueiros na região de Ravene foi outro assunto que abalou às comunidades locais. Pontuamos o simbolismo do coqueiro para os vatonga de Inhambane e Jangamo de forma particular. "O incentivo da FRELIMO à partilha dos meus coqueiros com outras pessoas não era justo. Os meus pais trabalharam muito para

[762] Em entrevista com Nhandhabe Cuambe. A entrevista realizou-se em sua residência em Ravene 2 aos 27 de março de 2022.

plantar aquele palmar. É patrimônio familiar nhampossa e não coletivo".[763] Por mais que fosse o período da guerra civil em que as pessoas eram sensibilizadas a serem solidárias umas com as outras, a questão do coqueiro foi sempre problemática e de difícil gestão para as autoridades.

A colisão entre o local e o moderno foi também notável à figura de chefes locais no povoado de Ravene governada outrora pela linhagem dos duces. Com a construção da aldeia comunal e a montagem das estruturas locais, os duces foram completamente ignorados pela FRELIMO, pois eles eram a face real do inimigo a ser combatido pelo discurso político na nova sociedade. "Havia uma 'orientação superior' para o afastamento do régulo em todos os circuitos possíveis, de lhes atribuir responsabilidades políticas dentro da aldeia".[764] Os contextos eram outros e a população não reagiu em defesa dos seus líderes locais. E, quando nos referimos à reação, não foi apenas o silêncio de Ravene.[765] Em quase todas as novas aldeias comunais de Jangamo, os régulos não poderiam ocupar cargos políticos locais. Embora a medida fosse contrária à ordem social então característica do povo vatonga de Jangamo.

Enquanto isso, em Gaza, o régulo Zunguene João Chinguno sonhava recuperar o seu poder local. Tal esperança vinha da RENAMO. Em Mandlakazi, um grupo de homens armados chegou à sua casa. Antes porém, o senhor Zunguene perguntou-lhes quem eram. E, o chefe deles disse: "eu sou "matsangaíssa".[766] Eu quero que o povo viva a vida que quer…Eu não quero aldeias comunais nem lojas do povo. Você tem de ajudar a dizer isso ao povo".[767] A RENAMO se fez valer por isso para conquistar a comunidade local. "Eles não me disseram claramente que hei-de voltar para o meu lugar, mas parece que queriam dizer isso mesmo".[768] O exemplo de Gaza não é o único testemunho de incentivo, obviamente moralístico aos antigos régulos para que sonhassem com a devolução do seu poder (perdido no âmbito da desconstrução das antigas estruturas) em caso de vitória da RENAMO. Outro exemplo encontramos no estudo

[763] Valentina Cesar Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.
[764] Em entrevista com Eduardo Pequenino Duce. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma sombra de mafurrureira, em 15 de Fevereiro de 2022.
[765] REVISTA TEMPO. **Ex- régulo sonha com regresso ao poder**. Maputo, AHM, número 510, 30 de Maio de 1982, p. 15.
[766]Matsangaissa - é todo o membro militante da guerrilha da RENAMO, cujo fundador do movimento de contrarrevolução moçambicana foi André Matade Matsangaissa primeiro comandante em chefe da resistência nacional moçambicana. Todos os seus guerrilheiros defensores de André são chamados de Matsangaissa em homenagem ao seu líder histórico e fundador.
[767] REVISTA TEMPO, 1982, p. 15.
[768] REVISTA TEMPO, 1982, p. 15.

de Christian Geffray em "antropologia de uma guerra civil" em Nampula, especialmente no distrito de Eráti. É um trabalho de bastante fôlego que demostra a adesão e lealdade dos chefes tradicionais e suas comunidades locais ao controlo da RENAMO.[769] Em quase todas as frentes da guerrilha, o seu projeto político contra - revolucionário tinha na comunidade o seu maior respeito aos anseios e liberdade aos povos locais. No entanto, nem sempre foi assim. As comunidades rurais de influência do partido/Estado foram destruídas.

O confronto entre a comunidade local e o discurso político de partido/Estado era visível em questões culturais. Por exemplo no que concerne ao lobolo, "a FRELIMO queria morte desta prática do seio da comunidade".[770] Mais adiante da tese, discutiremos a questão do lobolo na dimensão dos excessos das autoridades em levar a cabo ações concretas para extinguir com recurso aos métodos agressivos aos praticantes do costume local enraizado há anos na comunidade. Pontuamos a questão da educação cultural nas "novas aldeias comunais" – ver a secção 5.4. O objetivo principal do banimento do lobolo era exatamente – erradicar as chamadas práticas "obscurantistas" dentro da aldeia comunal que representavam uma 'ameaça' à nova ordem política e ideológica instituídos. Isto é, a manutenção do *status quo* das comunidades locais era visto como um grande perigo para a nova sociedade por causa da sua ligação com "tradições". E, "os grupos dinamizadores haviam sido dados pelas autoridades políticas, o poder de vigiar e denunciar todos os movimentos estranhos de práticas de costumes locais em todos os bairros da aldeia".[771] No entanto, os mesmos grupos dinamizadores foram sendo moderados com a comunidade local, porque eles mesmos, apesar de serem porta-vozes do partido, numa fase posterior não concordavam com a proibição dos seus costumes, permitindo dessa maneira a realização apenas de agradecimento, e não necessariamente lobolo. Certamente que isso lhes causou algum tipo de desconforto, pois eles se sentiam invadidas aos seus modos seculares de vida local. A Frelimo, a nível local, dependia exatamente das pessoas cujos costumes ela pretendia extinguir, de modo que se produziu uma situação com várias negociações e adaptações. Talvez isso reforce uma intuição teórica, de que o poder sempre se negocia a nível

[769] GEFFRAY, C. *apud*, O'LUAGHIN, Briget. **A base social da guerra em Moçambique**. Análise de «A causa das Armas em Moçambique», Antropologia de uma guerra civil em Moçambique de C. Geffray, Paris: CREDU-Khartala, 1990. In: Estudos Moçambicanos, número 10, Maputo, 1992, p. 109.
[770] Em entrevista com Laila Faquir. A entrevista realizou-se em sua residência aos 30 de março de 2022.
[771] Valentina Cesar Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.

local, e nunca se impõe unilateralmente. Mesmo o mais totalitário dos poderes políticos encontra-se "refém" das instâncias locais responsáveis por sua aplicação.

Encerramos nossos exemplos demonstrativos dos encontros e desencontros entre o local e o moderno a partir da aldeia comunal com a categoria dos curandeiros – outro grupo social atacado e agredido pelo discurso político revolucionário. Porém, acarinhado pela RENAMO. Mais adiante debateremos com profundidade as agressões do discurso político aos curandeiros e a reação da comunidade local contra a política da FRELIMO. Esta categoria social foi a mais perseguida pelo discurso político se compararmos com as outras. Como nos referimos, os grupos dinamizadores da aldeia comunal haviam sido dados o papel de vigilância[772] e denúncia aos comportamentos considerados tentadores do discurso político de mudança. Num primeiro momento, as casinhas de espíritos (xindhumbana) de alguns curandeiros até foram queimadas.

Como adiante demostraremos, foi um fenômeno de pouca dura porque, os próprios GD de dia se mostravam implacáveis com a atividade do curandeiro, mas de noite estavam em sua casa para solicitar o seu serviço. Os grupos dinamizadores começaram a deixar o curandeiro trabalhar de forma aberta. A antropóloga Briget O'Laughin, num texto em que discute as ambiguidades da política da FRELIMO, especialmente nos momentos críticos, gerados pelos problemas econômicos e a crise da guerra civil que afetaram o programa das aldeias comunais escreveu: "a FRELIMO deixou de ter uma política cultural clara".[773] Ao contrário da Briget, pensamos ter havido sempre clareza em termos do que culturalmente se pretendia com a nova sociedade – culta e amante do saber científico e técnico. O objetivo cultural da FRELIMO passava pelo uso da infraestrutura local "tradição" para os seus próprios interesses. Em nosso entender, alguns choques e contradições do percurso não esbaram a nitidez da política cultural da FRELIMO em si e, sim evidencia as dificuldades operacionais no terreno e pressa do partido/Estado.

Em jeito de fechamento poderíamos afirmar que a convivência entre o local e o moderno em Ravene não teve equilíbrio ao menos visível. Isto é, houve tentativas deliberadas do discurso

---

[772] O lançamento das palavras: *unidade-trabalho-vigilância* pelo poder político se inseriam numa abordagem de controlo das comunidades locais, especificamente a partir da base onde se deveria fundar a nova identidade da população moçambicana. O estímulo pela vigilância ativa dentro das aldeias comunais em particular visava reprimir tentativas de sabotagem abertas ou camufladas contra a FRELIMO. Mosca, João. **ADN da Frelimo. Poder e dinheiro**. Maputo, CIP (Centro de Integridade Pública), 2022, p. 23.

[773] O'LUAGHIN, Briget. **A base social da guerra em Moçambique**. In: Estudos Moçambicanos, número 10, Maputo, 1992, p. 137.

político em subverter e desorganizar o estilo de vida local. Ainda que nalguns casos, o local tenha prevalecido por bem ou por mal, ou ainda no oculto, não temos dúvidas do questionamento a ser feito ao equilíbrio (im)possível que pudesse ter a capacidade de gerar impactos positivos e de concórdia dentro da comunidade. Os exemplos concretos que atrás nos referimos na demonstração dos confrontos entre o local e o moderno nos iluminam para um embate que poderia ter sido ponderado, se se tivesse em linha de conta uma abordagem política construtivista que não optasse por uma ruptura brusca e ditatorial contra os valores locais dentro da aldeia, mas sim favorecer um mútuo entendimento.

7.3.Transformações, (re)existências e negociações inter étnicas em Ravene

A palavra etnia provém do grego [ethnos que significa povo, nação sem política].[774] Conforme pontuamos, as correntes de etnicidade podem ser: a)primordialistas, b)instrumentalistas e c)interacionistas.[775] A corrente primorialista defende uma etnia como um grupo de indivíduos que compartilham a língua, territorio, tradições, culturas, mitos, religião, hábitos alimentares. A etnia seria uma nação com uma estrutura política débil. Ou seja bolha fechada, sem história. Uma etnia igual a si mesma.[776] Neste período do século XX os estudos eram mesmo sobre as etnias.[777] Eram estudos fechados. Os azande, o povo tsonga Henri. A partir da segunda metade do século XX, novos estudos dos instrumentalistas reconfiguram a anterior abordagem do conceito de etnia. Os estudos antropológicos começaram a integrar outros elementos que ultrapassavam a realidade fechada. A etnicidade é vista como um fenômeno político. Daí que é performativo.[778] Por último, os interacionistas encararam as etnias em sociedades africanas como multiculturais.[779] Quer dizer, as etnias abordam também outras partes culturais. O contexto antropológico do século XX desnaturaliza o conceito de etnia. Ele é uma construção. É nogociada e interacional.[780] Há mais fluidez do que estabilidade. Há um questionamento do tradicional.

---

[774] ANSELLE. J. op. cit., p. 26-52.
[775] POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias de Enicidade.** Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredireck Barth, 2ª edição, edição, São Paulo, Editora UNESP, 2011.
[776] ANSELLE. J. op. cit., p. 26-52.
[777] ANSELLE. J. op. cit., p. 26-52.
[778] BARTH, F. op. cit., p. 25-26.
[779] BARTH, F. op. cit., p. 25-26.
[780] BARTH, F. op. cit., p. 25-26.

O conceito de etnia do século XXI é muito mais atento à fronteira. O tradicional já não é mais aquele conceito fechado e estático. As etnias são vistas como heterogêneas, constrativas, formas de solidariedades. Hoje este quadro é diversificado e com todas as implicações possíveis de interesses, complexidades, fronteiras e heterogeneidades internas. É preciso ver sociedades africanas como qualquer sociedade do mundo. Há que quebrar as contradições, os contatos, os conflitos, as conexões, historicidades vizinhas e distantes. Por isso, olhar para o conceito de etnia como aquele grupo de pessoas com cultura "tradicional" imutável traz nos uma ideia estruturalmente equivocada da etnia, na medida em que é tentar puxar esse conceito pré-colonial de não considerar sociedades africanas abertas. É preciso ver este tipo de abordagem com bastante crítica e como uma invenção europeia.[781]

Partindo da aldeia comunal Ravene, avançamos para a compreensão dos aspectos concretos das transformações, (re)existências e negociações inter étnicas. Ou seja, uma análise que diríamos lado a lado aos processos de produção de novas manifestações de cada grupo diante das situações concretas que se lhes eram confrontado. Dito de outra maneira, a presença dos três grupos naquele espaço territorial produziu mudanças. Algumas dessas mudanças poderiam ser mais fáceis de se notar e sentir. Outras nem tanto. O cruzamento de valores e virtudes socioculturais dos grupos, nem sempre nos permite operações claras e objetivas no âmbito do convívio conjunto. Por vezes, o silêncio tem se caracterizado por mudanças invisíveis nos contatos entre grupos distintos. Para a análise desses processos nos três grupos, nos concentraremos nas seguintes categorias: a) língua, b)ritos de morte c)danças tradicionais e instrumentos musicais[782] e d) cultura de mandioca.

A língua é um poderoso veículo de produção de transformações de escala maior e menor nos processos de convívio conjunto entre grupos diferentes estabelecidos num determinado espaço geográfico. Tratando-se do nosso estudo em sede da tese, e sem elaborações um tanto ao quanto eruditas, por transformações objetivas entendemo-las como aquelas que ocorrem no quadro da própria estrutura da língua enquanto que transformações subjetivas da língua operam a um nível menor. Por exemplo, o crioulo de Cabo Verde (cuja base lexical é o português), quando comparado com o português de Portugal, notaremos uma mudança de estrutura maior.

---

[781] BARTH, F. op. cit., p. 25-26.
[782] MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. **Catálogo de Instrumentos Musicais de Moçambique.** Direção Nacional de Cultura. Maputo, 1980.

Ou seja, um nível superior de transformações. O mesmo já não poderemos afirmar em relação ao português moçambicana que mesmo sem analogamente ter parado no tempo, se o compararmos com o português de Portugal, notaremos que, pese embora as mudanças ocorridas, a estrutura do português de Portugal ainda se mantém no português falado e escrito em Moçambique. No último caso estaríamos perante um nível menor de transformações. As mutações da língua dentro da sociedade são analisadas por Vogt, quando escreveu "sem uma língua inteligível para uma sociedade e comum a todos os seus membros, a sociedade para e a produção desagrega-se. E deixa de existir como sociedade".[783]

Uma das primeiras transformações de relevo da população estabelecida dentro da aldeia comunal Ravene e, obviamente na esfera linguística foi o aprimoramento da língua – a) guitonga pelos vachope e vastwa. Quer dizer, os indivíduos destes grupos começaram a ter interesses em apreender o guitonga para se comunicar, visto que dentro da aldeia a maioria da população era constituída por população vatonga. A dificuldade de se comunicar com os vatongas por aqueles grupos deixou de ser encarada como se fosse apenas uma língua facultativa e, passou a ser uma necessidade de integração. "Eu não falava a língua bitonga – xitsonga. Eu falava só a língua xitswa. Ora, da convivência com os chopes e bitongos aprendi a língua xichope e guitonga através dos meus vizinhos".[784] Do lado oposto, "os vatonga desde os tempos passados do trabalho migratório para as minas da África do Sul procuraram dominar as línguas mais faladas da região sul de Moçambique – xichangana e xitswa fundamentalmente".[785] Isto é, bem antes da eclosão da guerra civil, os vatongas dominavam as línguas xichope e xitswa, justamente por causa da sua condição – 'ser tonga', sua maior desvantagem na região, pelo menos do ponto de vista prático, já que em teoria era um privilégio por se tratar de um grupo menor em Inhambane.

Se em famílias dos vatswa e vachope dentro da aldeia era urgente aprender a língua guitonga por causa das circunstâncias e da necessidade de se comunicar com a língua mais falada dentro da aldeia – guitonga, ao contrário dos vatonga, se vislumbrava duas coisas que se lhes colocavam em vantagens comparativas: i) o guitonga como a língua mais falada dentro da

[783] VOGT, Carlos. **Linguagem pragmática e ideologia.** São Paulo, Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia, Hucitec LTda, 1980, p. 81.
[784] Em entrevista com Amélia Uetimane Murure. Em entrevista realizou-se em frente à sua casa de espíritos em 28 de Fevereiro de 2022.
[785] Em entrevista com Em entrevista a José Bambo Sumburane Cumbana (Muphati). A entrevista realizou-se em sua residência em Cumbana aos 21 de Abril de 2022.

aldeia; ii) a compreensão da língua dos dois grupos – especialmente o xitswa. Como se vê, em ambos os casos, a vantagem se encontrava do lado dos vatongas, pois eles falavam a língua do território de Jangamo – guitonga. Ao mesmo tempo, a maioria da sua população também sabia falar as duas línguas dos outros grupos. Isto é, neste item de língua, os vatonga levavam vantagens nos processos de integração e transformação sociais e culturais. Não é nossa intenção causar e estimular equívocos na compreensão e interpretação das vantagens comparativas dos vatongas como se fosse uma questão de identidade exclusiva e ausente aos outros dois povos. O fato é que em Inhambane, os vatongas são um grupo menor falante do guitonga e, a população local se sente mais "atraída pela língua xitswa, exatamente por sua facilidade de se comunicar em quase todo o sul de Moçambique".[786] A identificação com a língua xitswa estaria ligada também ao comércio por ser uma língua do comércio na região.

Em última análise, sobre questões de língua entendidas como um fator de transformação, poderíamos afirmar que depois de 1992, (fim da guerra civil) "a população da antiga aldeia comunal falava as três línguas locais agora, constituintes daquele povo".[787] Quer sejam as populações que permaneceram em Ravene, quer sejam as famílias que regressaram às suas zonas de origem. Ambos saíram com o legado das três línguas. Hoje, ainda que o guitonga continue como principal língua falada, o pluralismo linguístico das famílias de Ravene é uma realidade. Por mais, que para os vatongas, o xichopi e xitswa fossem as línguas já adoptadas desde antes, as famílias de outros grupos que decidiram ficar em Ravene aprenderam e adoptaram também o guitonga como língua materna.

Os ritos de morte – b) constituem a segunda categoria de análise que em seguida nos debruçaremos para compreender as mutações e transformações sociais e culturais ocorridas entre os três grupos étnicos. A morte é encarada pelos três grupos como um fenômeno natural extremamente solene na sociedade. Talvez isso se deva à sua natureza e os significados que ela representa para a comunidade. Após dois meses da nossa pesquisa de campo em Ravene, participamos de uma cerimônia fúnebre de uma idosa residente no bairro 5 Ravene. Trata-se da senhora (Angélica Armando Cambula) falecida e vítima de malária e obstrução intestinal "enchimento de barriga". Ora, não é pela malária (a causa da morte da senhora Cambula) que

[786] Em entrevista com Omar Bongo. A entrevista realizou-se em sua residência em Cumbana-sede no dia 21 de Abril de 2022.
[787] Em entrevista com Afonso Alberto Munguambe. A entrevista realizou-se em Nhabawine, Bairro 5 de Ravene 2, aos 30 de Março de 2022.

pretendemos analisar o desaparecimento físico dela. E, sim pela obstrução intestinal. Quando uma pessoa dentro da família na sociedade vatonga morre daquele tipo de doença, há diversas interpretações que sugerem algo a ser feito, de modo que o motivo da doença não volte a repetir na mesma família. Pelos menos a breve trecho.

Um ancião dirigiu o culto de sepultamento da falecida – o senhor Solenhane Solenhane no cemitério local. Após a descida da urna ao solo, as pessoas foram convidadas a pôr areia. Como tem sido de costume, a família direta da falecida começou a pôr areia e por fim os participantes presentes entre os residentes de Ravene e hóspedes de outros lugares. Já quase no fim da colocação da areia, uma anciã 'Mayla Munguambe', (a quem depois da cerimônia de funeral pedimos uma entrevista) rogou respeitosamente ao dirigente do funeral que se suspendesse momentaneamente o enterro. Foi então que o ancião Solenhane Solenhane[788] mandou parar as pessoas que punham areia de forma bem engajada entre mulheres, homens, jovens/crianças. A anciã que pediu a interrupção do sepultamento, após a autorização da família e de todos os presentes, começou por deitar um remédio por cima da areia até então colocada na campa.

Enquanto a anciã deitava o referido remédio, chorava e dava algumas voltas no meio da campa. É um remédio que não sabemos explicar o que é. Contudo, o que vimos no local foi uma "massala" (fruto da *strychnos spinosa*) de cor verde, preparada, furada e nela embutida um pau por cima e o remédio dentro da massala. A anciã partiu aquela fruta crua e em seguida, começou a espalhar o remédio por cima da campa. Este ritual segundo explicação do dirigente do funeral aos presentes, tinha em vista "proteger os restantes membros em vida para que nenhuma outra pessoa da família venha a ter a mesma doença".[789] O ancião prosseguiu: "caros presentes não fiquem assustados! É que nós não queremos que nesta família volte a registrar-se uma morte igual".[790]

Talvez a descrição da cerimônia fúnebre em si seja menos importante para questões socioculturais da vida corrente de Ravene entre os três grupos, justamente por estarmos a estudar o período 1975-1992. Cientes disso, solicitamos uma entrevista à anciã (Mayla Munguambe) para nos explicar como é que eram realizados os rituais de morte dentro da aldeia

[788] Solenhane, Solenhane, Ancião e Residente em Ravene, bairro 2, a cerimônia fúnebre realizou-se 12 de Fevereiro de 2022.
[789] Ibidem.
[790] Ibidem.

comunal. A nossa grande curiosidade era o significado do ritual daquele funeral. "A ente querida faleceu de malária, mas na fase mais crítica da doença, a falecida também não conseguia fazer necessidade maiores e menores o que provocou a obstrução intestinal".[791] Ao que nos fui revelado, a falecida pertencia ao grupo etno - linguístico vatonga e pelo costume deste grupo, "sempre que um dos membros da família perca a vida decorrente de 'enchimento da barriga', há que se realizar este tipo de ritual".[792] Pelo que pudemos apurar, a prática pertence ao grupo étnico vatonga.

Depois da independência, a situação da vida nas zonas rurais não teve mudanças estruturantes ao *status quo* e cosmologias das comunidades, apesar das ameaças do discurso político de combate aos ditos "hábitos" "obscurantistas" e "supersticiosos". Todavia, durante a guerra civil, e com os novos conceitos e modernismos de vida nas aldeias comunais, o espaço rural começou a transfigurar-se. No caso em apreço de ritos de morte das comunidades começaram a ter limitações. Até porque os contextos já não eram os mesmos da vida anterior dispersa. Foi assim, que a FRELIMO introduziu o cemitério comum para todos e acabando com os cemitérios particulares. Aliás, dentro da aldeia não existia espaço particular reservado para funerais particulares. Os funerais deveriam acontecer no cemitério da aldeia comunal. Ou seja, "se morrer alguém da família não havia mais nada a fazer senão enterra-lo no cemitério comum".[793]

Um aspecto específico e, que julgamos interessante, voltando à análise e interpretação da cerimônia de sepultamento da senhora Cambula é a assimilação daquele costume pelos vatswas e vachopes dentro da aldeia comunal. Quer dizer, não era um costume usual, mas com o passar do tempo "estes dois grupos optaram por uma adopção daquele ritual fúnebre especialmente vatonga e assimilaram-na como um costume normal em circunstâncias tipicamente iguais às suas vidas".[794] Acreditamos que esta assimilação natural destes dois grupos tenha sido resultado do convívio com o grupo de maioria vatonga na região de Ravene. Sem com isso querermos afirmar que esses automatismos tenham sido uma constante prática às cosmologias sociais e culturais dos povos vachopes e vatswas. No entanto, não deixa de ser

[791] Em entrevista com Afonso Mayla Munguambe, residente em Nhabawine, Bairro 5, Revene 2, aos 15 de Março de 2022.
[792] Ibidem.
[793] Em entrevista com Afonso Mayla Munguambe, residente em Nhabawine, Bairro 5, Revene 2, aos 15 de Março de 2022.
[794] Ibidem.

um exemplo notável de negociar e ressignificar a convivência daqueles povos dentro da aldeia comunal. Estes processos negociais e transformacionais não são tão simples quanto pareçam, dependendo de casos, podem levar pouco tempo, como também podem levar anos e anos de penetrações mútuas visando sua normalização. De forma alguma nossa afirmação queira transmitir a ideia de "naturalização", pois as transformações culturais não são mera decorrência da convivência. Como atrás pontuamos, a dinâmica antropológica é muito mais complexa do parece ser, visto que as transformações e os hábitos antigos são constantemente atualizados e ressignificados diante de novos contextos.

Outro exemplo de cerimônias fúnebres em Inhambane e uma parte de Gaza encontramos nos povos vachopes. No caso dos vachopes de chidenguele em Mandlakazi (Gaza) e zandamela, Zavala (Inhambane) "quando morre o pai da família ou mãe, após a cerimônia de sepultamento do falecido é abatida um fruteira (citrinos) dentro da família ou uma laranjeira ou um limoeiro. Ou ainda um coqueiro".[795] Como símbolo de que a família perdeu uma pessoa importante - o pilar da casa. Na região de Ravene de maioria vatonga, acontece um cenário diametralmente oposto quando comparamos com os vachopes de Mandlakazi. Deste modo, "aos vatonga de Ravene, quando se perde um membro pilar, seja ele grande ou pequeno dentro da família não se corta nenhuma árvore. O funeral é igual a outro tipo de funerais".[796] Porém, há outro tipo de práticas depois da cerimônia fúnebre – a cerimônia de purificação. Como nos referimos, os três grupos tem uma unidade cultural e religiosa muito fortes, mas também cada grupo tem traços identitários próprios que os diferencia um do outro.

Antes de abordarmos a categoria de danças e instrumentos tradicionais – c) nos termos de convívio conjunto dos três grupos na aldeia, permitam-nos discutir as contradições do discurso moderno frelimista contra a prática de atividades consideradas "obscuras" e, portanto, contrárias à ordem ideológica oficialmente estabelecida. A volatilidade do discurso político pode até ter começado nas zonas libertadas através das manifestações culturais das diferentes origens no teatro das operações. Além de discursos gloriosos, as conquistas da FRELIMO eram também celebradas pela expressão cultural. "Os nossos soldados cantavam e dançavam nos

[795] Em entrevista Francisco Langa. A entrevista realizou-se em Ravene 1 aos 17 de Abril de 2022.
[796] Em entrevista com Nhandhabe Cuambe. A entrevista realizou-se em sua residência em Ravene 2 aos 27 de março de 2022.

seus trabalhos. Isso acontecia em sessões de treinos como em vitórias contra o inimigo e, que cada um mostrava as suas habilidades evidenciando suas origens".[797]

Por outro lado, na Tanzânia a FRELIMO instigava "aos escultores moçambicanos para ensinarem aos alunos e alunas da Escola Piloto de Tunduru a maravilha da sua arte".[798] Em nosso entender, as riquezas culturais de Moçambique não pertencem a uma única região e sim, globais a todo um povo. Na mesma ocasião, o presidente da FRELIMO afirmou que iniciativas semelhantes da escola de Tunduru, "se multiplicassem no que respeita à pintura, à ourivesaria, ao trabalho do ferro e do cobre, ao artesanato artístico, à fabricação de esteiras e cestos".[799] Quer dizer, o estímulo da FRELIMO ao edifício cultural nacional começou lá onde tudo iniciou, «zonas libertadas». Se nos lembrarmos do discurso político ainda durante a Luta de Libertação Nacional e, logo após a declaração da independência, notaremos que os ataques ao edifício cultural se situavam a nível negociável com as comunidades. Isto é, para FRELIMO haviam categorias socioculturais que não deveriam ser identificadas como tal. E, aqui avançamos parte da infraestrutura local e tradicional, como sejam: a bruxaria, curandeirismo, o lobolo, a feitiçaria, casamentos tradicionais e os régulos.

Aos interesses da FRELIMO, a pintura, a dança, a música, a escultura, artesanato e os festivais culturais eram identificados e categorizados como formas de expressão cultural razoáveis e adotáveis à ideologia marxista. Ou seja, do edifício cultural como um todo, nem tudo era selecionável. Destarte, deveria se separar o "trigo do joio". Quer dizer, eliminar algumas coisas para purificar alguns entendimentos que estavam misturados. É desta maneira que o discurso político da FRELIMO não se descola das contradições em termos da visão do que se pretendia, mas também na execução e operacionalização dos planos traçados visando o alcance desse objetivo. Foi assim e, com uma certa veemência discursiva, surgiram as chamadas «ofensivas culturais» em Moçambique.

Lançadas por Samora Machel, as "ofensivas culturais" tinham em vista mobilizar as pessoas nas suas residências e nos diferentes setores dos serviços do Estado para a prática e o

---

[797] Felipe da Cruz Rafael Marrengula. A entrevista realizou-se sua residência em Guimpombo- Bambela aos 24 de Fevereiro de 2022.
[798] MACHEL, Samora Moisés. A Nossa Luta. Educar o homem para vencer a guerra. Criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria. In: **Coleção Estudos e Orientações,** nº, Maputo, Edições do Partido Frelimo, Novembro, 1973, p. 37.
[799] MACHEL, S. op. cit., 1975, p. 37.

desenvolvimento da cultura nos termos em que ela era concebida pela FRELIMO, e, também entendida como "uma contribuição preciosa para a nossa unidade nacional".[800] A música, a poesia, a literatura, o teatro, as casas de cultura, as artes plásticas deveriam ser usadas para o combate à cultura burguesa/capitalista. "A contribuição artística dos marimbeiros de zavala orgulha-nos tanto como a escultura maconde, a filigrama ou bordados de ouro dos ourives de Tete".[801] Diríamos que o perfil contraditório dos discursos da FRELIMO em relação à questões culturais dos povos, se deviam a dois motivos: i) posição assumida e consciente do poder político de exterminar as ditas práticas "obscuras" e "supersticiosas" nas categorias em que atrás nos referimos. ii) fazer valer-se dos produtos culturais locais "razoáveis" para o seu o próprio benefício em nome do triunfo da revolução e unidade nacionais. Entretanto, não compreendemos como é que era medida a 'razoabilidade' de uns em detrimento de outros produtos culturais das comunidades.

