

UNIVERSIDADE DE LISBOA
INSTITUTO de CIÊNCIAS SOCIAIS



**«O primeiro a chegar é o dono da terra»:
pertença e posse da terra na região do lago Niassa**

Elísio Manuel Fernando Jossias

Orientadores: Prof. Doutora Susana de Matos Viegas
Prof. Doutor Fernando José Ferreira Florêncio

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Antropologia
Especialidade em Antropologia da Etnicidade e do Político

Financiada pela Fundação Calouste Gulbenkian - MAB/MC, P-126261(MZ)

2016

**O primeiro a chegar é o dono da terra:
pertença e posse da terra na região do lago Niassa**

Elísio Manuel Fernando Jossias

Júri

Presidente:

- **Doutora Ana Margarida de Seabra Nunes de Almeida**, Investigadora Coordenadora e Presidente do Conselho Científico do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Vogais:

- **Doutora Elizabeth Ewart**, *Associate Professor* do *Institute of Social and Cultural Anthropology* da *University of Oxford*, Reino Unido;
- **Doutor Ramon Sarró Malaquer**, *Associate Professor* do *Institute of Social and Cultural Anthropology* da *University of Oxford*, Reino Unido;
- **Doutora Maria Paula Gutierrez Meneses**, Investigadora Coordenadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra;
- **Doutor Fernando José Pereira Florêncio**, Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra;
- **Doutor João Paulo dos Santos de Pina Cabral**, *Professor* da *School of Anthropology and Conservation* da *University of Kent*, Reino Unido, e Investigador Coordenador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa;
- **Doutora Susana Dores de Matos Viegas**, Investigadora Auxiliar do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Resumo

Esta dissertação propõe uma análise da posse da terra enquadrando-a, simultaneamente, nas trajetórias históricas da população que habita a região do lago Niassa e nas suas posições face às políticas territoriais do Estado contemporâneo em Moçambique. O material empírico que sustenta esta análise resulta da realização de dez meses de trabalho de campo na região de Cóbue, entre falantes de CiNyanja (família linguística Bantu) que habitam ao longo do lago Niassa, no norte de Moçambique. Durante este período registei narrativas sobre os territórios, interagindo especificamente com as autoridades tradicionais (*mafumu*), observei eventos organizados pelo Estado, por ONG e pelos *mafumu* e aspectos da vivência quotidiana, ligados aos usos da terra e organização espacial.

A dissertação contribui para o debate sobre pertença e processos de territorialização de longa duração, ao olhar para a história do povoamento da região do lago Niassa, não como impulso de forças externas, mas como possibilidades criadas pela capacidade transformativa dos encontros entre processos de estruturação interna e modelos intervencionistas coloniais e pós-coloniais. Partindo do processo de identificação de terras comunitárias em Cóbue decorrentes de processos de descentralização que instituem desde os finais de 1990 um Estado bifurcado, em que as comunidades rurais são remetidas, legal e formalmente, para o campo das normas e práticas costumeiras, mostro como esse processo é vivido pelos habitantes do lago. Argumento que essa vivência é fortemente marcada pela cíclica oscilação entre uma emancipação e uma identificação com a presença histórica dos missionários anglicanos, da estrutura colonial portuguesa e das sucessivas guerras. Estas vão ganhando sentidos transformados numa lógica de territorialidade marcada tanto pelo código da chegada (*first-comers narratives*) como pelas dinâmicas de parentesco que entrelaçam o contexto político e territorial.

Palavras-chave: *Posse da terra; pertença, políticas territoriais; Lago Niassa; Moçambique.*

Abstract

This dissertation proposes an analysis of land ownership considering simultaneously the historical trajectories of the population inhabiting the region of the Lake Niassa (North Mozambique) and their positions in relation to contemporary territorial state policies in Mozambique. My analysis is based on ten months of fieldwork in the region of Cóbuè, among the CiNyanja speakers (from the Bantu linguistic family). During this period I interviewed chiefs (*mafumu*) and gathered narratives related to the history of land mobility. I observed public meetings organized by the state, NGOs and *mafumu* as well as aspects of daily life concerning the uses of land and their spatial organization.

The dissertation aims to contribute to the debate on belonging and long-term processes of place and territorialization by examining the history of settlements in the Lake Niassa region not as a thrust of external forces, but rather as a transforming process resulting from the encounters between internal organization and colonial and post-colonial interventionist models. The research starts by examining lands tenure legislation and the demarcation of community lands in Cóbuè. It shows how they are connected with decentralization proceedings, which instituted a bifurcated State in Mozambique starting from the end of the 1990s, where the rural communities are legally and formally consigned to the sphere of customary norms and practices. The analysis developed in this dissertation shows how this experience is lived by the inhabitants of the Lake Niassa. I argue that the way the inhabitants live is strongly marked by the cyclic oscillation between emancipation and identification with the historical presence of Anglican missionaries, the Portuguese colonial structure and successive wars. These elements acquired transformative meanings based on a territorial logic marked by both the «*first-comers* narratives» and kinship dynamics, which interweave the political and territorial lived experiences of people who inhabit the region of Niassa and their surroundings.

Keywords: *Land tenure, belonging, and territorial policies, Lake Niassa, Mozambique.*

Índice

| | |
|--|------------|
| Acrónimos..... | i |
| Glossário | iii |
| Índice de Figuras | v |
| Índice de quadros..... | vii |
| Agradecimentos | ix |
| Introdução | 1 |
| Debates sobre historicidade e territorialidades | 4 |
| O debate sobre sistemas costumeiros de posse da terra em África..... | 7 |
| Narrativas do primeiro a chegar e sua relação com posse e direito de | |
| propriedade da terra | 10 |
| O trabalho de campo | 16 |
| Maganizo | 20 |
| Plano da dissertação | 24 |
| Capítulo 2 | 29 |
| A demarcação das «terras das comunidades» em Cóbue | 29 |
| Imperativo economicista neoliberal: o papel regulador do Estado versus | |
| descentralização e participação | 31 |
| A terra é das comunidades..... | 39 |
| A «delimitação» em Cóbue | 46 |
| A «delimitação da comunidade de Mataka» | 52 |
| Conclusão | 61 |
| Capítulo 3 | 65 |
| A territorialização dos Nyanja | 65 |
| Os Nyanja como parte da diocese de Nyasaland – entre 1882 e 1940..... | 67 |
| Os Nyanja como parte do território colonizado – cerca de 1890 a 1975 | 76 |
| Os Nyanja como «grupo étnico»..... | 83 |
| Conclusão | 86 |
| Capítulo 4 | 89 |
| Sucessão como linguagem e processo em disputa..... | 89 |
| Os sujeitos da narração histórica | 91 |
| Ufumu como o universo das «pessoas importantes» | 97 |
| Os especialistas da história dos Nyanja | 105 |
| Negociação em dois sentidos: Estado vs. «comunidades»..... | 110 |
| Chiwelewele cho tchelatchela – «cada um puxa para o seu lado»..... | 118 |
| Conclusão: o estatuto da diversidade de versões das histórias dos miji..... | 125 |
| Capítulo 5 | 129 |
| Uma vida feita no lago..... | 129 |
| Lógica espacial como experiência de longo termo..... | 130 |
| Ambientalismo e a construção de novos sujeitos | 139 |
| Sentidos de sustentabilidade: a actividade da pesca..... | 145 |

| | |
|---|------------|
| Casa como lugar de cultivo da mandioca | 148 |
| Conclusão | 157 |
| Capítulo 6 | 159 |
| Sentidos de pertença, de espaço e legitimidade da posse da terra | 159 |
| O primeiro a chegar | 160 |
| Mobilidades múltiplas e a fundação dos lugares de habitação actuais..... | 166 |
| Casa e pertença (Khamu)..... | 171 |
| Os limites de uma casa (Khamu)..... | 179 |
| Filhos do muji e unidades de residência | 182 |
| Por quanto tempo vais ficar com a terra? | 187 |
| Conclusão | 193 |
| Capítulo 7 | 195 |
| Conclusão | 195 |
| Bibliografia..... | 203 |

Acrónimos

| | |
|---------|--|
| CFJJ | Centro de Formação Jurídica e Judiciária |
| CLPA | Conselho Local do Posto Administrativo |
| DNTF | Direcção Nacional de Terras |
| DPA | Direcção Provincial de Agricultura |
| DFID | Departamento do Governo Britânico para o Desenvolvimento Internacional |
| DNPOT | Direcção Nacional de Ordenamento Territorial |
| DUAT | Direito de Uso e Aproveitamento de Terra |
| FAO | Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação |
| FMI | Fundo Monetário Internacional |
| FRELIMO | Frente de Libertação de Moçambique |
| ITC | Iniciativa para Terras Comunitárias |
| MDM | Movimento Democrático de Moçambique |
| MW | Manda Wilderness |
| MWCT | Manda Wilderness Community Trust |
| ONG | Organização não-Governamental |
| PARPA | Plano de Acção para a Redução da Pobreza Absoluta |
| PNUD | Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento |
| PROAGRI | Programa de Desenvolvimento do Sector Agrícola |
| PROANI | Programa Avante Niassa |
| RENAMO | Resistência Nacional de Moçambique |
| SDAE | Serviços Distritais de Actividades Económicas |
| SPFFB | Serviços Provinciais de Florestas e Fauna Bravia |
| SPGC | Serviços Provinciais de Geografia e Cadastro |
| UCA | União de Camponeses de Niassa |
| UCASN | União de Camponeses da Zona Sul de Niassa |
| UEM | Universidade Eduardo Mondlane |
| UMCA | University Mission for Central Africa |
| USAID | Agência dos Estados Unidos da América para o Desenvolvimento Internacional |
| WB | Banco Mundial |
| WWF | World Wild Fund |

Glossário

| | |
|------------------------------------|--|
| <i>Bele/mawele (sing. e plur.)</i> | «seio/seios» – termo que descreve a descendência ou segmentação de um <i>muji</i> |
| <i>Bwana e mkulu</i> | chefe |
| <i>Cilawa</i> | nome de família transmitido por via paterna e materna; usado como nome próprio por homens adultos. |
| <i>Ciwongo</i> | nome de família; semelhante ao anterior |
| <i>Khamu</i> | «casa» ou domicílio |
| <i>kholo/Makholo</i> | antepassado/antepassados |
| <i>mbumba/zimbumba</i> | descreve as mulheres de um <i>muji</i> |
| <i>Muji/miji (sing. e plur)</i> | descreve uma unidade social; é um termo usado também para descrever um domicílio |
| <i>Nkhoswe/ankhoswe</i> | termo atribuído em regra ao irmão da mãe; aplica-se a todos os guardões |
| <i>Nyumba</i> | casa no sentido de edifício |
| <i>unkhoswe</i> | forma de organizar e de legitimar <i>nkhoswe</i> |

Índice de Figuras

| | |
|--|-----|
| Figura 1. <i>Certidão de demarcação que indica a área de 119 978 125 hectares da área de comunitária de conservação de recursos naturais atribuída à Associação Umoji.</i> | 56 |
| Figura 2. Síntese da «linha historial da comunidade de Mataka» (fonte: fotografia do autor a partir do documento de demarcação (AAVV 2006)). | 57 |
| Figura 3. <i>Chefe do posto administrativo de Cóbue (à esquerda) na cerimónia de reconhecimento do secretário na localidade de Ngofi (à direita) – foto do autor, Cóbue, 07/2013.</i> | 60 |
| Figura 4. Igreja de Chigoma: a maior igreja nesta região de Cóbue situada próximo do régulo Chiteji - foto do autor, Cóbue, 2013. | 74 |
| Figure 5. Residência do Mfumu Mtaya com bandeira de Moçambique hasteada num mastro de pau – foto do autor, Cóbue 2013. | 100 |
| Figura 6. Modelo formal que legitima os miji (plural de muji) e respectiva hierarquização – baseado na descrição feita pelos mafumu. | 101 |
| Figura 7. <i>Ao fundo, o edifício da igreja anglicana situada no limite entre Chikaya à esquerda e Khango à direita, podendo-se se ver a clareia entre o capim que é igualmente um caminho e continuação do limite - foto do autor (2015).</i> | 116 |
| Figura 8. Diagrama formal da hierarquia da chefia do mfumu Mataka e seus respectivos ndunas, segundo o próprio mfumu. | 119 |
| Figura 9. <i>Visita do nduna Minofo à casa do mfumu Mataka. Da esquerda para direita – nduna Minofo V, Maganizo, mfumu Mataka, Tambala e Secretário de Khango durante a 1ª visita do nduna Minofo – foto do autor (2013).</i> | 120 |
| Figura 10. <i>residência do nduna Minofo V em Khango, mesmo local onde em 2015 atracava o barco «Chambo» antes da construção do cais – foto do autor, Cóbue, Abril de 2015.</i> | 138 |
| Figura 11. Um domicílio (khamu) vendo-se na imagem 4 casas separadas por um caminho; em destaque um caminho principal que segue no sentido sul-norte; entre as casas do lado esquerdo na foto (oeste) seguem caminhos para o lago; do lado direito é uma casa da pessoa mais velha do domicílio – foto do autor, Cóbue 2015. | 150 |
| Figura 12. Mulheres, raparigas e crianças no lago a lavar roupa e utensílios domésticos. Retrata-se aqui o tipo de ocupação das mulheres no logo – foto do autor, Cóbue 2015. | 151 |
| Figura 13. Homens a cuidar da rede de pesca, crianças a brincar junto ao barco e um rapaz segurando peixe. O cenário da foto é indicativo de tipo de ocupação de homens, incluindo crianças do sexo masculino e rapazes, nas margens do lago – foto do autor, Cóbue 2015. | 152 |
| Figura 14. Processamento da mandioca: mergulhada em água onde permanece de 3 a 5 dias – foto do autor, Cóbue 2013. | 154 |
| Figura 15. Nkhondole, água para beber, sal e peixe assado na lenha servidos a mim e ao Maganizo na casa de um ancião – foto do autor, Cóbue 2015. | 155 |

Índice de quadros

| | |
|--|-----|
| Quadro 1. O quadro contém nomes dos lugares de residência, o estatuto da pessoa no lugar, chefe muji e território do Régulo. | 175 |
| Quadro 2. Exemplo da forma de descrever os limites das casas no território de um muji em Khango, Cóbue (2013). | 180 |
| Agradecimentos | |

Agradecimentos

Estarei eternamente em dívida com a Susana Viegas, minha orientadora, pela generosidade e paciência demonstradas ao longo dos cerca de cinco anos de trabalho. A sua leitura pormenorizada dos meus textos, muitas vezes de difícil compreensão, foi de extrema utilidade para concretizar esta pesquisa. Em segundo lugar agradeço ao Fernando Florêncio, meu co-orientador, por ter aceite o desafio de regressar ao diálogo com Moçambique.

Ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, representado pelos seus órgãos dirigentes, investigadores, funcionários administrativos, da biblioteca e do bar, pela oportunidade que me deram para uma aprendizagem que vale por uma vida. Tive a sorte de ainda encontrar no ICS os Professores João de Pina Cabral e Ramon Sarró que entre 2011 e 2012 foram capazes de impulsionar um ambiente académico estimulante, sobretudo nos temas que deslavo nesta dissertação.

Esta tese não teria sido possível sem o apoio financeiro da Fundação Calouste Gulbenkian, através do programa de bolsas de estudo destinado aos estudantes africanos de língua portuguesa e de Timor-Leste.

A Universidade Eduardo Mondlane permitiu a minha ausência durante longos períodos e os meus colegas do Departamento de Arqueologia e Antropologia tiveram que fazer trabalho a dobrar. A todos vai o meu agradecimento especial.

À Lurdes, ao Wuyani e à Wema, peço perdão pelo carinho que faltou.

O Tomás é uma daquelas pessoas que um simples agradecimento não cobre a dimensão do seu apoio. Foi por saber que ele existe que tive a coragem de largar Maputo e passar temporadas em Lisboa e no Niassa. Agradecimentos extensivos à minha mãe, minhas irmãs e irmãos que me incentivaram a seguir neste percurso.

O Primo Domingos e a Bela conseguiram representar a família a partir de Lisboa. Ao vosso lado senti-me sempre em casa.

A Lizete e a Finoca ficaram com a Wema quando eu precisei, muitos beijos!

A Ana Luísa enviou-me os primeiros textos digitalizados que usei para elaborar o projecto de candidatura ao programa de doutoramento. A sua presença no ICS nos primeiros momentos do doutoramento ajudou-me na integração no ICS e no trabalho com a Susana Viegas.

Um agradecimento especial aos colegas da turma de doutoramento em Antropologia da edição 2011/2012 pelo estímulo nas várias fases deste percurso: Ana Rita Amaral, Gonçalo Antunes, Jonas Mahumane, Maria do Carmo e Susana Boletas. Agradecimento extensivo aos colegas de outros anos de doutoramento: Joana, Murilo, Ricardo, Maricó e Ambra. De todas as pessoas que passaram nos últimos anos pelo ICS quero destacar a amizade da Natália.

Aos meus amigos de Cóbue, Metangula e Lichinga que me acolheram de forma incondicional. A lista é muito longa por isso quero destacar aquelas pessoas que me acolheram nas suas casas, deram-me de comer e de beber, permitiam-me sentir-me em casa: Rui, Eunice, Nanja, Tia Madalena e Tio Mário (em Metangula), Mustafá, Frank, Maganizo e Cambule (em Cóbue) e Osvaldo (em Lichinga).

Ganhei vários amigos para a vida na minha passagem por Lisboa: Ana Luísa, Ana Rita, Chris, Max Rúben, Maricó e Simone.

O José Teixeira acolheu-me em sua casa em Lisboa e as conversas sobre os desabafos mútuos foram muito valiosos. Obrigado por me teres ensinado a gostar do Rugby. Obrigado ao Chris pela *pasta* e pelas conversas sobre vinho e aguardentes. Obrigado a Ana Rita por me teres levado a conhecer os teus pais. Caminhadas, jantares, almoços, cafés e noitadas em Lisboa com vários amigos e colegas que cito aqui constituíram uma terapia anti-depressão.

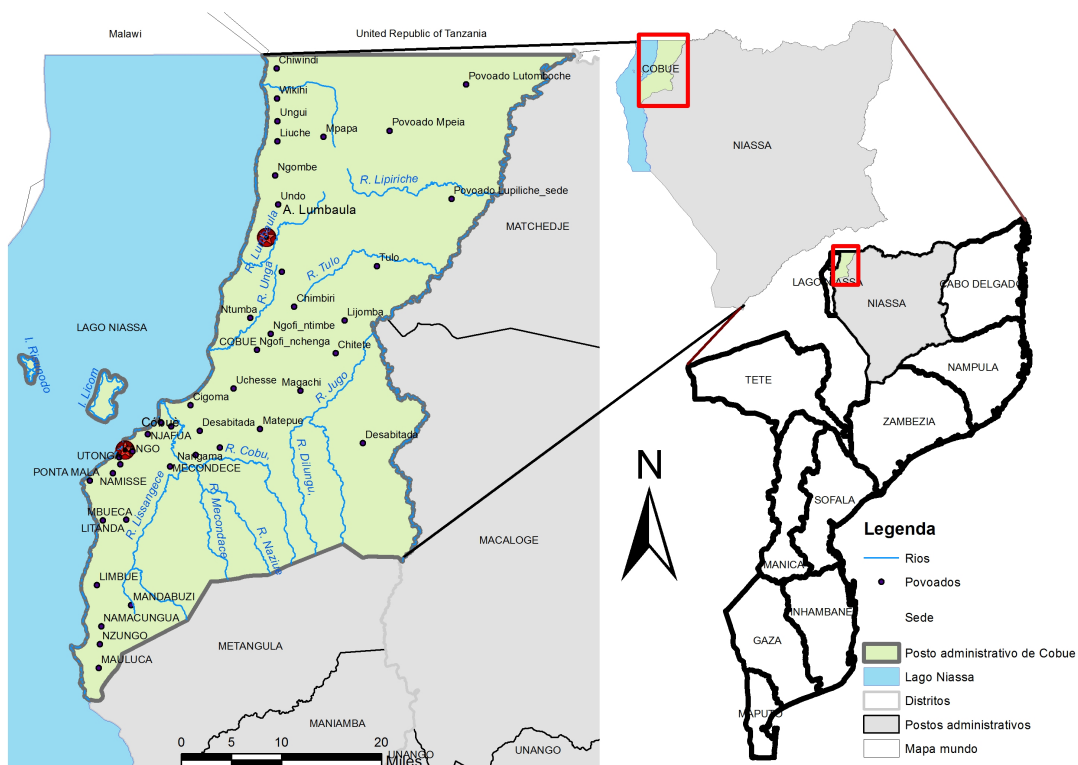
Gerhard Liesegang ofereceu-me o seu manuscrito não-publicado sobre a história do Niassa e tivemos várias conversas em fases diferentes da elaboração da tese.

A Simone leu a introdução da tese ainda na fase incipiente e deu valiosas contribuições, leu e traduziu para o inglês o resumo da tese. O resumo em inglês foi revisto igualmente pela Carla Braga, José Adalima e Sandra Manuel, a quem agradeço o apoio.

O José Adalima leu os capítulos 3 e 4 e os seus contributos foram valiosos. O José Teixeira ajudou no argumento dos capítulos 3 e 4. O Euclides Gonçalves leu o projecto e o capítulo 4 e tivemos conversas estimulantes sobre a pesquisa. A Raquel Machequeiro leu o capítulo 5 e a sua experiência no debate sobre o ambientalismo foi crucial para as ideias que desenvolvi neste capítulo.

A Lurdes teve a paciência monumental de rever e harmonizar as referências bibliográficas.

A Ana Rita, para além da inestimável amizade e estímulo intelectual, foi quem levou a dissertação à reprografia e fez a entrega formal no ICS. E por aqui fecho este longo tributo a todos os que comigo caminharam até hoje.



Mapa 1. Enquadramento geográfico do Posto Administrativo de Cóbue.
 Mapa 2. Áreas demarcadas para as comunidades de Cóbue

Capítulo 1

Introdução

«Todos somos ‘vientes’ mas nós da comunidade de Chicaia fomos os primeiros a chegar. Os nossos antepassados vieram da África do Sul. Quando saíram da África do Sul passaram por Malawi, de lá partiram para Tanzânia (Massassi) e depois desceram aqui para Cóbue. A primeira pessoa a chegar em Cóbue foi Delalani, o primeiro régulo que foi seguido por Mtaya (Chilambula), régulo Pendeca (também Mtaya), Chatenda, Malizeni, Makenzi, Matundama e por fim Isau Canacha o actual régulo.» (*Régulo Mtaya, Cóbue, 2012*).

Em Cóbue, região do lago Niassa, foram demarcadas terras que correspondem aos territórios das autoridades tradicionais, cuja institucionalização e enquadramento legal no aparelho estatal se iniciou na década de 1990 (cf. Florêncio 2005). Estas autoridades tradicionais são conhecidas por *ndunas* e *régulos*, designações que transitaram do período colonial. Em língua CiNyanja são conhecidas por *mafumu*, no plural, e *mfumu*, no singular. A sua demarcação é suportada por um conjunto de legislação que foi sendo aprovada desde a década de 1990, a qual estipulou a existência de «terras comunitárias». Esta forma de demarcar o território foi assegurada por narrativas produzidas por especialistas de ONG que enfatizaram a ideia de que os «donos das terras» seriam estas autoridades tradicionais.

Quando cheguei a Cóbue, pela primeira vez, em Agosto de 2012, para iniciar o trabalho de campo, a minha preocupação inicial foi a de procurar saber qual era o estatuto dos chefes na organização social e de que forma eles eram os donos das terras. Interessava-me saber também qual era o estatuto das terras demarcadas e como as mesmas eram incorporadas no imaginário e na vivência quotidiana dos habitantes desta região. Iniciei a pesquisa etnográfica falando directamente com os *mafumu* e, logo nos primeiros contactos, notou-se o seu interesse em narrar-me as suas histórias. Estas narrativas são também as histórias da fundação dos territórios. Nestas conversas o meu interesse continuava a ser o de perceber quem eram estas autoridades tradicionais e de que forma elas eram consideradas donos das terras. Foi então que pude constatar que as narrativas sobre os territórios continham a resposta a esta

questão. Tal como vem sublinhado na epígrafe, todos os *mafumu* estavam interessados em tornar claro que eles tinham sido os primeiros a chegar ao território.

Foi assim em todas as conversas com os *mafumu*. Contaram-me versões distintas nas suas narrativas sobre eventos que se referiam ao «nascimento» dos lugares actualmente habitados na região do Niassa, apresentadas como histórias de origem do povoamento, e sobre os mesmos protagonistas, que emergiam como os seus «fundadores». As mesmas eram apresentadas ora como histórias de todos os Nyanja, ora como histórias de criação dos lugares onde habitam os *mafumu*, que correspondem também às unidades sociais e territoriais.

Cada momento de conversa com um interlocutor constituía uma viagem por uma versão destas complexas narrativas e isso acontecia mesmo nos casos em que se tratava de segunda ou terceira visita ao mesmo interlocutor. A estrutura da narrativa dita pelos interlocutores assemelhava-se à que encontrara na literatura sobre a história dos Nyanja. O exemplo da narrativa dita pelo régulo Mtaya, cujo excerto serve de epígrafe a este capítulo, exemplifica uma forte identificação com uma origem Nguni, num trajecto que toma a longínqua África do Sul como o lugar de onde partiram os seus antepassados, e o Malawi e a Tanzânia como o ponto de passagem antes da chegada à região de Cóbuè. A referência à África do Sul corresponde de forma objectiva às migrações Nguni no século XIX, o Malawi corresponde tanto à descrição das migrações Marave, entre os séculos XVI e XIX, como às migrações Nguni, e a Tanzânia aparece igualmente referida nas descrições das migrações Nguni por vários trabalhos historiográficos (cf. Huhn 2013; Raimundo 2008; Alexandre 1996; Liesegang 1984).

A frequência com que se fazia referência ao momento da chegada numa terra desabitada, para vincar a ideia da fundação dos lugares nomeados e habitados, levou-me a prestar mais atenção aos mecanismos e processos de legitimação da pertença à terra e do poder das autoridades tradicionais. A partir desta constatação inicial, orientei a pesquisa etnográfica procurando compreender o lugar deste modelo de narrativas que vinca a chegada ao território, sublinhada pela noção de «viente» (na epígrafe), nos sentidos atribuídos à terra e ao território. Na prática, o que me intrigou desde o início da pesquisa foi o enquadramento de dizeres como «nós da comunidade de Chicaia fomos os primeiros a chegar» na forma como é pensada a posse da terra e

o direito de propriedade. Como interpretar o facto das pessoas afirmarem que «todos somos ‘vientes’» quando descrevem a sua própria etnogénese? Até que ponto estas referências à pertença «étnica» diferente da actual - eg. as pessoas afirmarem que seus antepassados foram Yao (Ajaua) e Nguni, que são formas de classificar populações vizinhas como grupos étnicos, e concluírem que «todos somos Nyanja» - nos ensinam sobre modelos analíticos para pensar a etnicidade em África?

Através da descrição das formas de identidade social nos vários níveis de manifestação da pertença, que envolvem modalidades de acesso à terra, à estruturação do poder local e direitos de propriedade, analiso nesta dissertação as dimensões da identidade e da pertença na sua articulação com processos de territorialização de longa duração. Este é o eixo que me permitiu compreender as disputas de terra e a forma como são interpretadas as mudanças nos mecanismos que regulam o acesso e a posse da terra entre os habitantes da região de Cóbue, e constitui um dos contributos da presente dissertação para o debate sobre a questão fundiária em África.

Analiso a vivência da terra como um complexo que integra recursos de solo arável, florestas e recursos hídricos em unidades mais vastas. Esta abordagem permitiu-me conjugar os temas da posse e propriedade da terra com os temas da vivência e manejo de recursos naturais. Permitiu-me igualmente abordar a conjugação entre princípios de organização do parentesco e da terra que esclarece dinâmicas de encaixe das práticas locais com a legislação sobre a definição de «terras comunitárias».