As danças tradicionais e instrumentos musicais – c) dos três grupos no quadro da convivência conjunta na aldeia nos revelam semelhanças e diferenças entre eles. Começando pelos vatswa, podemos afirmar que no que respeita à dança, o zore[802] configura-se como a dança mais importante da região de Homoine e Panda e uma parte aos vatswas do distrito de Jangamo. Os tambores constituem os instrumentos musicais mais usados para a produção de sons para a aquela dança. A variação dos tambores começa dos dois mais menores designados – mikirisos, o tambor médio chamado – gihoduane, o tambor maior – gikhulo, e uma chapa de zinco de base denominada – tshagala.[803] Aos vatswas ainda poderíamos destacar instrumentos locais tais

[800] JORNAL NOTICIAIS. **Ofensiva Cultural dos Trabalhadores.** Maputo, 17 de Abril de 1977, p. 2.
[801] MACHEL, S. op. cit., p. 37.
[802] CUMBE, Isaura & SITOE, Iceu Carlos. Evolução da dança zore e sua contribuição à tradição da localidade de Golo, distrito de Homoine, província de Inhambane. 1960-2000, In: SILVEIRA, Ederson Luís & SANTANA, Wilder, K. Fernandes. **Educação e Múltiplas Linguagens: Olhares Transdisciplinares**. São Paulo, Pedro e João Editores, 2021, p. 148
[803] CUMBE, I & SITOE, I, op. cit., p. 148.

como: o chitende,[804] e chizambe,[805] chigovia,[806] tsudi[807] tchitoliro[808]. Os chopes de Jangamo e uma parte de Inharrime refugiados à aldeia comunal Ravene são igualmente particulares em termos de posse de instrumentos musicais e danças locais próprios. Quanto aos instrumentos temos a destacar a timbila considerada hoje como "Patrimônio Mundial".[809] Outros instrumentos são: tsudi, chivelane[810], gocha[811] e chiquitsi.[812] Por fim os vantonga com os seguintes instrumentos musicais: guitoliyo[813], mupsuikipsuiki,[814] tambores e gocha.

Se no período colonial havia circulação de pessoas e bens dos três grupos, quer seja em eventos culturais e cerimoniais de nível local, quer seja regional no quadro local de convivência entre cabados e regulados, então, a vida coletiva na aldeia comunal também se tornaria ainda mais dinâmica e diversificada. Quase todos os instrumentos musicais que atrás nos referimos foram adoptados como elementos da cultura local reconhecidos pela FRELIMO, como vetores e virtudes de promoção da cultura. Os eventos políticos que aconteciam em Ravene contavam com a colaboração diversificada daquele tesouro cultural local. Porém, o gocha é o batuque, ainda que fossem instrumentos musicais locais mais usados pelo curandeiro, cuja sua atividade era rejeitada, não houve conflito algum, muito menos algum tipo de preconceito da FRELIMO

---

[804] *Chitende* é um arco musical que atravessou fronteiras, sendo de tamanho variável. É um instrumento que pode atingir até 2 metros de altura. As duas pontas do arco são unidas por um fio grande me duas partes. Para caixa de ressonância é colocada uma cabeça de tamanho variável, com abertura virada para o lado de fora. SILVA, Júlio. **Instrumentos Musicais Tradicionais de Moçambique**. 1ª edição, Maputo, Edições Paulinas, 2016, p. 18.

[805] *Chizambe* é um pequeno arco musical, onde a corda colocada de um extremo ao outro é feita de folha de palmeira que depois é amarada nas duas pontas de arco. O som é produzido por fricção de uma varinha sobre as ranhuras gravadas no arco de madeira. Chocalhos são colocados na varinha que percute e a caixa de ressonância é a boca do próprio tocador. SILVA, J. op. cit., p. 20.

[806] *Chigovia* é um instrumento que é feito de um fruto rijo e redondo chamado '*massala*' (*strychnos spinosa*) e em alguns casos é feito de outros frutos pequenos de casca dura ou mesmo de barro.

[807] *Tsudi* é uma flauta de tipo pífaro, feito com um tubo de caniço ou bambu. Possui uma abertura na parte superior onde o tocador sopra. Em determinadas danças forma-se um grupo de mais de oito flautas de vários tamanhos que produzem sonoridades diferentes. SILVA, J. op. cit., p. 39.

[808] *Tchitoliro* é uma flauta transversal, construída com uma cana de bambu fechada nas pontas e dotada de três orifícios, sendo o quarto orifício para a colocação da boca. Para variações sonoras, o tocador tapa e destapa os três buracos com dedos. SILVA, J. op. cit., p. 39.

[809] SILVA, J. op. cit., p. 39.

[810] *Chivelane* é também conhecido com o nome de *chizande* em Inhambane. É o nome dado na região de Manica.

[811] *Gocha* é um chocalho que ultrapassou fronteiras sendo atualmente conhecido por Maracas em toda a América Latina. Este chocalho de mão é constituído por um pau curto, que atravessa uma fruta de oca de casca dura *massala* na qual são colocadas várias pedrinhas ou sementes secas. SILVA, J. op. cit., p. 15.

[812] *Chiquitsi* é um chocalho de mão feito de palha de uma planta chamada *txlhongue*, entrançada como se fosse uma esteira e cujas pontas são unidas por corda, formando uma caixa oca. Dentro dela coloca-se sementes ou pedrinhas. SILVA, J. op. cit., p. 14.

[813] Guitoliyo é também conhecido por *Tchitoliro*. Trata-se de uma fauta transversal. SILVA, J. op. cit., p. 24.

[814] *Mupsukipsuki* é tambem conhecido com o nome de *Tchakare* (Niassa) é um instrumento de uma corda feita de raíz de murapa embebida em resina da árvore chakari. A única corda existente passa directamente por cima da caixa de ressonância, feita de madeira e coberta especialmente por pele de lagarto. SILVA, J. op. cit., p. 29

no que diz respeito ao uso daqueles instrumentos. Aqueles instrumentos foram facilmente adoptados com razoabilidade. Até porque não eram apanágio absoluto da classe. No entanto, durante todo o período de guerra civil, o trabalho do curandeiro não foi oficialmente reconhecido pela FRELIMO.

Possivelmente, a unidade cultural e religiosa que caracterizava os três grupos tenha feito com que não houvesse conflitos iminentes na adoção desta ou daquela prática cultural pertencente a um determinado grupo étnico. Em Ravene, os vatonga aprenderam a tocar os instrumentos musicais locais dos vachopes e vatswas. Os vatswas aprenderam a tocar e dançar a timbila. Ainda que esse aprimoramento não possa ser comparado com a genialidade dos timbila de Zavala nos festivais[815] de M'saho. Os vachopes aprenderam a cantar e dançar o zore dos vatswas. Em suma, podemos afirmar com categoria que a interação produzida dentro da aldeia, permite-nos afirmar que houve uma circulação plural e adopção variada de saberes de uns e outros, sem qualquer tipo de conflito interno ou de hegemonia de uns em relação a outros. Excepcionalmente, à língua guitonga em que os vachopes e vatswas se viram na necessidade primária de aprender para a sua melhor integração na aldeia.

Finalizamos a nossa reflexão dos diálogos conjuntos entre os três grupos com a categoria da cultura de mandioca – d). Ao voltarmos a abordar a mandioca queremos somente mostrar como ela era usada nas diferentes formas de sua preparação para o consumo dentro da aldeia – considerando os três grupos. Abordamos este importantíssimo recurso alimentar, em especial ao povo vatonga – ver a secção 7.1, concretamente os pontos 2.1– b) mandioca e – c) rhale. Ainda que esta forma de preparação tanto de mandioca como de rhale dos vatonga fosse também aprimorada pelos vachopes e vatswas, existem pequenas diferenças em termos de preferência em cada um dos grupos. Por exemplo, os vachopes se sentem mais atraídos de preparar a mandioca num prato específico local denominado – xighinha[816]. Por outro lado, os vatswas de Jangamo, ainda que gostassem das outras formas de preparação e consumo de mandioca, eles gostam mais de comer mandioca fresca e cru. Isto é, sem passar de formas específicas de preparação para o consumo. Entretanto, a nossa pesquisa de campo nos levou a

[815] MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. **Catálogo de Instrumentos Musicais de Moçambique.** Direção Nacional de Cultura. Maputo, 1980.

[816] Xighinha é uma refeição preparada a partir da preparação da mandioca em pequenos pedaços. É um dos pratos mais saborosos feitos com recurso à mandioca. Após o corte em pequenos pedaços da mandioca, faz-se a mistura com amendoim pilado. Existem várias misturas que podem ser feitas, ou com folhas de cacana, ou simplesmente com o amendoim. É um prato de maior preferência dos vachopes.

concluir que, a comunidade de Ravene encontra no rhale a forma mais comum e bastante apreciada de consumo da mandioca.

7.4.Guerra civil, mutações e ressignificações

Se por um lado, o advento da vida nova projetada pela FRELIMO trouxe mudanças e transformações da população rural, por outro, a guerra civil em Moçambique e seus efeitos, também desestruturou e alterou de forma considerável a vida das comunidades nos espaços rural e urbano. Demostramos o protagonismo da FRELIMO na condução da política pública nacional através da construção da aldeia comunal Ravene na área 2 – ver o capítulo VI e a secção 7.2. Em outras palavras, queremos afirmar que o marxismo frelimista e a eclosão da guerra civil foram responsáveis pela transformação da vida da comunidade de Ravene. Isso equivale também a dizer que entre os anos 1976-1992, novos conceitos e novas visões sobre a vida foram introduzidas às comunidades locais. Quer de forma compulsória, quer de forma negociada com as populações locais. Foi o período mais triste e sangrento da história recente de Moçambique. O colapso da economia rural provocada não só pelas políticas da FRELIMO, mas também pela guerra civil e seca trouxeram novas formas diferentes de pensar e novos significados impostos pelas mudanças circunstanciais da vida das comunidades em geral.

Começando pelo espaço rural, diríamos que a guerra civil engendrou uma série de mudanças na forma de ser e pensar das comunidades. As populações do interior dos povoados e distritos foram forçadas a deixar suas terras para buscar refúgio em outros lugares que muitas vezes não ofereciam condições apropriadas para viver da sua atividade principal – a agricultura. E, "isso fez com que as pessoas procurassem outras formas novas de se reinventar e encarar a nova vida nos novos lugares".[817] No caso de aldeia comunal Ravene, ainda que o local fosse parcialmente o mesmo, (Ravene 2), o figurino da vida mudara por força das novas circunstâncias, se comparada com o antigo *habitat* disperso. Mas, além disso a própria organização das famílias dentro da aldeia não era consentânea à anterior vida. O espaço residencial e produtivo se modificaram de forma significativa e, portanto, o estilo de vida era novo. A comunidade local tinha duas opções para seguir em frente: a) render-se com a nova realidade da aldeia estimulada pela FRELIMO e, com ela aprender novos costumes de vida que

[817] Em entrevista com Edmundo Abílio Cumbane. A entrevista realizou-se em sua residência aos 09 de Abril de 2022.

se lhes era apresentada e permanecer em Ravene; e, b) abandonar Ravene para outros espaços seguros que oferecessem melhores condições agroecológicas. A maioria da população local optou em se conformar com a nova ordem então vigente e dela adaptar-se.

A colocação do quartel da FPLM em Ravene não impediu outros ataques futuros à região e raptos de pessoas dentro da aldeia. Aos indivíduos raptados da aldeia comunal com destino às bases da RENAMO também desenvolveram outro tipo de conceitos sobre a vida e por conseguinte novos significados. "A vida é a assunção de coisas boas e más. Há mudanças previsíveis e imprevisíveis. Quando fui raptado da aldeia tinha sonhos e todos colapsaram na base. A vida nunca mais voltou a ser a mesma para mim".[818] Este tipo de afirmações nos leva a questionar diferentes níveis de traumas, mutações e de novos conceitos sobre a vida no convívio das pessoas umas das outras. A vida dos raptados nas bases também trouxe lhes novas visões e assimilações sobre a guerra civil em Moçambique. Queremos explorar e trabalhar precisamente esta ideia de 'mutações' induzidas pela guerra civil que geraram novas visões e percepções sobre a vida das comunidades. O termo 'mutações' usado com competência por Elikia M'bokolo[819] ao abordar o período de difícil reconversão e crises que abalaram a África colonial nos oferece uma leitura que testifica as mudanças ocorridas e, que trouxeram novas visões e significados nas diferentes regiões do continente.

De fato, o recurso ao termo 'mutações' não pretende estabelecer uma relação paralela ao célebre trabalho de M'bokolo. Porém, a obra nos inspira não só para pensar o difícil momento da revolução, mas também da contra-revolução moçambicanas. Não podemos pensar que a exposição das comunidades ao conflito não lhes tenha deixado marcas. Pelo contrário, as comunidades nunca mais voltaram a ser as mesmas depois do conflito. Ademais, o que nos chamou atenção foi o pensar pluralista e novo das pessoas no pós-guerra. Por exemplo: i) o que dizer das famílias que se aproveitaram da guerra civil para sair dos seus povoados e, nunca mais voltar às suas zonas de origem? ii) que percepções têm sobre a vida os indivíduos que viram seus familiares assassinados e/ou violentados a caminho das bases ou dentro delas? iii) que visões e pensamentos a comunidade de Ravene desenvolveu aos membros das FPLM – vulgo

[818] Em entrevista com Nhandhabe Cuambe. A entrevista realizou-se em sua residência em Ravene 2 aos 27 de março de 2022.
[819] M'BOKOLO, Elikia. **África Negra História e Civilização**. (Tomo II do século XIX aos nossos dias). Salvador, EDUFBA, 2011.

grupo ndayani[820] estabelecido no quartel de Ravene? iv) o que dizer dos objetivos da guerra civil na óptica dos raptados e a nova vida das bases da RENAMO, considerando a retórica cultural e política das aldeias comunais a favor da FRELIMO? v) como é que a comunidade poderia deixar de ser 'obscurantista' se o "obscurantismo" conseguiu trazer de volta os raptados ao convívio familiar? e, vi) o que dizer das pessoas que não queriam que a guerra civil terminasse, pois lhes dava benefícios? Em suma, são questionamentos feitos, cujo impacto se situa em diferentes níveis de visões e assimilações novas da vida motivadas pelo conflito armado.

O êxodo rural causado pela guerra trouxe outro tipo de problemas nas cidades e sedes distritais. A nova vida das famílias que buscaram refúgio nesses lugares não lhes foi tão fácil quanto pudesse se imaginar. "Foi necessário aprender novas coisas, novos métodos para ganhar a vida e acima de tudo se adaptar".[821] Por exemplo, parte das famílias que abandonaram o povoado de Ravene em consequência do ataque de março de 1982, além das sedes de Cumbana e Jangamo, tiveram como destino as cidades de Maxixe e Inhambane. Ora, a vida da cidade e do campo é diametralmente oposta. "Enquanto, o espaço rural oferece mais oportunidades para o desenvolvimento da atividade agrícola, na cidade esses espaços, se existem, então são inacessíveis e limitados para a comunidade".[822] Isto é, estas famílias deveriam se reinventar dentro da cidade. Acolhidas pelos amigos e familiares, estas famílias tinham de encontrar formas novas para a sua integração e desenvolver mecanismos de sobrevivência.

A integração das famílias deslocadas deveria ser acompanhada pelas autoridades locais do partido/Estado. A isso acrescentaríamos também o espírito ousado e até certo ponto de aventura das próprias famílias. Nesse aspeto, a vida para estas famílias passou a ter outros rumos e novos conceitos criados. Quer dizer, a nova vida na cidade se lhes colocara uma nova realidade da qual dependeria, ou a luta pela sobrevivência ou pela morte. As autoridades do partido/Estado ao nível das cidades de Maxixe e Inhambane encontraram formas para acomodar as famílias deslocadas, criando novos bairros que eram machambas dos nativos. Assim,

[820] Conhecido também de grupo matador. Este grupo além de proteger a comunidade local, se dedicava à agressões, espancamentos, violação de raparigas, abusos sexuais às mulheres, roubo de bens e execução sumária não só aos indivíduos inimigos suspeitos, como também de pessoas inocentes com contenciosos mal parados.
[821] Em entrevista com Valentina Cesar Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.
[822] Em entrevista com Dinis Avelino Guindacane. A entrevista realizou-se no seu gabinete de trabalho em Jangamo aos 21 de março de 2022.

resolvido temporariamente o problema do espaço para ao qual se deveria morar, mas criando outro problema aos donos dos terrenos – nascia outra dificuldade das famílias reassentadas nos novos bairros – como viver? – o que comer? Os exemplos deste tipo de fenômeno durante a guerra civil foram frequentes e notáveis em toda a província de Inhambane. As comunidades deslocadas deveriam encontrar novas formas para encarrar a vida da cidade. Neste sentido, novas atividades que se lhes deveriam dar sustento tiveram de ser inventadas: produzir hortícolas nos próprios terrenos alocados para fixarem suas residências, o comércio precário e o trabalho dos quintais.

* * *

Antes de refletirmos em torno das relações e interações que envolveram os três grupos dentro da aldeia comunal Ravene, preferimos começar por analisar o grupo vatonga de forma separada por entendermos ser o grupo étnico maioritário não só numa perspectiva territorial de antigo povoado de Ravene, como também na dimensão pós fundação da aldeia comunal em 1984. Ao separarmos Ravene nos termos em que nos propomos faze-lo, queríamos demostrar a vida da população local antes da vida coletiva com os vatswas e vachopes mesmo cientes de que as relações interétnicas, já antes preexistiam, mas em regimes e graus diferentes. As categorias de análise que nos propusemos para abordar a vida dos vatonga de Ravene nos indicaram de forma breve, o dia-dia das populações locais dentro do povoado. Ficou claro, pelo menos em termos das categorias analisadas que o povo vatonga é um grupo com características próprias, pese embora a unidade cultural e religiosa com os outros grupos. A pesquisa concluiu que como grupo com características próprias tem referentes. A língua guitonga e o coqueiro são elementos proeminentes da identidade dos vatonga. Mais ainda, colocaríamos o rhale como outro elemento de elevado valor da identidade vatonga.

O capítulo concluiu que a relação entre o local e o moderno em Ravene (dimensão vertical) não teve equilíbrio ao menos visível. Isto é, houve tentativas deliberadas do discurso político em subverter e desorganizar o estilo de vida local. Ainda que nalguns casos, o local tenha prevalecido por bem ou por mal, ou ainda no oculto, não temos dúvidas do questionamento a ser feito ao equilíbrio (im)possível que pudesse ter a capacidade de gerar impactos positivos dentro da comunidade. Os exemplos concretos que atrás nos referimos na demonstração desse confronto nos iluminaram para um embate que poderia ter sido ponderado, se se tivesse em linha de conta uma abordagem política construtivista que não optasse por uma

ruptura brusca e ditatorial contra os valores locais dentro da aldeia, mas sim favorecer um mútuo entendimento. Obviamente esta abordagem ditatorial teve de encontrar uma resposta ambivalente dos grupos dinamizadores.

Em suma, pensamos que em quase todas as categorias que nos propomos analisar, encontramos várias relações entre os três grupos, na medida em que da linguagem produzida do contato entre eles trouxe operações de mudanças que ocorreram entre ambos os grupos étnicos. Entendemos no entanto, que pese embora o protagonismo da língua guitonga na região, isso não a coloca num nível acima das outras línguas. Ao mesmo tempo que sentimos que essas operações também se aproximam da ideia de "hibridismo"[823] de Homi Bhabha, pois os três grupos apesar de serem diferentes, não há uma separação rígida, o que de certo modo nos leva a observar a existência de deslizamentos e deslocamentos entre ambos. Mas, também ainda pensamos ser possível verificar a ideia de Said de "territórios sobrepostos"[824], pois como etnias e, ainda as mútuas cedências, aqueles grupos conservaram as suas diferenças. Quer dizer, o novo espaço de Ravene não foi uma mistura, e nem uma síntese. "É uma estratégia ambivalente. É a resistência de perturbação à separação rígida".[825]

O marxismo frelimista e a eclosão da guerra civil foram os grandes responsáveis pela transformação da vida da comunidade de Ravene. Isso equivale também a dizer que entre os anos 1976-1992, novos conceitos e novas visões sobre a vida foram introduzidas às comunidades locais. Quer de forma compulsória, quer de forma negociada com as populações locais. O mesmo se aplica às populações raptadas para as bases. Foi o período mais triste e sangrento da história recente de Moçambique. O colapso da economia rural provocada não só pelas políticas da FRELIMO, guerra civil e fenômenos naturais trouxeram visões novas e novos significados da vida das comunidades em geral.

[823] BHABHA, Homi. *O local da Cultura.* Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.
[824] SAID, E. op. cit., 1994.
[825] Ibidem.

(…) "É preciso pesar as forças do inimigo, avalia-las. Conhecer sua estratégia e seu estilo de atuação, e depois ataca-lo. Não atacar por atacar para que toda gente diga já atacou o inimigo. Não, não. Deve-se ter a certeza de que quando se ataca é realmente para destruí-lo. Ter a certeza da vitória. Há que estuda-lo, medir a sua força e decidir como ataca-lo. Quando se ataca o inimigo é para destruí-lo".[826] (…)

MACHEL, Samora, 1976, p. 44

[826] MACHEL, Samora, **Quando se ataca o inimigo é para destruí-lo**. In: REVISTA TEMPO, Entrevista concedida pelo presidente Samora a Revista "Tercer Mundo". Maputo, ARPAC, Número 283, de 07 de Março de 1976, p. 44.

8. VIOLÊNCIA CULTURAL EM MOÇAMBIQUE

A destruição das velhas estruturas herdadas e o estabelecimento de um Estado que se fundasse em uma constituição de uma democracia popular inspirada pelas diferentes formas de pensar o socialismo no mundo, se constituíram em principais pautas e propostas da nova Frelimo, então transformada em partido/Estado pelo congresso de 1977. Talvez por isso façam sentido os enfáticos e astutos discursos de mudança e transformação. "Estamos a destruir um Estado concebido pelo colonialismo".[827] O triunfalismo da independência a favor do povo moçambicano teria se revelado não só pela fuga dos portugueses para a metrópole, como também pela reversão da disfunção da economia que igualmente teve de se lidar com sabotagens e desestabilização. Foi precisamente nesse espírito de corrigir e tentar encontrar soluções aos problemas com que nos fomos confrontados que o discurso político e práticas ficariam endurecidos e tomado outros rumos. Por isso, o nosso questionamento que orienta este capitulo é: como construir uma nação coletiva a partir de populações heterogêneas sem recorrer a processos de violência simbólica? Uma pergunta obviamente aberta, e que, para o historiador talvez não encontre uma resposta definitiva.

Os excertos e citações aos quais nos fazemos referência, sugerem uma abordagem profundamente de ruptura contra a chamada "velha" sociedade tradicional e a burguesia colonial capitalista e opressora. Sem pretendermos personificar o movimento expansivo e nacionalista dessa abordagem de ruptura contra as antigas estruturas, queremos pontuar a relevância do partido/Estado na condução do processo de escangalhamento dessas estruturas herdadas, bem como o papel do seu presidente.[828] Nos diferentes segmentos da sociedade, houve várias iniciativas presidenciais designadas "ofensivas" que tinham como objetivo – engajar a população e os variados setores do Aparelho de Estado no enfrentamento com vigilância os novos caminhos encontrados. Será no edifício da cultura local que nos

[827] MACHEL, Samora. **Estamos a destruir um Estado concebido pelo colonialismo**. In: JORNAL NOTÍCIAS, Samora Machel no início do segundo ano de independência no estádio da Machava. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, (AHM), 27 de junho de 1976, p.1.

[828] Samora Machel foi o primeiro presidente da república popular de Moçambique 1975-1986. Visto por muitos como aquele presidente que talvez tenha sido o único que tenha lutado de facto pela igualdade. Porém, do ponto de vista da cultura local, Samora Machel e o partido Frelimo/Estado promoveram o *abaddon* à cultura. Quer dizer, se ao menos não foi agredida fisicamente por longo tempo então, o objetivo principal passava pela luta de transformação da "cultura local" ao serviço da "cultura marxista". A revolução e práticas frelimistas, diríamos que foram os principais responsáveis pela subversão dos costumes e hábitos locais, considerados "feudais", "supersticionistas" e "obscurantistas". Mas também há que considerar o papel clandestino em sua defesa pelos grupos dinamizadores braço direito da FRELIMO ao nível da aldeia.

dedicaremos a trabalhar o capítulo. Em sequência analisaremos o alcance desses discursos e práticas partindo das falas das entrevistas realizadas em Ravene – Jangamo – Inhambane, posteriormente testadas e confrontadas com a teoria existente referente às aldeias comunais na vertente cultural entre estudos mais antigos e trabalhos recentes. Procuraremos igualmente estabelecer diálogos com estudos sociológicos, políticos, antropológicos e etnográficos sobre o tema.

A definição do inimigo – "todos os rostos" pelo discurso político atrás referido, pese embora os diferentes contextos em que fosse proferido, o seu alcance é um tanto ao quanto repleto de ambiguidades. Ou seja, nos parece não estabelecer clara e especificamente os limites e fronteiras. Quer dizer, dependendo da interpretação, a validade do discurso poderia estender-se para qualquer setor que fosse. Aliás, o propósito final do discurso político era justamente esse – engajar cada pessoa, onde quer que se encontrasse, para saber como ajustar as mensagens orientadoras da Frelimo – "guia do povo"[829] ao seu dia-a-dia político, social, cultural e laboral. No entanto, nem sempre a precisão do discurso e da prática frelimistas conduziram lhe a sucessos "retumbantes", mercê desse impacto do estudo atempado, meticuloso e estratégico do inimigo – que nos termos da tese foi a cultural local. É justamente aqui onde julgamos pertinente o conceito operacional em toda nossa tese – violência. Acontece porém, que alguns programas deliberados pelo poder político, nem sempre tiveram o retorno e respostas previamente esperadas no terreno.

O uso do conceito de violência até aqui, fizemo-lo com recurso a exemplos concretos de nível simbólico e físico no período colonial. Nisso nos inspiramos da sociologia francesa de em *violência simbólica*, Bourdieu, Pierre, em violência cultural Galtung Johan, em Achille Mbembe em necropoder e de Frantz Fanon em os condenados da terra. Alguns padres católicos fundamentalmente, no exercício do seu oficio teriam violentado a cultura local no chamado "mito da missão civilizadora".[830] Na região de Inhambane, especificamente, nos referimos ao trabalho "evangelista" do padre Estevão – ver a secção 2.4. Mas também, o conceito de violência ao longo da tese abordamo-lo na perspectiva de guerras. Quer dizer, violência como

[829] A expressão Frelimo – "guia do povo" inspirou até o maestro Justino Sigaulane Chemane, autor do primeiro hino nacional da república popular de Moçambique em "Viva, viva a Frelimo, guia do povo moçambicano!" adoptado em 1975-2002. O contexto era de partido/Estado. A tradição da FRELIMO desde as suas gêneses foi sempre de se sobrepor e se colocar ao serviço do povo.
[830] NGOENHA, Elias Severino. **Resistir a Abadon**. Maputo, Edições Paulinas, 2017, p. 119.

um fenômeno de colonização e resistências (luta de libertação nacional e guerra civil da RENAMO) no distrito de Jangamo. Os discursos românticos e políticos da Frelimo acompanhados de práticas também foram responsáveis pela violência nas suas variadas dimensões na região de Ravene.

8.1.O espectro de violência(s) em Moçambique

Iniciamos nossa análise da secção com a colocação de questões que julgamos essenciais para a compreensão de violência(s) na história das sociedades humanas. Por exemplo: (i)será que existe um período da história da humanidade em que a violência e/ou violência(s) estiveram ausentes? (ii)o que motiva a permanência de conflitos e ausência de violência em determinados momentos da vida das sociedades humanas? E, os conflitos: (iii)será que existe uma sociedade sem conflitos? (iv)são os conflitos que geram violência, ou é a violência que gera os conflitos? "Escangalhar as estruturas antigas? Ou por uma cultura de violência(s)"? Seriamos ingênuos e fundamentalmente incautos, se pensássemos que a história da sociedade humana fosse costurada exclusivamente de paz, sem conflitos e violências. Aliás, a vida dos homens em sociedade é caracterizada de contradições permanentes e interesses conflitantes, muitas vezes que acabam em violências possíveis e imprevisíveis. Havendo momentos em que essas oposições escalam posições bastante extremadas. Basta para isso ver os genocídios e os holocaustos em diferentes momentos históricos nas diversas partes do mundo.

As origens do conceito, diríamos que a palavra violência etimologicamente deriva do latim '*violentia*', que significa violência, ou em hebraico '*abaddom*' ou ainda em grego '*apoliom*', caráter violento ou bravio, força.[831] Yves Michaud escreveu um livro com bastante repercussão, dedicado a análise do conceito de violência, discorrendo não somente a sua etimologia, mas também as dimensões histórica, sociológica, antropológica e filosófica. O autor parte da visão geral da definição do conceito a partir do direito francês, mostrando o movediço terreno das definições do direito penal e civil. Talvez pouco interesse a jurisprudência francesa do conceito à tese devido aos problemas de natureza normativa que o conceito levanta nos diferentes contextos do mundo contemporâneo porque, obviamente aquilo que se pode qualificar como violência no determinado contexto, pode não ser noutros. Destarte, a violência é definida por Nieburg H. como "uma ação direta ou indireta, destinada a limitar, ferir, ou destruir as pessoas ou os bens".[832] Por outro lado, H.D. Graham & T.R. Gurr definem violência como "um comportamento que visa causar ferimentos as pessoas, ou prejuízos aos bens".[833] Em suma, poderíamos considerar que "há violência quando uma situação de interação, um ou vários atores agem de maneira direta ou indireta, maciça ou esparsa, causando danos físicas ou

[831] MICHAUD, Yves. **A Violência**. São Paulo, editora Ática, Serie Fundamentos 57, 1989, p. 8.
[832] MICHAUD, Y. op. cit., p. 10-11.
[833] Ibid., p. 10-11.

em participações simbólicas e culturais".[834] Ora, a partir do conceito de violência de Michaud e dos teóricos atrás aludidos, pretendemos demostrar as convergências do conceito nos diferentes contextos que se fundam precisamente no uso da força e agressões físicas e não físicas dos direitos das pessoas, pois a violência não só é material, ela é também mental e imaterial.

Abordamos o conceito de violência, dialogando a perspectiva de Young, Fanon e Mbembe. Os autores fazem o enfrentamento ao edifício das relações colonizador/colonizado e posteriormente dos Estados nações e suas populações. A exploração, a tortura, o racismo, o desrespeito pelos valores culturais constituem o complexo escopo da violência. Young[835] discute parafraseando Fanon a extensão dessa violência, se referindo ao processo de engajamento dos argelinos durante a luta pela sua independência em que morreram mais de um milhão e meio de pessoas. Portanto, é isto que para ele significou a colonização, a violência, a degradação colonial e as mortes desumanas. Igualmente poderíamos esticar a discussão do conceito de violência/violência(s) desde a dimensão de Pierre Bourdieu e Marx Weber em "violência simbólica"[836] até ao pensamento político de Hannah Arendt em poder e violência. Ao que pudemos notar das diferentes maneiras de pensar o conceito dos teóricos supracitados, talvez nos faltasse o paradigma cultural da violência. Por isso procuramos captar também o pensamento da paz e violência numa vertente cultural em Johan Galtung. Mais adiante, discutiremos as diferentes faces e facetas do conceito.

Embora fosse essa a principal marca das sociedades durante vários séculos, não queremos com isso normalizar a violência, como se ela fosse o caminho mais correto de obter soluções das contradições permanentes das sociedades. Mas, porém entendemos que ao longo do tempo houve situações em que as sociedades buscaram concretizar formas consideradas adequadas de justiça por meio de diferentes tipos de violência. Quer dizer, violência como única solução para alcançar a justiça e a liberdade dos povos oprimidos. Em defesa da revolução africana, a leitura de Fanon como "apologista da violência" é de fato recorrente, mas não é exata. Fanon não apela para a violência e nem a considera como a mais adequada maneira de liquidar o colonialismo: ele constata a necessidade histórica da violência e a sua irrupção nos

---

[834] Ibid., p. 10-11.
[835] YOUNG, Robert. **Post-colonial. An Historical Introduction**. Oxford, Blackwell Publishing 2001.
[836] BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** 2ª Edição, São Paulo, Editora Bertrand Brasil, 2002, p. 21-23.

contextos coloniais, e discute os caminhos pelos quais a violência pode vir a se tornar politicamente produtiva.[837]

O "fantasma" de violência(s) que marcou o período colonial em África, especialmente o século XX demostra o nível de interesses expansionistas entre as potências imperialistas sobre o continente e dos conflitos imperiais um tanto ao quanto mal resolvidos no anterior século. "O século XX talvez tenha sido o mais violento do que qualquer outro da história da humanidade registrada".[838] Ao mesmo tempo, diríamos que além dos conflitos entre essas potências por si sós, a problemática da violência iria também afetar os próprios africanos nas chamadas "guerras de pacificação" contra a resistência africana até às conquistas finais dos territórios. As duas grandes guerras mundiais foram marcantes não só pelo seu caráter transnacional e escala globais, mas também pelo nível de violência(s) a elas associado. O lançamento da bomba atômica em 1945 sobre as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki foi um indicador claro do egoísmo e loucura humanas do quanto é capaz de atingir níveis de barbárie intangíveis e inimagináveis. Mas, porque violência/violências? O que é violência? Por este conceito, poderíamos explicar vários desdobramentos devido aos múltiplos sentidos que o conceito carrega.

Depois da 2ª guerra mundial, com a política de autodeterminação dos povos e do pensamento anticolonial, surgiram vários movimentos de pressão e luta pela libertação em diferentes regiões de África. Basta lembrar, nas colônias portugueses em África por exemplo, temos a referir a luta do partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), em São Tome e Príncipe, o Comitê de Libertação de São Tome e Príncipe (CLSTP), em Angola o Movimento popular de Libertação de Angola (MPLA) e em Moçambique a FRELIMO.[839] Ora, se a colonização africana se fez acompanhar por atos de agressões, violações e resistência africana, então o movimento de descolonização também causaria outro tipo de conflitos que geraram violência(s). Neste sentido, consideramos todos os tipos de violências possíveis, desde a física, simbólica, e a psicológica estrutural.

---

[837] BESSONE, Magali. Introduction: Frantz Fanon, en équilibre sur la *color line*. In: FANON, Frantz. ***Œuvres*. Paris**: Éditions La Découverte, 2011, p. 23-43.

[838] MAMDANI, Mahmood. **Entendendo a Violência política na África pós-colonial**. In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (Orgs.). O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas, Brasília, FUNAG, 2016, p, 386- 418.

[839] Queremos lembrar que houve outras organizações políticas nesses espaços, que nem sempre convergiram para o partido dominante sobretudo no caso de Angola e Moçambique.

Por ora, temos a considerar que em África, alguns partidos nacionalistas estiveram inteiramente focados em discursos românticos e comoventes para atrair a atenção das massas urbanas tais como: o proletariado, os funcionários, os artesãos. No entanto, o campo viu com muita desconfiança a política de liquidação do regionalismo e do tribalismo locais. Os partidos políticos de acordo com Fanon chegam a manifestar-se diante das massas do campo o mesmo "julgamento pejorativo dos colonos"[840] (massas rurais, feiticeiros, supersticiosos e vida costumeira atrasada). Mbembe, explica, no entanto que, o desejo era o de "destruir a tradição e a crença".[841] Em Moçambique, a luta de libertação nacional entre a FRELIMO e o regime colonial português também foi caracterizada pela violência. Fanon porém, estende essa assombração de violência do período pós-colonial ao assegurar que "entre a violência colonial e a violência pacífica em que se mergulha o mundo contemporâneo há uma espécie de correspondência cúmplice"[842] subtendendo desse modo, a continuidade da violência no período posterior da conquista das independências nacionais.[843] Em síntese, diríamos que Fanon distingue três tipos de violência: a violência colonial; a contra-violência e a violência das vítimas que se tornaram assassinas.[844] As aldeias comunais foram esses lugares onde além das mudanças forçadas em alguns casos, houve violência em questões do ser das comunidades na materialização do novo projeto identitário e libertário. Deste modo, a ideia central da tese se enquadra na terceira categoria de violência – as vítimas que se tornaram assassinas dos próprios nativos.

Em seguida passamos a buscar exemplos concretos desse ambiente panorâmico de violências e "contra-violência"[845] que colocam Moçambique como nação que tenha vivido mais violências ao invés da paz no período compreendido entre 1964-1992. Ao todo foram 10 anos de guerra de libertação nacional associados a 16 anos de guerra civil. O somatório total do período em referência é de 26 anos de guerra, sem com isso falarmos das crises pós-eleições que causaram outras situações de violência nos anos posteriores. E, sem obviamente contarmos

---

[840] FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira 1968, pp. 91.
[841] MBEMBE, Achille. **On the Post colony.** California University of California Press 2001, p. 67.
[842] FANON, F. op. cit., p. 62.
[843] A referência aqui de Fanon em violência pacífica se enquandra no contexto de Guerra Fria. Pelo que nós propomos a aplicação do raciocínio ao período pós-colonial. Ou seja, nós fazemos o deslocamento da argumentação de Fanon para pensar da mesma forma em relação aos regimes independentes.
[844] FANON, F. op. cit., p. 62.
[845] OLIVEIRA, Cintia Mary de. **Massacre de Mueda (1960) e a constituição das narrativas nacionais em Mocambique em (1962-1986).** Belo Horizonte, (Dissertação de Mestrado) FAFICH, Universidade Federal Minas Gerais (UFMG) 2019, p. 60

também com a insurgência de Cabo Delgado em curso desde 2017. Este ambiente de bastante fertilidade dos conflitos que geram violências levaram ao filósofo moçambicano Severino Ngoenha em uma entrevista concedida pela STV-Notícias, a definir Moçambique como um país de violências sistêmicas. "Somos um país estruturalmente violento".[846] Em seu livro *resistir a Abadon* publicado em 2017, Ngoenha questiona: "quantas vezes o *Abadon* para os outros, não somos nós"?[847] Em sequência, e respondendo às perguntas do jornalista sobre a insurreição em Cabo Delegado de 2017, Ngoenha avançou que "nós hoje transferimos a violência do campo militar para o campo político".[848] De resto, este é o panorama histórico de 'guerras intermitentes' que de certo modo, traduzem os diferentes períodos históricos em violência(s) no Moçambique pós-colonial. Como referimos, nos concentraremos em apresentar e discutir alguns momentos de extrema violência durante a luta de libertação e guerra civil em Moçambique.

Iniciando pela guerra de libertação nacional, diríamos que os massacres não documentados de que há em memória da história violenta em Moçambique colonial são vários nas três principais frentes de guerra: Cabo Delegado, Niassa e Tete. Isto quer dizer também que existem outros massacres não documentados e perpetrados pelo exército português e pelos chamados "terroristas" – guerrilheiros da FRELIMO. Dos massacres documentados, destacamos: Mueda, Wiriyamu e Inhaminga. Em massacre de Mueda os historiadores Alexandrino José e Tereza Cruz e Silva analisam o massacre do ponto de vista das fontes orais e também da problemática das fontes. Os autores abordam o massacre sobretudo de depoimentos dos sobreviventes, em que na sequência de pedido de mais liberdade e mais salário, as autoridades locais em Mueda solicitariam a presença do governador do então distrito de Cabo Delegado que trouxera consigo um contingente do exército português.

Numa reunião realizada junto da administração e, com a presença da população local convidada para o efeito não se imaginara o que poderia acontecer naquele dia. Os nomes dos moçambicanos que falaram de "pedido de mais liberdade e salário" às autoridades portuguesas foram presos e espancados. A população ao ver tamanhas injustiças começou com

---

[846] STV NOTÍCIAS. Entrevista Severino Ngoenha. 1 vídeo (27 min.), sonoro, colorido. Português. Disponível em: https://youtu.be/ZzvzZE5Xr-8 Acesso em: 23/02/2023.
[847] NGOENHA, Severino Elias. **Resistir a *Abadon***. Maputo, Edições Paulinas, 2017, p. 139.
[848] STV NOTÍCIAS. Entrevista Severino Ngoenha. 1 vídeo (27 min.), sonoro, colorido. Português. Disponível em: https://youtu.be/ZzvzZE5Xr-8 Acesso em: 23/02/2023.

manifestações o que teria levado "as autoridades portuguesas a dar ordem de abrir fogo contra as mesmas, tendo sido assassinadas cerca de 600 pessoas".[849] Cintia Oliveira estudou o massacre de Mueda na sua dissertação de mestrado no quadro da constituição das narrativas nacionais e, ela chegou à conclusão de que apesar de tratar-se de ser um episódio trágico, o massacre de Mueda representou um importante impulso aos moçambicanos, para pensar a contra-violência de forma mais estruturada e sonhar com a independência. Isso viria a acontecer com a criação da FRELIMO em 1962 e o início da luta de libertação nacional dois anos depois em 1964.[850] E, claro, não podemos encarar este movimento de resistência como tendo sido a primeira manifestação de contra violência em Moçambique. Existiram outras formas anteriores de resistência contra a presencia colonial. Desde as ações menos violentas em domínios literários encabeçados por literatos à cozedura das sementes das culturas de rendimento dos trabalhos agrícolas. As ações violentas anteriores à fundação da frente se integram nas chamadas campanhas de pacificação – ver secção 1.1.

O massacre de Wiriyamu em Tete, tratou-se também de um outro momento bárbaro em que as tropas portuguesas chacinaram populações indefesas sob o argumento de que estariam a acobertar elementos da guerrilha da FRELIMO nas três povoações indígenas nomeadamente: chawula, Juwau e Wiriamu. O nome Wiriyamu era uma aldeia próspera na região de Tete formada por palhotas de argila e cobertas de capim. Com o avanço da guerrilha da FRELIMO, as tropas portuguesas foram ficando cada vez mais impacientes com a população local a ser acusada de cumplicidade e esconderijos dos guerrilheiros da FRELIMO. Em Dezembro de 1972, "tropas portuguesas reuniram os habitantes de Wiriamu, incluindo mulheres e crianças no largo principal da povoação e ordenaram-lhes que batessem palmas e cantassem para se despedir da vida. Em seguida, os soldados abriam fogo".[851]

O prefácio de Peter Pringle ao livro de Dhada Mustafah, identifica o massacre de Wiriamu como sendo uma referência subestimada e menos visível de brutalidade nos anais da história de violência contra a humanidade ao longo de todo o século XX. Por outro lado, em outro o prefácio do mesmo livro à edição portuguesa, o sociólogo português Boaventura Sousa

---

[849] SILVA, Tereza Cruz & JOSÉ, Alexandrino. **História e a problemática das fontes**. In: JOSÉ, Alexandrino & MENESES, Paula Maria G. Mocambique- 16anos de historiografia: focos, problemas, metodologias, desafios para a década de 90. 1ª edição, Maputo, 1991, p. 19-20.
[850] OLIVEIRA, C. op. cit., p. 85-86.
[851] DHADA, Mustafah. **O massacre português de Wiriamu**: Moçambique, 1972. 1ª edição, Lisboa, Edições Tinta da China, 2016, p. 17.

e Santos, encontra no massacre de Wiriamu uma clara exposição da questão colonial: a crueldade do regime fascista em desagregação e a difícil relação com a igreja católica. Os padres cada vez mais se opunham à colonização.[852] Os constantes incômodos do avanço do movimento de guerrilha de libertação nacional estimulavam a raiva e a violência das tropas portuguesas. Neste massacre foram assassinadas mais de 400 pessoas e se lhes queimadas suas casas pela tropa especial e alguns elementos das PIDE/GDS.[853]

Terminamos nossa breve referência e análise aos momentos mais violentos da guerra de libertação nacional com o massacre de Inhaminga ocorrido entre 1973-1974 do qual estima-se em mais de 500 pessoas mortas pelo regime colonial. Os números referidos em todos os massacres são ponderados, pelo que o número foi muito mais além aos dados oficiais avançados. "Os verdadeiros culpados dos massacres são os exploradores do trabalho africano. Os maníacos das glórias pátrias, os bispos que sabiam e não quiseram fazer nada".[854] A FRELIMO quando chegou a Inhaminga optara por um trabalho psicológico/ideológico de modo que a população não pudesse assustar-se da sua presença. Em seguida apelar à colaboração das comunidades afim de educando-la sobre os propósitos e objetivos da guerra de libertação nacional.

Isso teria causado um grande desconforto às autoridades coloniais. Por esse motivo, o mal estava dentro da própria comunidade "tomada" pelos 'encantos' do trabalho ideológico da FRELIMO. Ainda sobre o massacre de Inhaminga, o romance de Mia Couto em "*o mapeador de ausências*" conta de forma criativa, inovadora e ficcionada as contradições do trabalho missionário na região. Por um lado, os padres eram acusados pela frente de estarem ao serviço da administração colonial e por outro, cansados pelas injustiças do regime fascista, sua colaboração posterior com a FRELIMO foi exposta pelo poder colonial. No entanto, foi pela mão dos padres que o massacre de Inhaminga tomou a repercussão internacional dos assassinatos e silenciamentos das populações de Inhaminga pelas DGS/PIDE.[855] O argumento

[852] DHADA, M. op. cit., p. 16.
[853] CABRITA, Felícia. **Massacres em África**. Lisboa, s/d. p. 246.
[854] MARFENS. José. **Eu vi Inhaminga.** In: UNIVERSIDADE COIMBRA. Recentes massacres em Moçambique. Abril de 1974. Relatório dos missionários de Inhaminga. Lisboa, Edição do movimento justiça e paz. Centro de documentação 25 de Abril, s/d, p. 3.
[855] COUTO, Mia. **Mapeador das ausências.** 1ª edição, São Paulo, Companhia das Letras, 2021.

principal das tropas portuguesas sobre tais atitudes macabras era o fato de a população estar a encobertar agentes terroristas da FRELIMO.

Em jeito de guisa diríamos, ora se o massacre de Mueda serviu de fonte de inspiração negativa para os moçambicanos não aceitar aquele tipo de agressões e a grosseira violência causados pelas autoridades coloniais e por isso, mobilizar-se e organizar-se para lutar contra o regime colonial, os dois últimos massacres (Wiriamu e Inhaminga) revelam-nos pelo menos duas coisas distintas: (i)o desespero do regime colonial em dar conta do avanço da guerra de libertação não só em Moçambique, mas em Angola, Cabo verde, Guine Bissau e São Tome e Príncipe; (ii)o desgaste do regime colonial fascista no seio da população portuguesa que teria sido estimulada pela revolução dos cravos de Abril de 1974.

Recorreríamos a múltiplos argumentos para explicar os massacres perpetrados pelas tropas portuguesas em Moçambique nos primeiros anos da década de 1970 que na realidade se traduzem em apenas um – a insustentabilidade do regime colonial nas colônias. As motivações destes e de outros massacres documentados e não documentados no derradeiro período de luta de libertação nacional se tinham muito a ver com a insustentabilidade da manutenção do regime colonial em Moçambique. E, nisso nos apoiamos do pensamento de Peter Pringle e Boaventura Santos ao terem referido que os primeiros anos da década, ofereceram sinais mais que evidentes de decadência do regime colonial. Portanto, numa primeira explicação do fenômeno, diríamos que os massacres foram motivados pela crise interna do regime fascista que culminou com a revolução de cravos em 25 de Abril de 1974 em Portugal. Mas também a queda do regime fascista se deveu à pressão dos avanços da guerrilha nos diferentes espaços da África colonial portuguesa.

Após a independência nacional, quando tudo indicava uma certa aura promissora de um futuro risonho em vista, vislumbrado pelos discursos políticos triunfalistas, és que esse sonho teria sido ensombrado pelo advento da guerra civil em 1976 subestimado pela frente, alegadamente por se tratar de um grupo bastante pequeno e localizável e, que rapidamente poder-se-á neutraliza-lo e esmagá-lo. O potencial de violência havia sido herdado.[856] Quase durante os primeiros 5 anos da independência nacional não houve muito engajamento do poder político na tomada de consciência dos reais perigos do inimigo e a partir disso mobilizar

[856] COELHO, João Paulo Borges. **Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta**. Lisboa, Lusotopie, 2003, p. 188.

esforços na busca enérgica da paz a partir de dentro. Isso é testemunhado pela omissão dos jornais noticiosos[857] de maior circulação da época a que tivemos acesso em pesquisa documental nos arquivos de Maputo, que não abordavam as ações da MNR (Mozambique national Resistence). As ações daquele movimento de guerrilha eram jogadas no mesmo "saco" ao ódio do regime de *Apartheid* e do *Ian Smith* e, por supostamente estarem a apoiar e financiar aquele movimento de guerrilha em ascensão. Sem com isso negarmos os apoios destes regime à MNR. No entanto, pensamos que a solução dos problemas e contradições internas estavam por dentro de Moçambique. Por não eram vistas como um problema nacional, as ações do MNR nos levaram a uma guerra civil sangrenta. A década de 1980 foi brutal em termos da magnitude de violência – milhares de mortes e destruições incalculáveis sofridas.

À semelhança dos massacres do período de luta de libertação nacional, o nível de violência documentada e não documentada esconde o número real de mortes e destruições estrondosas em todo território nacional. No caso vertente dos massacres na região sul de Moçambique, talvez, o massacre de Homoine represente o ponto mais elevado da violência em Inhambane e quiçá de toda a região. Ocorrido em Julho de 1987, o massacre de homoine é o mais bárbaro exemplo de violência da guerra civil na província de Inhambane do qual morreram mais de 450 pessoas. Falaríamos também do massacre de Maluana na província de Maputo, o "Beirute de Moçambique"[858] em que morreram centenas de pessoas em vários combates e emboscadas envolvendo cidadãos indefesos. No distrito de Jangamo temos a pontuar os massacres das regiões de Chibassa e Nhaducua perpetrados pela guerrilha da RENAMO e por vezes em combates com as FPLM. Por isso concordamos com a formulação de Ngoenha de que "somos um país estruturalmente violento".[859]

Sem pretendermos legitimar a violência, compreendendo a sua necessidade em casos da inexistência de outros recursos para evita-la,[860] diríamos que o processo de independência das antigas colônias portuguesas foi levado ao extremo (guerras) com o fracasso das negociações entre as autoridades coloniais e os movimentos de luta de libertação nacional nas diferentes

[857] Quase todas as edições do Jornal Notícias de 1975-1980 não referem nada do movimento MNR, muito menos dos seus movimentos internos. O que não deixa de ser um tanto ao quanto espantoso.
[858] Uma comparação do Frei Do Amaral pelo nível de violência que a região de Maluana, província de Maputo, sofreu durante a guerra civil no sul de Moçambique.
[859] STV NOTÍCIAS. Entrevista Severino Ngoenha. 1 vídeo (27 min.), sonoro, colorido. Português. Disponível em: https://youtu.be/ZzvzZE5Xr-8 Acesso em: 23/02/2023.
[860] FANON. Frantz. **Em defesa da revolução Africana.** 1ª edição, Lisboa, livraria Sã de Costa Editora, 1980.

geografias da África portuguesa. A violência foi estimulada pela arrogância das autoridades portuguesas que não se mostraram abertas para entregar os territórios coloniais aos africanos. Eventualmente esse tenha sido um precedente importante aberto a se ter em conta[861], porém não determinista para a escalada de outro tipo de violências posteriores às independências das antigas colônias portuguesas.[862] Do avesso, diríamos que no caso vertente das antigas colônias africanas francesas e inglesas, embora tenham tido situações de guerra como foram os casos de Argélia, Madagáscar, Camarões, Quénia entre outros, os desafios eram fundamentamente econômicos e de integração social e cultural das suas comunidades. Politicamente o poder colonial havia concedido espaços aos grupos políticos locais. Em Moçambique, o terreno já era em si fértil, não só pelo discurso, mas também na prática e a forma como se conduziram os processos e a visão pós-independência a partir do interior da Frelimo.

8.2.Da violência física à simbólica estrutural

(…) O obscurantismo, a ignorância são irmãos gêmeos da superstição e os pais da passividade (…)[863]

(…) Estamos a construir a base econômica, social, cultural, científica da nova sociedade (…)[864]

Samora Moisés Machel

Ao longo da tese demonstramos em algumas secções, exemplos concretos de violência física ocorrida durante a guerra civil na região de Jangamo – ver secções 5.2, 5.3 e 6.4, como pontos de reflexão que caracterizaram a violência em Inhambane. Mas, também a primeira secção do presente capítulo apresenta de forma sumativa, os massacres documentados (Mueda, Wiriamu e Inhaminga) durante o período de luta de libertação nacional, compreendendo também que existem relatos de outros massacres não documentados – os relatos do massacre

[861] COELHO, J. op. cit., p. 175-193.
[862] COELHO, J. op. cit., p. 188.
[863] MACHEL, M. Samora. **Libertação da Mulher uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo**. Maputo, Coleções Estudos e Orientações, número 4, Departamento de Trabalho Ideológico da FRELIMO. 1974, p. 22.
[864] MACHEL, M. Samora. **Mulher Moçambicana deve participar a luta de classes e na produção.** Maputo, AHM, 07 de Abril de 1976, p.3.

de Mukumbura[865] na província de Tete, entre outros massacres que só uma pesquisa de campo conjugada com fontes dos padres, missionários e entrevistas a pessoas que viveram de perto, ou ouviram contar experiência de massacres e outro tipo de violências, nos poderiam oferecer pormenores específicos de como teriam ocorridos e suas motivações concretas.

Se a violência física é aquela entendida como uma agressão que visa causar danos materiais e concretos, ela pode também causar danos imateriais e não físicos. As "ameaças de violência também são violência".[866] Isto é, os danos imateriais apresentam uma classificação bastante ambígua, dependendo das dimensões e categorias de análise em que forem inseridos. Os danos imateriais são também conhecidos como violência simbólica.[867] Quer dizer, aquela que atua no nível dos símbolos e signos. A violência simbólica pode ser causada por ações deliberadas de um Estado contra o outro, de um povo contra o outro, de um grupo ético contra o outro, de um Estado contra o seu próprio povo, de uma instituição contra outra, entre variadas situações específicas da sociedade que podem gerar este tipo de danos. Ao interesse da tese talvez nos valem três tipologias de violência: física, simbólica e cultural, ambos envolvendo agressão do Estado ao próprio povo e do movimento de guerrilha contra o Estado e o povo. A violência simbólica que consideramos muito mais complexa que a física pode assumir diferentes acepções e apropriações. Ela pode ser simbólica política, religiosa, étnica, cultural entre outras formas específicas que atuam no plano oculto.

Quanto à violência física, não precisaríamos de muitos argumentos para explica-la, muito menos de uma teoria sofisticada para a sua identificação e definição, visto ser o tipo mais fácil de se notar, se avaliarmos pelos sinais e rastos que deixa. Ainda assim, suportamos as acepções de violência em Yves Michuad à pesquisa de índole teórica de Pierre Buordieu em *dominação masculina* na qual o autor caracteriza a violência simbólica como a antítese da violência física, sem com isso classifica-la como "meramente espiritual".[868] O que quer dizer, que a violência simbólica pode assumir características silenciosas e psicológicas cujos impactos se refletem na vida física. Ou seja, ela atua no campo oculto e de forma camuflada, mas com

---

[865] ESQUADRA-NET: convocar a História. Massacre de Mukumbura. Entrevistado: Mustafah Dhada. Entrevistadores: Fernando Rosas, Mariana Carneiro. 02 de Fevereiro de 2022. Podcast. Disponível em: https://www.esquerda.net/sites/default/files/imagens-mustafah_dhada.mp3. Acesso: 02/03/2023.
[866] GALTUNG, Johan, **Cultural Violence**. In: Journal of Peace Research, Hawaii, Vol. 27, number three, Sage Publications, August, 1990, p. 292.
[867] BOURDIEU, P. op, cit., p. 21-23.
[868] BOURDIEU, P. op. cit., p. 23.

efeitos e visibilidade na vida física traumáticos. A gênese da violência simbólica está impregnada nos símbolos e signos culturais, permitindo dessa maneira o disfarce das suas ações.[869] A violência simbólica surge de atitudes repressivas e autoritárias consideradas habituais, e por isso passam muitas vezes despercebidas. É uma forma de violência que se expressa no plano psicológico, da subjetividade, dos afetos, das ideias dos valores da relações interpessoais e sociais.[870]

É totalmente impossível identificar violência simbólica sem a manifestação e presença de poder e dominação. A dominação é estrutural nos diferentes contextos da vida porque resulta do exercício do poder de uns sobre os outros. Ora, quando nos referimos à dominação queremos reafirmar que em diferentes esferas da vida, os indivíduos que detém o poder praticam algum tipo de violência simbólica por meio das decisões que tomam sobre os seus grupos sociais. Os efeitos simbólicos e psíquicos dessas decisões podem definir o alcance da violência. A violência simbólica é de difícil apreensão porque suas intenções são escondidas e fingidas.[871] O emaranhado das relações que a estruturam dificulta a sua descoberta por parte de um olhar mais simples e ingênuo, especialmente ancorado ao senso comum, daí a sua penetração cada vez mais intensa nas relações em sociedade.[872] Só é possível apreender a violência simbólica, através das suas intenções, os alvos de quem a produz e os objetivos a alcançar. Muitas vezes a maioria das vítimas não consegue identificar a proveniência social nas suas vidas pelo caráter instrumental da violência.[873]

Um estudo antropológico de Mahumane em "marido espiritual" na região de Queme – Massinga – Inhambane, diríamos que problematiza e evidencia a questão da violência simbólica no campo da religião africana, particularmente o "universo espiritual local".[874] O autor consegue demonstrar através da pesquisa de campo por si efetuado, a correlação dos conflitos entre os espíritos das famílias autóctones e as famílias conectadas por laços de casamentos. A esse aspecto, associamos as mortes por guerras seculares. Mahumane argumenta que as vítimas daquele fenômeno não escolhem em que família querem nascer. Por conseguinte, todos nascem

---

[869] BOURDIEU, Pierre. **Poder Simbólico**. São Paulo, Editora Bertrand Brasil, 2007, p. 10.
[870] BOURDIEU, P. op. cit., p. 10.
[871] MAHUMANE, Jonas Alberto. "Marido Espiritual" possessão e violência simbólica no sul de Moçambique. Lisboa, (Tese de Doutorado área de Antropologia da religião e simbólico), Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 2015, p. 182.
[872] MAHUMANE, J. op. cit., p. 182.
[873] ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. 3ª edição, Rio de Janeiro, 2014, p. 46.
[874] MAHUMANE, J. op. cit., p. 182-188.

de baixo da influência e cobertura desses espíritos por heranças geracionais. Mas, o pior disso são as atitudes dos pais e dos mais velhos sobre os seus filhos e parentes ao realizarem pactos de feitiçaria e alianças espirituais – marido espiritual e outro tipo de espíritos para a estabilidade da família, defesa contra inimigos, sossego e prosperidade. "Se os grupos autóctones do sul de Moçambique não tivessem morto os militares nguni e ndau, provavelmente não falaríamos em alianças matrimoniais com seres espirituais".[875] Argumentou Mahumane. Mas então, e, a questão da violência simbólica? De que maneiras, ela se pode explicar nestes contextos? Que relação o poder tem com este tipo de violência?

Se a violência simbólica tem a ver com o exercício de poder de uns sobre os outros, então, estamos a afirmar que ela pode também assumir um caráter político. Embora Hannah Arendt no seu trabalho teórico sobre a violência [física] identifique o poder e violência como conceitos opostos e sem relação de causalidade, o raciocino dela aproxima-se no entanto do nível simbólico da violência quando aborda na terceira parte da sua obra a "hipocrisia dos governantes".[876] Quer dizer, da capacidade do homem de dissimular realidades em função dos seus objetivos ocultos e pouco transparentes. A violência simbólica numa dimensão política é muito mais séria no mundo pós-colonial e pós-moderno.

Os textos de Frantz Fanon *em defesa da revolução Argelina*, Achille Mbembe em *necropolitica*, e Mahmood Mamdani *em entendendo a violência política na África pós-colonial*, todos sobre a política de *apoliom* são muito mais explícitos na exposição deste tipo de violência em que a política ocupa o lugar de relevo e como fator central. Os países mais ricos agridem os mais fracos recorrendo a artifícios políticos ocultos para impedir o avanço dos mais fracos e criando lhes obstáculos numa arena simbólica e invisível. Ainda que, os mais fracos não tivessem muitos espaços de manobra para reduzir o tipo de violência a este nível, entendemos que em muitos casos poderiam trabalhar mais e resistir para diminuir a incidência da violência oculta por detrás das decisões políticas. Portanto, queremos mostrar o valor do poder na violência simbólica.

Voltando, à pesquisa de Mahumane, dois argumentos nos oferecem suporte ao nosso questionamento. O primeiro tem a ver com o poder (dominação) dos mais velhos sobre os mais novos dentro da família. Ou seja, a administração do passado espiritual das famílias africanas

[875] MAHUMANE, J. op. cit., p. 185.
[876] ARENDT, H. op. cit., p. 45-63.

pelas próprias "agências de poder" nas famílias, pois não podem evitar as heranças dos espíritos familiares que são produto unívoco das alianças apontados por Mahumane. É um fato que os membros dessas famílias tenham ligações ao universo espiritual da família. O que achamos problemático e extremamente violento (em forma de signos) em sede do debate são os pactos de feitiçaria/curandeiros realizados pelos pais e/ou os mais velhos sobre os filhos, parentes e/ou os mais novos sem o seu consentimento e autorização destes. Embora os pais e os mais velhos fizessem-no com o pretexto de proteção e defesa à família para evitar a ira e o revanche dos espíritos, não deixam de ser atitudes que expõem à situações de violência simbólica aos filhos e os mais novos pelos efeitos dolosos dos seus atos. E, aqui ancoramos o nosso segundo argumento – as escolhas. A herança dessas alianças e os pactos de feitiçaria dos pais e os mais velhos acabam por influenciar e interferindo negativamente na vida e nas escolhas dos filhos e dos mais novos, prejudicando-lhes e, de certo modo impedindo-lhes de viver a sua vida de acordo com as suas escolhas.

Embora entendamos serem questões culturais dos povos, não é nosso propósito julgar estas práticas e hábitos locais. Até porque nos parece ser um pouco paradoxal com a ideia central da tese cuja base se funda num discurso argumentativo explicativo que tenta demostrar em sede do debate, a violência cultural do partido/Estado ao edifício cultural local com discursos e práticas no quadro da implantação do Estado moçambicano socialista de base e natureza marxista e maoísta sem excluir outro tipo de influências externas. Com o trabalho de Mahumane queríamos apenas mostrar os contornos da violência simbólica, sua complexidade, suas intenções, seus alvos diretos e os objetivos a atingir. A violência simbólica atua sempre no oculto numa relação de forças entre os que possuem o poder sobre os que não o detém. E, ao trazermos a questão espiritual da pesquisa de Mahumane pretendíamos mostrar que as atitudes dos país e mais velhos, por mais "benevolentes" que fossem entre a proteção e estabilidade familiar, elas não deixam dúvidas de promover um tipo de violência – a simbólica.