Foi a partir da constatação de que as narrativas sobre o território não me eram ditas apenas a mim como antropólogo, que elas ganharam ainda maior centralidade na pesquisa de campo. De facto, ao longo da pesquisa pude testemunhar situações e eventos que recorriam sistematicamente às narrativas sobre a fundação dos territórios nas disputas de terras e contendas sobre hierarquias entre os principais *mafumu* de Cóbue. Duas questões centrais atravessaram o debate sobre as hierarquias enquanto estive em trabalho de campo: a primeira implicava a definição de quem deveria ser o chefe de todos os régulos do posto administrativo de Cóbue; a segunda era o debate sobre a possibilidade de se promover um nduna da sede do posto administrativo para a categoria de régulo. Estas duas questões emergiram em vários momentos de conversas que mantive com os régulos e ndunas e marcaram igualmente os três encontros que

presenciei e que reuniram todas as autoridades tradicionais, entre os meses de Maio e Setembro de 2013. Ao aprofundar esta experiência no decurso da pesquisa, dei-me conta que o termo «história» no singular não era adequado para descrever esta situação porque, de facto, encontrava-me perante várias histórias que não só estavam em confrontação mas que se interligavam para dar corpo a dimensões de entendimento da experiência vivida entre as pessoas que habitam a região do lago Niassa.

Nesta dissertação sigo sugestões analíticas que olham para a noção de história como vivência, inovação e construção (cf. Calavia Sáez 2005, 2008; Gangenbach 2005; Gow 1991, 2001; Mazarire 2010; Ranger 2013; Viegas 2007; Whitehead 2003; Worby 1994). Estas perspectivas procuram superar abordagens iniciais da «antropologia histórica» e da «etnohistória» que procuravam nas «tradições orais» a manifestação da «consciência histórica» ou uma espécie de historiografia alternativa ao discurso histórico hegemónico (cf. Chapman *et al.* 1989). Na minha análise integro as historicidades contidas nas narrativas sobre o território no estudo da forma de pensar e vivenciar a territorialidade entre os habitantes de Cóbuè. A pesquisa acabou por determinar um eixo de análise central ao argumento etnográfico da dissertação: a ligação inextricável entre territorialidade e identidade ou constituição da pessoa. Esta opção passou pela recolha de narrativas, a observação de eventos de carácter político e em alguns aspectos da vivência quotidiana ligados sobretudo aos usos da terra e organização espacial. Assim, a conjugação dos temas da posse e propriedade com os temas da vivência e manejo de recursos naturais é um dos principais contributos deste trabalho para o debate antropológico.

Debates sobre historicidade e territorialidades

Encaro a abordagem das historicidades em antropologia como um passo positivo no âmbito do que Johannes Fabian chamou de «re-historicização da antropologia» (cf. Fabian 2001: 74). As propostas iniciais para a inclusão da história na antropologia que surgiram nas décadas de 1940 e 1960, em parte como reação às tendências a-historicistas das correntes funcionalista e estruturalista são normalmente identificadas com as propostas de Evans-Pritchard (cf. Chapman 1989: 4). Na década de 1960 estão recenseadas as contribuições de autores como Roy Wagner e Marshall

Sahlins (cf. Calavia Saéz 2005; Fabian 2001; White 1991) e numa outra perspectiva Maurice Godelier, Eric Wolf, Jack Goody e Jean e John Comaroff (cf. Gingrich 2015). Propostas analíticas sugeridas por estes autores, na diversidade das suas contribuições, defenderam o recurso a narrativas históricas orais para fazer a reconstrução do passado.

As mais recentes contribuições desenvolvidas a partir de estudos realizados na região amazónica incorporam no mesmo nível analítico as abordagens estruturalista e processualista da história (cf. Uzendoski 2012; Viegas 2007). A abordagem sobre transformação valoriza o modo como elementos externos são transformados e passam a fazer parte das «versões modificadas dos elementos estruturantes das pessoas». Como explicita Elizabeth Ewart na sua monografia sobre processos de transformação do espaço entre os Panará na região do Xingu/Brasil: «(...) considero que o contacto com os brancos não é o começo da aculturação em detrimento das instituições tradicionais, mas antes um evento que viabilizou um novo passo lógico num caminho de transformação contínua» (Ewart 2013: 67). Advogam, deste modo, uma «visão transformativa» da história, o que contribuiu para superar a visão da história como dimensão externa, que prevalece na proposta apresentada pela etnohistória (cf. Viegas, Amoroso e Vieira 2015). A vida é encarada como um fluxo constante de transformações, o que permite um afastamento em relação ao termo «consciência história», porque parte-se do princípio de que a história não é dada *a-priori*. Para autor como Michael Uzendoski a história é construída no acto de narrar os eventos constitutivos, sendo por isso um produto da interação e da comunicação humana, que corresponde ao que o autor afirma como capacidade criativa da experiência vivida (Uzendoski 2012: 74).

A proposta analítica que guia o trabalho da Susana Viegas sugere a análise da dimensão subjectiva da vida social onde a socialidade é vista como «experiência vivida» (Viegas 2007: 57-59). Na proposta da autora a combinação entre a perspectiva intersubjectiva e micro-histórica permite alcançar a compreensão da historicidade da vida social vista enquanto processo captado por via da combinação de uma «antropologia do quotidiano» com a elaboração de «cartografias historicizadas». Fica aqui o convite feito para a valorização da «micro-história» a partir da consideração do «mundo vivido», um conceito retirado dos trabalhos de Peter Gow

(2001), o que permite superar as propostas da antropologia histórica. Tal como afirma a autora, Peter Gow convida-nos a negar a ideia de que «o passado é uma estrutura estável, que se autorreproduz sem grandes revoluções até ao momento em que se expõe a interferências externas» (Viegas 2007: 60). Os vários autores que mencionei nesta passagem propõem uma abordagem de inspiração fenomenológica que se posiciona a favor de uma mútua constituição entre o conhecimento do mundo e os processos de identificação e orientação nesse mesmo mundo, permitindo desta forma associar a vivência no mundo com o modo como as pessoas se situam nele.

Em África o diálogo entre história e antropologia no estudo de questões fundiárias aparece nos trabalhos de Carola Lentz (2000; 2001; 2006; 2013) cujo extenso trabalho sobre a «tradição oral» é marcado pelo debate de questões metodológicas do uso das fontes orais na reconstrução da história de África. Num dos seus trabalhos mais recentes, *Land, mobility and belonging in West Africa*, Carola Lentz (2013: 4) mostra como as histórias territoriais são cruciais nas disputas de terra entre os Cisala e Dagara nas regiões situadas no Gana e na Costa do Marfim.

A partir da década de 1960, predominou em África a escola inaugurada por Jan Vansina. Considerado o pioneiro dos estudos etnográficos da história oral no contexto africano (cf. Fabian 2001; Lentz 2001), Vansina institucionalizou a «tradição oral» como fonte histórica para a reconstituição da história das sociedades africanas (Vansina 1985: 190). Esta forma de abordar a narrativa oral prolongou-se por muitos anos e a «etnohistória» teve em África um campo fértil, situação propiciada pela constatação feita por alguns autores de que as fontes escritas sobre a história pré-colonial da África eram escassas e de que as fontes históricas coloniais eram enviesadas (cf. Lentz 2000).

Num artigo publicado no ano de 2000 Carola Lentz distancia-se da abordagem baseada na noção de «continuidade estrutural», sugerida por uma antropologia que procurava construir modelos de organização social, entre as décadas de 1940-50 (Lentz 2000: 20). A autora passou a seguir uma perspectiva analítica que privilegia os processos específicos de transformação, reconhecendo a prevalência de uma dimensão estrutural, ao mesmo tempo que toma em consideração a mudança do seu significado social, defendendo, assim, que estes processos devem ser pensados numa dimensão de longa duração, uma abordagem sugerida igualmente por Jane Guyer (cf. Guyer 1981).

Neste mesmo artigo Lentz sublinha que a melhor forma de caracterizar as sociedades africanas será sempre a consideração de dimensões como mobilidade, flexibilidade e mudança, e sugere que a posse da terra em África deve ser olhada como processo contínuo de negociação e inovação (ibid.: 23).

As leituras que fiz dos trabalhos realizados em contextos da Amazónia e ameríndios em geral (eg. Gow 1991, 2001; Whitehead 2003; Viegas 2007; Sáez 2008), que procuram encontrar análises da historicidade como registos efectivos de história e não da «etnohistória», foram decisivas para adoptar nesta dissertação a etnografia das historicidades. A comparação com as propostas da Amazónia surge exatamente porque, a par do contexto africano, a amazónia também se enquadra naqueles contextos onde a antropologia e historiografia negaram o seu estatuto de história. Parto destas propostas para fazer uma análise que situe a relação entre as pessoas e o território, os diferentes valores e significados atribuídos quer à terra, como ao território e à propriedade.

O debate sobre sistemas costumeiros de posse da terra em África

O livro editado por Thomas Bassett e Donald, com o título Crummey *Land in African Agrarian Systems*, publicado em 1993, contribuiu para expandir os debates críticos sobre os sistemas costumeiros da terra em África. Os artigos publicados neste livro resultaram do simpósio organizado pelo *Center for African Studies da University of Illinois*, dos Estados Unidos da América, em 1988, com a colaboração científica de Sara Berry. A conferência foi realizada numa altura em que o Banco Mundial (WB) e o Fundo das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO) estavam a patrocinar reformas agrárias e leis de terras especificamente em África. As acções do Banco Mundial pretendiam modernizar os sistemas costumeiros de posse da terra partindo da ideia de que os mesmos eram incompatíveis com a promoção de investimentos privados. Propunham por isso a titulação da terra, como propriedade privada e individual, como garantia da transformação dos sistemas agrícolas.

Os autores desta colectânea procuraram dar resposta a esta proposta «modernizadora» do Banco Mundial, numa altura em que as experiências de titulação davam sinais de fracasso. John Bruce (1988) e Terence Ranger (1988) propuseram nos seus artigos a distinção entre reforma agrária e a reforma dos sistemas de posse da

terra. Os autores explicaram que os sistemas costumeiros de posse da terra caracterizam-se por ser flexíveis e pautados por conflitos internos. Estes textos contribuíram, desta forma, para vincar a dimensão política dos sistemas de posse da terra, e a ideia de que a terra não é um recurso abundante em África e de que os sistemas costumeiros não são necessariamente igualitários.

No mesmo ano Downs and Reyna (1988) publicaram um livro que complementou as críticas que já referi acima, onde propõem a necessidade de se olhar com mais atenção para a competição e os conflitos em torno da terra no âmbito intra e inter grupos de parentesco, grupos étnicos e regionais (cf. Peters 2009). No entanto, estas críticas não foram capazes de influenciar as propostas de reformas das leis de terra em África feitas no mesmo período, que sugeriram a mudança da centralidade do Estado para as comunidades. Nestas propostas as comunidades são concebidas como entidades igualitárias ou massa amorfa, e não se toma em consideração a existência das desigualdades ao nível local (Testar 2003).

Os autores que mencionei acima estavam interessados em provar que a posse da terra em África não é nem colectiva e muito menos generalizada. Afirmam estes autores que mesmo se considerarmos a existência da posse colectiva da terra, esta não exclui o exercício de um direito individual e transações que envolvem transferências de propriedade, através de compra e venda ou transferências rituais. As análises que seguem estas perspectivas usam categorias como flexibilidade, mobilidade e procuram analisar a natureza dos conflitos em torno da terra e o surgimento de novas formas de integração e exclusão (cf. Geschiere and Nyamnjoh 2000; Chauveau and Richards 2008; Geschiere and Gaugler 1998).

Ramon Sarró (2010) integra o conjunto de autores que procuram mostrar que o contexto social pré-colonial era também ele marcado por desigualdades no acesso à terra. Na análise que o autor faz sobre os Baga da Guiné afirma que no passado pré-colonial ser Baga passava por um processo de transformação que implicava uma incorporação (transformação, performance e assimilação) longa e inacabada, onde os «estrangeiros» não perdiam a sua qualidade de gente de fora. Para o autor, este modelo revela o potencial de diferenciação que sempre esteve patente em vários contextos africanos. Sarró retira desta constatação uma conclusão que está alinhada com as abordagens da Pauline Peters (2009), Chauveau 2000, Peter Geschiere (1999),

os quais defendem que este modelo de perspectivar as diferenciações é apropriado, potenciado e traduzido em novas linguagens de exclusão que estão na origem dos conflitos que se verificam em grande parte de África.

O artigo de Pauline Peters (2009) intitulado «Challenges in Land Tenure and Land Reform in Africa: Anthropological Contributions», publicado pela *World Development*, faz uma análise da tendência nos debates antropológicos sobre a posse da terra em África. Refere a autora que nas últimas décadas as pesquisas tendem a revelar a intensificação da concorrência sobre a terra, a emergência de novos tipos de transferências de terras, conflitos sobre a terra e reivindicações (no sentido de *claim*) do estatuto de autoctonia. A autora aponta como razões para essas mudanças as crescentes desigualdades sociais e a mercantilização da terra. Com esta análise ela procura vincar o enfoque analítico que passou a considerar a ligação entre a terra, as reivindicações locais e nacionais por posições de chefia e as influências globais (Peters 2009).

Desta forma encontramos duas tendências dominantes. Por um lado, a análise da legitimidade e representatividade política ao nível local, com ênfase no critério de legitimação política em contextos de liberalização política (eg. Florêncio 2005; Geschiere and Nyamnjoh 2000; West 1999). Por outro lado, a compreensão dos desafios relativos à definição da cidadania em que a questão é colocada em termos de etnicidade, territorialidade, autoctonia e sua relação com mudanças económicas, políticas e culturais mais amplas. Exemplo desta última análise é o artigo de Carola Lentz que analisa os contextos em que são redefinidas as fronteiras de algumas comunidades no Nordeste do Gana, notando que o enfoque esteve centrado sobre a relação entre a propriedade da terra e a autoridade política, incluindo o direito de tributação, as relações entre as etnias locais (Dagara e Sisala), e a relevância dos critérios étnicos em contraposição à definição territorial da cidadania local (Lentz 2001).

A inovação destas pesquisas é o cruzamento entre uma história global, o capitalismo e as mudanças nas condições de vida local. São por isso de grande utilidade nesta dissertação na sua sugestão de considerar as várias escalas de análise (local, nacional e global), vistas na sua dimensão de processos históricos de longa duração. De uma forma genérica, é consensual que a correspondência feita entre a

territorialidade e os mecanismos de distinção étnica não se refere necessariamente ao passado pré-colonial da África. A hipótese de trabalho considerada por estes autores centra-se na ideia de que a etnicização da terra resultou de processos históricos e que as transformações de longa duração afectaram e alteraram os critérios de justificação e legitimação social, política e económica.

Aproprio-me, nesta dissertação, da perspectiva que parte da consideração da forma como o território é imaginado e vivenciado na tentativa de encontrar os efeitos das mudanças políticas e económicas na transformação dos critérios de acesso à terra, da reivindicação da posse e da propriedade da terra.

Narrativas do primeiro a chegar e sua relação com posse e direito de propriedade da terra

Vários autores têm vindo a considerar que na viragem para o século XXI não só assistimos a uma reformulação das dinâmicas de relações entre aspectos económicos e socioculturais no valor dado à terra e à propriedade, como a antropologia se viu melhor preparada para abordar essa dinâmica. Assistimos, assim, ao surgimento de um leque alargado de debates sobre a propriedade numa disciplina como a antropologia que, desde o século XIX, renegara tal conceito para o plano da história do «Ocidente» (cf. Brightman 2010; Viegas 2010, 2016; Humphrey and Benda-Beckmann *et al.* 2009; Hann 2008; Humphrey e Vardery 2004; Hann 1998; Goody 1998). Tal decorreu, pelo menos em parte, do facto de se identificar (e confundir) o conceito de propriedade com o conceito de propriedade privada adoptado no século XVII pelo modelo civilizacional euro-americano (cf. Macpherson 1992). Como notou Macpherson, tal posição implicou por exemplo circunscrever o debate da propriedade à ideia de «um direito individual exclusivo» (Macpherson 1992: 2).

Na perspectiva defendida por Benda-Beckmann *et al.* (2009) uma vez que as relações de propriedade variam no tempo e no espaço, implicam necessariamente novas questões políticas, legais, éticas e geram novos conflitos. De facto, a relação entre propriedade, poder e disputa é particularmente evidente em situações de mudança, como já Macpherson (1992 [1972]) defendia na sua influente reflexão na área da filosofia política. Macpherson considerou que as mudanças nos modos de conceber a propriedade estariam necessariamente ligadas com mudanças dos

objectivos e expectativas sociais: «quando essas expectativas mudam, a propriedade torna-se um assunto controverso: não só há debate sobre o que a instituição da propriedade deve ser, como há igualmente disputa sobre o que ela é efectivamente» (Macpherson 1992: 1).

O legado deixado pelas abordagens estrutural-funcionalistas exige cautelas continuadas precisamente porque elas estão matizadas no imaginário sobre o que seriam os sistemas costumeiros de posse da terra. Na secção anterior mostrei como este imaginário está na origem de se conceber que os chefes tradicionais são o centro da questão da terra em África. Autores desta escola explicaram que havia uma teia difícil de desligar entre autoridades tradicionais e territórios (eg. Meyer Fortes sobre os Tallensi). No caso de Moçambique esta referência torna-se relevante porque as autoridades tradicionais e o parentesco são as matrizes usadas pelo Estado e seus parceiros para pensar os sistemas costumeiros de posse da terra que seguem um modelo de agrupamento ou agregação das pessoas como critério para definição de direitos colectivos, como é o caso da noção de «comunidade local».

A literatura mais recente, discutida na secção anterior, traz evidências de que em África, tanto no passado como no presente, sempre existiram desigualdades e diferenciações no acesso à terra e que a ideia de acesso comunitário à terra baseou-se numa interpretação equivocada da realidade, devido sobretudo ao modelo de análise usado (cf. Peters 2009; Chauveau 2000; Sarró 2010). Na senda destes debates houve uma corrente que na década de 1980 seguiu as perspectivas estrutural-funcionalistas do «modelo tribal da etnogénese» e incorporou o modelo de «fronteira interna africana» de Igor Kopytoff (1987). O modelo de fronteira proposto por Igor Kopytoff (1987) assenta na ideia de que a África pré-colonial foi caracterizada por processos de fissão e fusão, explicados como resultado da natureza segmentária das linhagens. Murphy e Bledsoe (1987), no artigo publicado no livro editado por Igor Kopytoff, dão conta da importância das narrativas territoriais na distinção entre primeiros ocupantes e ocupantes tardios dos territórios reivindicados. Mostram que entre os Kpelle da Libéria, a confrontação das narrativas históricas está associada à possibilidade de definir um evento seleccionado como marco constitutivo (*pivotal moment*). Estes autores centram as suas análises na capacidade de selecção e de alteração dos eventos constitutivos por parte dos indivíduos, e concluem tratar-se de uma forma dos

indivíduos reestruturarem as relações sociopolíticas actuais. Estes autores reiteraram que a linguagem do «estrangeiro», da mobilidade e do parentesco constituíram critérios de afirmação e legitimação política dos indivíduos e grupos étnicos na África pré-colonial. Seguindo o modelo de fronteira kopytoffiano argumentam que a ideia de que os antepassados fundadores vieram de um local diferente enfatiza a ambiguidade e a fluidez de questões como identidade étnica nas sociedades africanas.

Os debates sobre autoctonia, que seguem o modelo de fronteira Kopytoffiano, foram retomados por autores como Carola Lentz (2001, 2006, 2010, 2013), Jane Guyer (1996), John McCall (1995) e Ramon Sarró (2010), nas suas análises da relação das pessoas com o espaço e o território. Nas abordagens sugeridas pelos autores são recuperadas e rediscutidas teses anteriormente dominantes como a questão da «fronteira», *wealth-in-people* e critérios de distinção entre autóctone e estrangeiro, com maior ênfase a ser dada às mudanças políticas que tiveram início no tempo colonial e que são vistas como aquelas que tornaram rígida a etnicidade. Estas análises, em contraste ao modelo de incorporação Kopytoffiano, concluem que são as intervenções coloniais que forçaram a alteração do modelo de incorporação predominante na África pré-colonial.

Por outro lado, aspectos como escassez da terra em África, a linguagem da democracia, e sobretudo a descentralização e dimensões políticas de constituição da cidadania nacional, são referidos para explicar a não integração de «estrangeiros» e o questionamento constante do estatuto de donos das terras (*landlords*) e daqueles considerados como não autóctones (cf. Sarró 2010; Geschiere and Nyamnjoh 2000; Chauveau and Richards 2008; Geschiere and Gaugler 1998). Pauline Peters (2009) segue uma orientação que se aproxima a esta ao mostrar o efeito contraditório das acções dos Estados africanos e seus parceiros na demarcação e titulação das terras, em definir critérios de acesso e de pertença. Afirma ainda a autora que o crescimento da mercantilização da terra está a fazer nascer outro tipo de conflitualidade, tal como uma distinção rígida entre autóctone, definição rígida dos limites do grupo social de pertença, as metáforas do estrangeiro, do migrante, acusações de feitiçaria e outro tipo de acções violentas que contribuem para a produção de excluídos. Em referência a este fenómeno Sarró (2010) fala do desaparecimento do *habitus* da incorporação do «estrangeiro» que vigorava no passado pré-colonial.

Na proposta que sigo nesta dissertação parece-me valioso recuperar o modelo sugerido por Kopytoff no que se refere à confrontação de narrativas territoriais enquanto aspecto importante para compreender as dimensões da territorialidade, das relações políticas e das noções da posse da terra. Sigo Kopytoff na linha sugerida por Carola Lentz (2006b). A autora procurou dar conta do facto do estatuto de primeiro ocupante não estar associado a uma cronologia absoluta mas tratar-se de um constructo cultural e social. Para a autora, as narrativas territoriais não correspondem apenas a uma manipulação (identitária), devendo antes serem compreendidas no sentido em que expressam dimensões da territorialidade.

Analiso a territorialidade na sua dimensão historicista. Desta forma considero que a posse da terra sempre foi regida por processos fluidos que assumem uma dimensão política quando se trata de reclamar o controlo, a posse, a legitimidade na distribuição e a apropriação dos recursos.

Contexto da pesquisa

Cóbuè é um dos quatro postos administrativos do Distrito do Lago, parte dos 15 distritos que constituem a província do Niassa. Os restantes três postos administrativos são: Meluluca na parte Sul, Lunho no Centro e Maniamba na parte Leste. A sede do distrito é Metangula que foi transformada em vila municipal no ano de 2008. A maior parte dos povoados que constituem o posto administrativo de Cóbuè estão localizados ao longo do lago Niassa. O limite norte de Cóbuè é a fronteira de Moçambique com a Tanzânia, através do Rio Chiwindi, e na parte oeste faz a fronteira de Moçambique com o Malawi através do lago Niassa.

A proximidade geográfica de Cóbuè com a fronteira do Malawi e da Tanzânia foi um critério que pesou na escolha desta região para o trabalho de campo e pesquisa etnográfica, uma vez que permitia uma leitura revisionista da literatura clássica sobre esta região (na sua maioria sobre o Malawi) por antropólogos como Cylde Mitchell, Monica Wilson, Van Velsen e Max Marwick. Para isso pesaram igualmente as similitudes linguísticas e as concernentes à organização social extensivamente exploradas por estes autores.

A província do Niassa fica localizada no extremo noroeste de Moçambique, cerca de 2 800km de Maputo, a capital de Moçambique. A sua extensão de cerca de

129 000 km², faz do Niassa a maior província do país (16% do território nacional) e a menos povoada, aproximadamente 7,1 habitantes por quilómetro quadrado (Governo do Distrito do Lago 2012; ORGUT 2011). Neste distrito do Lago a população registada em 2007 foi de 83 099 e estimativas para 2016 (base de 3.3% de crescimento anual) indicam cerca de 118 786 habitantes, e onde cerca de 95% tem as suas residências num raio de cerca de 5km em relação ao lago. Em Cóbue foram registados 17 289 habitantes em 2007 e a estimativa para 2016 é de 24 710 habitantes (Governo do Distrito do Lago 2012: 29).

A maior parte dos habitantes da região do Lago Niassa fala a língua CiNyanja, uma língua falada por cerca de 8.4% da população de toda a província (ibid.). Outras línguas são o CiYao e o CiNguni. Estas línguas pertencem à família das línguas faladas em quase todos países da África Subsaariana, conhecidas por línguas Bantu.

Processos históricos de grande intensidade que ocorrem desde o século XVIII nas regiões situadas entre o vale do rio Zambeze, a região do rio Chire e o Oceano Índico, e características ecológicas relacionadas sobretudo com a abundância de recursos hídricos, foram decisivos para o padrão de povoamento das regiões ao longo das margens do lago Niassa (cf. Medeiros 2007; Hirvon & Braga 1999; Alpers 1974). Niassa, a par de Cabo Delgado, foi o principal cenário da guerra pela independência de Moçambique.¹

O relevo nesta região é levemente acidentado e o tipo de povoamento articula concentração de casas, entre 10 a 20, e uma dispersão onde é possível encontrar pequenos núcleos familiares separados de entre 500m a 1km. Os lugares habitados situam-se nas áreas planas e pouco arenosas ao longo do lago, ao longo dos rios, riachos e cursos sazonais de água. Os lugares apresentam diferentes configurações, tornando difícil definir um padrão comum. São conhecidos pelo nome do seu primeiro morador que é também considerado dono das terras. Em CiNyanja chama-se *khamu* e *muji* aos lugares domésticos e diz-se *malo, dela ou ciwago* para referir as terras e aos territórios associados às unidades de residência e a autoridades tradicionais (*mfumu*). Os habitantes destes lugares cultivam mandioca próximo das suas residências, milho e

¹ Niassa tornou-se num centro operacional importante para a FRELIMO e a faixa litoral do lago Niassa serviu de principal via de penetração às regiões de Tete, Zambézia, Manica e Sofala por parte dos guerrilheiros da FRELIMO (cf. Camacho 2007; Coelho 1989, 1994).

arroz (com pouca frequência) em áreas afastadas do lago. O cultivo de milho e arroz implica o deslocamento temporário dos habitantes e por vezes a fixação de uma nova residência próximo das áreas de cultivo. Junto dos rios cultivava-se hortícolas com destaque para a batata-doce, abóbora e vários tipos de feijões.

A fixação da investigação de campo na região do Lago Niassa e, especificamente, Cóbue tornou-se relevante uma vez que a pesquisa envolveu a compreensão da centralidade das territorialidades relacionadas com processos históricos específicos, tentando explorar a forma como indivíduos e grupos lidaram historicamente com situações em que o deslocamento tanto enquadrava modos de organização territorial locais como resulta de pressões ligadas ao sistema de exploração da terra por economias políticas que tendem a marginalizar a população local.

Cóbue foi palco de dois processos de demarcação de terras, nomeadamente, em 2007 decorreu a demarcação de uma área de conservação de recursos naturais denominada Manda Wilderness e em 2011 a demarcação da Reserva Parcial do Lago Niassa. A área de conservação Manda Wilderness foi criada por iniciativa privada, e esteve associada ao empreendimento turístico de luxo, *Nkwich Lodge*, o qual combina um plano de conservação de recursos florestais e faunísticos com uma parte da responsabilidade a recair nos mecanismos de representatividade comunitária definidos no âmbito da demarcação, as «comunidades locais». O empreendimento turístico começou a ser construído em finais de 1998 e as demarcações das comunidades em Cóbue iniciaram-se em 2003 e terminaram em 2007. Na sequência deste processo, no ano de 2007 foi constituída a Associação UMOJI, que assumiu a gestão da área de conservação dos recursos naturais em nome das «comunidades locais». As certidões de demarcação foram passadas em nome dos régulos que cobrem as 16 comunidades referidas no projecto. Assumiu-se desta forma que os territórios dos ndunas que constituem a totalidade dos territórios dos respectivos régulos passariam a ostentar igualmente o estatuto de «comunidade».