Finalizamos esta secção com a violência cultural nas dimensões física e simbólica. Por violência cultural entendemos como sendo a agressão das formas de ser/estar de um determinado povo. Quer dizer, todas as ações discursivas acompanhadas de práticas que minem os valores de um povo, ou que provoquem uma crise existencial de um povo, grupo étnico ou Estado configuram-se decisivamente como um ato de violência à cultura. O sociólogo escocês mundialmente reconhecido pelo seu engajamento em "*Peace Studies*" (estudos para a paz), não

só abordou diferentes conteúdos relativos a 'paz direta', 'paz estrutural' e 'paz cultural', como também no esforço e exercício dessa análise acabou se dedicando mais ao fenômeno inversamente oposto da paz – a violência. O autor distingue três tipos de violência designadamente: direta, estrutural e cultural.

Excetuando a dimensão cultural, as tipologias propostas por Galtung cabem nas acepções atrás discutidos no que diz respeito à definição da violência, pelo que não voltaremos a discuti-lo encrostadamente. Em síntese, diríamos que violência direta é aquela que opera no físico. Ou seja, sujeito-ação-objeto. A violência estrutural seria a que atua sobre a estrutura social. Por outras palavras, diríamos que ela se manifesta muitas vezes pela distribuição desigual dos recursos. O acesso limitado ou dificultado aos recursos gera uma violência estrutural. Por último, a violência cultural é entendida por Galtung, como aquela que por assunção agrega a violência direta e estrutural.[877] Conforme nos referimos atrás o conceito de violencia cultural que operacionalizamos em tese resulta das percepções e construções teóricas sociológicas, antropológicas e históricas.

8.3.Violência cultural simbólica nas aldeias comunais em Moçambique

> (…) "O lobolo não é mais do que a exploração do homem pelo homem, não é mais do que um travão para os sonhos do casal, não é mais do que desestabilizador moral e economicamente do cônjuge, não é mais do que despersonalizar a mulher, não é mais do que uma mancha negra na sociedade nova moçambicana".[878] (…)
>
> **Roberto Tomaz**

Ao voltarmos a abordar questões culturais analisadas sobre Ravene e Jangamo em particular, queremos ampliar a discussão das categorias já referidas no contexto de Ravene, e em um jogo de escala um pouco mais alargado, considerar ou não a ocorrência do fenômeno de violência cultural nas aldeias comunais no sul, centro e norte de Moçambique. A nossa análise concentrar-se-á nos documentos oficiais e discursos oficiais dos dirigentes da Frelimo sobre o

[877] GALTUNG, Johan, **Cultural Violence**. In: Journal of Peace Research, Hawaii, Vol. 27, number three, Sage Publications, August, 1990, p. 291.
[878] TOMAZ, Roberto. **O que um pai se sujeitou para educar a filha outro pai se sujeitou para educar o filho**. In: REVISTA TEMPO, Maputo, AHM, Edição número 602 de 25 de Abril de 1982, p. 53.

novo ideal da sociedade moçambicana. Também exploraremos o conteúdo do jornal notícias da época e cartas de leitores escritas à revista tempo expondo as diferentes experiências de vida social e cultural nas três regiões do país. Em seguida passamos a identificar e analisar discursos com teor de violência cultural simbólica nas aldeias comunais, recorrendo às categorias culturais de: a)lobolo; b)curandeiros e c)ritos de iniciação. Samora Machel, dirigindo-se às mulheres por ocasião da conferência da mulher Moçambique em março de 1979, afirmou no seu discurso político em crítica ao *status quo* então vigente que:

> "(…) Possuir mulheres, é possuir trabalhadores e trabalhadores gratuitos cuja totalidade do esforço de trabalho pode ser apropriada sem resistência pelo esposo que é amo e senhor. Casar-se com muitas mulheres na sociedade de economia agrária torna-se um certo meio para acumular riquezas. Daí a importância da poligamia. A sociedade compreendendo que a mulher é uma fonte de riqueza exige que um preço seja pago. Os pais requerem ao futuro genro um pagamento de um preço o "lobolo" para cederem a filha. A mulher é comprada, herdada, como se fosse um bem material, uma fonte de riquezas (…) (…) Todas das superstições, as religiões, sempre encontraram o terreno mais fértil no seio da mulher, porque esta se encontrava mergulhada na maior ignorância e obscurantismo (…)[879]

Pese embora o conteúdo da carta de leitor de Roberto Tomaz (Maputo) à revista tempo e do discurso de Samora Machel tenham sido escritos em anos e contextos diferentes, o seu conteúdo articula-se mutuamente. A nível nacional, vários debates e discursos políticos dos dirigentes da Frelimo contra a "sociedade velha" nas diferentes áreas foram promovidos para estimular a sua ruptura. Nesse sentido, a linha editorial da revista tempo e do jornal notícias andavam alinhados ao trabalho ideológico da Frelimo com potencial missão de difundir e promover debates sobre o ideal da nova sociedade revolucionária. Portanto, o conteúdo das cartas dos leitores e as manchetes das notícias veiculadas pelo jornal induziam mais a rejeição e o combate ao lobolo como uma prática local retrógada e exploratória contra mulher. Ou seja, um costume com vícios insanáveis à sociedade nova. Por isso, a opinião púbica ideologizada em relação ao lobolo sugeria a sua extinção pelas autoridades.

---

[879] MACHEL, M. Samora. **Libertação da Mulher uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo**. Maputo, Coleções Estudos e Orientações, número 4, Departamento de Trabalho Ideológico da FRELIMO. 1979, p. 20-22.

É perfeitamente possível compreender a plausibilidade dos dois discursos na abordagem do lobolo, na medida em que colocavam a mulher numa situação demais difícil na sociedade da época. Havia barreiras e excessos de natureza local que prejudicavam o crescimento da mulher na sociedade. A poligamia e a transformação do valor simbólica do lobolo em meio mercantil e comercial sujeitaram a mulher a um ciclo vicioso de exploração e violência. Porém, tratando-se de questões culturais muito mais profundas do que se poderia imaginar, não seria um discurso revolucionário solidário, emotivo e até certo ponto passional à situação da mulher que pudesse alterar o quadro negativo secular em que ela se encontrava. Pensamos que houve bastante urgência em resolver o assunto à semelhança de outros costumes locais também configurados na mesma categoria "supersticionista" e "obscurantista". Mais estudos ao nível da base social e cultural da comunidade deveriam ter sido feitos para encontrar as melhores formas de responder ao problema. E, sobretudo, as próprias mulheres das zonas rurais deveriam ter sido ouvidas no que diz respeito à sua relação com o matrimônio e o lobolo.

O combate ao lobolo em uma outra carta titulada "*situação do lobolo é grave*" de Henriques N. Nchilamula Mepo à revista tempo, conta a experiência do lobolo e do *sinantwala* (roubo da rapariga)[880] nas aldeias comunais de Mueda em Cabo Delegado. Em seguida apresentamos parcialmente o conteúdo da carta:

> (…) "Eu sou elemento das FAM (FALM), natural de Mueda, Cabo Delegado. Tenho 29 anos de idade, com experiência de Cabo Delegado, Maputo, Gaza, Inhambane e Nampula. No tempo colonial naquele distrito reinava o lobolo e roubo de moças de uma aldeia para outra ou para a Tanzania, mesmo que fossem casadas. Em língua Maconde diz-se Sinantwala. Esse roubo verificava-se desde o momento em que o homem amasse a mulher e a mulher amasse o homem. O homem que roubou pagava o lobolo que variava um pouco, mas nunca ultrapassava os 1500,00 escudos. (…) (…) Por abuso acontecia quando o pai da menina informava à vizinhança que tinha em casa uma filha em idade de casar. Nestes casos a menina não falava com o homem em casa mas no mato, onde combinavam quando fazer o roubo. Nestes casos a mulher podia apanhar a palmatória e pagar ao pai por o ter abusado ao fugir de casa. Posso afirmar que desde há muito tempo que aquele distrito não tem lobolo como em Maputo, Gaza e Inhambane, porque um homem podia casar quatro ou cinco mulheres,

[880] Sinantwala é o nome dado ao roubo de uma rapariga por esta não gostar do marido proposto pelos pais quando ainda adolescente. Quando crescesse e gostasse de um outro homem sem interferência dos pais, os dois fugiam e formavam nova família. Assim, é denominado roubo, justamente por ter sido roubada por um outro homem que não é aquele que a familia propôs a menina.

> conforme a sua força de fazer uma machamba grande para cada uma delas. (…) (…) A situação na minha província veio a mudar depois da independência. Quando fui de férias em 1981, encontrei uma situação que me fez ficar espantado: perguntaram-se se não queria casar-me com uma menina. Ela já fez a 4ª classe e os professores disseram que não podia continuar a estudar porque já tem uma idade adulta. O pai dela disse-me que se eu tivesse *elfu imo* (isto é 5,000,00 Mt podia casar-me com ela. Quando lhe perguntei quem tinha fixado o preço, ele respondeu que foi ele mesmo. Mas, informei que eu já estou casado, tenho familia em Maputo".[881] (…)

Antes da independência nacional o lobolo naquela região era razoável e custava entre 1,000,00-1,500,00 escudos. A situação mudara depois da independência nacional com o aumento exponencial do valor do lobolo para cerca de 3,000,00 Mt-5,000,00 Mt.[882] Ao trazermos o exemplo da situação das aldeias comunais de Mueda queremos problematizar o papel vigilante dos GD e sua relação com a comunidade naquela região. Pelo que pudemos compreender da descrição de Mepo em sua carta, naquela região, os grupos dinamizadores eram implacáveis à qualquer tentativa de realização daquele tipo de cerimônias. Por outro lado, se o lobolo e as fugas continuavam acontecendo ainda em 1982, é porque provavelmente havia na prática uma certa leniência. Se os GDs tivessem realmente sido implacáveis, não haveria mais essa prática em Mueda. Talvez a situação continuasse clandestinamente, mais ou menos como acontecia na aldeia communal Ravene.

Se os GD tomassem conhecimento de cobranças dos 5,000,00 Mt, por fulano A ou B tinha de apanhar palmatória (lei da chicotada), ou pagar multa e ainda fazer trabalho na aldeia ou na machamba da aldeia.[883] "Estes germes inimigos no nosso seio não são destruídos por palavras ou fórmulas mágicas, é necessário desencadear no seio da mulher o combate ideológico que lhe faça conhecer claramente os males dessas concepções reacionárias".[884] A lei da chicotada foi publicada pela lei número 5/83 pela Comissão Permanente da Assembleia Popular.[885] De certo modo, isto nos leva a comparar com aquilo que Mamdani na paráfrase de Fanon disse ser "o nativo que mata não apenas para extinguir a humanidade do outro mas, para

---

[881] MEPO, Henriques N. Nchilamula. **Situação do lobolo é grave.** In: REVISTA TEMPO. Lobolo em debate (IV). Maputo, AHM, Edição número 603 de 2 de Maio de 1982, p. 51-52.
[882] MEPO, H. op. cit., p. 51-52.
[883] MEPO, H. op. cit., p. 52.
[884] MACHEL, S. op. cit., p. 30.
[885] MOSCA. João. **ADN da Frelimo**. Poder e Dinheiro. Maputo, CIP, Centro de Integridade Pública, 2022, p. 91.

defender a sua própria e da ambivalência moral".[886] Ou seja, o nativo que se tornou o criminoso ao próprio nativo. Ora, se os GD eram tão intolerantes quanto incessíveis no espírito contrário da revolução, como é que ficava a questão do reconhecimento dos pais da rapariga pela família do genro, visto que em língua ximakonde "mundo ulhe, lijembe lilhe" que quer dizer "a foice deve comer, a enxada deve comer" era uma forma de agradecer do genro à família da rapariga pela sua criação pelos seus pais.[887] Esta expressão nos dá indicações da prática do lobolo clandestino conforme concluiu a pesquisa de Honwana sobre o lobolo quando afirmou que a opção oculta do fenômeno teve uma abrangência a nível nacional.[888]

Terminamos a análise da categoria de lobolo com uma carta de leitor escrita a partir de Quelimane por Samuel Mondlane da província da Zambézia (centro de Moçambique) para uma das edições da revista tempo. Samuel Mondlane considerara lobolo como um ato de subdesenvolvimento mental. O autor da carta endurecia o seu discurso ao afirmando que:

> (…) "O lobolo é uma epidemia, um cancro que deve ser exterminado na nossa sociedade, pois não se trata de apreciar os moldes em que é feito. O lobolo deve ser eliminado porque impede a igualdade de direitos entre os homens (…). Na sociedade tradicional o lobolo é aceite tal como é enquanto que no feudal colonial, sociedade «Luso Africano» que é a classe da burguesia interna o lobolo tomou uma nova face, já com um nome novo. «gratificação» O burguês envergonhado de tratar o negócio com o seu verdadeiro nome, utiliza a sua táctica mudando de nome, com o objetivo de ludibriar o povo na luta pela construção da nova sociedade sem exploração do homem pelo homem. Ora vejamos oque é gratificação? Gratificação a quem? E porquê? – pretende a burguesia gratificar aos pais da mulher que mostraram-na à face da terra, que educaram e ensinaram-na ate ser vista pelo jovem pretendente? – Quando se lembrara a burguesia de agradecer aos pais do jovem que desempenharam o mesmo papel em relação aos primeiros? Para eles isso é impossível porque o homem é superior à mulher. É por isso que nos seus lares as mulheres não podem comer os ovos, nem o coração e o fígado, estas limitam-se apenas a provar o sal na cozinha. No meu enteder e em resumo isso significa que: lobolo+gratificação= exploração do homem pelo homem. (…)[889]

[886] MAMDANI, M. op. cit., p. 390.
[887] ANEXO D – Algumas ilustrações satíricas contra o lobolo.
[888] HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas:** possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique. Maputo, Promédia, 2002.
[889] MONDLANE, Samuel. **Lobolo é subdesenvolvimento mental**. In: REVISTA TEMPO. Lobolo em debate (VI). Maputo, AHM, Edição número 604 de 16 de maio de 1982, p. 52-53.

A posição contundente deste leitor não ignora porém, o dia-a-dia da cidade de Quelimane em que nas aldeias comunais locais, o lobolo era praticado de forma oculta como uma "gratificação"[890] à família da rapariga, configurando-se para a nossa reflexão como uma forma de violência cultural.

A violência cultural física e simbólica à figura de curandeiro foi um fenômeno nacional real e sério. Por exemplo nas províncias de Maputo, Gaza e Inhambane encontramos vários episódios de combate e pura exposição do curandeiro na imprensa e nos documentos oficiais. Os relatos de casos de feitiçaria e bruxaria chegaram ao jornal notícias, quer seja pelas cartas de leitores, quer seja pelos seus reportes. Em fevereiro de 1977, na aldeia comunal de Macucune (cidade de Inhambane) um caso de feitiçaria denunciado pelo GD local acusava Domingos Guiamba de prática de extorsão aos residentes da aldeia pelo seu trabalho de curandeirismo. O caso foi publicado pelo jornal cujo título: *destruir o mundo falso do curandeiro e do feitiço*.[891] Por outro, não se referindo especificamente ao curandeiro, a Revista Tempo de 1977 na sua edição 360 escrevera: "população supersticiosa e tradicionalista é um grande inimigo da revolução, barreira grande e grave no combate pela transformação das mentalidades". [892] O que de certa maneira incluía também o trabalho do curandeiro.

Outro título do mesmo jornal com uma manchete quase similar ao de Macucune veio da aldeia comunal Julius Nyerere (Chibuto) província de Gaza, publicado pelo jornal cujo título lê-se: *uma história chamada "muhanhisse"* [893](salvador) expondo a vida de Munhate Ndlovu, um 'exímio religioso' que curava qualquer tipo de doença na região. Por último, a partir da cidade de Maputo, concretamente da aldeia comunal de Hulene uma outra narrativa intitulada: *história de uma curandeira que faz guerra contra ciência*[894] foi publicada pelo jornal expondo ao público leitor a vida de Silvestre Mondlane feiticeiro (muloyi) acusado por Elina paco

[890] MONDLANE, S. op. cit., p. 53.
[891] JORNAL NOTÍCIAIS. **Inhambane. Detido o explorador que roubava o povo com práticas de feitiçaria**. Maputo, 6 de março de 1977, p. 4.
[892] REVISTA TEMPO. **Obscurantismo e Superstição.** Maputo, AHM, Nº 360, 28 de Agosto de 1977, p. 33-34.
[893] JORNAL NOTÍCIAIS. **Uma história chamada "Muhanhisse".** Maputo, 29 de Setembro de 1977, p. 4.
[894] JORNAL NOTÍCIAIS. **História de uma curandeira que faz guerra contra ciência**. Maputo, 25 de Abril de 1978, p. 2.

(curandeira) pelo feitiço à filha de Bernardo Ngwenha. A seguir transcrevemos o episódio nos seguintes termos:

> (…) "Tudo começou quando há mais de um ano Bernardo Ngwenha matou quatro patos de silvestre Mondlane seu vizinho, dizendo que eles metiam-se em sua casa, onde lhe estragavam seus bens e sujavam o quintal. Na sequência desta atitude, o filho de Bernardo Ngwenha tambem matou um pato de Silvestre Mondlane que se havia introduzido em sua casa, tal como o pais o fizera. Cansado de estar sempre a perder a sua criação, Silvestre Mondlane dirigiu-se à casa do vizinho, onde repreendeu o filho deste, puxando-o por um braço para ir lhe mostrar o pato que matara, ao que intercedeu a mae da criança sugerindo que largasse o miúdo para vir resolver a questão com o pai quando este regressasse do serviço. Silvestre Mondlane teria dito na altura, largando a criança, desde há muito que lhe vinham causando prejuízos e que de então em diante haviam de ver. Decorridos algumas semanas, o filho de Bernardo Ngwenha foi acametido por uma doença e transportado ao Hospital Central de Maputo, onde ficou internado. Como os dias fossem passando, sem que o filho denotasse melhoras, Bernardo Ngwenha, remoendo com ameaças do «haveriam de ver» proferida pelo seu vizinho, comecou a procurar curandeiros. Depois de consultar vários mestres da advinhacao sem resultado, encontrou a Elina Paco, moradora do mesmo bairro, que lhe disse que a doença do filho era muito grave e fatal acrescentando que só ela poderia salvar. Quando a curandeira soube que a criança estava-se hospitalizada disse que nada podia fazer, pois no hospital não autorizam a entrada de seus remédios. Esta informação-diagnotica custou 50 escudos ao pai do enfermo. Bernardo Ngwenha encontrou uma maneira de introduzir os medicamentos sem ser notado com a curandeira. É assim que receita umas vacinas e outros remédios por via oral ao filho de Nguenha que este fez chegar ao enfermo hospitalizado. Quando volvido algum tempo o filho comecou a resgitrar algumas melhoras e a poôr-se. Bernardo foi solicitar a alta do hospital. Chegado à casa levou imediatamente o filho à casa da curandeira, dizendo que se fora pelos remédios desta melhorara é visto que so ela poderia curar".[895] (…)

O episódio termina com a vitória do Bernardo Ngwenha e consequente expulsão do senhor Silvestre Mondlane do bairro de Hulene para regressar à sua terra de Manjacaze, província de Gaza, após resolução e sentenças proferidos pelo grupo dinamizador local acusado de ser um problema para o bairro. A publicação deste caso pelo jornal notícias e a manchente formulada nos termos em que tenha sido feita, era justamente para denunciar a má resolução do

[895] JORNAL NOTÍCIAIS. **História de uma curandeira que faz guerra contra ciência**. Maputo, 25 de Abril de 1978, p. 2.

"imbróglio" e chamar atenção à necessidade de maior vigilância dos "detratores" do discurso de mudança e transformação da sociedade porque com este exemplo da curandeira Elina Paco que o jornal classificara-a como charlatã e semeadora de confusão no bairro mesmo tendo "curado" o filho enfermo do senhor Bernardo Ngwenha. Por outro lado, este episódio evidencia tamanhas contradições do discurso do partido/Estado contra a "superstição" e o "obscurantismo" e a realidade no terreno ao nível dos bairros nos centros urbanos.

Numa publicação sobre o curandeiro, por seu turno, a revista tempo questionava numa das suas edições: *Curandeiros: Apenas o barulho*?[896] *Criminosos com capa de curandeiros*.[897] Vistos como 'charlatões' não tinham legitimidade na nova abordagem social e cultural da nova nação. A revista tempo por outro lado, publicara em 1983 uma carta de um leitor intitulada: *diminuir o número dos curandeiros*. A carta foi escrita a partir da província de Tete, especialmente da aldeia comunal de Songo, expondo reflexões em torno do debate do tema dos curandeiros. A proposta do autor da carta era a diminuição do número de curandeiros em todo o território nacional.[898] Por outro lado, de Nampula, especialmente da aldeia comunal Namiope, Guimaguima Manyukule escreveu uma carta de leitor à revista tempo com título *curandeiros sim & feiticeiros não.* A seguir apresentamos:

> (…) Se for do tempo dos hospitais do antigo Khovo, Chicumbane, Chicuco, deve saber que existiram nestes hospitais médicos suíços que, depois de um tempo do doente andar em tratamentos que nunca se avizinhava a sua cura, os próprios médicos recomendavam ao doente para ir procurar um curandeiro. Se quer prova, pergunte ai um velho tal como o senhor Lazaro Jacinto Machanissane Muchanga que este certamente lhe dará. Procure por ele aí que o encontrará, ainda há bem pouco tempo veio entrevistado na Revista Tempo numero 661 de 12 de Junho de 1983. Com efeito o curandeiro é conhecedor de certos medicamentos que na maior parte são raízes e que por seu erro na aplicação dos mesmos (isso por o próprio curandeiro ser desregrado) dá uma tripla dose a um individio de menos idade ou seja o doente já gasto pela doença, não suporta a dosagem e resultam consequências negativas, donde nós dizemos curandeiro não cura, esquecendo que tudo de ser com uma dose adequada. O curandeiro na verdadeira acepção da palavra, é útil portanto é preciso. Consultando um

[896] RIBAS, Felipe. **Curandeiros: Apenas o barulho**. In: REVISTA TEMPO. Maputo, Edição Nº 662 de 19 de Junho de 1983, p. 53.
[897] CASTANHEIRA, Narciso. **Criminosos com capa de curandeiros**. In: REVISTA TEMPO. Maputo, Edição Nº 662 de 19 de Junho de 1983, p. 54.
[898] VELA, Tadeu Antônio. **Diminuir o número de curandeiros**. In: REVISTA TEMPO. Debate: curandeiros ou feiticeiros. Maputo, Edição número 574 de 11 de Setembro de 1983, p. 49.

> curandeiro nada se acredita do seu poder sobrenatural mas quando o doente esta um mês no hospital, não melhora, não cura, que se passa? Devemos saber tambem que para se ser curandeiro não basta so oque atrás referi, oque em certos indivíduos (se é ou não sorte) isso não dou, mas que vao encontrar isso, no fundo do mar, tendo este individuo sido dado como desaparecido por afogamento, durando o seu desaparecimento, um periodo de dois ou três anos no fundo do mar estando vivo, vindo a surgir depois com todos os apetrechos e este já não precisa daquilo que os referisos atrás precisam. Para aqueles a quem o senhor Muatxiwa chamaria de feiticeiros, são os curiosos, pois há aí muitos que daquilo precisam certamente ambiciosos, pois querem tudo para eles e o principal não é curar, mas sim arrecadar tanto dinheiro a favor daquilo que dizem saber quando realmente estão a tantas léguas para o serem".[899] (..)

O autor é cauteloso na análise do tema, pois embora o curandeira aos olhos da sociedade não seja feiticeiro, para ele poder curar a doença dos seus pacientes recorre a métodos do feiticeiros. Por isso, o curandeiro era também feiticeiro, mas camuflado na medicina local.[900] A cultura africana distingue feiticeiro do curandeiro. Ou seja, são duas agências opostas. O feiticeiro é a personificação do mal e o outro é a personificação do bem. Ninguém vai dizer que o curandeiro é uma má pessoa. Porém, às vezes o curandeiro conhece as normas do feiticeiro. O curandeiro para combater o feiticeiro tem de usar os mesmos métodos do feiticeiro. Só que ele como é uma pessoa com pressupostos do bem, quando usa os métodos do feiticeiro para combate-lo não é para o mal, mas para o bem da população. O que complica a percepção comum das pessoas. As duas dimensões sofreram ataques do poder político. Numa outra carta intitulada: "*ele há de voltar" – no Tofo curandeiros querem trazer à vida jovem que se afogou para tirar um 'curso'* de Paulo Matate explica à redação do semanário que um trabalho sem sucesso foi feito por um grupo de curandeiros na praia afim de resgatar o jovem afogada. O autor da carta denunciava e escancara a falsidade dos curandeiros pelo seu insucesso no trabalho de resgate.[901]

Talvez pouco importe a narração completa dos episódios envolvendo curandeiro e as agressões de que lhe fora alvo. Entendemos no entanto que todo o emaranhado de cartas e discursos apresentados em forma de títulos e publicados pela revista tempo e jornal notícias e

---

[899] MANYUKULE, Guimaguima. **Curandeiros sim & Feiticeiros não**. In: REVISTA TEMPO. Debate: curandeiros ou feiticeiros. Maputo, Edição número 574 de 11 de Setembro de 1983, p. 50.
[900] MANYUKULE, G. op. cit., p. 50.
[901] MATATE, Paulo. **Ele há de voltar.** No Tofo curandeiros querem trazer à vida jovem que se afogou para tirar um 'curso' In: REVISTA TEMPO. Nacional, Maputo, Edição número 558 de 28 de junho de 1981, p. 12-13.

ainda de outros documentos da Frelimo evidenciam a fertilidade do terreno para a violência à figura de curandeiro no exercício do seu trabalho em diferentes aldeias e bairros comunais em Moçambique. Toda infraestrutura ideológica da Frelimo foi mobilizada para ser vigilante ao nível da base com cedências e apertos dos GD. Com a nossa interpretação não queremos de forma alguma julgar o combate frelimista ao trabalho do curandeiro, muito menos defende-lo pela falsidade ou não no exercício do seu trabalho. Nossa intenção a partir das nossas fontes é mostrar a partir do discurso argumentativo explicativo evidências da violência cultural física e simbólica de que obviamente, o curandeiro foi alvo. Por isso, ao curandeiro se lhe aplicaria na lei da chicotada no seu artigo 1, b) "candonga[902] em todas as suas formas, nomeadamente, especulação e açambarcamento, crime contra o abastecimento público, tráfico ilegal de divisas e contrabando".[903]

Os ritos de iniciação sofreram também uma violência discursiva em todo o território nacional. Por exemplo, Pedro Paulo Pereira escreveu uma carta de leitor à revista tempo em que de forma criativa problematizava a temática de ritos de iniciação na nova sociedade como um assunto de maior atenção às comunidades, especialmente rurais. Com a manchete: "*não serão os ritos de iniciação a primeira forma do nosso teatro infantil*"?[904] O autor procura mostrar através da nova abordagem da cultura, que poderia se encontrar instrumentos e mecanismos novos de educação da comunidade afim de sensibiliza-la por meio do teatro para se conformar com a nova ordem social e cultural estabelecida. "Torna-se necessário que sepultemos urgente definitivamente tudo aquilo que corresponde a uma pedagogia caduca e, que tanto corta a livre criatividade – a formação do novo homem".[905]

O jornal notícias numa das suas edições publicava a seguinte manchete: "*conhecer ritos de iniciação para poder combate-los*".[906] O autor do artigo explica que o partido/Estado deveria estudar profundamente o assunto. No entanto, o texto é contraditório no seu discurso ideológico ao sugerir um estudo prévio para um melhor combate aos ritos. Ora, mesmo sem esse estudo

---

[902] O termo candonga foi bastante usado pela FRELIMO durante o período revolucionário para designar aos comerciantes desonestos que faziam a especulação de preços na época crítica de insuficiência de alimentos para o abastecimento das comunidades. Os candongueiros eram os comerciantes desonestos.
[903] MOSCA. J. op. cit., p. 91.
[904] PEREIRA, Pedro Paulo. **Não serão os ritos de iniciação a primeira forma do nosso teatro infantil?** In: REVISTA TEMPO. Cultural. Maputo, AHM, Edição número 597 de 21 de março de 1982, p. 51-56.
[905] PEREIRA, P. op. cit., p. 51.
[906] LHONGO. Maboane. **Conhecer ritos de iniciação para poder combate-los**. JORNAL NOTICIAS. Mulher na transformação da sociedade. Maputo, AHM, 30 de maio de 1978, p.2.

prévio, na carta encontramos uma abordagem de violência cultural que encarra os velhos de "tradicionalistas, conservadores e reacionários"[907] que diziam: "a Frelimo agora anda a combater as tradições do povo. O colonialismo é que era bom. Nós temos nossos costumes e antes deixavam-nos praticar".[908] Ora, esta colocação nos parece ser um pouco problemática e ideologizada. O título do artigo contradiz-se com o corpo do texto pelo discurso de combate que mais se sobressai na argumentação do autor, afirmando que o "objetivo das tradições era de levar as pessoas a aceitar cegamente e de maneira dogmática, pondo de lado qualquer espírito de interpretação crítica".[909]

Em *virtudes satanizadas*,[910] o livro de Policarpo Gomes Caomique exprime a partir da experiência social e cultural da Guiné-Bissau a importância do valor cultural das comunidades locais balantas, fulas, os mandingas e os manjacos, apontando o dedo à arrogância do ocidente pela crueldade da colonização e pelo desprezo às culturas africanas. De resto, a cultura local foi combatida pelos governos revolucionários em toda a África portuguesa pelo fato de ter adoptado o marxismo-leninismo. Em Moçambique, os exemplos concretos atrás aflorados em torno da cultura local, mostram claramente a "satanização" e "demonização" das virtudes do saber local pelo poder político. Além do jornal notícias e revista tempo, (de maior circulação da época) "a televisão e a rádio também foram veículos promotores de debates ideológicos orientados para subverter, as virtudes da nossa cultura".[911]

8.4.Violência cultural física e simbólica em Ravene

(…) "Abaixa o lobolo, abaixo o curandeirismo e a feitiçaria, abaixo os ritos de iniciação". [912](…)

Cassamo Ussene

Este tipo de discursos eram muito comuns no período revolucionário nas aldeias comunais em Inhambane. Talvez seriamos redundantes se voltássemos a discutir os conceitos

[907] LHONGO, M. op. cit., p. 2.
[908] Ibidem, pp. 2
[909] Ibidem, pp. 2
[910] CAOMIQUE, Policarpo Gomes. **Virtudes satanizadas:** epistemologias africanas e outros olhares. São Paulo, Fontenele, 2020.
[911] Em entrevista com Cassamo Ussene. A entrevista realizou-se em sua residência Salane (Ravene) aos 10 de Abril de 2022.
[912] Em entrevista com Cassamo Ussene. A entrevista realizou-se em sua residência Salane (Ravene) aos 10 de Abril de 2022.

de violência para a compreensão da violência cultural em Ravene. Eventualmente, importe à tese a identificação e distinção de dois tipos de violência cultural: a violência cultural física e violência cultural simbólica. A violência cultural física ocorre na esfera do universo cultural com objetivos claros de criar danos físicos das conquistas culturais de um povo. Por exemplo, as "guerras de pacificação" e conquistas europeias dos Estados africanos, ainda que tenham "respeitado" as autoridade locais, os símbolos maiores desses Estados foram destruídos depois da ocupação europeia. Se recuarmos à história recente da invasão do ocidente à Líbia e ao Iraque, notaremos que todos os símbolos e signos físicos culturais que representassem o poder de Khadafi e Hussein foram destruídos após a invasão. Ao contrário, a violência cultural simbólica é mais notável no domínio de discursos e políticas que desapreciam o valor simbólico das culturas dos povos. Ela atua de forma disfarçada e pode ser muito mais violenta que outras formas de agressão. Ou seja, é muito mais fácil destruir a identidade de um determinado povo, começando do que de valor ela representa para si mesma – estimular o desapresso.

Seguimos analisando alguns exemplos concretos de violência cultural física captados a partir da aldeia comunal Ravene. Selecionamos duas categorias: a) afastamentos dos régulos e b) a destruição das casinhas de espíritos (xindhumbana) dos curandeiros. Como tivemos a ocasião de explicar, a política pública da Frelimo de aldeias comunais teve aspectos positivos e negativos. Não voltaremos a abordar a narrativa vendida pela Frelimo das vantagens e desvantagens dos aldeamentos. Porém, queríamos voltar a pontuar e reforçar alguns aspectos problemáticos em face do confronto entre o universo cultural local e a visão da Frelimo. Pensamos haver uma perspectiva de violência cultural física dentro da aldeia, – ver a secção 7.2. Por exemplo, a política frelimista de escangalhamento e destruição de "todos" os "males" herdados do período colonial teve como um dos reflexos ao nível local, o afastamento dos régulos das suas funções na comunidade. Eles foram acusadas de terem sido colaboradores fiéis (de fato) ao sistema destituído e, por isso corrompidos à nova sociedade em franca construção.

O afastamento dos régulos do poder local, para além de ter sido uma decisão questionada pela comunidade local, ela representou uma violência cultural física do ser/estar da comunidade local e com repercussão para ambos os lados. Em entrevista com o régulo de Ravene, avançou-nos que "a Frelimo cometeu um erro ao expurgar os líderes locais das suas comunidades. Além, obviamente da frustração dos régulos, a Frelimo passou a ser vista com

bastante desconfiança pela comunidade".[913] Isso teria concorrido para a desarmonia e consolidação do poder ao nível da base, pois a comunidade respeitava e honrava mais os seus líderes locais e não aos grupos dinamizadores, trazidos pela Frelimo a posteriori. Os régulos eram vistos pelas suas comunidade como importante 'símbolo existencial' e 'referente' das suas origens. Mas também compreendemos que alguns chefes locais podiam ser desaprovados pelas suas comunidades, especificamente nas situações em que o poder colonial tenha apoiado chefes locais sem legitimidade às comunidades. Porém, não foi o caso das comunidades Ravene muito menos do distrito de Jangamo.

Em outra conversa com o régulo de Cumbana, depreendemos que além da sua rejeição aos cargos políticos dentro da aldeia comunal local, por causa da sua influência na aldeia alguns antigos régulos tal como ele foram levados para uma espécie de "lavagem cerebral".[914] Ou seja, alguns antigos régulos "promovidos" eram levados para formação de agricultura e pecuária nos centros e institutos agrários. E, como pontuamos, o novo sistema educativo proporcionava uma educação revolucionária. Quer dizer, uma educação alinhada à ideologia do partido/Estado. "Em 1985 eu fui levado a uma escola política da Frelimo para a 'lavagem cerebral'. Isto é, para trabalhar no governo da Frelimo tinha de ir para uma formação revolucionária que teve a duração de 45 dias afim de se tirar o "ranço do colonialismo".[915] Tardiamente, o senhor Mupthati foi promovido a uma formação de agricultura na escola agrária de Inhamússa, distrito de Homoine.

O ataque ao curandeiro[916] e sua casinha de espíritos – b), foi um outro momento de violência cultural física no período da revolução. Se durante a guerra de libertação o discurso contra "práticas obscurantistas" era estrondoso às comunidades, o seu combate físico foi um fenômeno de pouquíssima dura no imediato pós - independência, mas marcante na região de Ravene – ver a seção 7.2 e 7.3. Embora reconheçamos o assalto providencial pelas autoridades centrais e locais da Frelimo, não gostaríamos de generalizar a sua ocorrência em todos os lugares da província de Inhambane, pois os ataques aos curandeiros variaram de acordo com o

[913] Em entrevista com Eduardo Pequenino Duce. A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma sombra de mafurrureira, em 15 de Fevereiro de 2022.
[914] Em entrevista com José Bambo Sumburane Cumbana (Muphati). A entrevista realizou-se em sua residência em Cumbana aos 21 de Abril de 2022.
[915] Em entrevista com José Bambo Sumburane Cumbana (Muphati). A entrevista realizou-se em sua residência em Cumbana aos 21 de Abril de 2022.
[916] CHIZIANE, Paulina & MARTINS Mariana. **Ngoma Yethu: curandeiro e o novo testamento**. 2ª Edição, Maputo, Moçambique, Matiko Editora, 2015.

trabalho dos grupos dinamizadores locais e novos secretários eleitos dentro das aldeias. Em certos casos chegou-se a um extremismo de queima das suas palhotas (xindhumbana). A seguir apresentamos um episódio que alude agressões físicas ao trabalho do curandeiro, da seguinte maneira:

> "Em agosto de 1978, o partido Frelimo ao nível do povoado de Ravene reuniu populações para falar da revolução. A reunião foi dirigida pelo primeiro secretário da Frelimo ao nível de Inhambane. [Estamos em período de revolução. A Frelimo sentou, estudou e percebeu que existem pessoas que oprimem o povo. Os curandeiros e feiticeiros não são amigos do nosso povo, pelo contrário semeiam intrigas dentro da família. Por isso suas práticas devem acabar]. Foi uma reunião de ameaças ao curandeiro. Parecia que a reunião havia sido convocada para mim. A população presente também não compreendia o que estava errado com o curandeiro. Mas para ser direto, não era só o curandeiro o inimigo da nova sociedade aos olhos da Frelimo. Os homens com muitas mulheres foram igualmente acusados de oprimir a mulher. Portanto, como deve imaginar, a nossa essência foi atacada pela Frelimo. Saí daquela reunião com muito medo. No entanto, na noite daquele dia o chefe do bairro veio para minha casa para me sossegar. Dizendo que por mais que eles também não soubessem explicar para que a comunidade compreendesse melhor o espírito da revolução, sempre haveria um jeito para continuar a viver porque os próprios membros da Frelimo em Ravene vão ao curandeiro. Um mês depois dois curandeiros de Nhabawine e Fambakwatsi foram se lhes queimadas suas casinhas de espíritos durante à noite por um grupo de indivíduos não identificado. Confesso, fiquei com medo".[917]

Em relação aos incêndios das casinhas dos espíritos, distinguimos dois fatores cruciais que concorreram para o fenômeno: *(i)*o trabalho dos grupos dinamizadores criados pela Frelimo e, *(ii)*a ação das igrejas. Se a atividade das igrejas foi interdita pela Frelimo depois da proclamação da independência, logo a igreja não tinha espaços para continuar a trabalhar. Aos grupos dinamizadores (os novos atores de nível local) sensibilizados a trabalhar contra os curandeiros e sem o guardião da moral e da ética local (régulo), "foram eles que estavam por detrás da sabotagem das casinhas dos curandeiros".[918] Por outro lado, alguns GD orientados a trabalhar pela nova sociedade não se viam refletidos nela. Daí que se pode concluir que, mesmo sem argumentos convincentes para explicar aos curandeiros porque deveriam deixar seus

[917] Em entrevista com Em entrevista com Palmira Uetimane. Em entrevista realizou-se em frente à sua casa de espíritos em 25 de Março de 2022.
[918] Em entrevista com Valentina Cesar Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.

serviços, os GD insistiam numa proibição ponderada. Quer dizer, "aconselhar aos curandeiros para trabalhar mais no oculto".[919] Esta situação continuou mesmo depois da formação da aldeia comunal Ravene em 1984.

De resto, isso evidencia as próprias lacunas ideológicas ao nível da "infraestrutura institucional da Frelimo em relação às suas bases nas comunidades. O mesmo diríamos em relação à "superestrutura" ideológica da Frelimo que apesar dos seus incisivos discursos em nome da revolução, essas falas políticas se revelavam também problemáticas contra os próprios membros da Frelimo, porque constituíam suas crenças e hábitos locais adormecidas durante a luta de libertação nas zonas libertadas. Compreendemos a ideia de "erradicar" o pensamento colonial e feudal no seio do povo, mas também entendemos que os diferentes grupos de mobilização dentro da Frelimo continuavam com vínculos intestinos às práticas da velha sociedade. Estas contradições dificultaram o trabalho ideológico da Frelimo com as comunidades.

Um outro fator de acordo com os nossos entrevistados prende-se com a atividade das igrejas. Pouco antes da independência nacional, as igrejas contribuíram na queima das casinhas dos curandeiros pela política de conversão (ganhar almas) na região de Ravene. As famílias convertidas ao cristianismo daquelas igrejas e que, eram curandeiros entregavam-se às igrejas. Uma das condições impostas pelos padres e pastores era o abandono total e completa dos seus costumes locais – lembremos o trabalho do padre Estevão na região de Jangamo. As igrejas pentecostais, evangélicas, os nazarenos, as metodistas livre e unida foram as que maiores exemplos ofereceram no combate ao trabalho dos curandeiros e feiticeiros principalmente nas décadas 1950, 1960 e princípios da década 1970 do período colonial. As igrejas queimavam os artefatos do curandeiro e todo o seu arsenal de trabalho. Os pastores daquelas igrejas quando chegassem às famílias, ordenavam a destruição de casinhas de espíritos dos curandeiros, seguindo a autorização e "vontade expressas" das próprias famílias.[920] Um elemento interessante da atividade daquelas igrejas, ao que nos parecia alinhada ao espírito revolucionário e a favor da abordagem da Frelimo, pelo menos no quesito ao combate dos curandeiros e feiticeiros não

[919] Em entrevista com Valentina Cesar Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.
[920] Em entrevista com Valentina Cesar Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.

foi respeitada pelo discurso político. As igrejas foram igualmente atacadas pela Frelimo após a conquista da independência.

Em seguida passamos a analisar alguns exemplos concretos de violência cultural simbólica a partir das categorias de a)lobolo; b)ritos de iniciação e, c) poligamia. A violência cultural nestas categorias se situou no nível dos discursos locais e oficiais que iam em contra mão às questões culturais locais. Por exemplo, na região de Ravene, o muthimba (lobolo) era uma prática cultural de grande relevo para a comunidade. Entendido como um costume local simbólico de união entre duas famílias. O lobolo foi atacado e violentado pelos discursos oficiais dos representantes do partido/Estado de nível das funções mais alta até ao GD e secretários das aldeias comunais. A proibição do lobolo se deveu ao fato de ser percebido pela Frelimo como uma "espécie de venda da rapariga" pelas próprias famílias. A visão da Frelimo em relação a mulher era de torná-la como uma força ativa e participante do Estado.[921] Aceitar o lobolo era o mesmo que colocar a mulher na opressão, pelo que a prática deveria ser combatida e ser denunciada às autoridades.[922] Ainda assim, entendemos que a mulher continuou ter um papel na atividade doméstica extremamente forte durante todo o período compreendido entre 1975-1992.

Os secretários das aldeias comunais e os GD foram incumbidos a tarefa de difusão e fiscalização da vida das comunidades. Numa reunião por ocasião do dia nacional de vigilância popular, e nisso incluímos o trabalho dos GD, Samora Machel afirmou em discurso aos quadros do SNASP (Serviço nacional de Segurança popular) que todos aqueles que são da segurança popular tem de ser "incorruptíveis, impermeáveis às ideias do inimigo. Repito, incorruptíveis e impermeáveis. Significa: puros nas ideias, puros no comportamento, puros no contacto com o povo, claros nos objetivos não confusos".[923] Como pontuamos, alguns aspectos ideológicos da Frelimo não eram suficientemente consistentes e adensados à altura dos representantes do partido/Estado ao nível da base. Isso deveu-se ou pela imaturidade ideológica frelimista ao nível da base ou pela resistência silenciosa e defesa de certos costumes locais e existenciais.

---

[921] MACHEL, M. Samora. **Libertação da Mulher uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo**. Maputo, Coleções Estudos e Orientações, número 4, Departamento do trabalho Ideológico da FRELIMO, 1979, p. 7-44.

[922] Em entrevista com Ernesto Carlos Cambula. A entrevista realizou-se em sua residência, ao lado da sua casa em 28 de Fevereiro de 2022.

[923] MACHEL, M. Samora. **Quando somos fracos, o inimigo violenta-nos**. In: REVISTA TEMPO, Maputo, AHM, Edição número, 523 de 19 de Outubro de 1980, p.7.

Neste sentido, queremos apontar a cumplicidade dos GD e secretários das aldeias com a comunidade, apelando-a optar por uma abordagem extremamente camuflada, e, sem responsabilização à eles em casos de situações de fuga do controlo. O que obviamente contraria, o espírito e letra das palavras do mais alto magistrado da nação – presidente do partido/Estado em relação ao rigor, pureza e incorruptibilidade dos GD. O lobolo teve o rótulo de "agradecimento" às famílias das noivas".[924] No caso específico de Ravene, este agradecimento (*ecoelelu*) consistia na compra pelo noivo de roupas não só para sua noiva, mas para a família da noiva (pai, a mãe, o tio, e a avo). Houve casos em que poderia ser muito mais.[925] Porém, essas compras em nada os artigos poderiam ser iguais aos dos pais diretos da noiva.[926] Ou seja, apesar da proibição do lobolo, a cerimônia continuou sendo estimulada no oculto pelos GD e os secretários das aldeias, configurando-se dessa maneira como uma forma de violência cultural simbólica causada pelo discurso político na região.

Os ritos de iniciação foram classificados pela Frelimo de práticas culturais inaceitáveis por bloquear o desenvolvimento do rapaz e da rapariga na comunidade.[927] A transição dos adolescentes para vida adulta através da educação em ritos de iniciação na região de Ravene – ver a seção 7.1 foi combatida pelo discurso político. "Torna-se necessário que sepultemos urgente e definitivamente tudo aquilo que corresponde a uma pedagogia caduca e, que tanto corta a livre criatividade, – a formação do homem novo".[928] Neste quesito de ritos de iniciação não encontramos relatos incisivos ao nível de Ravene sobre a sua proibição pelos GD. Porém, as cerimônias coletivas programas pelas famílias deixaram de existir como tal acontecia no passado. As famílias optaram por realizar cerimônias particulares e reservadas a assuntos internos da família. A circuncisão dos jovens acontecia mesmo nas suas casas e de forma particular o que de fato causou um certo tipo de violência cultural do nível simbólico e psico-mental. Ou seja, se este tipo de cermónias eram realizadas em Ravene de forma pública antes

[924] Em entrevista com Valentina Cesar Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.
[925] MOKO, Antônio M. Beregue. **Em Inhambane, o lobolo mudou de nome.** In: REVISTA TEMPO, Maputo, AHM, Edição 601 de 18 de Abril de 1982, p. 53.
[926] Em entrevista com Valentina Cesar Nhampossa. A entrevista realizou-se em sua residência ao lado da casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.
[927] PEREIRA, Pedro Paulo. **Não serão os ritos de iniciação a primeira forma do nosso teatro infantil?** In: REVISTA TEMPO. Cultural. Maputo, AHM, Edição número 597 de 21 de março de 1982, p. 51.
[928] PEREIRA, P. op. cit., p. 51.

da independência, com a FRELIMO e a política de destruição das "velhas" estruturas e artifícios culturais, estas cermónias não mais poderiam ocorrer.

Por último, a poligamia foi também um traço cultural local alvo de ataques pelo discurso político moderno da Frelimo. Os régulos de Cumbana e Ravene possuíam mais de 3 esposas cada. Embora não tenham deixado suas parceiras, eles sofreram abalos psicológicos por causa da proibição da poligamia. Paulina Chiziane em um romance intitulado *Nikechte*[929] *uma história de poligamia*, traça um quadro cultural das sociedades africanas no geral como – comunidades poligâmicas. No caso moçambicano, a autora encara o sul e centro como zonas com uma tradição secular de casamentos poligâmicos enquanto o norte era pela monogamia. Os casamentos das zonas sul e centro de Moçambique ao se confrontar com o discurso revolucionário de proibição dos seus costumes seculares se viram abalados. Chiziane demostra com o seu romance as aventuras do Tony com as suas quatro amantes. Rami, a personagem narradora apelando seu marido para unir-se com as quatro mulheres e por conseguinte formar uma família grande, ao que todas aceitaram para partilhar o amor de Tony. Esta era e, continua sendo a realidade cultural daquelas zonas em que no período revolucionário se viram atacados pelo discurso político da Frelimo. Porém, sem o sucesso necessário.

* * *

[929] CHIZIANE, Paulina. **Nikecthe, uma história de poligamia**. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2004.

9. CONCLUSÃO

Ao tecermos as considerações finais desta tese, gostaríamos de relembrar as etapas e os caminhos até aqui percorridos como forma de colocar a atenção do leitor na estruturação da tese nas mais variadas premissas e argumentos recorridos para a escrita de cada secção dos capítulos. Nosso maior objetivo foi procurar compreender os impactos do discurso político da nova FRELIMO inspirada das ideias socialistas da (antiga União Soviética, dos chineses, cubanos, tanzanianos entre outros países amigos e alinhados ideologicamente) na construção de uma forma nova de ser/estar em Moçambique caracterizada por um discurso e práticas violentas à cultura das comunidades locais. Como procuramos destacar, a abordagem do partido/Estado no início foi de mobiliza-se para escangalhar as antigas estruturas herdadas da organização da sociedade acusadas de serem "obsoletas" e "caducas" – com resquícios da burguesia colonial e rastos de uma "tradição feudal". Esse combate problemático, como desejamos mostrar estava ligado a ideia de criação de uma "sociedade nova" orientada pelo saber e da técnica e, livres daqueles vícios. Com o decorrer da pesquisa surgiu um outro aspecto que pensamos ter contribuído no rol das estratégias de combate da cultura local pelo lado contrário da FRELIMO – referimos ao trabalho do GD que pareciam ter duas caras. Por um lado estavam ao lado da agenda cultural do partido/Estado. Por outro, estiveram também ao lado da continuidade de certas práticas vigentes no seio da população rural, deixando-as persistirem no oculto, porém inseguros porque poderiam ser abortados a qualquer instante.

Portanto, decidimos fazer o seguinte percurso de análise: para começar fomos levados a conhecer os usos pretéritos de terra na região de Jangamo para pontuar as formas locais de concepção e gestão territorial no período histórico caracterizado por um intenso movimento de ocupação imperialista à luz dos desígnios da conferência de Berlim. Como consequência desses desdobramentos houve "guerras de pacificação" que tinham em vista controlar a resistência na região outrora dominada pelo império de Gaza. Este recuo estratégico no tempo nos permitiu mapear algumas ações locais de trabalho sobre a terra na região de Ravene e também de novas formas capitalistas introduzidas pelo capital estrangeiro, o que nos oferecem uma ideia de um sistema agrário novo testado no vale de Mutamba com a produção de arroz, cana sacarina e algodão na baixa de Inhassune. Obviamente, que o trabalho desenvolvido pelas companhias: *Mutamba Sugar States* e *Ravene States* só para elucidar alguns exemplos trouxe conflitos com

a comunidade local na concepção e distribuição de terra, pois antes da dominação colonial a terra era gerida pelo sistema linhageiro que tardiamente viria a perder o seu controlo.

Além disso, a tese também discutiu questões étnicas e religiosas da região estudada. Um aspecto interessante do debate havido em sede da tese foi a discussão do conceito de etnia em sociedades africanas pois, com os referentes usados da definição europeia de etnia no território africano os grupos sociais assim designados não eram concebidos e assumidos pelos antropólogos e missionários como nações. Para sermos mais exatos, os europeus raramente empregavam o conceito de "etnia" para se referir às sociedades europeias. Eles usavam-no mais para os povos não europeus. O argumento principal dessa abordagem era de que a etnia nas sociedades africanas não tinha uma consciência política. Quer dizer, os vatongas, vatswas e vachopes de Inhambane não eram grupos com política pelo que não poderiam ser assumidos como nação o que de certa maneira isso fosse por nós encarrado como problemático e conflituoso. Ao abordarmos questões religiosas da região concluímos que a viabilização da colonização pela administração colonial portuguesa teve uma forte presença da igreja católica. Os problemas da igreja católica e o Estado colonial estiveram na origem muitas vezes de discórdias, como foi em 1911 quando a República declarou divórcio oficial com a Igreja Católica. Entretanto, já com o Novo Estado, as duas partes decidiram pela reaproximação que resultou com a assinatura da concordata e o Estatuto Missionário em 1940, estreitando novamente relações mútuas entre ambos. A igreja católica foi responsabilizada questões sobre educação e o ensino nas missões. As igrejas protestantes tiveram igualmente um papel importante na região não pelos bons motivos à administração portuguesa que acusava-a de estar ao serviço de assuntos pouco claros nos territórios do então distrito de Inhambane. A mesma desconfiança estendia-se também à religião islâmica ainda que de forma pouco evidente, uma vez que a influência islâmica na região não era tão forte quando comparada com a região norte de Moçambique. Se a ideia central da tese se fundava na perseguição de questões de sociedade, cultura, identidades e violências, vincando em especial a tópica de violência cultural e simbólica na região de Ravene, Jangamo e Inhambane, então, os primeiros ensaios de violência à cultura no período colonial foram levados a cabo pela igreja católica e protestante responsáveis pela destruição das chamadas "casinhas dos espíritos" das famílias evangelizadas e convertidas ao cristianismo.

A tese procurou refletir entorno do discurso do partido Frelimo sobre a cultura e coletivização da terra em nítida conformação teórica marxista. Isso nos fez escalarmos níveis, visões e experiências não somente de origem soviética, mas de outras nações alinhadas ao socialismo como foi no caso dos chineses, cubanos, argelinos, tanzanianos entre outras que ajudaram na formulação e sentido às aldeias comunais em Moçambique pós-colonial, retomando a ideia incubada da vida nas zonas libertadas. Apesar da inspiração das experiências socialistas externas ter tido seu espaço concreto mobilizado, foi com as aldeias ujamaa (Tanzânia), uma experiência muito parecida às aldeias comunais que a FRELIMO ensaiou a sua estratégia política de construir aldeias comunais numa abordagem teórica e prática que não permitia questões culturais locais dentro daqueles espaços. O que nesse aspecto se diferiu das aldeias ujamaa tanzanianas que optaram por uma abordagem liberal de hábitos e costumes locais. A FRELIMO tentou silenciar a cultura das comunidades locais, recorrendo à "retórica de alteridade" num imaginário comum assente na ideia de uma "nova sociedade" e "novo homem". Ela movimentou-se através de discursos violentos e práticas para induzir esse novo estilo de vida baseado na ciência, técnica e em políticas culturais próprias do socialismo da FRELIMO, seguindo suas próprias escolhas e aproximações de outras expressões culturais externas. Neste sentido, coloca-se a centralidade e importância da universidade, especialmente através do CEA como colaborador interinstitucional de maior relevância na produção de pesquisas e relatórios corporativos sobre aldeias comunais em Moçambique.

A tese dedicou-se à análise mais focada e concentrada no povoado de Ravene e da região de Jangamo. Por isso que começamos por mapear os espaços que possuíssem bastante potencial para a construção das aldeias comunais em Jangamo à luz de uma "retórica política" vendida pela FRELIMO de que seria difícil assistir as populações rurais com escolas, hospitais, abastecimento de água, eletricidade, se continuassem a viver de forma dispersa. Esse trabalho foi liderado pelas estruturas locais do distrito em colaboração com a província de Inhambane no seguimento da orientação da CNAC (Comissão Nacional das Aldeias Comunais). Após o mapeamento, identificação e parcelamento desses espaços, um fenômeno novo surgiu em Moçambique – a guerra civil da RENAMO. O advento desta guerra acabou que pôr em causa as estratégias iniciais da política da CNAC pois, alguns desses espaços até parcelados como foi no caso de Ravene I, embora tivessem potencial para a construção das aldeias comunais não

chegaram de ser ocupados pela recusa das comunidades. Aliás, a refundação de uma aldeia comunal naquele povoado foi mais a sul em Ravene II.

Até à invasão da guerrilha da RENAMO muitos espaços identificados e parcelados não atraíram a atenção das comunidades locais. Como procuramos buscar, isso pode ser explicado pelas contradições e até certo ponto desconfianças das comunidades e dos mentores da política, pelo que a invasão da guerrilha da RENAMO e o abandono das comunidades do seu *habitat* (incluindo as áreas parceladas e nunca antes ocupadas) não foi só a guerra que poderia explicar a não ocupação dos espaços antes da invasão. A ocupação dos espaços parcelados tinham outro impedimento, o investimento que se deveria alocar de algum lugar, já que a população não tinha recursos, agravados ao fraco apoio das autoridades centrais. Muitas aldeias comunais no espaço rural foram de construção de material local e precário. Mas também existia a componente cultural local apontada por alguns investigadores da história pós-colonial de considerar fundamental a relação dos fatores depreciativos dos espaços parcelados com as comunidades locais. A guerra civil que causou o deslocamento das comunidades a posteriori fez com que surgissem aquilo que chamamos em tese – "novas aldeias comunais".

Frustradas as ideias iniciais vendidas pela FRELIMO sobre a necessidade e urgência de construir aldeias comunais, ela teve de encontrar formas novas de continuar com a estratégia que consistiu na colocação de posições militares nos pequenos povoados que estivessem em volta de Cumbana-sede e Jangamo-sede. Estes povoados, muitos deles não coincidiam com os espaços outrora mapeados e identificados com suposto potencial para a construção das aldeias comunais. As novas aldeias eram constituídas de populações refugiadas das suas antigas zonas de origem por causa da guerra. Ao contrário, as novas aldeias comunais não possuíam os quesitos avançados pela CNAC. Por isso, as novas aldeias comunais foram um grande revés para a política inicial em si. Embora ciente desse recuo, a FRELIMO procurou criar condições de avançar com a política nesses mesmos espaços, organizando a população com alguns dos quesitos da CNAC.

A iniciativa governamental de refundar o povoado de Ravene e, transformá-lo em aldeia comunal foi precipitada pelo aparente abrandamento dos ataques da guerrilha da RENAMO depois de 1982 que permitiram a reabertura de mobilidade de pessoas e bens na região mesmo com desconfiança dos ataques a qualquer instante. Mas, também era desejo da FRELIMO a proteção das sedes distritais e dos postos administrativos através das "novas" aldeias comunais

que surgissem e posições militares avançadas para protegê-las. Por isso, a colocação de uma posição militar em Ravene foi uma das condições exigidas pela população de Ravene concentrada maioritariamente em Cumbana-sede. Nem com isso a mobilização da FRELIMO atraiu a todos os "refugiados". Alguns optaram por ficar e não mais voltar para Ravene para refundar a aldeia. Foi um movimento de retorno com algumas bolsas de resistência justificada pela imprevisibilidade do futuro apesar do abrandamento aparente do conflito.

Conforme procuramos buscar, a expressão mais alta do cooperativismo dentro da aldeia foi vista com a reinstalação da cooperativa agrícola de Ravene. Esta cooperativa havia sido construída na área I e tardiamente transferida para Cumbana-sede depois da invasão de 1982 e, novamente (re)transferida para Ravene na área II. Foi precisamente em Ravene que a cooperativa teve alguns avanços notórios em termos de trabalhos desenvolvidos. A cooperativa chegou a ter alguns meios de trabalho mecânicos e de atração animal, porém insuficientes para projetos cooperativos de maiores resultados. Um aspecto particular e forte da cooperativa eram as culturas agrícolas de coqueiro e do cajueiro desenvolvidas no espaço de 500 hectares. As contradições do movimento cooperativo nas aldeias comunais estiveram na origem da instabilidade do coletivismo estrutural no espaço rural.

O movimento cooperativo em Ravene teve de enfrentar questões de estrutura das heranças coloniais do campesinato rural que não estavam mais ao serviço dos interesses do capital externo e sim pelo consumo familiar local. Isso explica a relação mais de exploração do campesinato rural do que pelo seu próprio desenvolvimento. O movimento cooperativo se confrontou também com o conflito entre o local e os diversos "modernos". Assim como mostramos, a primeira modernidade no espaço rural de Ravene foi portuguesa e teve muito a ver com a implantação da agricultura capitalista na região através da *Ravene States*. A segunda modernidade em Ravane foi trazida pela FRELIMO através do coletivismo compulsivo das famílias aldeadas, cuja base desse processo eram machambas coletivas e cooperativas. Isso não só causou um certo desconforto ao campesinato local (familiar) com uma tradição de trabalho em espaços singulares, como também estimulou choques em relação à cultura de coqueiro que era bastante apreciada e encarada como um "bem de prestigio" pelo povo vatonga. Ela não poderia ser partilhada com outros grupos sociais. A centralidade dos grupos dinamizadores nos diferentes trabalhos nas machambas coletivas e nas cooperativas prejudicaram a estabilidade

dos movimentos coletivos, pois para além da distribuição da produção classificada como pouco transparente o campesinato associado sentia-se como se estivesse a ser vigiado.

Outro ponto para o qual buscamos atentar dentro da aldeia é a guerra civil. O percurso da pesquisa demonstrou-nos uma construção discursiva que tem em 'violência' um conceito transversal e que perpassa muitos assuntos em toda tese. Talvez até poderíamos firma-lo de forma decisiva, ser o conceito mais operacional do estudo. Entender a violência física e cultural em Moçambique pós-colonial significa também regressar aos diferentes projetos construídos em forma de ideias coletivas por vários grupos pensantes que se fundiram e formaram a frente. Mas, ao mesmo tempo isso significa voltar às origens dessas ideias para encontrar os fatores de divisão. A guerra civil em Ravene trouxe situações de raptos e violência contra mulheres e crianças.

Os relatos episódicos de contextos específicos do conflito armado nos revelaram não só a gravidade da violência como tal mas, também o trauma e efeitos "milagrosos" das crenças da comunidade. Possivelmente tenha sido por isso que o papel da religião dentro da aldeia fosse de suma importância para a população local. Embora as comunidades locais estivessem de permanente vigilância dos secretários dos bairros e dos GD, os relatos de fé religiosa (antepassados, cristã e islâmica) revelaram-nos a busca constante de poderes supremos muitas vezes justificada, quando o poder terreno se mostrar incapaz de resolver os problemas do dia-a-dia das pessoas. Algumas operações de fuga das pessoas raptadas tinham a ver com o trabalho clandestino das igrejas católicas, protestantes, evangélicas, do islã e dos curandeiros. O colapso da aldeia comunal Ravene pode ser explicado pelo fim da guerra civil em Moçambique o que teria motivado o ressurgimento dos antigos povoados na região.