O contexto da demarcação das terras das «comunidades» passou pela legitimação dos territórios e das histórias territoriais dos chefes tradicionais. Assim, o trabalho de campo prolongado que realizei nesta região implicou a identificação das experiências dos indivíduos e dos membros das famílias sobre direitos da terra, meios

de vida e questões fundiárias que incluem: identidade social e acesso à terra, poder local em torno de direitos à terra e de propriedade das terras, disputas de terra, a forma como são interpretadas as mudanças nos mecanismos que regulam o acesso e a posse da terra.

Da sede de Cóbue partem e chegam diariamente barcos que ligam duas ilhas pertencentes ao Malawi, Likoma e Chizumulu, que transportam diverso tipo de mercadorias nos dois sentidos. As viagens até à Tanzânia a partir da sede de Cóbue não são muito frequentes, mas muitas pessoas de Cóbue viveram na Tanzânia fugindo da guerra pela independência de Moçambique (1964-1974) e da guerra civil (1976-1992). Os casos que conheci de viagens até à Tanzânia envolviam pessoas que tinham ido comprar motorizadas, bicicletas, máquinas de costura, painéis solares (muito usados nesta região antes da chegada de eletricidade em 2015) e máquinas para processamento do milho, do arroz e da mandioca.

O trabalho de campo

O trabalho de campo que realizei para esta dissertação dividiu-se em três estadias que somaram um total de 10 meses na região de Cóbue: 3 meses em 2012, 5 meses em 2013 e 2 meses em 2015. Como tornarei claro, se algumas expectativas que levava para o campo se vieram a refazer de forma radical, uma veio a revelar-se absolutamente correcta e serviu de ponto de partida para o meu enquadramento em campo: o facto de que ser investigador/professor associado à Universidade Eduardo Mondlane (UEM) seria visto como uma identificação válida e uma porta de entrada favorável à interlocução com várias entidades institucionais em partes mais recônditas do país. Havia tomado consciência desta posição nas minhas experiências anteriores como consultor de diversas organizações, nacionais e estrangeiras, tendo realizado várias viagens pelos locais mais rurais e afastados da capital e também pelo contacto com alunos enquanto coordenador da licenciatura em Antropologia da UEM (entre 2009-2011), no âmbito do qual passei credenciais para estudantes que realizam pesquisas para a conclusão dos respectivos cursos, assim como para alguns pesquisadores estrangeiros que realizaram trabalhos em Moçambique. Para mais, as redes de antigos estudantes da UEM que se tornaram técnicos superiores a trabalhar

nas capitais provinciais e nos distritos é hoje uma realidade significativa que torna visível a importância desta universidade por todo o território em Moçambique, ajudando a que seja vista como uma referência para pesquisadores a iniciarem trabalho de campo, mesmo em regiões recônditas como a de Cóbue.

Sabendo desta realidade, quando parti de Maputo em 10 de Agosto de 2012 em direcção a Cóbue para iniciar o trabalho de campo assumi que seria importante levar comigo uma credencial passada pelo Departamento de Arqueologia e Antropologia da UEM onde sou filiado, tendo prescindido de qualquer tipo de declaração ou credencial do ICS-UL para este mesmo fim. Esta expectativa veio a revelar-se adequada. De facto, ao longo do primeiro período de campo na maior parte das vezes bastou identificar-me como professor da UEM. Nos dois casos em que me pediram credenciais da UEM elas foram suficientes para que fosse bem recebido. Foi obrigatório, por exemplo, apresentar credencial junto do governo distrital do Lago, pois havia uma necessidade de contactar formalmente as autoridades do governo distrital, nomeadamente os Serviços Distritais de Actividades Económicas (SDAE) que congregam o sector da agricultura, das florestas, fauna bravia e do comércio.

As minhas primeiras duas viagens até Cóbue fiz-as sempre de carro a partir de Maputo. De Maputo até Lichinga, capital da província de Niassa, distam cerca de 2500 km seguindo por estrada. Demorei três dias a fazer esse percurso de carro. Na primeira viagem entrei na província do Niassa pelo distrito de Cuamba, depois da travessia do rio Lúrio que separa as províncias da Zambézia e do Niassa, na parte sul. Entre Cuamba e Lichinga são ainda cerca de 300km, os quais podem ser percorridas em mais de 6 horas em tempo seco e mais de 8 horas em tempo chuvoso, numa estrada de terra batida.

Em todas as viagens, em Lichinga hospedei-me na casa de um primo que em 2007 foi transferido de Maputo para trabalhar numa instituição do Estado onde desempenhava funções de Delegado provincial. As minhas primeiras conversas com ele mostraram-me que havia uma reacção negativa dos «nativos» contra os «não-nativos», principalmente pessoas provenientes de Maputo e outras províncias do Sul de Moçambique. Foi em conversas com ele que pela primeira vez ouvi falar do termo «viente».

Falar de «viente» como uma categoria para identificar quem não é natural do Niassa enquadrava-se na disputa de posições hierárquicas entre os funcionários públicos. No decurso da pesquisa fui notando que esta categoria de «viente» era usada também para descrever a própria etnogénese dos que se apresentavam como naturais.

Ao longo dos três meses de campo que realizei em 2012, porém, a categoria de «vientes» foi ganhando contornos precisos e marcou reflexões importantes sobre a história dos processos de identidade na região e a subsequente demarcação de «comunidades». Como vim a constatar, vientes eram os habitantes do lago, aqueles que para mim seriam os «nativos», no sentido analítico historicamente assumido pela antropologia. Ao fim de uns dias na vila de Metangula, estando na biblioteca de um Museu que fui frequentando como forma de ir estabelecendo relações locais e de levantar dados sobre a região, o termo «viente» voltou a surgir. Encontrava-me ali quando chegou um grupo de soldados provenientes da Base Naval² para fazer uma visita de estudo. O guia do Museu dividiu o grupo em dois e começou a explicar a origem do povoamento da região do Lago Niassa e afirmou: «sabem de onde vieram os Nyanja? Da Nigéria! Os Nyanja também são vientes».

Nesta primeira estadia, em 2012, lidei com dois outros desafios que previra para a realização do trabalho de campo. Por um lado, a necessidade de aprender a língua CiNyanja e, por outro lado, a necessidade de contornar o meu posicionamento no complexo cenário da competição político-partidária, que em contextos rurais marca o quotidiano das relações institucionais, dos direitos civis e de acesso aos recursos, e que afectam de forma particular o controlo dos indivíduos que entram e saem. Em relação à aprendizagem da língua, aprendi em Maputo e em Metangula alguns princípios introdutórios que me permitiram, aos poucos, fazer como tantos outros antropólogos, ser capaz de mostrar aptidão para compreender pelo menos alguns vocábulos e a rectidão do assistente de campo nas conversas com as pessoas que efectivamente não falavam outra língua. Como explicitarei na secção seguinte, tive muita sorte com o meu assistente de campo que foi um interlocutor extraordinário.

² Em Metangula fica situada uma das principais bases navais de Moçambique construída durante a guerra colonial e que foi oficialmente inaugurada em 1963. Desde a independência de Moçambique em 1975 esta base serve as forças armadas de Moçambique.

No que diz respeito à questão política, o meu conhecimento inicial sobre a situação política no Distrito do Lago levava-me a imaginar que houvesse um jogo político predominantemente dominado pelo partido Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) desde a proclamação da independência em 1975. É este partido que governa actualmente Moçambique, depois de sucessivas vitórias eleitorais desde 1994. Desta forma, a Frelimo controla o governo do distrito do Lago, a Vila municipal de Metangula (onde também fica situada a sede do distrito do Lago), os Postos Administrativos (aqui incluído o Posto Administrativo de Cóbue) e os representantes locais do governo e do Estado. O que verifiquei ao conhecer a região foi que o partido Renamo (Resistência Nacional de Moçambique), ainda que da oposição a nível nacional, neste Distrito tem uma grande representatividade. Sabia também da emergência na região de um novo partido que se intrometeu entre a Renamo e a Frelimo: o Movimento Democrático de Moçambique (MDM).

Como refere Fernando Florêncio, a propósito da sua pesquisa em Moçambique, a gestão da questão política é um aspecto muito complexo no processo de integração do antropólogo em campo em Moçambique (Florêncio 2012). Em Metangula a minha entrada no campo foi por via das autoridades administrativas, remetendo-me no entanto para uma posição de ambiguidade. O meu primeiro anfitrião foi um funcionário do governo distrital. Introduziu-me ao ciclo de seus relacionamentos que incluía funcionários de várias instituições do Estado, como o tribunal, a procuradoria, o exército, donos de estabelecimentos comerciais e pessoas ligadas a ONG. A identificação a este grupo mostrou-se de grande utilidade por exemplo para a primeira viagem que fiz a Cóbue, com representantes do governo do distrito. Foi a partir desta viagem que conheci o chefe do Posto Administrativo de Cóbue e, por via disso, ter me hospedado em sua casa. Por via destes mesmos contactos conheci o Frank, na altura coordenador da Umoji, que criou condições para a minha hospedagem durante os cinco meses no ano de 2013.

Foi ainda necessário, como é óbvio, consolidar as filiações a instituições locais. Havia contemplado a possibilidade de recorrer a infraestruturas, documentação e redes estabelecidas no âmbito de duas instituições: a primeira seria o Museu de Etnologia situado na sede do Distrito e criado no âmbito de pesquisas arqueológicas em curso na região do Niassa; a segunda seria associar-me a um programa de

monitoria da pobreza no Distrito do Lago - um projeto financiado pela Embaixada da Suécia em Maputo e realizado por consultores com formação em antropologia. Tendo em conta os aspectos acima mencionados, faria todo o sentido aproximar-me mais de instituições com anteriores relações com o Departamento de Arqueologia e Antropologia da Universidade Eduardo Mondlane, o que fiz dentro dos limites necessários. As minhas voltas a campo em 2013 e 2015, diferentemente da primeira, já tiveram contornos políticos nacionais diferentes, principalmente resultando na necessidade de adiar a última ida a campo na sequência da instabilidade política vivida em Moçambique em Outubro de 2014, que inviabilizava a passagem de sul a norte do país.

Maganizo

O meu trabalho de campo esteve muito intensamente ligado à minha relação com o meu assistente de campo, Maganizo, uma relação que implicou parceria e negociação, tal como vem sendo reconhecido por alguns autores (cf. Viegas e Mapril 2012; Marcus 2010; Cabral e Lourenço 1993). Conheci o Maganizo pela primeira vez quando cheguei em Cóbue proveniente de Metangula. Na viagem até Cóbue transportei no meu carro os representantes do governo do distrito que iam fazer a apresentação do novo chefe do posto administrativo. Na cerimónia pública que decorreu neste dia o Maganizo foi o tradutor dos discursos dos oficiais do governo distrital que dirigiram o encontro. No fim da cerimónia tornei a transportar os representantes do governo do distrito de retorno a Metangula. Regressei para Cóbue quatro dias depois, desta vez apenas com o chefe do posto administrativo e foi nesta ocasião que convidei o Maganizo para ser o meu «guia».

A primeira viagem para Cóbue foi importante em primeiro lugar porque me permitiu conhecer a estrada, por sinal muito difícil de percorrer nos últimos 15km. Todo o percurso de Metangula a Cóbue é feito numa estrada de terra batida. Nos últimos 15km, no entanto, a estrada passa por uma região montanhosa conhecida por «8/8» uma vez que a mesma atravessa 8 vezes um rio que percorre a serra. A situação do relevo condiciona a inclinação da estrada e nos percursos mais acentuados a mesma é constituída por pedras que se vão soltando à medida que os carros passam - o que exige cautelas adicionais.

Quando chegámos a Cóbue a primeira tarefa que realizámos foi uma visita ao monumento construído no ano de 2009 que homenageia um guerrilheiro da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), movimento que lutou contra o Estado português entre 1964 e 1974 pela independência de Moçambique, proclamada em 1975. Ao longo de todo o percurso, da sede de Cóbue até ao monumento, cerca de 40 minutos de carro (ida e volta) mais o tempo que permanecemos a visitar o monumento e conversas continuadas ao longo de vários dias, Maganizo narrou histórias da guerra e das pessoas provenientes de Cóbue que foram importantes nos vários combates e no socorro dos combatentes. A partir destas primeiras narrativas foi notável a eloquência do Maganizo em contar histórias, uma competência que se confirmou durante a nossa interação até ao fim da pesquisa. Maganizo levou-me então a conhecer várias pessoas a quem identificou como «conhecedores» da história dos Nyanja. Foi a partir destes encontros que comecei a tomar a plena consciência da importância dos «conhecedores» e do acto de narrar a história que o próprio Maganizo evidenciara logo no primeiro momento. Começaram a destacar-se as autoridades tradicionais, ao ter-me levado a conhecer os 3 régulos (*mafumu*) que ficam num raio de 10Km da sede do posto administrativo de Cóbue. Só depois fomos conhecer os ndunas.

A partir desta experiência, a pesquisa centrou-se na recolha de narrativas das histórias territoriais, uma espécie de história oral da fixação e descrição das trajectórias de vida das principais autoridades tradicionais. No fim de cada conversa com os *mafumu* pedíamos para nos indicarem outras pessoas que nos pudessem contar mais elementos dessa história ou acontecia que por iniciativa das próprias autoridades nos indicassem um conjunto de pessoas a quem deveríamos contactar. No fim de cada entrevista tínhamos uma lista de pessoas por contactar fornecida pelas autoridades tradicionais nos vários níveis em que elas se apresentam. Depois fazíamos o seguimento das pessoas para entrevistas. A partir do tipo de relação entre os *mafumu* e as pessoas que eles indicavam como os «conhecedores» da história foi possível identificar dimensões importantes de socialidade. Em rigor, os *mafumu* sugeriram pessoas vistas como parte dos fundadores dos lugares. Dito de outro modo, eram-nos indicadas pessoas que ocupam posições de destaque na estrutura do poder do *muji*, os *wakulu wa miji*, que são pessoas de reconhecido estatuto, que junto do régulo

constituem a rede do poder tradicional. Foi possível identificar este mesmo padrão na lista de fontes orais que constam do documento da demarcação de terras em Cóbue.