A tese procurou trabalhar as transformações sociais e os diálogos inter étnicos a partir de Ravene, centralizando o debate e conexões aos outros espaços. Dessa forma, procuramos destacar a vida do povo vatonga com o foco mais antropológico-histórica. As categorias de análise foram a língua, as culturas agrícolas e os ritos de iniciação. Identificamos a língua guitonga como a principal língua mais falada na região, mesmo com a presença dos grupos vatswa e vachope. As culturas agrícolas de coqueiro, mandioca e o amendoim foram consideradas como as mais importantes na região. A produção do rhale na região era uma característica importante da população vatonga até 1982 altura da invasão. Os ritos de iniciação coletivos entre os rapazes e as raparigas começaram a serem restringidos despois de 1975. O

debate sobre aqueles referentes nos permitiram chegar à conclusão de que o povo vatonga da região de Jangamo possuía suas próprias formas de ser e de se relacionar com os outros que os distinguissem culturalmente.

O convívio na aldeia comunal entre os vatongas, os vatswas e os vachope nos traz novamente a abordagem que nos fizemos referência na secção 2.1. O olhar um pouco afinado do debate do fenômeno de etnicidade descontruiu em tese, a ideia problemática dos antropológicos pré-coloniais de encarar sociedades africanas como grupos tribos e grupos étnicos imutáveis. Quer dizer, o convívio daqueles três grupos em Ravene produziu mudanças e transformações. Essas operações ocorreram de forma vertical e horizontal. Ou seja, que houve mudanças impostas pelo Estado, e outras que se processaram pelo convívio entre os grupos. Por exemplo, a construção da aldeia comunal mudou o paradigma de vida da comunidade de Ravene, pois antes vivia-se de forma dispersa, mas com a realidade da aldeia comunal, as famílias tiveram que se converter numa espécie de vida urbana no espaço rural. Por outro lado, o guitonga como uma língua mais influente dentro da aldeia, forçou os vatswas e vachopes a aprender aquela língua, configurando-se desse modo como uma transformação para aqueles grupos.

Terminamos nossas conclusões com a análise dos discursos da FRELIMO de violência física e simbólica. Esses ataques, conforme mostramos começaram mesmo durante a Luta Arma da de Libertação Nacional com revigorada voz de combate contra a "superstição" e o "obscurantismo". Após a independência, a governação frelimista iniciou com discursos e práticas de violência à cultura, especialmente à religião e crenças locais numa circular dirigida aos grupos dinamizadores em 1975, que Armando Emílio Guebuza detonava a instituição religiosa como cúmplice do imperialismo capitalismo. Posteriormente, o combate cultural viria a ser claramente notório com as chamadas "ofensivas culturais" do presidente Samora Machel que tinham em vista mobilizar as pessoas nas suas residências e nos diferentes setores dos serviços do Estado para a prática e o desenvolvimento da cultura nos termos em que ela era concebida pela FRELIMO. Quer dizer, uma cultura marxista amante do saber e da técnica. De forma concreta diríamos que o partido/Estado apropriou-se de certas formas de expressão cultural local e transformou-os ao serviço dos interesses ideológicos.

O debate teórico sobre o conceito de violência colocou Moçambique como um país "estruturalmente violento" em diversos sentidos. Os massacres no período de luta de libertação

nacional testificam esta formulação. Talvez por isso que o espectro geral seja favorável às 'violências' do que 'paz' no Moçambique pós-colonial. A análise de certas práticas dos secretários dos bairros e GD em Ravene também nos iluminaram para a identificação no terreno da violência física, voltada para a destruição física. O nosso trabalho dos arquivos também esteve mais virado na análise da profundidade dos discursos políticos retóricos que se configuraram em claros manifestos de violência simbólica. O exercício de poder de uns sobre os outros gera violência simbólica. As duas dimensões de violência física (direta) e estrutural são definidas na formulação teórica de Johan Galtung como parte de violência cultural por agregar alguns aspetos. Neste sentido, violência cultural foi definida como a que ocorre no nível dos bens simbólicos físicos e não físicos. Não muito distante desta ideia identificamos a visão de violência de Hannah Arendt e Pierre Bourdieu em violência política e simbólica respectivamente. Suas construções tem aproximações claras sobre este tipo de violência.

A análise da violência cultural física e simbólica em Moçambique pós-colonial partiu da identificação dos materiais tais como jornal notícias, revista tempo, entrevistas e vídeos em que os discursos e textos abordam de forma clara e bem documentada em alguns nas aldeias comunais nas categorias de lobolo, ritos de iniciação, o curandeirismo, a poligamia e o afastamento dos régulos da esfera do poder nas aldeias comunais. Terminamos nossa análise com um epílogo em que pensamos possibilidades utópicas de resistência contra a violência com o suporte teórico de Severino Ngoenha.

10. EPÍLOGO

Do fim da violência – uma utopia? Ou resistir a apoliom

Ao falarmos da ideia do "fim da violência", não nos referimos necessariamente o acabar da violência entre os estados e suas sociedades, ou o fim das guerras, o ainda o fim dos conflitos que geram violência, entre outros tipos de violência, pois, na história da humanidade nunca antes existiu uma sociedade sem violência(s). E, valendo-se desse pressuposto histórico, assumindo no entanto, não sermos futurologistas, nos parece provavelmente difícil pensar as futuras sociedades sem violência(s). Mas, talvez o que nos move em pensar nessa possibilidade seja o próprio conceito de utopia entendido não na sua dimensão de sonhos irrealizáveis, mas o de "estado ideal e de harmonia"[930] ou ainda como "a verdade do amanhã".[931] Diríamos isso pela própria "ilusão" da vida. Quer dizer, pensar num estilo de vida capaz de tratar as sociedades de forma pacífica, justa, transparente e sem violências, justamente por não haver necessidade para a sua convocação. Eventualmente, não seria esse o nosso mundo. Até poderia ser um sistema político social explorador se existir, desde que não causasse violência nas suas múltiplas acepções possíveis.

Ora, retomando, ao paradigma fanoniano, compreendemos a ideia de que se uma vez esgotadas todas as possibilidades de um viver comum sem violência, ela pode ser vista como única arma historicamente disponível para o alcance da justiça social.[932] Quer dizer, por violência para se pôr fim a outra violência. "Os tempos modernos passaram a considerar violência como parteira da história".[933] Foi esta forma encontrada pelos movimentos políticos de luta pelas independências em África. Foram os partidos políticos libertadores que muitos deles estimularam um outro tipo de violências contra os seus povos no período pós-colonial em nome da revolução como foi no caso moçambicano. Cientes da dificuldade de existir um tal estilo de vida em sociedade capaz de alcançar a justiça social sem violência, nossa proposta com este epílogo é no mínimo pensar mecanismos da sua redução nas comunidades e nos Estados - nações. Numa só expressão, diríamos: como pensar mecanismos de resistir à violência

---

[930] MORE, Thomas. **Utopia**. Brasília, Editora Universidade de Brasília. 2004, p. 4-167.
[931] STV NOTÍCIAS. Entrevista Severino Ngoenha. 1 vídeo (1.33 min.), sonoro, colorido. Português. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WlvBZoSbX0U&t=272s, Acesso em: 17/03/2023.
[932] FANON. Frantz. **Em defesa da revolução Africana.** Lisboa, 1ª edição, livraria Sã de Costa Editora, 1980.
[933] MAMDANI, M. op. cit., p. 383.

sem ela? Em Severino Ngoenha, eventualmente poderíamos ter a resposta em "resistir a *Abadon*".[934]

Se ao longa da tese demonstramos com exemplos concretos a natureza prolífera da violência nas dimensões em que nos fizemos referência, então cabe nos captar as possibilidades utópicas de pensar o seu fim. Ora, já que isso se configura como algo praticamente impossível, então porque não pensar formas de resistência contra violência. De qualquer forma, Fanon avançou-nos três tipos de violência: a violência colonial, a contra-violência e violência dos nativos contra os nativos. Ainda acrescentaríamos a violência física e simbólica. No domínio cultural diríamos que vários discursos políticos e práticas foram mobilizados não para a vida, mas para o "extermínio"[935] da cultura local com a rótulo de "cultura feudal". E, desse ponto de vista buscamos nossa fundamentação em Achille Mbembe no seu célebre ensaio em necropolítica. Toda a argumentação do autor está em volta da definição de quem detém o poder decide sobre o destino de quem pode viver e quem deve morrer pelo necropoder.[936] O conceito de necropolítica não é proposto por Mbembe numa acepção simbólica ou cultural, mas especificamente em uma acepção da morte física, em diálogo com o conceito de "biopolítica" de Michel Foucault. A ideia de destruição cultural a que nos referimos no sentido de revolução seria no sentido metafórico.[937]

A discussão do conceito de cultura do partido Frelimo – ver a secção 4.4, de longe alicerçada na visão marxista-leninista não foi tolerante aos costumes e hábitos locais das comunidades. Ou, pelos menos, alguns costumes da cultura local não foram aceites por serem entendidos como "obscurantistas" e "feudais". A cultura local foi agredida e violentada pela FRELIMO. A ideia principal do partido/Estado passava pela "reconversão" de certos valores e virtudes locais em serviço a nova visão marxista. Quer dizer, a dança, a música, o teatro, os instrumentos locais teriam sido objeto de "sequestro" para ressignificar a nova cultura marxista em ascensão. A promoção e realização de festivais de "cultura marxista" com recurso aos artefatos locais, quer através do teatro, música e dança tradicionais, quer através dos instrumentos tradicionais, foram a expressão máxima de uma visão radicalmente

[934] NGOENHA, S. op. cit., p. 130.
[935] MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** In: REVISTA Artes & Ensaios, Programa de Pós-graduação em AV/EBA/UFRJ, número 32, Dezembro de 2016, p. 124.
[936] MBEMBE, A. op. cit., p. 134-137.
[937] Ou seja, por analogia uma "política de morte da cultura local de que deveria morrer em nome de um substrato superior – a revolução.

transformadora ao serviço da nova cultura socialista. Mas será que a "reconversão" de cultura local posta ao serviço da nova cultura marxista seria suficiente para (des)mobilizar a população das suas origens? É disso que as comunidades precisavam para abraçar a nova cultura socialista? O que realmente as pessoas precisavam no novo Moçambique pós-colonial?

Embora o nosso pensamento utopista se circunscreva praticamente no campo da "ilusão" no sentido de que talvez fosse possível nessa época pensar outras formas de evitar a violência e não pela violência. Ou por outras possibilidades que não convocassem a violência para acabar com a violência. O padre Amaral em entrevista disse nos que escangalhar a superstição para implantar o marxismo-leninismo com a política de organização social foi a única forma encontrada pela Frelimo para se legitimar ao nível da base.[938] Quer dizer, o querer fazer todas as coisas pela via da força. "No aparelho de Estado herdado, os dirigentes tinham um certo complexo de inferioridade. E, ninguém quer falar disso. Muitos dos nossos dirigentes e guerrilheiros não eram escolarizados".[939] Então, "eles tinham medo de serem desautorizados por causa da sua formação acadêmica".[940] Ao que pudemos compreender, a Frelimo não era de muito diálogo com as comunidades. Por isso, a introdução da vida nova idealizada foi pela força. Com um campo fértil de violência, associado a uma experiência de guerra e de massacres, o *abaddom* já havia sido implantado em Moçambique, faltando apenas a sua incubação. Foi dessa maneira que surgiu a guerra civil opondo as forças governamentais e a RENAMO. O *apoliom* veio acompanhado de seus prováveis cúmplices, – a desgraça e destruição de um povo. Neste período aumentaram atos de terrorismo por conta da guerra, como também aumentou o cerco pelas liberdades das pessoas. Contudo, nossa análise de Ravene mostrou também que esse projeto de destruição cultural da FRELIMO nem sempre prosperou efetivamente no nível local pela cumplicidade dos próprios agentes da FRELIMO com essas "tradições".

Se quisermos construir uma teia de elementos externos favoráveis à conjuntura bipolar da guerra fria, isto é, o *apartheid* na África do sul, o regime de *Iam Smith* no Zimbabwe e a "militarização da sociedade das ex-colônias portuguesas",[941] facilmente notaremos que havia questões suficientes para nos distrair como um povo e nos dividir como um país que acabara

[938] Em entrevista com o Frei Amaral Bernardo do Amaral, na Paróquia da Igreja católica de Santo Antônio no Bairro Polana, Cidade de Maputo, aos 03 de Março de 2022.
[939] Ibidem.
[940] Ibidem.
[941] COELHO, B. op. cit., p. 177.

de conquistar a independência. Obviamente com seus conflitos internos desde a guerra de libertação nacional, passando pelas contradições por dentro da FRELIMO e o pluralismo étnico-tribal de que Moçambique era característica. No mais, o *abaddon* vincou. A nossa argumentação "ilusória" e utopista se baseia em Severino Ngoenha no seu livro intitulado *resistir a abadon.* Mas, como e porque resistir? Talvez aqui inicie a nossa resposta "ilusória" à possibilidade utópica do fim da violência e não pela violência – a resistência e reconciliação.

Em nosso (re)coser da tese, encontramos elementos concretos oriundos da comunidade que nos poderiam indicar a formulação parcial da resposta potencial a partir da própria comunidade pela resistência e reconciliação locais. Começando pela resistência local, obviamente, deverá ser uma forma de resistir que se abstenha da violência. Por exemplo: (i) a partir de Ravene, a população local "abortou" a ocupação dos terrenos parcelados em Ravene 1 naquilo que foi a primeira tentativa da construção da aldeia comunal. Naturalmente "sabotada" pela população local; (ii) a (des)mobilização voluntária das famílias do povoado de Ravene refugiadas à Cumbana-sede, Jangamo-sede, às cidades de Maxixe e Inhambane aos apelos da Frelimo para instalação da aldeia comunal Ravene; (iii) a proteção dos GD (grupos dinamizadores) da atividade do curandeiro à revelia da Frelimo. Como demostramos na tese, algumas atitudes dos GD são reveladoras de formas tímidas de resistência contra a proibição política de todo o edifício cultural local por não concordar ao combate: o lobolo, o curandeirismo, a feitiçaria, os ritos de iniciação, os ritos de morte, a omissão de antigos régulos locais na política local em certos casos. Tudo isso estava praticamente em contra mão da revolução e da construção de Estado-nação. Ou seja, eram formas de resistir ao *apoliom*. Não é por acaso que o discurso político da época dizia: "é preciso matar a tribo para construir a nação".[942] Talvez o ponto de partida tenha sido este tipo de atitudes de resistências e manifestos pacíficos que negassem o *abaddon* começados da base e crescendo até ao nível de Estado-nações.

A reconciliação nos parece ser o caminho a seguir para a construção de uma sociedade sem violência(s) e para a emergência de uma nova "modernidade" que não precise se erigir em oposição sistemática às "tradições". Pensar uma sociedade sem violência(s) é claramente escalar uma terra das utopias. O que quer dizer, que uma sociedade pode sonhar e resistir a

[942] CHICHAVA, Sérgio. **Por uma Leitura Sócio - Histórica da Etnicidade em Moçambique**, Maputo, IESE, 2008, p. 6.

abaddon. Isso não elimina os conflitos e contradições. Achamos que é possível viver em conflitos que não geram violência(s). Em Ngoenha, essa ilusão de uma sociedade sem violência(s) talvez seja muito mais clara quando escreveu que "um povo reconciliado é menos permeável às solicitações e seduções dos fazedores dos conflitos. A estes não os podemos impedir, mas podemos resistir-lhes".[943] Portanto, nós não estávamos reconciliados como um povo. Não tínhamos valores comuns. Ora isso às vezes não se consegue em menos tempo, muito menos com o uso da força. A comunidade precisa de gestos de apoio, manifestações solidárias concretas daqueles que governam. Se nessa época não conseguimos evitar o *abaddon*, isso quer dizer que não fomos suficientemente tolerantes conosco próprios. Não conseguimos amolecer os conflitos e transformá-los em potenciais instrumentos de luta teórica e sem tréguas contra o *apoliom*.

[943] NGOENHA, S. op. cit., p. 132.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS NORMATIVOS

ANDRADE, Alfredo Augusto Freire de. (Governador Geral de Moçambique, 1906-1910). **Relatórios sobre Moçambique.** 2ª edição. Lourenço Marques, Imprensa Nacional, vol. I, 1949.

Arquivo Histórico de Moçambique, (AHM), Governo Geral, Cx, 58, No 375, do governador de Inhambane para governador geral, 22 de Agosto de 1896.

BIÉ, Abnério Luís. Et All. **Plano Estratégico de Desenvolvimento do Distrito de Jangamo. 2011-2015**. Governo do Distrito de Jangamo, Jangamo, 2011.

BOLETIM DA REPÚBLICA. I série, nº 26 de 2 Março, 1978. Decreto Presidencial nº1/78 cria a comissão nacional das aldeias comunais.

CARE-MOZAMBIQUE. **O processamento e comercialização da mandioca e batata-doce no norte de Inhambane. Oportunidades de intervenção**. Inhambane, 2003.

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS, UEM. **Circular dos Grupos Dinamizadores,** Referência 97/CPN/1975, Pasta 13.

_____. **Sumário preparado a pedido da Direção Nacional de Habitação para ser utilizado na preparação previa do seminário sobre Aldeias Comunais 1979-1980**. Maputo, UEM, CEA PASTA, número 67.9 63/b, Setembro de 1979.

_____ **Sumário preparado a pedido da Direção Nacional de Habitação para ser utilizado na preparação previa do seminário sobre Aldeias Comunais 1979-1980**. Maputo, CEA PASTA, número 67.9 14/c, Setembro de 1979.

_____**A questão rodesiana, Lisboa.** Maputo, Iniciativas editoriais, 1978.

_____**Strategies of Social Research in Mozambique, Review of African Political Economy.** Maputo, 1982, v. 9, n, 25.

_____/UEM/IICM. **Relatório Provisório sobre o desemprego em Maputo.** UEM/CEA, 1978.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA POPULAR DE MOÇAMBIQUE (CRPM), Maputo, Imprensa Nacional, de 1975.

COUTO, Mia. **Discurso proferido ao receber o título de Doutor Honoris Causa**. Universidade A politécnica. Maputo, 06 de Setembro de 2015.

DEPARTAMENTO DE INFORMAÇÃO, CEDIMO, série A (1) Maputo, 1978, p. 31.

_____CEDIMO, série A (1) Maputo, 1979, p. 15-17.

FRELIMO. **The third congresso of Frelimo.** Central Comittee Report, Maputo, 1978.

_____**Diretivas Econômicas e Sociais.** Documentos do 3º congresso da Frelimo. Maputo, AHM, 7 de Setembro de 1978.

_____ **Documentos da 8ª sessão do Comite Central.** Maputo, Departamento de Informação e Propaganda da Frelimo, 1976.

_____**O partido e as classes trabalhadoras moçambicanas na edificação da democracia popular**. Documentos do 3º congresso da Frelimo. Relatório do Comité Central ao 3º Congresso, Maputo, 1977.

_____ **Relatório do Comitê Central ao IV Congresso**. 1ª Edição Revista, Maputo, 1983.

HERINQUES, Correia C. **Distrito de Inhambane.** Relatório do Governador, **1913-1915.** Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1916, p. 35-37.

MACHEL, Samora Moisés. "**A nossa luta é a Revolução**". Discurso de Samora Machel em 24 de Julho de 1975, Edição CIDAC-C, Coleção África em Luta: Lisboa, 1976.

MACHEL, Samora Moisés. A Nossa Luta. Educar o homem para vencer a guerra. Criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria. In: **Coleção Estudos e Orientações,** nº 3, Maputo, Edições do Partido Frelimo, Novembro, 1973.

_____Estamos a destruir um Estado concebido pelo colonialismo. In: JORNAL NOTÍCIAS, **Samora Machel no início do segundo ano de independência no estádio da Machava**. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, (AHM), 27 de junho de 1976.

_____A qualidade primária da revolução é a transformação profunda da sociedade. In: JORNAL NOTÍCIAS, **Presidente Samora Machel em entrevista ao jornalista francês René Lofort**. Maputo, AHM, 29 de Abril de 1976.

_____Quando se ataca o inimigo é para destruí-lo. In: **REVISTA TEMPO,** Entrevista concedida pelo presidente Samora a Revista "Tercer Mundo". Maputo, ARPAC, Número 283, de 07 de Março de 1976.

_____Libertação da Mulher uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo. Maputo, **Coleções Estudos e Orientações,** número 4, Departamento de Trabalho Ideológico da FRELIMO. 1974.

_____**Mulher Moçambicana deve participar a luta de classes e na produção.** Maputo, AHM, 07 de Abril de 1976.

_____Quando somos fracos, o inimigo violenta-nos. In: **REVISTA TEMPO**, Maputo, AHM, Edição número, 523 de 19 de Outubro de 1980, p.7.

_____Libertação da Mulher uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo. Maputo, **Coleções Estudos e Orientações**, número 4, Departamento de Trabalho Ideológico da FRELIMO. 1979.

_____ **Organizar a democracia no seio da cidade, liquidar o racismo e a discriminação social.** Maputo, Frelimo, discurso, 1976.

MINISTÉRIO PARA A COORDENAÇÃO DA ACÇÃO AMBIENTAL. **Projecto de avaliação ambiental estratégica da zona costeira.** Perfil ambiental e mapeamento do uso actual da terra nos distritos da zona costeira. Distrito de Jangamo, Impacto, 2012.

REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. **Perfil de Jangamo provincial de Inhambane**. 1ª Edição, Maputo, MAE, METIER, 2005.

_____ **Perfil de Jangamo**. Inhambane, Impacto, Julho de 2012.

SILVA, Raul Ribeiro dos Santos Delgado. **Relatório de Inspeção Ordinária ao Concelho de Inhambane.** Período da Inspeção 01 de Junho de 1962 a 27 de Junho de 1967. Inhambane, 1967.

REPÚBLICA POPULAR DE MOÇAMBIQUE. **1ª Reunião Nacional das Aldeias Comunais**. Acta de Sessão de Abertura. Maputo, CEA, 1980.

UNIVERSIDADE COIMBRA. **Recentes massacres em Moçambique. Abril de 1974**. Relatório dos missionários de Inhaminga. Lisboa, Edição do movimento justiça e paz. Centro de documentação 25 de Abril, s/d.

JORNAL O AFRICANO

Jornal **O Africano** de 8 de Julho de 1920.

JORNAL NOTÍCIAS

JORNAL NOTÍCIAIS, **Combate Popular Organizado Contra Estandartes do Imperialismo**. Maputo, 17 de outubro de 1975.

_____**Problemas de comercialização na Província do Niassa**. Maputo, AHM, 12 de Setembro de 1978.

_____. **Inhambane. Detido o explorador que roubava o povo com práticas de feitiçaria**. Maputo, 6 de março de 1977.

_____**Uma história chamada "Muhanhisse".** Maputo, 29 de Setembro de 1977.

_____**História de uma curandeira que faz guerra contra ciência**. Maputo, 25 de Abril de 1978.

_____ **Aldeias Comunais.** Maputo, AHM, 08.11.1976.

_____**Aldeias Comunais.** Maputo, AHM, 02. 01. 1979.

_____**Aldeias comunais.** Maputo, AHM, 04.05. 1977.

_____**Partido da Aliança Operário-Camponesa dirige a edificação da Sociedade Socialista.** Maputo, 06.01.1977.

_____ **Rio Limpopo, sobreviventes organizam-se em Aldeias Comunais**. Maputo, AHM, 20.02.1977.

_____ **Niassa, Machamba e Estatal de Matama:** Um centro político que transforma e organiza operários agrícolas. Maputo, AHM, 07.07.1977.

_____ **Directivas Econômicas e Sociais ao III Congresso da Frelimo**. 12. 09. 1978.

_____ **Porque as bichas?** O problema do abastecimento e como resolvê-lo. Maputo, AHM, 13 de Julho de 1979.

_____**Antecedentes Históricos do Colonialismo Missionário.** Maputo, AHM, 22. 04. 1979.

_____ **Escangalhar as estruturas e métodos do Estado colonial-capitalista.** Maputo, AHM, 08.02. 1980.

_____ **Cabo Delegado. Frente de Produção.** Organização das massas torna irreversível desenvolvimento das Aldeias Comunais. Maputo, AHM, 10.04.1977.

_____**Presidente Marien N'gouabi assassinado em Brazaville.** Maputo, domingo, 20 de Marco de 1977.

_____**Ofensiva Cultural dos Trabalhadores.** Maputo, 17 de Abril de 1977.

_____ **Aldeia Comunal de Mbonge.** Nova vida para os regressados. Maputo, AHM, 03.09.1978.

_____**Aldeia Comunal OUA.** Deixamos de ser regressados**.** Maputo, AHM, 09.09.1978.

_____**Romper com a cultura burguesa e feudal.** Maputo, AHM, 02.01.1979.

_____**Lei de Terras.** Maputo, AHM, 14.07.1979.

_____R**eafirmar o papel e a responsabilidade das diversas confissões religiosas na formação moral, ética e na educação patriótica**. Maputo, 15 de dezembro 1982.

REVISTA TEMPO

REVISTA TEMPO. **Ex- régulo sonha com regresso ao poder**. Maputo, AHM, número 510, 30 de Maio de 1982.

_____ **Obscurantismo e Superstição.** Maputo, AHM, Nº 360, 28 de Agosto de 1977.

_____nº 303, 25 de Junho de 1976.

_____**Reunião Nacional da Cultura.** Maputo, número 363, Agosto de 1975.

_____**Inhassune: campo de reeducação político ideológico de Inhassune**. Maputo, 1976, nº 286.

_____**Vale do Limpopo, coletivização no celeiro do país.** Maputo, AHM, número 342, 24.04.1977.

_____**Aldeias Comunais: presente e futuro**. Maputo, AHM, número 359, 21.08.1977.

_____**III congresso da Frelimo.** A nossa tarefa é construir o socialismo. Maputo, AHM, número 326, 02.01.1977.

_____**Inundações no sul do país. Situação** Dramática para milhares de famílias. Maputo, AHM, número, 333, 20.02.1977.

_____**Gaza, as maiores cheias dos últimos 22 anos**. Maputo, AHM, número 334, 27.02.1977.

CARTAS DE LEITORES

MEPO, Henriques N. Nchilamula. Situação do lobolo é grave. In: **REVISTA TEMPO**. Lobolo em debate (IV). Maputo, AHM, Edição número 603 de 2 de Maio de 1982.

MOKO, Antônio M. Beregue. Em Inhambane, o lobolo mudou de nome. In: **REVISTA TEMPO**, Maputo, AHM, Edição 601 de 18 de Abril de 1982.

PEREIRA, Pedro Paulo. Não serão os ritos de iniciação a primeira forma do nosso teatro infantil? In: **REVISTA TEMPO**. Cultural. Maputo, AHM, Edição número 597 de 21 de março de 1982.

TOMAZ, Roberto. O que um pai se sujeitou para educar a filha outro pai se sujeitou para educar o filho. In: **REVISTA TEMPO,** Maputo, AHM, Edição número 602 de 25 de Abril de 1982.

MONDLANE, Samuel. Lobolo é subdesenvolvimento mental. In: **REVISTA TEMPO**. Lobolo em debate (VI). Maputo, AHM, Edição número 604 de 16 de maio de 1982.

RIBAS, Felipe. Curandeiros: Apenas o barulho? In: **REVISTA TEMPO**. Maputo, Edição Nº 662 de 19 de Junho de 1983.

CASTANHEIRA, Narciso. Criminosos com capa de curandeiros. In: **REVISTA TEMPO**. Maputo, Edição Nº 662 de 19 de Junho de 1983.

VELA, Tadeu Antônio. Diminuir o número de curandeiros. In: **REVISTA TEMPO**. Debate: curandeiros ou feiticeiros. Maputo, Edição número 574 de 11 de Setembro de 1983.

MANYUKULE, Guimaguima. Curandeiros sim & Feiticeiros não. In: **REVISTA TEMPO**. Debate: curandeiros ou feiticeiros. Maputo, Edição número 574 de 11 de Setembro de 1983.

MATATE, Paulo. Ele há de voltar. No Tofo curandeiros querem trazer à vida jovem que se afogou para tirar um 'curso' In: **REVISTA TEMPO**. Nacional, Maputo, Edição número 558 de 28 de junho de 1981.

PEREIRA, Pedro Paulo. Não serão os ritos de iniciação a primeira forma do nosso teatro infantil? In: **REVISTA TEMPO**. Cultural. Maputo, AHM, Edição número 597 de 21 de março de 1982.

LHONGO. Maboane. Conhecer ritos de iniciação para poder combate-los. JORNAL NOTÍCIAS. **Mulher na transformação da sociedade.** Maputo, AHM, 30 de maio de 1978.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ABRAHAMSSON, Has & NILSSON, Anders. **Moçambique em Transição.** Um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992. 1ª edição, Maputo, CEEI-ISRI, 1994.

ADAM, Yussuf. **Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo**. Trajetória de Moçambique pós-colonial. (1975-1990), Maputo, Promédia, 2006.

AMARAL, Bernardo Amaral. **Matimo, Masaho ni Dzitekatekane nya vatonga.** História, Clãs, Provérbios e Adágios dos Vatonga de Inhambane. Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 2009.

ARAUJO, Manuel Garrido Mendes. **Seis Aldeias comunais da Província de Inhambane.** UEM, Departamento de Geografia, Maputo, 1986.

_____**Geografia dos povoamentos. Assentamentos humanos rurais e urbanos**. Maputo, Livraria Universitária-UEM, 1997.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. 3ª edição, Rio de Janeiro, 2014.

ARMANDO, Hassane. **Tempos de fúria**. Memórias do Massacre de Homoine, 18 de Julho de 1987, Lisboa, Editora Colibri, 2018.

BHABHA, Homi. **O local da Cultura.** Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

BARBERO, Jesus Martin. **Dos Meios às Mediações. Comunicação, Cultura e Hegemonia**. 6ª edição, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2009.

BARTH, Fredrik. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. LASK, Tomke (org.). Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005 [original de 2004], p. 7-14 (Introdução, por B. Vecchi); p. 15-68; p. 107-110 (Notas / Índice onomástico).

BETTANIN. Fabio. **A coletivização da terra na URSS.** Stalin e a Revolução do alto 1929-1933. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.

BESSONE, Magali. Introduction: Frantz Fanon, en équilibre sur la *color line*. In: FANON, Frantz. ***Œuvres*. Paris**: Éditions La Découverte, 2011.

BERNARDI, Bernardo. **Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos.** Lisboa, Edições 70, 1982.

BLACKBURN, Robin (Org). **Depois da queda:** o fracasso do comunismo e o future do socialismo. São Paulo, Paz e Terra, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** 2ª Edição, São Paulo, Editora Bertrand Brasil, 2002.

_____**Poder Simbólico**. São Paulo, Editora Bertrand Brasil, 2007.

BRAGANÇA, Aquino. **Na linha da Frente.** Independência sem descolonização**.** In: Estudos Moçambicanos, Maputo, UEM, CEA, número 5/6, 1986.

BRITO, Luís. **A Frelimo, o Marxismo e construção do Estado Nacional 1962-1983.** Maputo, IESE, 2019.

CAPELA, José. **O álcool na colonização do sul do Save. 1860-1920**. Maputo, 1995.

_____**O vinho para o preto.** Notas e textos sobre a exportação do vinho para África. Porto, Editora Afrontamento, 1973.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade.** São Paulo: Paz e Terra, 1995.

CAOMIQUE, Policarpo Gomes. **Virtudes satanizadas:** epistemologias africanas e outros olhares. São Paulo, Fontenele, 2020.

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **O mineiro Moçambicano.** Um estudo sobre a exportação de mão-de-obra em Inhambane. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 1989.

CHILUNDO, Arlindo, et all. **História de Moçambique.** Moçambique no auge do colonialismo 1930-1961*,* 2ª edição, Maputo, Livraria Universitária, 1999.

COUTO, Mia. **Mapeador das ausências.** 1ª edição, São Paulo, Companhia das Letras, 2021.

CHIZIANE, Paulina & MARTINS Mariana. **Ngoma Yethu: curandeiro e o novo testamento**. 2ª Edição, Maputo, Moçambique, Matiko Editora, 2015.

_____**Nikecthe, uma história de poligamia**. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2004.

CHONCHOL, Jacques. **La reforma Agraria Cubana-realizaciones y perspectivas.** Informe Final de Mision el Gobierno Cubano. La Habana, 1961.

CORVO, João de Andrade. **Estudos sobre as Províncias Ultramarinas**. Lisboa, Vol. III, 1885.

CRUZ E SILVA, Teresa. **Entrevista na Universidade de São Paulo**. Texto transcrito. São Paulo, s/d.

DAVA, Fernando, et all. **Samora Moises Machel.** História de uma vida dedicada ao povo moçambicano. Maputo, Ministério da Cultura, ARPAC, 2011.

DHADA, Mustafah. **O massacre português de Wiriamu**: Moçambique, 1972. 1ª edição, Lisboa, Edições Tinta da China, 2016.

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE. **História de Moçambique.** Maputo, Livraria Universitária, 2000.

DREYFUS, Francois &MARX, Roland & POIDEVIN, Raymond. **História Geral da Europa 3.De 1789 aos nossos dias.** Lisboa, Publicações Europa América, 1996.

DURAND, Gilbert. **Estruturas Antropológicas do Imaginário.** 1ª Edição, São Paulo, Editora Martins Fontes, Tradução, Helder Godinho, 1997.

ENCIPLÓPEDIA EINAUDI. **Antropos-Homem**. Imprensa Nacional casa da moeda, Lisboa, Volume 5, 1985.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira 1968, pp. 91.

_____**Em defesa da revolução Africana.** 1ª edição, Lisboa, livraria Sã de Costa Editora, 1980.

FORTUNA, Carlos José Cândido Guerreiro. **O fio da Moeda:** o algodão de Moçambique, Portugal e a economia mundo 1860-1960. Porto, Edições Afrontamento, 1993.

GARRETT, Almeida de Th. **Um governo em África. Inhambane 1905-1906.** Lisboa, 1907.
GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes:** o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

_____, C. **Olhos de Madeira.** Nove reflexões sobre a distância. Companhia das Letras, São Paulo, 2001.
GOMEZ, Miguel Buendia. **Educação Moçambicana.** História de um processo: 1962-1984. Maputo, Livraria Universitária, UEM, 1999.
HAMA THAY. Antônio. **Liderança e processos de decisão em Samora Machel**. Maputo, Imprensa Universitária, 2016.

HAROUEL, Jaen Louis. **História do Urbanismo.** 4ª edição, São Paulo, Papirus Editora, 2004.
HARTOG, F. **O espelho de Heródoto Ensaio sobre a representação do outro.** Belo Horizonte, Editora UFMG, Universidade Federal Minas Gerais, 1999.

_____. **Memórias de Ulisses.** Narrativas sobre a Fronteira na Grécia Antiga. Belo Horizonte, Editora UFMG, Universidade Federal Minas Gerais, 2004.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. **Invenção de tradições.** São Paulo, Paz e Terra, 2008.

HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas:** possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique. Maputo, Promédia, 2002.

JUNOD, Henri A. **Usos e costumes dos Bantu.** Tomo I. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

_____. **Usos e costumes dos Bantu**. Tomo II. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

KI-ZERBO. Joseph. **História da África Negra II.** Lisboa, Edições publicações Europa-América, 1999.

KHOSA, Ungulalani Ba Ka. **Entre as Memórias Silenciadas.** 1ª edição, Maputo, Alcance Editora, 2013.

LAPLANTINE, F & TRINDADE, L. **O que é Imaginário?** São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-Moderna,** Lisboa, Gradiva, 1989.

LOPES, Manuel dos Santos. **"Colonato do Limpopo:** aspectos sociais de povoamento". Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1968.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra História e Civilização**. (Tomo II do século XIX aos nossos dias). Salvador, EDUFBA, 2011.

MANGHEZI. N. *apud* LIESEGANG, Gerald & TEMBE, Joel das Neves. **Subsídios para a História da UDENAMO e FRELIMO**: da fundação e dos planos de fusão da UDENAMO e MANU à revolta da base da UDENAMO em Junho de 1962 e o ressurgimento deste partido em 1963: Um plano e primeiros resultados da recolha de fontes para permitir uma recolha de fontes, 1999.

MALOA, Tomé Miranda. **História da Economia Socialista Moçambicana.** São Paulo, 2016.

MARX, Karl. **A luta de Classes na França: 1848-1850**. São Paulo, editora Global, 1986.

MBEMBE, Achille. **On the Post colony.** California University of California Press 2001.

MINISTÉRIO DOS COMBATENTES. **Memórias de revolução 1962-1974**. Coletânea de Entrevistas de combatentes de Luta de Libertação Nacional. Maputo, Centro de Pesquisa da História da Luta de Libertação Nacional e Associação Nachingwea, 2011.

MICHAUD, Yves. **A Violência**. São Paulo, editora Ática, Serie Fundamentos 57, 1989.

MORE, Thomas. **Utopia**. Brasília, Editora Universidade de Brasília. 2004.

MOSCA. João. **Experiência Socialista em Moçambique 1975-1986**. Lisboa, Instituto Piaget, 1999.

_____**Economizando.** Prefácio de Lourenco do Rosário. Maputo, 1ª Edição, Alcances Editora, 2009.

_____**ADN da Frelimo**. Poder e Dinheiro. Maputo, CIP, Centro de Integridade Pública, 2022.

MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique.** Lisboa, Editora Livraria As de Costa, 1968.

_____ **Lutar Por Moçambique.** Maputo, 1ª edição Moçambicana, Coleção Nosso Chão, CEA, Livraria Universitária, 1995.

MOTTA, Rodrigo, P. S. **Resumo das aulas sobre o imaginário.** Belo Horizonte, UFMG, 2019.

_____ História política e o conceito de cultura política, In: **REVISTA DE HISTÓRIA,** X ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH/MG, Mariana, N° 6, 1996.

MUDIMBE, Valetin Yves. **Invenção de África**: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedago, Edições Mulemba, 2013.

NEWITT, Mayln. **História de Moçambique.** Lisboa, Publicações Europa-América. 1997.

NCOMO, Lucas Bernabe. **Urias Simango, um Homem Uma Causa**. 1ª edição, Maputo, Edições Nova África, 2003.

NGOENHA, Elias Severino. **Machel, Ícone da primeira república**. Maputo, Editora Ndjira, 2009.

_____**Mondlane, Regresso ao Futuro.** Maputo, Real Design Editora, 2019.

_____**Resistir a Abadon**. Maputo, edições Paulinas, 2017.

PELEMBRE, João Facitela. **Eu lutei pela pátria**. Memórias de um combatente de luta de Libertação Nacional. Maputo, Edição do Autor, 2012.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias de Enicidade.** Seguido de grupos etnicos e suas fronteiras de Fredireck Barth, 2ª edição, edição, São Paulo, Editora UNESP, 2011.

REIS FILHO, Daniel Aarão. **Uma revolução perdida** - A história do socialismo soviético. São Paulo, Editora Fundação Perceu Abramo, 1997.

RIBEIRO. Armando em: **Antropologia.** Aspectos culturais do povo changana e a problemática missionária. Lisboa, Edições Paulinas 1998.

RONGUANE, Silvério. **90 Anos depois do seu nascimento!** Toda a verdade sobre Mondlane. Maputo, Dzondza Editora, 2010.

RUFINO, José dos Santos. **Colônia de Moçambique. Gaza e Inhambane.** Lisboa, volume v, 1929.

SILVA, Júlio. **Instrumentos Musicais Tradicionais de Moçambique**. 1ª edição, Maputo, Edições Paulinas, 2016.

SILIYA. Carlos Jorge. **Ensaios sobre a cultura em Moçambique**. Maputo, UNESCO, 1996, 95-101.

THOMPSON, Drew A. **Constructing a History of Independent Mozambique, 1974-1982**: A study of Photography, Cape Town, Bard College, 2013.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros:** a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____, Tzvetan. **O homem desenraizado.** Rio de Janeiro: Record, 1999.

YOUNG, J. C. Roberth. **Desejo Colonial.** Hibridismo em teoria, cultura e raça, 1ª Edição, São Paulo, Perspectiva, 2005.

VELHO, Gilberto. **Subjetividade e Sociedade. Uma experiência de geração,** Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

VOGT, Carlos. **Linguagem pragmática e ideologia.** São Paulo, Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia, Hucitec, LTda, 1980.

MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES E TESES

ANDRADE, Inácio Carvalho Dias de. **Tem um espirito que vive dentro dessa pele.** Feitiçaria e Desenvolvimento em Tete Moçambique. Campinas, (Tese Doutorado), UNICAMP, 2016.

ARAÚJO, Manuel Garrido Mendes. **O sistema das aldeias comunais em Moçambique:** Transformações na organização do espaço residencial e produtivo**.** Lisboa, (Tese de Doutorado, área de Geografia). Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 1988.

ARIZA, Liana de Moura. **Um Novo Método para a Avaliação Rápida de Tungiase em Áreas Endêmicas**. Fortaleza, (Tese de Doutorado em Ciências Médicas), Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Ceará. 2009.

BASTOS, Felipe Barradas Correia Castro. **Homem Novo Moçambicano:** perspectivas Educacionais da formação identitária Nacional sob o governo da Frelimo (1970-1992), Curitiba, (Monografia, área de História e Ciências Humanas) Universidade Paraná. 2015.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique: Identidades, colonialismo e libertação**. São Paulo. (Tese de Doutorado, área de Antropologia e Ciências Humanas) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2007.

CASSALHO, João de Regina Maris dos Santos e. **Produção de Lugar em Inhassune (Sul de Moçambique):** Memória, Trabalho Compulsório e políticas de tempo. Campinas, (Dissertação do Mestrado) Instituto de Filosofia e Humanidades. UNICAMP, 2020.

CHAMBE, Zacarias Milisse. **Entre "Vientes" e Nativos. Mineração, Mobilidade, Violências e (re) existências em Montepuez, Moçambique.** (Tese Doutorado) UNICAMP, Campinas, 2021.

DA SILVA, C. **Viver a fé em Moçambique:** As relações entre a Frelimo e as confecções religiosas, (962-1982). Niterói, (Tese de Doutorado, área de História e Ciências Humanas) Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. UFF, 2017.

FERNANDES, Carlos Manuel Dias. **Dinâmicas de pesquisa em ciências sociais no Moçambique pós - independente.** Caso de Centro de Estudos Africanos 1975-1990. Salvador, (Tese de Doutorado), Ciências Humanas e Estudos Étnicos, UFB, 2011,

KANTER, Marcelo de Melo. **Política Externa e Integração na África Oriental.** Um estudo sobre Uganda, Tanzânia e Quênia. Porto Alegre, (Dissertação de Mestrado), Instituto de Relações internacionais e humanidades. UFRG, 2015.

MAHUMANE, Jonas Alberto. **"Marido Espiritual" possessão e violência simbólica no sul de Moçambique.** Lisboa, (Tese de Doutorado área de Antropologia da religião e simbólico), Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 2015.

MATINE, Manuel Henriques. **A questão das aldeias comunais em Moçambique:** a integração das famílias camponeses na Aldeia comunal em Ximbongweni, Guijá, Província de Gaza (1977-1990), Porto Alegre, (Tese Doutorado, área de História e Ciências Sociais) UFRGS, 2021.

MUHACHE, Felisberto Cremildo. **Conflitos em Torno de Terra em Moçambique:** Uma análise sobre os Principais Fatores Concorrentes no Município de Maxixe. 1992-2019. Maputo (Tese de Doutoramento) Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas. Universidade Pedagógica de Maputo, 2021.

OLIVEIRA, Cintia Mary de. **Massacre de Mueda (1960) e a constituição das narrativas nacionais em Moçambique em (1962-1986).** Belo Horizonte, (Dissertação de Mestrado) FAFICH, Universidade Federal Minas Gerais (UFMG) 2019.

RODRIGUES, Robério Paulino. **O colapso da URSS. Um estudo de causas.** São Paulo, (Tese de Doutorado, área de História e humanas), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, 2006.

TAIMO, Jamisse Uilson. **Ensino Superior em Moçambique, História, Política e Gestão**. São Paulo, (Tese de Doutorado, área de Educação e Currículo). Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Metodista de Piracicaba, 2010.

THOMAZ, Fernanda. **Coletivização Agrícola em Questão:** Comparação entre a produção coletiva do Movimento dos Trabalhadores rurais em Terra (MST) e as cooperativas de produção agropecuárias na Cuba. São Paulo, (Tese de Doutorado, área de História e Ciências Sociais) FFLCH, USP, 2016.

VASCONCELOS, Joana Salem. **"Acumulação socialista":** a herança da plantation na reforma agraria-1959-1970. Campinas, (Dissertação de Mestrado, área de História e humanidades) Universidade Estadual Campinas, 2013.

SILVA. José. Medeiros da. **China: A questão camponesa na república popular.** (Tese de Doutorado), FFLCH, USP, São Paulo, 2008.

CAPÍTULOS DE LIVROS

ANSELLE, Jean. Etnias e Espaços: Por uma Antropologia Topológica. In: ANSELLE. Jean & MBOKOLO. Elikia. **Pelos Meandros da Etnia. Etnias, tribalismo e Estado em África**. Luanda, Edições Mulemba, 2014.

BAGGIO, Kátia Gerab. Identidade e alteridade: a representação do outro e as narrativas de viagem nas reflexões de François Hartog. In: BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio & GARCIA, Tânia da Costa (orgs.). **Cadernos de seminários de pesquisa:** cultura e políticas nas Américas. Volume I. Assis-SP: FCL-Assis-Unesp Publicações, 2009.

CABRITA, Felícia. **Massacres em África**. Lisboa, s/d.

CAPELA, José. Apriorismo ideológico na historiográfica de Moçambique. In: JOSE, Alexandrino & MENESES, Paula Maria G. **16 Anos de Historiografia em Moçambique.** Focos, Problemas, Metodologias, desafios para a década 90. Maputo, Painel Coleção moçambicano, UEM, 1991.

CASTELO, Cláudia. Colonatos e Aldeamentos no Niassa, Moçambique: processos e impactos sociais em tempo de guerra, (1964-1974). In: **TEMPO,** Niterói, volume 27, no 3, 2021, p. 483. Acesso 16 de Junho de 2022.

CRUZ E SILVA, Teresa. Igrejas Protestantes no Sul de Moçambique e nacionalismo: O caso da Missao Suiça. (1940-1974) In: **Estudos Mocambicanos**, Maputo, CEA, Número 10, 1992.

_____& JOSÉ, Alexandrino. **História e a problemática das fontes**. In: JOSÉ, Alexandrino & MENESES, Paula Maria G. Moçambique- 16anos de historiografia: focos, problemas, metodologias, desafios para a década de 90. Maputo, 1ª edição, 1991.

COELHO, João Paulo Borges. **Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta**. Lisboa, Lusotopie, 2003.

CHICHAVA, Sérgio. **Por uma Leitura Sócio - Histórica da Etnicidade em Moçambique**, Maputo, IESE, 2008.

CUMBE, Isaura & SITOE, Iceu Carlos. Evolução da dança zore e sua contribuição à tradição da localidade de Golo, distrito de Homoine, província de Inhambane. 1960-2000, In: SILVEIRA, Ederson Luís & SANTANA, Wilder, K. Fernandes. **Educação e Múltiplas Linguagens: Olhares Transdisciplinares**. São Paulo, Pedro e Joao Editores, 2021.

CHICHAVA, Sérgio. **Por uma Leitura Sócio - Histórica da Etnicidade em Moçambique**, Maputo, IESE, 2008.

DARCH, Colin. Transversalidade do Centro dos Estudos Africanos em Moçambique 1976-1986: a construção de uma nova visão nas ciências sociais. 2017 p. 117. In: **Rev. Antrop. São Paulo online**, v. 60, 112-133, USP. Acesso em 24 de Outubro de 2021.

FERNANDES, Carlos. Intelectuais orgânicos e legitimação do Estado no Moçambique Pós-Independência: Caso do Centro de Estudos Africanos 1975-1985. In: **Revista, Scielo,** São Paulo, 2013.

GALTUNG, Johan, **Cultural Violence**. In: Journal of Peace Research, Hawaii, Vol. 27, number three, Sage Publications, August 1990.

GENTILI, Annamaria. Aquino de Braganca, o intelectual e a independência de África. In: **VIA Atlântica**, São Paulo, 2012.

LEISEGANG, Gerhard. Achegas para o estudo das bibliografias de autores de fontes narrativas e outros documentos da História de Moçambique, II; III: Três Autores sobre Inhambane: vida e obra de Joaquim de Santa Rita Montanha (1806-1870); Aron S. Mukhombo (ca. 1885-1940) e Elias S. Mucambe (1906-1969). IN: **ARQUIVO**. Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo, 1990.

MABEKO-TALI. Jean-Michel. Considerações sobre o despotismo colonial, e gestão centralizada da violência, no império colonial Frances. Departamento de História. Howard University. Washitghon DC, USA. In: **VARIA, HISTÓRIA.** Belo Horizonte. Vol. 29, número 51, 2013.

MAMDANI, Mahmood. Entendendo a Violência política na África pós-colonial. In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (Orgs.). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas.** Brasília, FUNAG, 2016.

MARFENS. José. Eu vi Inhaminga. In: UNIVERSIDADE COIMBRA. **Recentes massacres em Moçambique. Abril de 1974**. Relatório dos missionários de Inhaminga. Lisboa, Edição do movimento justiça e paz. Centro de documentação 25 de Abril, s/d.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. In: **REVISTA Artes & Ensaios,** Programa de Pós-graduação em AV/EBA/UFRJ, número 32, Dezembro de 2016.

MENESES, Maria Paula. *Xiconhoca,* o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Paris, 106, 2015.

_____**Narrativas de Violência sobre a construção da nação em Moçambique**. Revista Critica de Ciências Sociais. Revue. Org, França, 2015. Acesso, 15.10.2022.

O'LAUGHLIN, Bridget. A Questão Agrária em Moçambique, 1980, p. 9-32. In: **Estudos Moçambicanos,** Centro de Estudos Africanos, número 3. Maputo, 1980.

_____A base Social da Guerra em Moçambique. Análise de "A causa das armas em Mocambique", Antropologia de uma guerra civil de C. Geffray, Paris: CREDU-Kartala, 1990, p. 109-110. In: **Estudos Moçambicanos**, Centro de Estudos Moçambicanos. Maputo, número 10, 1992.

OLIVEIRA, Teresa Maria Santos. O rei Mahuntse Makwakwa. Relatos de Tradição Oral. In: **ARQUIVO.** Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo, 1990.

PIRES, J. Augusto. Inspeção à Comissão Municipal de Quelimane, Junta Local de Chinde e circunscrições e seus Postos de Alto Molocué, Maganja da Costa, Mocuba, Namacurra e Pebane**.** In: **Arquivo Histórico de Moçambique**, Caixa 62, Inspeção Superior de Administração e Negócios Indígenas, 1946.

SAUL, Jhon. O Estado da Frelimo: da revolução à recolonização. In: **Boletin de AHM, número 15**, 1994.

SITOE, Iceu Carlos. Economia colonial em Moçambique: uma discussão sobre o desempenho dos planos de fomento no período auge da colonização portuguesa 1953-1975, pp. 88-104. In: DE SANTANA, Wilder Kleber Fernandes & SILVEIRA, Ederson Luís. (Org) **Educação, Linguagens e Ensino: Saberes Inter constitutivos**. São Paulo, Pedro & João Editora, Volume 2, 2021.

SOUZA, Caio Fabiana Lopes do Valle. "Do Assimilado ao dessemelhante": Fronteiras raciais no colonialismo tardio português em Moçambique 1945-1961. In: HERNANDEZ, Leila Leite & MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Ideias Práticas em Transito, poderes e resistência em África (séculos XIX-XX)**. 1ª edição, São Paulo, Editora Intermeios, 2020.

SUMBURANE, José. Tradições Culturais e a Formação de Identidade entre os Vathonga. In: **Revista Síntese**, Maputo, FCSF, UPM, número 13, 2018, p. 30-31.

RESENDE, Taciana Almeida Garrido de. Conferência Tricontinental como espaço de atuação política para África. In: HERNANDEZ, Leila Leite & MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Ideias Práticas em Transito, poderes e resistência em África (séculos XIX-XX)**. 1ª edição, São Paulo, Editora Intermeios, 2020.

THOMPSON, Eduard P. A história Vista de Baixo; Folclore, Antropologia e História. Social". In: **A peculiaridade dos Ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

TSHIBANGU, Tshishiku &AJAYI, Ade &SANNEH, Lemim. Religião e evolução Social. In: MAZURAI, Ali. **História Geral de África VIII, UNESCO**. Brasília, Cortez Editora, 2011.

UZOIGUE, N. European Partition and conquest of Africa**.** In: BOAHEN, A. **General History of Africa VII. UNESCO**. Califórnia, University of Califórnia Press, 1985.

WUYTS, Marc. Economia Política do Colonialismo. In: CEA. **Estudos Moçambicanos.** Desenvolvimento e Trabalho Migratório. Maputo, UEM, número 1, 1980.

VÍDEOS

1.CANAL TOP MOZ CHANEL em: **"o comboio de Sal e Açúcar***"*. 1 vídeo, sonoro, colorido. Português. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=riZW7uxRWmk. Acesso em 26/09/2022.

2.ESQUADRA-NET: **convocar a História**. Massacre de Mukumbura. Entrevistado: Mustafah Dhada. Entrevistadores: Fernando Rosas, Mariana Carneiro. 02 de Fevereiro de 2022. Podcast. Disponível em: https://www.esquerda.net/sites/default/files/imagens-mustafah_dhada.mp3. Acesso: 02/03/2023.

3.STV NOTÍCIAS. **Entrevista Herinque Muchinduma Livandi.** 1 vídeo (0.35 segundos), colorido, disponível português em: https://www.youtube.com/watch?v=T4QzdE4GOsc. Acesso em 02/11/2022.

4.STV NOTÍCIAS. **Entrevista Severino Ngoenha.** 1 vídeo (27 min.), sonoro, colorido. Português. Disponível em: https://youtu.be/ZzvzZE5Xr-8 Acesso em: 23/02/2023.

5.STV NOTÍCIAS. **Entrevista Severino Ngoenha**. 1 vídeo (1.33 min.), sonoro, colorido. Português. Disponivel em: https://www.youtube.com/watch?v=WlvBZoSbX0U&t=272s, Acesso em: 17/03/2023.

TVI PLAYER. **Episódio 17.** 1 video (1.39 min), sonoro, colorido, Portugues, Disponivel em: https://tviplayer.iol.pt/programa/a-joia-deafrica: Acesso, 23/05/2023.

FONTES ORAIS – ENTREVISTAS

ENTREVISTAS AOS HOMENS

Padre Frei do Amaral Bernardo Amaral. A entrevista realizou-se na Paróquia de Santo Antônio da Polana em Maputo em 06 de Março de 2022.

José Solomone Muendane. A entrevista realizou-se em Ravene, sua residência de baixo de uma sombra de Jambroeiro em 17 de Fevereiro de 2022.

Ernesto Carlos Cambula. A entrevista realizou-se em Ravene, sua residência, de baixo de uma sombra de mafurreria em 28 de Fevereiro de 2022.

Afonso Alberto Munguambe. A entrevista realizou-se mesmo em frente à lareira da família que está localizado no meio da casa (Nhabawine) em 30 de Março de 2022.

Cassamo Ussene. Nasceu em 1954 em Morrumbene. Neste momento é residente em Salane. A entrevista realizou-se na sua residência em 10 de Abril 2022.

José Bambo Sumburane Cumbana. A entrevista realizou-se na sua residência em Cumbana-sede, ao lado da sua casa de alvenaria em 21 de Abril de 2022.

Felipe da Cruz Rafael Marrengula, É residente em Bambela. A entrevista realizou-se na sua residência de baixo de uma mangueira em 24 de Fevereiro de 2022.

Edmundo Abílio Cumbane. A entrevista realizou-se na sua residência do posto de Jangamo-Sede, em 09 de Abril de 2022.

Omar Bongo. A entrevista realizou-se em sua residência em Cumbana-sede no dia 21 de Abril de 2022.

Francisco Langa. Nasceu em 1940. A entrevista realizou-se em Ravene, bairro 2, em 24 de Marco de 2022.

Eduardo Pequenino Duce, A entrevista realizou-se em sua residência de baixo de uma sombra de mafurreira, em 15 de fevereiro de 2022.

ENTREVISTAS COM MULHERES

Valentina Cesar Nhamposse. A entrevista realizou-se em Ravene, sua residência ao lado da sua casa de alvenaria em 16 de Fevereiro de 2022.

Helena André Duce, A entrevista realizou-se na sua residência de baixo de uma sombra de mangueira, em 13 de Fevereiro de 2022.

Amélia Wetimane Murure. A entrevista realizou-se em frente à sua casa de espíritos em 28 de Fevereiro de 2022.

Nhandhabe Cuambe. A entrevista realizou-se em sua residência em Ravene 2 aos 27 de março de 2022.

Madalena Guiendane Cumbe. A entrevista realizou-se na sua residência em baixo de um cajueiro aos 16 de Fevereiro de 2022.

Laila Faquir. A entrevista realizou-se em Ravene na sua residência aos 30 de março de 2022.

Mayla Munguambe. A entrevista realizou-se na sua residência em Ravene (Salane) em 30 de março de 2022.

Palmira Wetimane Guirrugo. Nasceu em Ravene em 1940. A entrevista realizou-se em sua residência em frente à sua casa de espíritos em 25 de Março de 2022.

GLOSSÁRIO

Cabo: Era a categoria a seguir ao régulo de poder tradicional de determinada região, com o estatuto de cabado.

Candonga: termo usado para designar aos comerciantes desonestos que faziam a especulação de preços. Foi bastante usado pela FRELIMO durante o período revolucionário na época contra a crítica de insuficiência de alimentos no abastecimento das comunidades.

Cantinas rurais: foram pequenas lojinhas construídas por comerciantes portugueses numa primeira fase. E depois por alguns assimilados que abasteciam as comunidades rurais em produtos de primeira necessidade trazidos dos centros urbanos.

Chigovia: é um instrumento que é feito de um fruto rijo e redondo chamado '*massala*' (*strychnos spinosa*) e em alguns casos é feito de outros frutos pequenos de casca dura ou mesmo de barro.

Chiquitsi: é um chocalho de mão feito de palha de uma planta chamada *txlhongue*, entrançada como se fosse uma esteira e cujas pontas são unidas por corda, formando uma caixa oca. Dentro dela coloca-se sementes ou pedrinhas.

Chitende: é um arco musical que atravessou fronteiras, sendo de tamanho variável. É um instrumento que pode atingir até 2 metros de altura. As duas pontas do arco são unidas por um fio grande me duas partes. Para caixa de ressonância é colocada uma cabeça de tamanho variável, com abertura virada para o lado de fora.

Chizambe: é um pequeno arco musical, onde a corda colocada de um extremo ao outro é feita de folha de palmeira que depois é amarada nas duas pontas de arco. O som é produzido por fricção de uma varinha sobre as ranhuras gravadas no arco de madeira. Chocalhos são colocados na varinha que percute e a caixa de ressonância é a boca do próprio tocador.

Floresta de miombo: É um tipo de vegetação que predomina em áreas tropicais e subtropicais. É uma floresta que apresenta espécies de árvores grandes. O nome miombo provém da palavra suaíli brachystegia.

Grupo dinamizador: constitui o grupo local de extrema importância política para a Frelimo. São pessoas que deveriam passar de um processo de transformação, de educação política e deviam

conhecer o povo, representar o partido ao nível de base. Eles deveriam ser pessoas idôneas e de alta fidelidade e amor ao partido.

Grupo Ndayani: conhecido também de grupo matador. Trata de um grupo de militares das FPLM que além de proteger a comunidade local, se dedicava à agressões, espancamentos, violação de raparigas, abusos sexuais às mulheres, roubo de bens e execução sumária não só aos indivíduos inimigos suspeitos, ou ainda pessoas inocentes com contenciosos mal parados.

Gocha: é um chocalho que ultrapassou fronteiras sendo atualmente conhecido por Maracas em toda a América Latina. Este chocalho de mão é constituído por um pau curto, que atravessa uma fruta de oca de casca dura *massala* na qual são colocadas várias pedrinhas ou sementes secas.

Matsangaissa: foi o nome dado a todo o membro militante da guerrilha da RENAMO, cujo fundador do movimento de contrarrevolução moçambicana foi André Matade Matsangaissa primeiro comandante em chefe da resistência nacional moçambicana. Todos os seus guerrilheiros defensores de André são chamados de Matsangaissa em homenagem ao seu líder histórico e fundador.

M'bhandla: é o lugar por baixo de frondosas árvores em que as populações concentravam-se para as reuniões. Em regra localizavam próximas das residências das estruturas do poder tradicional ou entroncamentos de picadas na movimentação das pessoas.

Rhale: é uma espécie de farinha que provém do processamento local da mandioca. Em Ravane, o processamento da mandioca para efeitos de produção da tapioca era uma atividade exclusivamente realizada por mulheres.

Régulo: foi a categoria mais elevada na hierarquia da estrutura de poder tradicional de determinada região, com o estatuto de regulado.

Sinantwala: é o nome dado ao roubo de uma rapariga por esta não gostar do marido proposto pelos pais quando ainda adolescente. Quando crescesse e gostasse de um outro homem sem interferência dos pais, os dois fugiam e formavam nova família. Assim, é denominado roubo, justamente por ter sido roubada por um outro homem que não é aquele que a família propôs a menina em ximakonde em Cabo Delegado.

Solos machongos/mutxhongo: são aqueles que se localizam em regiões baixas e pantânosas. As planícies costumam ser as regiões com maior propensão a este tipo de solos. São propícios para atividade agrícola.

Tunga Penetrans/Matekenha: ou vulgarmente conhecida por bicho-de-pé é uma doença tropical de pele causada pela penetração da pulga femea *tunga penetrans* na epiderme do homem ou de mamíferos. A doença configura-se como um problema de saúde pública em países em vias de desenvolvimento.