Uma das particularidades do Maganizo na rede de relações de Cóbue resulta de ter sido militar entre 1987 e 1993, activista em doenças crónicas de 1994 a 2007, de 2007 a 2009 frequentou o curso para padre anglicano, entretanto não concluído, em 2005 tornou-se tradutor em eventos públicos principalmente do Estado, foi secretário da Organização da Juventude Moçambicana em Cóbue, que é o braço juvenil do partido Frelimo, foi membro do Conselho Consultivo do Posto Administrativo de Cóbue de 2006 a 2014 e membro do Conselho Consultivo do Distrito do Lago de 2006 a 2011. Até 2015 fazia parte de uma espécie de «tribunal» do nduna Minofo (*balaza* em CiNyanja), onde desempenhava a função de «juiz» (*weluza mlandu*). É ainda o coordenador do Comité de Gestão de Calamidades em Cóbue desde 2011 e foi presidente do desporto no Manda *Wilderness Football League*. O exercício destas tarefas levou-o a andar por todas as «16 comunidades» que constituem Manda Wilderness: Mbweca, Mandambuzi, Manda-Litanda, Chisindo, Lukambo-Luwiga, Nkondesesi, Matepwe, Magaxi, Uchessi, Chigoma, Mataka, Chikaya, Khango, Ugonga, Namisse e Mala.

O principal motivo inicial da minha relação com Maganizo foi o facto de ele dominar a língua CiNyanja e o português. Quase todos os diálogos foram feitos em CiNyanja e por isso intermediados por ele. O decurso da pesquisa de campo fez-me reflectir constantemente sobre as condições de produção do texto etnográfico. Concordo com os autores que afirmam que as interpretações desenvolvidas pelo antropólogo são dependentes e derivam de contextos «colaborativos» (cf. Pina-Cabral 2011; Marcus 2010; Fabian 2001). A propósito desta dimensão colaborativa, Johane Fabian (2001) defende a ideia segundo a qual a presença do etnografado, como parte do conhecimento produzido pelos antropólogos, tem que ser tão problematizada como a presença do etnógrafo em campo. Este é o caso, não apenas em seu sentido político ou talvez ético, mas também no que diz respeito às condições que devem ser cumpridas pela etnografia como uma prática do conhecimento, isto é, como acção e interacção baseada fundamentalmente na comunicação entre pesquisador e pesquisado, tendo como objectivo principal a construção do conhecimento etnográfico. Pina-Cabral retoma a centralidade do acto de comunicação na prática

etnográfica e enfatiza o facto da etnografia apenas ser possível devido à «co-presença» (*coevalness*) do pesquisado e do pesquisador no mesmo tempo histórico. Pina-Cabral recorre às noções de *co-presença* e «participação» buscadas em Sahlins e Lévy-Bruhl, respetivamente, para dar sentido ao conceito de «mutualidade» (*mutuality*) que constitui o cerne do debate em torno desta matéria (Pina-Cabral 2013).

Realizei entrevistas etnográficas extensivas com alguns interlocutores privilegiados. Estabeleci contactos com organizações que trabalham em questões do desenvolvimento e nos aspectos ligados à terra. Foi através destes contactos que me dei conta da mudança do enfoque de muitas destas ONG que, inicialmente, surgiram como intervenientes nas abordagens do desenvolvimento comunitário e do HIV e Sida e que em 2012 e 2013 estavam a trabalhar em questões específicas da lei de terras, como a demarcação de terras das comunidades e na divulgação da própria lei. A partir destas conversas construí o argumento do capítulo 2 e parte do capítulo 5.

A minha experiência de pesquisa também foi sempre marcada por encontros com pessoas que se apresentaram como «conhecedores» da «história dos Nyanja», entre as que diziam estar a escrever a «história dos Nyanja» e da igreja anglicana. O padre de Chigoma, o Mzama, o nduna Zaiti, o régulo Chiteji e um *mfumu* de Likoma, destacam-se entre estas pessoas. Por via disso, tive acesso aos registos dos *mafumu* nos «livros» (*mabuku*)³ do regulado. Parte desta informação usei para elaborar o capítulo 4.

Recorri também a registos dos missionários e da Companhia do Niassa que recolhi em 2013. Consultei os relatórios da Companhia do Niassa nos arquivos da Sociedade de Geografia de Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino e no Arquivo Histórico de Moçambique. Encontrei os documentos dos missionários da UMCA nos arquivos electrónicos disponibilizados pela *Google Book*. Fiz o cruzamento destas referências com fontes de historiadores de várias épocas históricas que irei discutir principalmente no capítulo 3. Esta ferramenta analítica foi útil para incluir o conhecimento produzido numa época histórica específica, para além da formalmente

³ *Mabuku* é uma palavra construída a partir de uma adaptação da palavra inglesa para livro (book) com o prefixo que na língua Bantu identifica plural (*ma*). Veremos a importância do livro de escrita nas tramas de narrativas de fundação dos lugares.

considerada como de domínio colonial em Moçambique, como material etnográfico (cf. Roque e Wagner 2012 4-5).

A pesquisa envolveu participação na vida quotidiana com auxílio de duas assistentes de pesquisa recrutadas localmente que ajudaram na administração de um questionário sobre o padrão de fixação, critério de definição dos limites dos lugares habitados, das práticas quotidianas das mulheres e da dieta. Parte deste material usei na elaboração do capítulo 5 e 6. Outro material relevante surgiu da minha participação em eventos públicos como cerimónias do Estado e aquelas que envolviam as autoridades tradicionais e em eventos de carácter festivo. Ter estado presente numa sessão do Conselho Consultivo do Posto Administrativo no dia em que foi apresentada a carta do pedido de ascensão do nduna Minofo para a categoria de régulo e ter sido autorizado a participar nos encontros subsequentes para discutir esta questão foi de grande utilidade etnográfica. Nestes eventos foi central a rede de conhecimentos do Maganizo no acesso a informação privilegiada. Várias vezes os *mafumu* chamaram Maganizo para relatar em primeira mão a sua opinião sobre assuntos relativos a disputa de hierarquias, o que implicou muitas vezes a revisão e a sobreposição de narrativas ditas em momentos anteriores. Foi a partir deste material etnográfico que elaborei o capítulo 4.

Plano da dissertação

A tese é constituída por sete capítulos, sendo o presente capítulo introdutório o primeiro. No próximo capítulo (capítulo 2) coloco em contexto a demarcação das terras das «comunidades» em Cóbue. A partir deste enquadramento analiso questões relativas à relação entre o programa nacional de legalização da posse da terra para as chamadas «comunidades locais» em Moçambique e a sua específica aplicação na região de Cóbue. Este enquadramento corresponde em parte a um dos propósitos desta dissertação, interessada em reflectir sobre as vivências sentidas pelas populações que habitam actualmente a região de Cóbue face às políticas do Estado moçambicano sobre as chamadas «terras comunitárias». A este respeito argumento que a forma de pensar e regular a ocupação dos territórios nos contextos rurais recorrendo a entidades de dimensão territorial tem as suas raízes na política territorial do Estado colonial e na política de fixação dos missionários do Reino Unido que

faziam parte da UMCA. Trata-se do meu contributo para o debate mais amplo sobre a questão fundiária em contextos intervencionados por entidades externas especificamente em Moçambique. Assim, mostro a relevância de identificar e caracterizar as entidades individuais e colectivas que se responsabilizam pela criação das diversas categorias legais e, mais ainda, as sobreposições entre diferentes corpos legislativos, como parte do enquadramento deste processo histórico de alterações legislativas e também de mudanças no significado atribuído à terra.

No capítulo 3 faço o enquadramento das formas recorrentes de definir e circunscrever um território para os Nyanja, fazendo uso da noção de territorialização (cf. Vieira, Amoroso e Viegas 2015; Godói 2013). Argumento que a territorialização dos Nyanja resultou da confluência de várias modalidades de mapeamentos que correspondem aos processos de colonização dos territórios: o mapeamento feito pelos missionários do Reino Unido a partir da segunda metade do séc. XIX e o mapeamento feito pelo Estado português sobretudo no contexto da implantação da administração dos territórios entre o fim do séc. XIX e primeira metade do século XX. Faço menção ainda a outros 2 modelos de mapeamento praticados por historiadores e etnógrafos em diferentes épocas históricas. A descrição deste processo permitiu-me estabelecer um diálogo com debates que realçam a importância dada ao mapeamento pelas potências coloniais como instrumento de poder (Medeiros 1996a, 1997, 2006; Gangenbach 2005; Worby 1994).

No capítulo 4 exploro as historicidades e temporalidades expressas a partir de narrativas sobre o território proferidas pelos habitantes da região de Cóbue que implicam o constante questionamento da legitimidade das hierarquias e dos estatutos dos territórios e das autoridades tradicionais. O material etnográfico foi produzido presenciando momentos de confrontação de narrativas históricas territoriais entre as principais estas autoridades na região de Cóbue. Na análise sugiro que a confrontação de narrativas que registei em momentos de co-presença dos protagonistas ou quando um interlocutor se referia à narrativa territorial de outrem, pode ser pensada como parte das historicidades locais e a partir das formas de vivenciar a territorialidade no quotidiano dos habitantes da região do lago Niassa. Uma das linhas teóricas que sigo no capítulo defende a dimensão experienciada da vivência no meio social que inclui os antepassados na construção e reprodução da consciência histórica e da identidade.

No capítulo 5 parto da ideia desenvolvida no capítulo anterior que mostra que as historicidades encontradas nas narrativas territoriais constituem formas de identificação das pessoas com o território. Neste capítulo mostro que a criação de duas áreas de conservação de recursos naturais segue modelos ecológicos intervencionistas que foram implementados no seguimento da demarcação das terras das «comunidades». O material que analiso nas primeiras secções do capítulo resultou da minha interação com os representantes do Nkwich Lodge, da Umoji, da WWF e conversas com as autoridades tradicionais. Nas últimas secções analiso dados etnográficos recolhidos observando experiências quotidianas de lidar com os recursos de vida: a casa, o lago, as áreas de cultivo da mandioca e a floresta. A sugestão analítica que desenvolvo no capítulo segue abordagens recentes das formas sociais e simbólicas de estruturação do mundo (cf. Balée 2013, 2006; Rival 2006), uma abordagem que permitiu analisar a territorialidade na sua dimensão historicista. Descrevo as experiências de identificação das pessoas como «gente do lago» para compreender as formas de sociabilidade, em que se destacam a prevalência de uma linguagem do parentesco e a valorização do acto de partilhar sobretudo a comida. Mostro que uma pessoa passa a ser considerada um habitante das terras do lago pela frequência com que organiza a sua vivência interagindo com o lago, com o cultivo e consumo da mandioca e com as unidades sociais de residência.

No capítulo 6 analiso a forma como é legitimada a posse da terra a partir das várias esferas de manifestação dos sentidos de pertença. Num primeiro nível identifico as várias esferas nas quais as pessoas situam a sua pertença e as suas implicações no tipo de vínculo que se cria entre as pessoas, o território e a terra. Num segundo momento falo dos sentidos da posse da terra em função dos nichos ecológicos: o lago, a floresta, próximo das casas e o lugar das hortas e da caracterização da sua utilização. Analiso os sentidos da posse a partir da identificação e descrição das normas e dos mecanismos que tornam possível a posse do direito de alocar os direitos de uso da terra, tornando-se desta forma clara a relação entre o parentesco e a territorialidade como dimensões de constituição mútua. No capítulo procuro enfatizar que o princípio de «código da chegada» sustenta a reivindicação da posse e constitui a linguagem da propriedade da terra. São estas dimensões que ajudam a explicar porque é que as pessoas consideram a sua ligação com a terra a

partir da noção da primazia na ocupação, isto é, todas as pessoas consideram-se *first-comers* nas áreas que ocupam. O sétimo capítulo é a conclusão da dissertação.

Capítulo 2

A demarcação das «terras das comunidades» em Cóbue

*«To do a project like this we needed a lot
of land and not many people»*

(Patrick, mentor do Nkwich Lodge citado por Simkin 2008: 61)

Desde a independência de Moçambique em 1975 que a propriedade da terra passou a ser exclusiva do Estado, princípio que se manteve nas Constituições de 1990 e de 2004 respectivamente. De acordo com o jurista André Calengo (2003) trata-se de uma propriedade pública porque nela está subjacente uma noção de Estado-comunidade cabendo à máquina administrativa do Estado a gestão e administração desses direitos (2003:8). A noção Estado-comunidade é usada pelo autor para distinguir o Estado como detentor da máquina política e administrativa com suas instituições, serviços e exercício da autoridade, do Estado que se afirma como materialização dos anseios da sociedade, portanto, estando ao mesmo nível de qualquer pessoa. É uma distinção útil na compreensão dos pressupostos defendidos na legislação actualmente vigente em Moçambique, que regula o acesso à terra e aos recursos naturais particularizando nos aspectos relativos aos direitos consignados às comunidades locais.

Neste capítulo coloco questões relativas à relação entre o programa nacional de legalização da posse da terra das ditas comunidades locais em Moçambique e a sua específica aplicação na região de Cóbue. Este enquadramento corresponde em parte a um dos propósitos desta dissertação, interessada em reflectir sobre as vivências sentidas pelas populações que habitam actualmente a região de Cóbue face às políticas do Estado moçambicano sobre as chamadas terras comunitárias. Esta classificação enquadram-se numa legislação que regula os usos da terra e que foi sendo aprovada desde o início da década de 1990 e na qual são definidas como terras comunitárias aquelas de uma comunidade que usufruirá do Direito de Uso e Aproveitamento da Terra (DUAT) segundo normas costumeiras. O processo envolve a identificação dos limites territoriais e a demarcação das respectivas áreas a partir do arrolamento de interesses económicos, sociais e culturais das entidades concebidas

como comunidades. Estas regulamentações derivam da definição de comunidade local como «um grupo de indivíduos ou famílias que reside no mesmo território e que partilha interesses comuns» (alínea 1, art.1, lei nº 19/97, de 1 de Outubro).

O objecto central da reflexão sobre a territorialidade nesta dissertação – as terras das comunidades - envolve um longo debate sobre a centralidade das autoridades tradicionais na questão da terra em África e contributos da antropologia provenientes da escola estruturo-funcionalista. Autores desta escola explicaram que havia uma teia difícil de desligar entre chefes tradicionais e territórios (cf. Meyer Fortes, 1940, sobre os Tallensi; Evans-Pritchard, 1940, sobre os Nuer). No caso de Moçambique esta referência torna-se relevante uma vez que as matrizes usadas pelo Estado e seus parceiros para pensar o agrupamento ou agregação das pessoas envolve as autoridades tradicionais e noções como linhagem e família. Estes critérios são de uso recorrente especificamente quando se pretende definir direitos colectivos – eg. a noção de comunidade.

Esta forma de regular a realidade social dos contextos rurais em Moçambique tem as suas raízes nas experiências da administração territorial do Estado colonial quando as autoridades tradicionais foram transformadas em chefes de território ao serviço do Estado. Neste capítulo faço a identificação e caracterização das entidades individuais e colectivas que se responsabilizam pela criação das diversas categorias legais e, mais ainda, as sobreposições entre diferentes corpos legislativos. Irei mostrar que a interface entre a lei e a prática da sua implementação tende a produzir e cruzar diferentes tipos de categorizações e de vinculação com a terra, aspectos que quando analisados de forma pormenorizada conduzem à compreensão dos interesses dos diferentes actores e a ambiguidade que as próprias leis viabilizam. Este pretende ser o meu contributo para o debate mais amplo da questão fundiária em contextos intervencionados por entidades externas, como é o caso de Moçambique.

Vale a pena recordar que Moçambique foi palco de vários modelos de intervenção que tiveram início em finais da década de 1980 quando entrou em vigor a assistência por parte do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial (BM). Após uma guerra civil que durou dezasseis anos, a assinatura dos acordos de paz em 1992 propiciou a generalização do modelo de assistência humanitária que foi transformado posteriormente em programas de apoio ao desenvolvimento financiados

e implementados por instituições das Nações Unidas e organizações da cooperação multilateral e bilateral entre Moçambique e países da Europa e Estados Unidos da América e ONG internacionais. Estas intervenções propiciaram por sua vez a emergência de ONG nacionais que durante anos têm estado a falar em nome das comunidades locais.

O capítulo desdobra-se em 3 secções: na primeira secção faço o enquadramento do contexto do surgimento e implementação da legislação que regula o acesso e posse da terra; na segunda secção faço o enquadramento da noção de terras comunitárias na legislação que regula o acesso e posse da terra em Moçambique e descrevo igualmente os desenvolvimentos mais recentes tendentes à demarcação de terras comunitárias; na terceira e última secção remeto a discussão para o caso específico da demarcação das terras comunitárias na região de Cóbue, principal enfoque etnográfico desta dissertação.

Imperativo economicista neoliberal: o papel regulador do Estado versus descentralização e participação

Nesta secção procuro fazer o enquadramento do contexto e dos pressupostos que guiaram a inclusão da noção de terras comunitárias na actual legislação de terras de Moçambique, referindo-me brevemente às mudanças que se observam neste campo desde a década de 1990. Este exercício responde ao entendimento que acompanha a reflexão que faço nesta dissertação, o qual parte do pressuposto de que as leis que regulam a propriedade, posse, acesso e uso dos recursos da terra caracterizam-se por serem instrumentos de criação de categorias rígidas e incomunicáveis. Isto é visível na diferenciação feita entre os diferentes tipos de posse que impõem formas diferenciadas de cidadania. A este respeito Mahmood Mamdani (1996) defende que os Estados que se seguiram às independências em África replicaram o modelo de estado bifurcado das administrações coloniais, impondo modos diferentes de governar os «cidadãos» urbanos dos súbditos rurais (1996:7-8).

A segunda Constituição da República de Moçambique aprovada em 1990, em substituição da Constituição de 1975, define, no seu artigo 109º, n.º 1, a terra como propriedade exclusiva do Estado e no n.º 3 estabelece que a terra é de uso e aproveitamento universais para todo o cidadão de Moçambique, para fins de produção de riqueza. Face a este postulado a questão fundiária ficou vinculada à dimensão

económica, aspecto aliás determinante nos debates que acompanharam as reformas do pacote legal sobre as terras. Cinco anos depois da aprovação da nova constituição, no ano de 1995 aprovou-se a Política Nacional de Terras. Dois anos depois, em 1997, aprovou-se a Lei de Terras (lei n.º 19/97, de 1 de Outubro), em substituição da lei de 1979 (lei n.º 6/79, de 3 de Julho). A nova lei foi regulamentada no ano de 1998 (decreto nº66/98, de 8 de Dezembro) e um Anexo Técnico do regulamento da lei de terras seria aprovado no ano de 2010 (Diploma Ministerial nº 29-A/2000, de 17 de Março).

Este movimento de reformas legislativas aconteceram em paralelo com as reformas do sistema político e do modelo económico, cujo foco foi a transição de uma economia centralizada para uma economia de mercado (Bowen 1993). Tal como aconteceu em muitos países africanos saídos das independências, em 1975 Moçambique adoptou uma estratégia de desenvolvimento socialista, com uma economia centralizada e uma tentativa de estabelecimento de campos agrícolas colectivos e de grande escala (Temudo 2005; Bowen 1993). A estratégia de desenvolvimento centralizada começou a ser abandonada em meados da década de 1980 com o início das reformas e imposições por parte do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial (BM), para além de outros parceiros de cooperação internacional. Nessa altura o FMI e o BM tornaram-se nos principais marcos de referência e passaram a determinar as agendas política e económica nacionais. Assim, a mudança da legislação que regula o acesso e posse da terra foi liderada pelo Banco Mundial e pela Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO). O financiamento destas reformas veio da cooperação do governo dos Estados Unidos da América (EUA) através da sua agência para o desenvolvimento internacional (USAID) e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) (Tanner 1992).

Os debates mais frequentes nesta altura dedicaram sua atenção às políticas agrárias socialistas da Frelimo denunciando a sua incapacidade em promover crescimento agrário (cf. Feliciano 1998; Coelho 1998; Adam 1996; West and Myers 1996; O'Laughlin 1995; Bowen 1992; Hanlon 1990; Araújo 1988; Casal 1988; Munslow 1984). Surgiam nesta mesma altura propostas para viabilizar a descentralização política e administrativa, vistas como a alternativa para influenciar a política local e, igualmente, o desenvolvimento das «comunidades rurais». Autores

que analisaram as privatizações realizadas nos primeiros anos da década de 1990, especificamente no período entre o fim da guerra em 1992 e as primeiras eleições multipartidárias de 1994, denunciaram o favorecimento das elites políticas do partido Frelimo com a alegação de que estas colhiam benefícios directos no processo (cf. Bruce 2007; Harrison 1999; Pitcher 1996; West and Myers 1996; Bowen 1992). A mesma constatação foi feita em relação às terras tendo sido afirmado que as elites políticas apropriavam-se das melhores terras ou as vendiam para os estrangeiros que viam no fim da guerra uma possibilidade de investimento em Moçambique (cf. Negrão 2002: 17; Myers 1994; Tanner 1992: 2).

É preciso recordar que as ideias do BM e da FAO na década de 1980 não eram simpáticas aos modelos de posse comunitária da terra com a alegação de que faziam lembrar o Comunismo e Socialismo que estas instituições estavam a combater ainda no contexto da guerra fria. A FAO e o BM estavam a patrocinar reformas agrárias e leis de terras especificamente em África e nisso era dominante uma proposta de privatização da terra vista enquanto solução adequada para o aumento do investimento em África. Estas propostas partiam da consideração de que os sistemas costumeiros de posse da terra eram comunitaristas, tradicionalistas e arcaicos e com isso advogavam a sua modernização assente numa proposta de titulação individualista da terra como garantia de transformação dos sistemas agrícolas (Bassett and Crummey 1993). Esta ideia era assente na crença de que os pobres não tinham acesso à terra com plenos direitos de propriedade e achava o Banco Mundial que ao introduzir um regime de propriedade neo-liberal só por si seria capaz de incentivar as pessoas a procurarem terra com fins produtivos (Negrão 2002a: 7). José Negrão (1956-2005) foi um economista, Professor na Universidade Eduardo Mondlane em Moçambique, fundador de uma organização que se especializou em questões fundiárias, denominada «Cruzeiro do Sul–Instituto de Investigação para o Desenvolvimento», foi um dos integrantes da «Comissão Interministerial para Revisão da Lei de Terras» e instigador dos debates em torno das revisões legislativas. Numa entrevista para a OXFAM, no ano de 2001, uma organização com a qual o «Cruzeiro do Sul» tinha um acordo de parceria, Negrão deu o testemunho da sua participação na questão fundiária que sublinha a posição inicial do Banco Mundial na altura das reformas:

Nesta altura [referindo-se ao início da década de 1990] o Banco Mundial veio com uma proposta, que foi quando os programas de ajustamento estrutural eram muito fortes na África. O Banco Mundial veio com a mesma proposta que fez com todos os outros programas na década de 1990, que era de titulação de cada família. O significado disso era que eles não reconheciam os direitos comuns, apenas direitos individuais e das famílias e não consideravam a titulação das comunidades. Essa foi a proposta do Banco. Eles assumiram que este tipo de titulação era algo viável.⁴

Em 1993 foi publicado um livro com a colaboração científica de Sara Berry e editado por Thomas Bassett e Donald Crummey, com significado especial para este debate. Baseando-se em contribuições feitas num simpósio organizado pelo «Center for African Studies» da Universidade de Illinois, nos EUA em 1988, os autores desta colectânea procuraram responder à tendência modernizadora e com isso fizeram a distinção entre a reforma agrária e a reforma dos sistemas de posse da terra. Autores como John Bruce (1988) e Terence Ranger (1988) que nos seus artigos recorrem a noções de «flexibilidade» e «conflito» para descrever os sistemas costumeiros de posse da terra, rejeitaram as conclusões do BM de que estes não eram competitivos. Nas contribuições destes autores ficou vincada a ideia geral de que os sistemas costumeiros são marcados por conflitos internos ao mesmo tempo que defendem a dimensão política dos sistemas da posse da terra. Nesta obra foi igualmente reafirmado que a terra não é mais um recurso abundante em África e que os sistemas costumeiros não são necessariamente igualitários. Afirmaram os autores da colectânea que a posse colectiva da terra não exclui o exercício de um direito individual, transferências de propriedade, através de compra e venda ou transferências rituais.

As contribuições contidas neste volume contribuíram para a mudança do posicionamento do Banco Mundial e da FAO. Na década de 1990 as propostas de reformas legislativas de terras passaram a incluir a necessidade de incentivar os mecanismos de participação comunitária e a relevância dos conhecimentos locais como garantia da gestão sustentável dos recursos naturais. A ênfase destas propostas foi dada na forma como as instituições classificadas como não-estatais poderiam ser integradas na gestão e regulação de recursos naturais tais como a terra. Neste conceito de instituições não-estatais passaram a ser íntegras regras, valores, normas, constrangimentos e leis costumeiras (Haller 2001).

⁴«Interview with Professor José Negrão, Hero of Mozambique's Poor» - http://www.mokoro.co.uk/files/13/file/lria/interview_with_professor_jose_negrao.pdf, consultado em 15.09.2015.

Entre 1992 e 1994 vigorou um programa conjunto entre o Ministério da Agricultura de Moçambique e o *Land Tenure Center-Mozambique* virado para a reforma da política de terras, tendo sido financiado pelo Banco Mundial, FAO e USAID. As pesquisas sobre os regimes de posse da terra, realizadas no quadro deste programa, resultaram na descrição dos sistemas de posse da terra, acesso à terra, do controlo e autoridade sobre a terra e recursos naturais, que cobriam o período pré-colonial e o pós-independência (cf. Myers 1994: 606). Entre 1992 e 1997 os autores difundiram as suas propostas de regulamentação e de implementação das políticas, e apontaram soluções e alternativas para as reformas que estavam em curso e as que eles próprios identificaram como prioritárias (cf. Myers, Eliseu e Nhachungue 1994; Myers e West 1993; Myers 1992).⁵

Os principais pesquisadores que lideraram os trabalhos em Moçambique, nomeadamente Christopher Tanner, Gregory Myers, Harry West e José Negrão, abraçaram as propostas de Bruce (1988) e de Terence Ranger (1988) e argumentaram que as instituições costumeiras, definidas como instituições políticas, legais e culturais das áreas rurais, não são estáticas e muito menos atrasadas, o que constituía uma crítica às ideias sobre a ineficiência e atavismo dos mesmos (cf. West and Myers, 1996; Myers, 1994; Myers and West, 1992). Eles foram igualmente críticos da posição de alguns sectores do governo que não viam com bons olhos o apelo dos organismos internacionais para a integração das leis costumeiras na legislação de terras (cf. West e Myers 1996: 29-30). Por exemplo Myers (1994: 609-610) dá conta que alguns sectores do governo pensavam que o apelo de incorporação de instituições costumeiras era o apelo ao retorno de autoridades tradicionais. Myers explica que este posicionamento dos membros do governo derivava do entendimento errado por parte destes que tendiam a ligar as regras e instituições costumeiras com as autoridades tradicionais. O resultado destes debates, foi a adopção de uma legislação de terras que concebeu as comunidades locais, os sistemas costumeiros e as autoridades tradicionais, como dimensões distintas da organização dos contextos rurais.

Estes autores, que na prática reproduziam as posições dos principais doadores, argumentavam a favor das leis costumeiras, defendendo sobretudo a legitimidade

⁵ As questões arroladas como as dificuldades da legislação em vigor foram: a urgência da reforma da legislação sobre a posse da terra como garantia de estabilidade política e da promoção do desenvolvimento; a necessidade de a nova legislação incorporar as «instituições costumeiras» para garantir maior eficiência na gestão, controlo e resolução de conflitos em torno da terra.

política das estruturas tradicionais como mecanismo de criação de confiança que as pessoas precisam quando se trata de acesso e segurança da posse da terra e concluem que estas instituições costumeiras e tradicionais fornecem às pessoas das áreas rurais e os modelos de legitimidade política. Coloca-se desta forma uma marca que prevaleceu na lei de terras e sua fundamentação que é o pressuposto da impraticabilidade de aplicar as leis formais estatais nas sociedades rurais de Moçambique, ficando desta forma sentenciada a distinção entre áreas rurais, como âmbito das normas e práticas costumeiras, e contextos urbanos e privados, como âmbito das leis civis do Estado.