Tchitoliro: é uma flauta transversal, construída com uma cana de bambu fechada nas pontas e dotada de três orifícios, sendo o quarto orifício para a colocação da boca. Para variações sonoras, o tocador tapa e destapa os três buracos com dedos.

Tsudi: é uma flauta de tipo pífaro, feito com um tubo de caniço ou bambu. Possui uma abertura na parte superior onde o tocador sopra. Em determinadas danças forma-se um grupo de mais de oito flautas de vários tamanhos que produzem sonoridades diferentes.

Xiconhoca: é uma palavra composta por dois nomes: Xico e Nhoca. Xico-feio é indivíduo que pertenceu à PIDE-DGS Nhoca-cobra pela tradução das línguas bantu. Um animal traiçoeiro pela natureza.

Xighinha: é uma refeição preparada a partir da preparação da mandioca em pequenos pedaços. É um dos pratos mais saborosos feitos com recurso à mandioca. Após o corte em pequenos pedaços da mandioca, faz-se a mistura com amendoim pilado. Existem várias misturas que podem ser feitas, ou com folhas de cacana, ou simplesmente com o amendoim. É um prato de maior preferência dos vachopes

Zonas Libertadas: literalmente, foram regiões livres da administração colonial em que a partir da conquista militar, a FRELIMO ensaiou suas políticas de transformação social.

.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Roteiro de entrevistas

UNIVERSIDADE FEDERAL MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUÇÂO EM HISTÓRIA

ROTEIRO DE ENTREVISTA

PARTE I (APRESENTAÇÃO)

Eu **Iceu Carlos Sitoe**, estudante do Programa de Pós-graduação de História da UFMG, encontro-me neste momento em pesquisa de campo para a coleta de dados para o suporte bibliográfico da tese de Doutorado que tem como tema: *Aldeia Comunal Ravene: coletivização, transformações sociais, (re)existências e violência cultural em Moçambique 1976-1992*. Estou no Distrito de Jangamo com a finalidade de conversar com pessoas que estiveram direta ou indiretamente ligadas com a história das aldeias comunais.

Estou aqui no povoado de Ravene. O (a) senhor(a) viveu o tempo em que este local se chamava aldeia comunal Ravene. Deste modo, vim com todo o respeito e consideração pedir a gravação de uma entrevista que simplesmente se desdobra em uma conversa acerca da experiência de vida do senhor(a) ou testemunho(a) de vida aos acontecimentos das aldeias comunais no distrito e particularmente de Ravene. Já de forma antecipada me comprometo a respeitar a sua disponibilidade e garanto que as informações a serem recolhidas serão de exclusivo uso para fins de pesquisa acadêmica.

Após a minha apresentação e confirmada a sua disponibilidade, considero criadas as condições para iniciarmos a entrevista. O(a) senhor(a) tem algo a dizer antes da conversa: alguma chamada de atenção ou restrição no uso de aparelhos-gravador/máquina fotográfica-durante a conversa? Muito obrigado. Assim, podemos começar a conversa?

Pode chamar-me de **khomo**. Ou simplesmente **Iceu**. Qual é o nome completo do(a) senhor(a)?.....

PARTE II (QUESTÕES)

1.Onde e quando é que nasceu?

2. Pode falar um pouco da sua infância?

3.A sua família cultivava a terra?

4.Onde ficavam as terras da sua família?

5.Quem trabalhava nelas? O que era feito do produto das colheitas?

6.Você se lembra de como as outras famílias e linhagens usavam a terra?

7.Lembra-se da presença de colonos portugueses na região? Que terras eles tinham?

8.Ouviu falar em conflitos ou disputas pelo uso da terra antes da independência?

9.Como foi recebida a independência de Moçambique no distrito em Jangamo?

10. Pode nos falar do surgimento da aldeia comunal Ravene?

11. Fale-nos da guerra civil no distrito de Jangamo?

12. Como caracteriza a vida social e cultural dos tswa, chopes e bitongos?

13.Pode nos falar das mudanças sociais e culturais ocorridas no seio da sua família, motivada pela convivência com outros grupos?

14. Acha que essas mudanças sociais e culturais impactaram o seu grupo? O que mudou da sua relação com os outros concretamente?

15. Soubemos que em outras regiões da província de Inhambane, como é o caso de Homoíne, houve perseguição perpetrada pela Frelimo aos curandeiros e médiuns contra a prática da sua atividade. Tendo estes continuado de forma clandestina. Esta ação ocorreu em Jangamo?

16.A comunidade de Ravene sofreu também essa perseguição?

17.O (a) senhor (a) conhece algum curandeiro ou médium perseguido pelas autoridades por causa do exercício da sua atividade em Ravene? Pode falar-nos de algumas memórias a respeito do assunto?

18. Como é que a comunidade de Jangamo recebeu os discursos da Frelimo contra a "superstição", "obscurantismo" e "feitiçaria"? Fale-nos das suas memórias a respeito do assunto?

19. Tem conhecimento de outro tipo de perseguições contra os hábitos e formas de ser das comunidades ditas "superticionistas"?

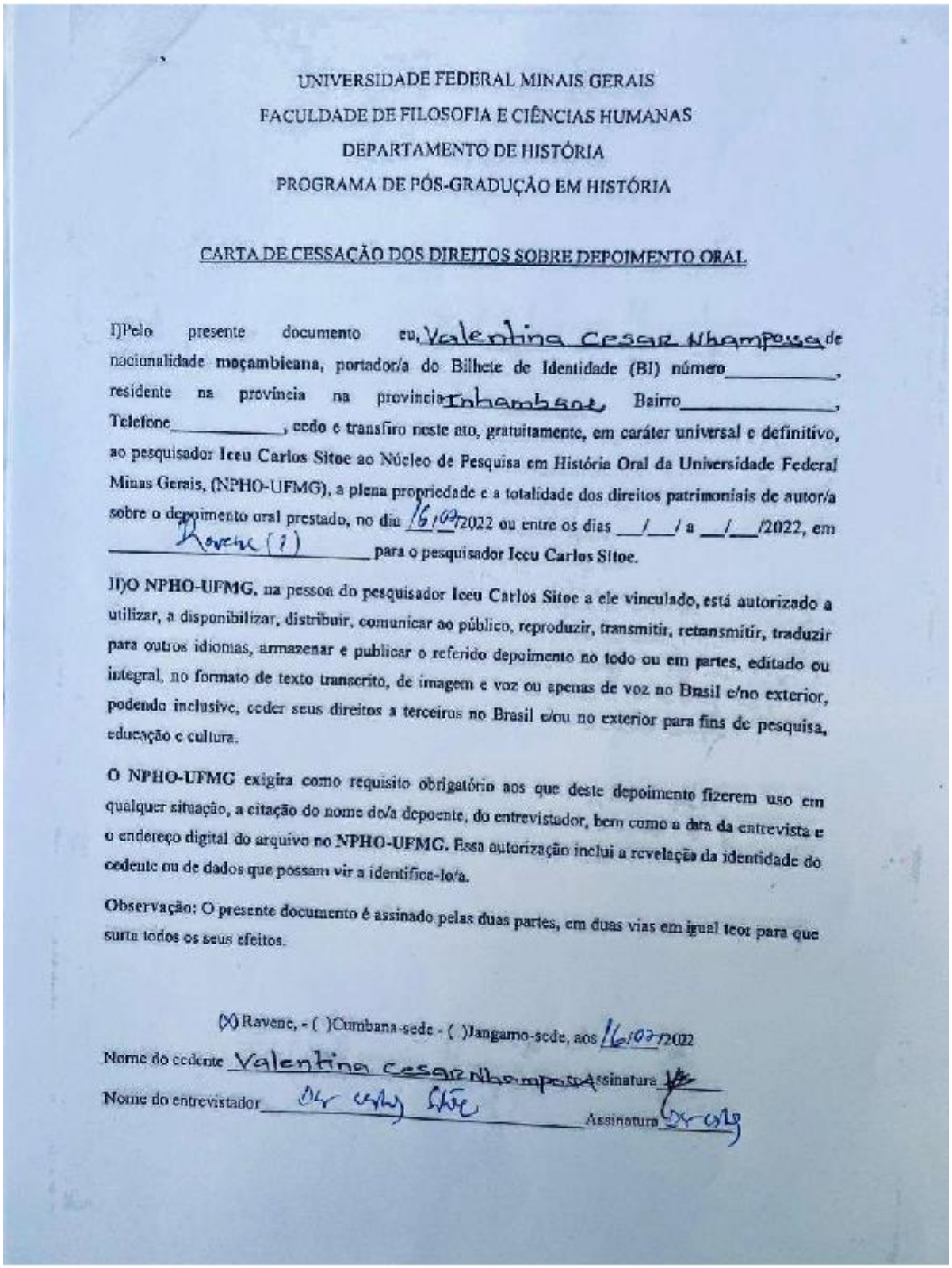
20. Para terminar, o (a) senhor (a) tem mais alguma coisa que gostaria de nos contar que não tenhamos perguntado?

PARTE VII: Considerações Finais

Comentários e agradecimentos.

Orientador: Prof. Doutor Alexandre Almeida Marcussi

APÊNDICE B – Algumas cartas de cessação de direitos sobre o depoimento oral



UNIVERSIDADE FEDERAL MINAIS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUÇÃO EM HISTÓRIA

CARTA DE CESSAÇÃO DOS DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

I)Pelo presente documento eu, Valentina Cesar Nhampossa de nacionalidade **moçambicana**, portador/a do Bilhete de Identidade (BI) número _____, residente na província na provincia Inhambane, Bairro _____, Telefone _____, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, ao pesquisador **Iceu Carlos Sitoe** ao Núcleo de Pesquisa em História Oral da Universidade Federal Minas Gerais, (NPHO-UFMG), a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autor/a sobre o depoimento oral prestado, no dia 16/07/2022 ou entre os dias __/__/ a __/__/2022, em Ravene (1) para o pesquisador **Iceu Carlos Sitoe.**

II)**O NPHO-UFMG**, na pessoa do pesquisador **Iceu Carlos Sitoe** a ele vinculado, está autorizado a utilizar, a disponibilizar, distribuir, comunicar ao público, reproduzir, transmitir, retransmitir, traduzir para outros idiomas, armazenar e publicar o referido depoimento no todo ou em partes, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz no Brasil e/no exterior, podendo inclusive, ceder seus direitos a terceiros no Brasil e/ou no exterior para fins de pesquisa, educação e cultura.

O NPHO-UFMG exigira como requisito obrigatório aos que deste depoimento fizerem uso em qualquer situação, a citação do nome do/a depoente, do entrevistador, bem como a data da entrevista e o endereço digital do arquivo no **NPHO-UFMG.** Essa autorização inclui a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identifica-lo/a.

Observação: O presente documento é assinado pelas duas partes, em duas vias em igual teor para que surta todos os seus efeitos.

(X) Ravene, - ( )Cumbana-sede - ( )Jangamo-sede, aos 16/07/2022

Nome do cedente Valentina Cesar Nhampossa Assinatura _____

Nome do entrevistador _____ Assinatura _____

UNIVERSIDADE FEDERAL MINAIS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUÇÃO EM HISTÓRIA

CARTA DE CESSAÇÃO DOS DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

I)Pelo presente documento eu José Solomume Muendane de nacionalidade moçambicana, portador/a do Bilhete de Identidade (BI) número_____, residente na província na província Inhambane, Bairro_____, Telefone_____, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, ao pesquisador **Iceu Carlos Sitoe** ao Núcleo de Pesquisa em **História Oral** da **Universidade Federal** Minas Gerais, (NPHO-UFMG), a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autor/a sobre o depoimento oral prestado, no dia 7/07/2022 ou entre os dias __/__/ a __/__/2022, em Ravene (1) para o pesquisador **Iceu Carlos Sitoe.**

II)O **NPHO-UFMG**, na pessoa do pesquisador **Iceu Carlos Sitoe** a ele vinculado, está autorizado a utilizar, a disponibilizar, distribuir, comunicar ao público, reproduzir, transmitir, retransmitir, traduzir para outros idiomas, armazenar e publicar o referido depoimento no todo ou em partes, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz no Brasil e/no exterior, podendo inclusive, ceder seus direitos a terceiros no Brasil e/ou no exterior para fins de pesquisa, educação e cultura.

O NPHO-UFMG exigira como requisito obrigatório aos que deste depoimento fizerem uso em qualquer situação, a citação do nome do/a depoente, do entrevistador, bem como a data da entrevista e o endereço digital do arquivo no NPHO-UFMG. Essa autorização inclui a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identifica-lo/a.

Observação: O presente documento é assinado pelas duas partes, em duas vias em igual teor para que surta todos os seus efeitos.

(X) Ravene, - ( )Cumbana-sede - ( )Jangamo-sede, aos 7/07/2022

Nome do cedente José Solomume Muendane Assinatura

Nome do entrevistador Dr Carlos Sitoe Assinatura

UNIVERSIDADE FEDERAL MINAIS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CARTA DE CESSAÇÃO DOS DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

I)Pelo presente documento eu, Nhandhabe Cuambe de nacionalidade **moçambicana**, portador/a do Bilhete de Identidade (BI) número_____, residente na província na província Inhambane Bairro_____, Telefone_____, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, ao pesquisador **Iceu Carlos Sitoe** ao Núcleo de Pesquisa em História Oral da Universidade Federal Minas Gerais, (NPHO-UFMG), a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autor/a sobre o depoimento oral prestado, no dia 27/03/2022 ou entre os dias __/__/ a __/__/2022, em Ravene (2) para o pesquisador **Iceu Carlos Sitoe.**

II)**O NPHO-UFMG**, na pessoa do pesquisador **Iceu Carlos Sitoe** a ele vinculado, está autorizado a utilizar, a disponibilizar, distribuir, comunicar ao público, reproduzir, transmitir, retransmitir, traduzir para outros idiomas, armazenar e publicar o referido depoimento no todo ou em partes, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz no Brasil e/no exterior, podendo inclusive, ceder seus direitos a terceiros no Brasil e/ou no exterior para fins de pesquisa, educação e cultura.

O NPHO-UFMG exigira como requisito obrigatório aos que deste depoimento fizerem uso em qualquer situação, a citação do nome do/a depoente, do entrevistador, bem como a data da entrevista e o endereço digital do arquivo no **NPHO-UFMG.** Essa autorização inclui a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identifica-lo/a.

Observação: O presente documento é assinado pelas duas partes, em duas vias em igual teor para que surta todos os seus efeitos.

(x) Ravene, - ( )Cumbana-sede - ( )Jangamo-sede, aos 27/03/2022

Nome do cedente _____ Assinatura _____

Nome do entrevistador Dr Carlos Sitoe Assinatura Dr Cdy

APÊNDICE C – fotografia do régulo Muphathanyane) filho de Muphati no cemitério dos angolanos (em representação da tropa portuguesa) que tombaram na luta contra os Nguni em Cumbana.

APÊNDICE D – Antiga Fábrica de Algodão de Jangamo

APÊNDICE E – fotografia da antiga Fábrica *Mutamba Sugar States*

APÊNDICE F – fotografia da antiga estação ferroviária de Ravene 1.

APÊNDICE G – fotografia do edifício reabilitado da antiga companhia de Ravene States.

APÊNDICE H – fotografia da antiga fábrica de sisal da companhia de Ravene States

.

APÊNDICE I – fotografia ilustrando a Capela da Igreja católica em Ravene I.

APÊNDICE J – fotografia ilustrativa da Mesquita de Magaiça

APÊNDICE L – Fotografia do pesquisador e do senhor João Paunde Nhampossa

APÊNDICE M – foto ilustrativa sobre a produção artesanal de *rhale* a partir de mandioca amarga em Guicunela-Guifuco.

ANEXOS

ANEXO A – Credencial de autorização de pesquisa de campo em Ravene

U |SAVE

UNIVERSIDADE SAVE
GABINETE DO DIRECTOR

Av. FPLM, Bairro Cimento – Massinga – Telef. 293 71110 – Fax 293 71190 – Extensão da Massinga

Ao Governo do Distrito de Jangamo

CREDENCIAL

Segue a apresentar-se ao Governo do Distrito de Jangamo, o funcionário **Iceu Carlos Sitoe,** da Faculdade de Letras e Ciências Sociais, titular de BI nº 090100387280B, com objectivo de recolher dados para a elaboração da sua Tese de Doutoramento com o tema "Ravene Common Village, Coletivism Social Changes and Culture Violence im Mozambique 1976-1990".

Com as melhores saudações!

Massinga, 04 de Fevereiro de 2022

O Director

Prof. Doutor Hipólito Sengulane
/Professor Associado/

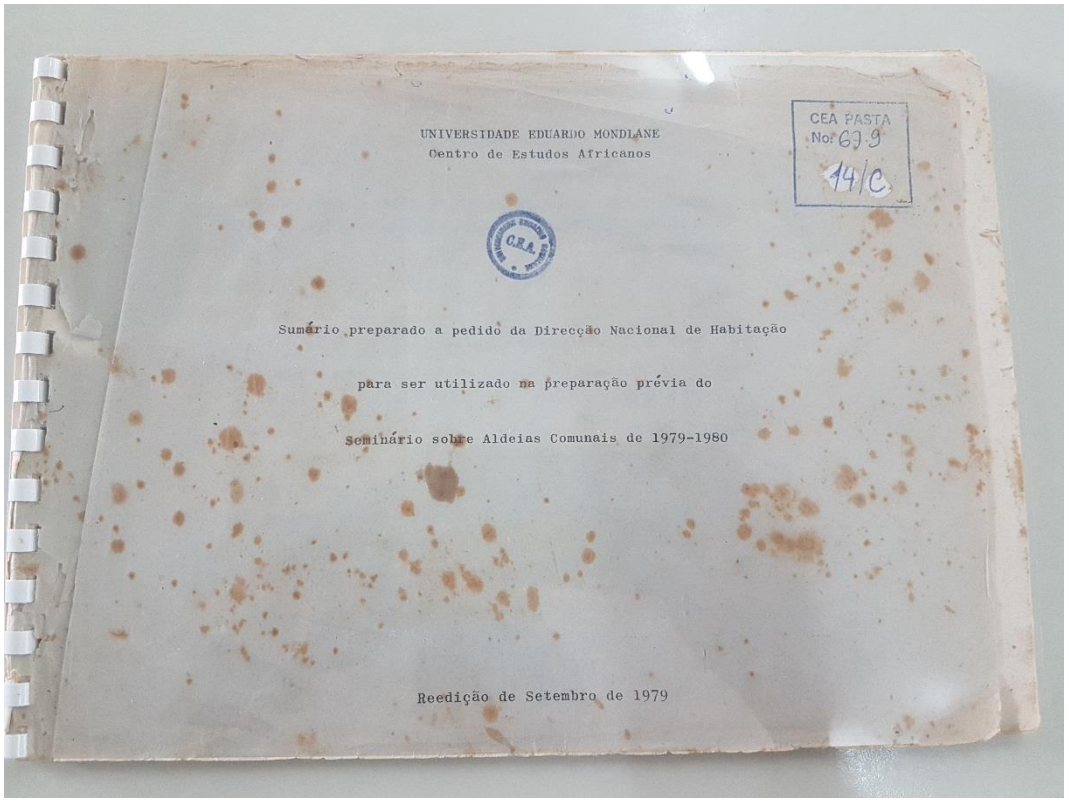
Digitalizada com CamScanner

ANEXO B – sinfonias entre símbolos da bandeira do partido Frelimo e de Moçambique

(Os símbolos da bandeira da república popular de Moçambique)

(Os símbolos da bandeira do partido Frelimo)

ANEXO C – Pedido formal de conteúdos de aldeias comunais por parte da Direção Nacional de Habitação (DNH) à CEA



UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE
Centro de Estudos Africanos

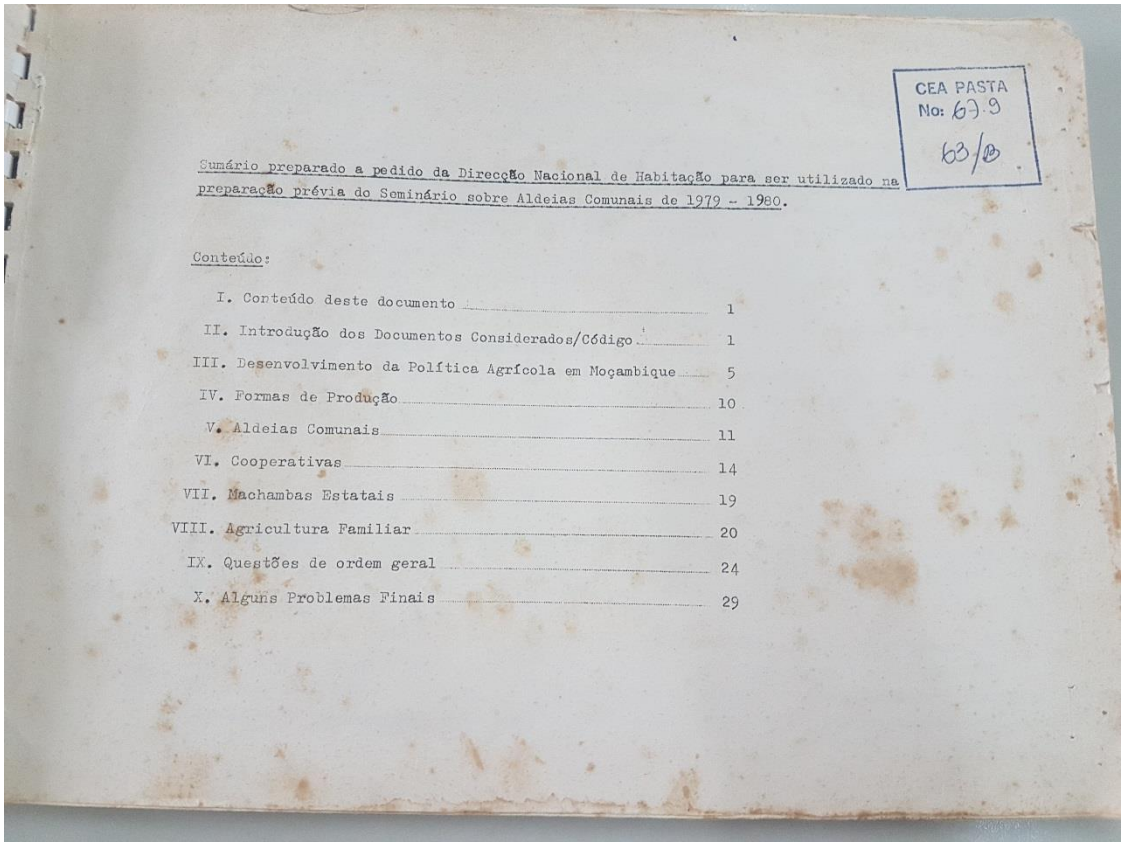
CEA PASTA
No: 69.9
14/C

Sumário preparado a pedido da Direcção Nacional de Habitação

para ser utilizado na preparação prévia do

Seminário sobre Aldeias Comunais de 1979-1980

Reedição de Setembro de 1979



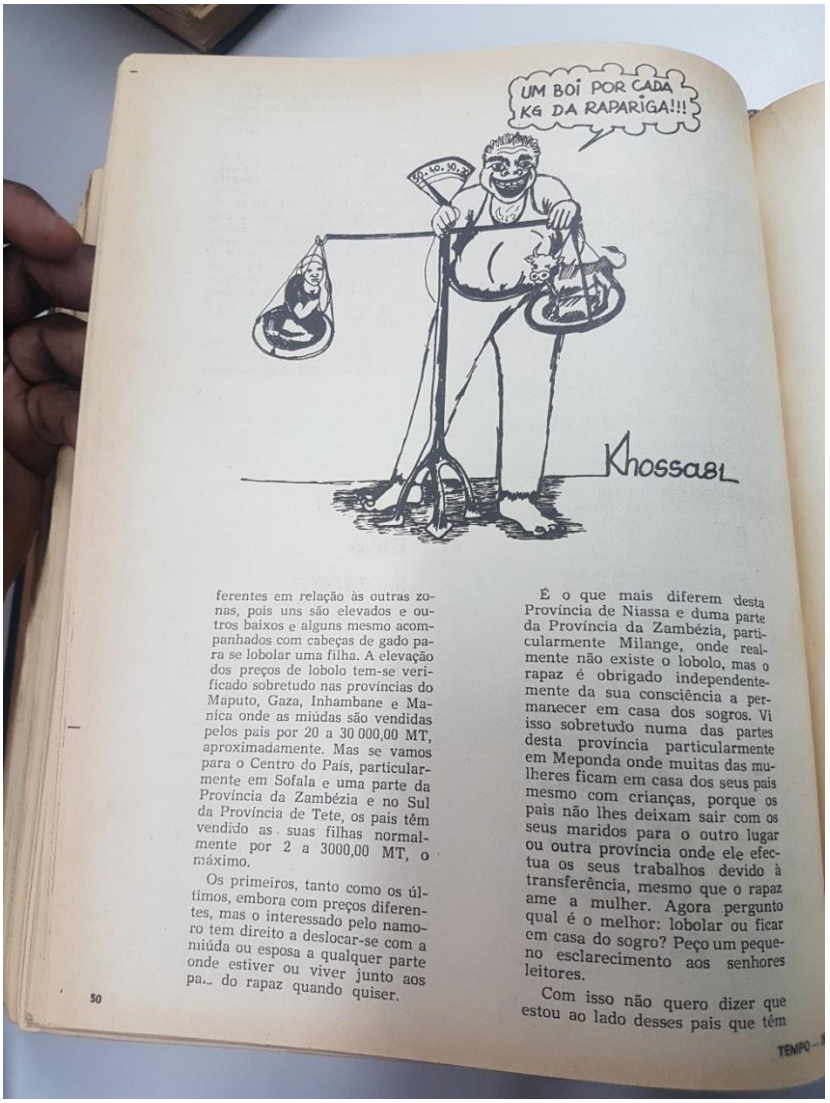
CEA PASTA
No: 67.9
63/B

Sumário preparado a pedido da Direcção Nacional de Habitação para ser utilizado na preparação prévia do Seminário sobre Aldeias Comunais de 1979 - 1980.

Conteúdo:

I. Conteúdo deste documento 1
II. Introdução dos Documentos Considerados/Código 1
III. Desenvolvimento da Política Agrícola em Moçambique 5
IV. Formas de Produção 10
V. Aldeias Comunais 11
VI. Cooperativas 14
VII. Machambas Estatais 19
VIII. Agricultura Familiar 20
IX. Questões de ordem geral 24
X. Alguns Problemas Finais 29

ANEXO D – Algumas ilustrações satíricas contra o lobolo



ferentes em relação às outras zonas, pois uns são elevados e outros baixos e alguns mesmo acompanhados com cabeças de gado para se lobolar uma filha. A elevação dos preços de lobolo tem-se verificado sobretudo nas províncias do Maputo, Gaza, Inhambane e Manica onde as miúdas são vendidas pelos pais por 20 a 30 000,00 MT, aproximadamente. Mas se vamos para o Centro do País, particularmente em Sofala e uma parte da Província da Zambézia e no Sul da Província de Tete, os pais têm vendido as suas filhas normalmente por 2 a 3000,00 MT, o máximo.

Os primeiros, tanto como os últimos, embora com preços diferentes, mas o interessado pelo namoro tem direito a deslocar-se com a miúda ou esposa a qualquer parte onde estiver ou viver junto aos pa... do rapaz quando quiser.

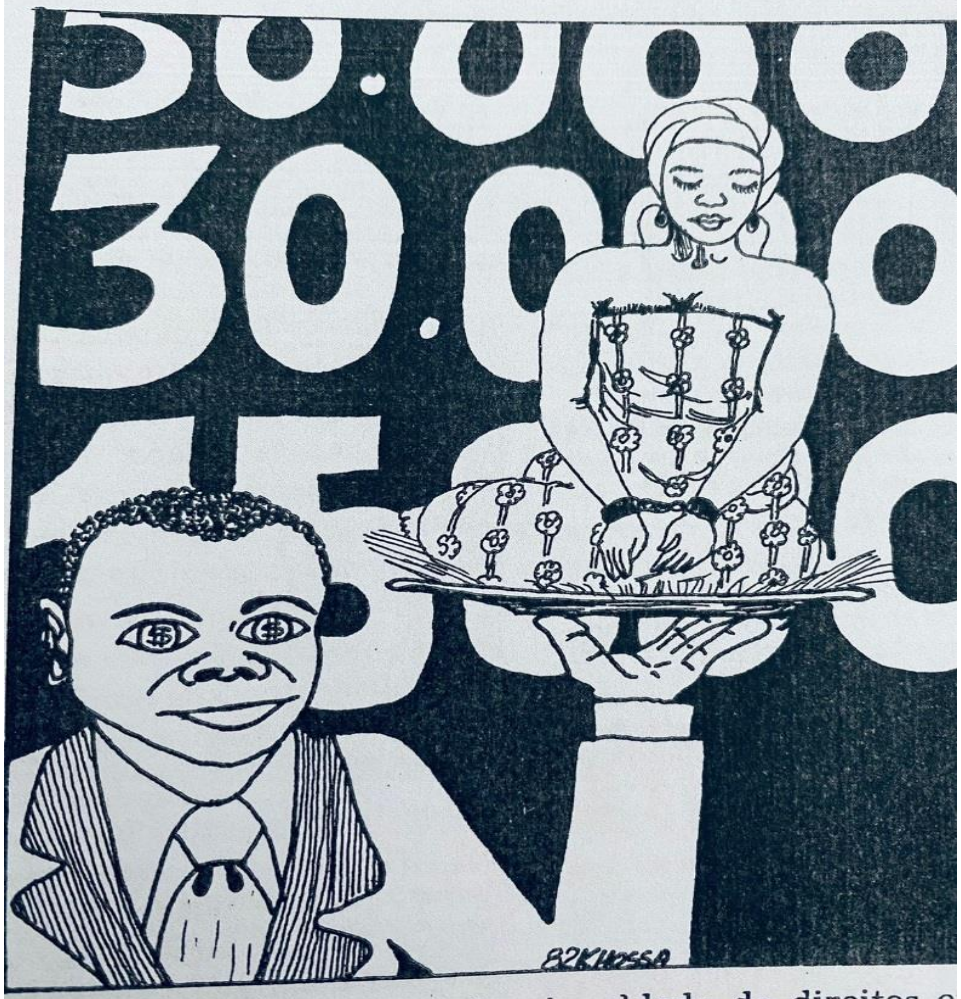
50

É o que mais diferem desta Província de Niassa e duma parte da Província da Zambézia, particularmente Milange, onde realmente não existe o lobolo, mas o rapaz é obrigado independentemente da sua consciência a permanecer em casa dos sogros. Vi isso sobretudo numa das partes desta província particularmente em Meponda onde muitas das mulheres ficam em casa dos seus pais mesmo com crianças, porque os pais não lhes deixam sair com os seus maridos para o outro lugar ou outra província onde ele efectua os seus trabalhos devido à transferência, mesmo que o rapaz ame a mulher. Agora pergunto qual é o melhor: lobolar ou ficar em casa do sogro? Peço um pequeno esclarecimento aos senhores leitores.

Com isso não quero dizer que estou ao lado desses pais que têm

TEMPO

nho memória de homens com do na medida em que



mais mulheres que mais igualdade de direitos e