Os debates travados por estes autores estavam a acontecer no interior das próprias instituições governamentais. O programa desenvolvido nesta mesma época entre o Land Tenure Center-Mozambique e o Ministério da Agricultura ficou integrado na «Comissão *ad hoc* de terras» (1993) que assumiu as primeiras iniciativas de revisão das políticas de terras do Ministério da Agricultura. O programa implementado pela FAO e PNUD denominado «Technical Cooperation Project» tinha nesta mesma «comissão *ad hoc*» a sua contraparte (Tanner 2002: 13). Mais tarde esta comissão ministerial transformou-se em «Comissão Interministerial de Terras» que vigorou entre 1996 e 1997, encarregue de fazer a revisão da legislação.

Apenas após a aprovação da Lei de Terras em 1997 foi constituída uma organização que passou a funcionar fora da lógica governamental. Denominada «Campanha Terra» (1998-1999), foi responsável pela divulgação da Lei de Terras (LT). Nesta mesma linha, a FAO abriu uma iniciativa de financiamento de várias organizações não-governamentais (ONG) - eg. Associação Rural de Ajuda Mútua (Oram), União Geral das Cooperativas (UGC) e União Nacional dos Camponeses (UNAC) - e facilitou acções de formação aos membros destas organizações sobre a nova legislação. A FAO esteve igualmente envolvida na criação do Centro de Formação Jurídica e Judiciária (CFJJ), uma instituição moçambicana de formação de magistrados judiciais a funcionar desde o ano de 2001,⁶ que durante muito tempo dedicou-se à pesquisa da dimensão legal da aplicação da nova legislação e à formação de magistrados em aspetos específicos da LT, nomeadamente sobre a demarcação de

⁶ Carlos Serra Jr (2005:3), nota de rodapé nº4 – arrola 3 projectos que tiveram lugar no CFJJ: entre os anos de 2001 e 2004 - «Apoio ao Judiciário no domínio das Leis de Terras, do Ambiente e de Florestas e Fauna Bravia» (GCP/MOZ/069/NET.3); entre 2005 e 2008 - «Apoio Jurídico Descentralizado e Capacitação para a Promoção do Desenvolvimento Sustentável e Boa Governação a Nível Local» (GCP/MOZ/081/NET.3); entre 2009 e 2011 - «Promover o Uso de Terra e dos Recursos em Prol de um Desenvolvimento Sustentável» (GCP/MOZ/096/NET.3).

terras comunitárias, o registo dos Direitos de Uso e Aproveitamento da Terra (DUAT) e modalidades de negociação com investidores (USAID 2011: 12).

O principal enfoque destes organismos foi de assegurar que o Estado e organismos governamentais de Moçambique passassem a ter pouca ou nenhuma intervenção na alocação das terras. Havia uma ideia generalizada de que no período que se seguiu ao fim da guerra as elites políticas estavam a apropriar-se das terras mais férteis, aproveitando-se da fragilidade da legislação em vigor (Myers 1994). Por isso uma das propostas avançadas, e que passou a estar incorporada na legislação, era a adopção de mecanismos claros de articulação entre as entidades do governo central e as autoridades políticas locais na distribuição da terra e na resolução de conflitos (West and Myers 1992: 4). Propunha-se que o papel do Estado se cingisse apenas a tarefas de administração dos processos formais, implementação e fiscalização da legislação.

Há que reconhecer como certo o diagnóstico feito nesta altura sobre a incapacidade do Estado em responder aos imperativos da regulamentação, implementação e fiscalização das leis e normas reguladoras da posse e uso dos recursos da terra. Tem sido reconhecido que o Estado colonial não conseguiu implementar a sua máquina administrativa na totalidade do território colonizado e que as zonas rurais praticamente foram deixadas sob tutela das autoridades tradicionais. Do mesmo modo, o Estado pós independência enfrentou imensas dificuldades em articular uma máquina administrativa à dimensão da totalidade territorial o que deveu-se em parte ao espectro da guerra civil que começou logo a seguir à proclamação da independência em 1975. Assim, quando os doadores chegaram nos finais da década de 1980, em pleno contexto de guerra civil, terminada em 1992, encontraram um Estado incapaz de dar conta das suas principais responsabilidades administrativas. O que não parece absolutamente certo é confundir essa incapacidade do Estado, historicamente situada, com a suposta especificidade das áreas rurais e defini-las como domínios exclusivos da tradição e das normas costumeiras, incapazes de serem governadas pelas leis e normas do direito civil estatal.

Uma constatação similar foi feita por Richard Wilson (2001) no livro *The politics of truth and reconciliation in South Africa: legitimizing the post-apartheid State*, quando firma que as análises mais frequentes sobre a noção de pluralismo

jurídico opõem o universalismo ao relativismo cultural, e concebe-se o Estado e as normas sociais como universos estáticos e isolados. Esta é a questão prática que a inovação invocada na lei de terras não conseguiu resolver. De facto confunde-se o conceito analítico de pluralismo legal ou jurídico com a realidade e, desta forma, apesar das boas intenções dos seus proponentes, a integração das leis costumeiras na legislação de terras acabou por contribuir para alimentar todos os preconceitos sobre a impraticabilidade de aplicar as normas que regem o Estado moderno nas sociedades ditas tradicionais, entendidas como campo de manifestação das normas e práticas costumeiras (cf. Unruh 1996: 4). A situação aqui descrita está patente na definição de leis costumeiras, vistas enquanto sistemas próprios das comunidades rurais e que são operacionalizados para explorar e regular a propriedade, a posse e o acesso à terra e regulamentar o uso e transferência de terra (cf. Myers 1994: 606).

Wilson (2001) elabora um argumento contra as abordagens antropológicas tanto as clássicas como as pós-modernas que contribuíram para matizar argumentos a favor da noção de pluralismo jurídico, que segundo ele pensaram em termos de culturas particulares com desenvolvimentos paralelos. Wilson recorre ao conceito de historicidade na versão apresentada por Alain Torain que procura dar conta das dimensões de conflito, negociação e mediação que acompanham as escolhas culturais, para pensar a noção de pluralismo jurídico no plano de uma semi-autonomia legal e moral dos diversos campos que se intercomunicam e se influenciam mutuamente (2001: 222). Boaventura de Sousa Santos veio chamar a este processo de «hibridação jurídica» fazendo apelo a uma espécie de «fenomenologia jurídica» ou «interlegalidade» que dá conta, tal como em Wilson, da mútua influência entre sistemas jurídicos, isto é, «multiplicidade de ‘extractos’ jurídicos e de combinação entre eles que caracterizam o ‘mundo da vida’» (Santos 2002: 50).

A partir destas abordagens compreende-se o protagonismo que vai ser assumido por diversas ONG no processo da divulgação da LT e no apoio às comunidades locais na legalização das suas terras. Também se explica que tenham os doadores financiado mais as ONG e vincado eles próprios a necessidade de ter menos Estado. Como consequência, as instituições do Estado não foram capazes de acompanhar o crescimento da demanda em termos de formalização dos processos de regularização dos DUAT, denotando desde logo a sua fragilidade, uma situação que já tinha sido identificada nos finais da década de 1980. As avaliações do processo de

implementação da legislação de terras realizadas nos anos de 2000 concluíram que havia violações por parte dos funcionários públicos responsáveis pela sua implementação (cf. Tanner 2002; Akesson, Calengo e Tanner 2008). Estes estudos insistem na prevalência de conflitos entre técnicos governamentais e autoridades locais (comunitárias e tradicionais) e práticas corruptas por parte dos técnicos governamentais (Tanner 2002; Hanlon 2002). O florescimento de um mercado informal de terras em áreas rurais e urbanas passou a ser visto como consequência da má aplicação dessas políticas (Negrão 2000).

Outro enfoque dos recentes estudos é a tendência de associar a venda da terra às crises alimentares cíclicas reportadas nas zonas rurais de Moçambique. Uma das causas apontadas em estudos sobre este tema refere a redução de áreas disponíveis para o tipo de economia praticado pela maioria da população, descrita como a agricultura extensiva e de pousio, caça, pesca ou busca de lenha (Berry 2002; Tanner 2002; Negrão 1995), destacando-se mais uma vez a vinculação das questões fundiárias aos modelos de desenvolvimento.

A terra é das comunidades

Na minha primeira chegada à província do Niassa, em 2012, e logo no início do trabalho de campo, fiquei alguns dias na capital Lichinga e aqui contactei instituições governamentais e ONG que na altura estavam envolvidas num processo nacional de demarcação das terras das comunidades, no âmbito de um programa denominado «Iniciativa de Terras Comunitárias». Conversei com um representante de uma ONG denominada Oikos-Moçambique⁷ e uma das suas afirmações despertou a minha atenção e introduz a posição deste «sujeito» na história da demarcação da terra: «a família não é detentora de uma área específica de terra uma vez que o modelo de posse da terra é baseado na posse comunitária» (*entrevista com representante da Oikos, Lichinga - 22.08.2012*). Um outro representante de uma organização não-governamental, também contactado nesta altura, disse o seguinte: «quando as comunidades estão associadas, estarão em melhores condições para negociar com os investidores. As comunidades devem criar parcerias para o investimento» (*entrevista com o representante da RODS, Lichinga – 22.08.2012*). No ano de 2012 estas duas

⁷ Oikos – Cooperação e Desenvolvimento é uma ONG portuguesa. A Oikos tem representação permanente em Moçambique desde 1990, com concentração em Niassa, Nampula, Maputo e Gaza.

ONG procediam a demarcação de terras das comunidades ao longo de quase toda a província do Niassa. Estas organizações nasceram com a indústria do desenvolvimento na década de 1990 e serviram de porta de entrada para as organizações internacionais. No momento actual das demarcações elas se reorganizaram para falar em nome das comunidades e defender os seus interesses na questão da terra.

O contexto das conversas acima citadas enquadra-se nas demarcações de terras das comunidades iniciadas no ano de 2011 em vários locais da província do Niassa. O foco do assunto que trato neste capítulo é o processo de demarcação na região de Cóbue que se concluiu no ano de 2007. Apesar do período que separa os dois momentos, 2007 em Cóbue e 2011 na totalidade da província, será possível notar que a partir da experiência de Cóbue a coligação entre a indústria do desenvolvimento, nas suas variadas nuances, a questão fundiária e a ideia de comunidade local não constituiu uma inovação recente. Ela aparece nos debates iniciais sobre a revisão da legislação sobre as terras que predominou entre as décadas de 1980 e de 1990.

A alínea a) do art.º 12º, da LT (Lei n.º 19/97) estabelece que a terra adquire-se por «ocupação por pessoas singulares e comunidades locais, segundo as normas e práticas costumeiras no que não contrariem a Constituição». O n.º 1, do art.º 9º, do *Regulamento da Lei de Terras* (Dec. n.º 68/98) estabelece que as comunidades locais podem adquirir direito de uso e aproveitamento da terra desde que estejam a ocupar a terra segundo as práticas costumeiras. O n.º 3 do mesmo artigo 9º determina que as áreas objecto do direito de uso e aproveitamento da terra adquirido pelas comunidades, segundo as práticas costumeiras, poderão ser identificadas e lançadas no Cadastro Nacional de Terras. Esta legislação estipula que a demarcação das terras se inicia com a identificação dos limites das áreas de interesse económico, social e cultural das comunidades, definidas como «áreas habitacionais, áreas agrícolas, sejam cultivadas ou em pousio, florestas, sítios de importância cultural, pastagens, fontes de água e áreas de expansão». Assim, de acordo com a LT, as comunidades surgem como titulares de DUAT, o que as confere um estatuto de «pessoas singulares agrupadas e localizadas numa circunscrição territorial» (Serra 2005: 21). «Delimitação», «diagnóstico participativo» e «mapa participativo» são termos decisivos estabelecidos para a identificação e o estabelecimento dos limites das terras

das comunidades e consequente atribuição da certidão que legitima a sua posse (DM, n.º 66/98).

Quando os proponentes da Lei de Terras decidiram que não iriam codificar as leis costumeiras assumiram que esta era a melhor forma de salvaguardar a diversidade étnica de Moçambique pois, acreditavam eles, não era possível incorporar cada uma das inúmeras normas e práticas costumeiras que configuram o contexto moçambicano (cf. Tanner 2002; Myers 1994). Ao se conceber a diversidade étnica como a manifestação da territorialidade ficou assumido que pluralismo jurídico era uma característica da sociedade moçambicana (cf. Calengo 2003: 23; Tanner 2002: 29).

Invocando o trabalho de antropólogos os proponentes da legislação justificaram que havia evidências suficientes sobre o papel activo das estruturas das autoridades tradicionais na gestão de mais de 90% das terras e dos recursos naturais (cf. Tanner 2002: 22; Negrão 2000: 3). Neste processo de integração das leis costumeiras no quadro legal formal de terras procurou-se garantir que não haveria distinção entre os direitos adquiridos pelos membros das comunidades por via de «normas e práticas costumeiras» e os outros direitos adquiridos por via das instituições do Estado, caso por exemplo do sector privado (Tanner 2002: 23).

Este enfoque levou à adopção de uma definição de comunidade local que enfatiza a agregação de pessoas numa parcela territorial e que se ligam por interesses comuns (Art.1, alínea 1, Lei 19/97). Juristas integrados no Instituto de Formação Jurídica e Judiciária fizeram questão de diferenciar a ideia de comunidade, vista como conceito jurídico ou personalidade jurídica de outras comunidades referenciadas em outras ferramentas que regulam práticas e procedimentos administrativos (cf. Balera 2011; Serra 2005; Calengo 2003).

No quadro jurídico e normativo da administração pública de Moçambique coabitam outros critérios de definição do que se percebe por comunidade local, cuja diversidade implica igualmente formas diferenciadas de intermediação ou representatividade. Consequência desta diversidade é a comunidade local ser definida com base em pressupostos territoriais que não são iguais: comunidade surge em alguns casos definida como uma unidade de representatividade política, por vezes a mesma comunidade aparece definida como uma unidade de representatividade para fins de gestão de recursos naturais. Em caso de representatividade política para

participação em processos administrativos, fixados na Lei dos Órgãos Locais do Estado (Lei n.º 8/2003, de 19 de Maio) e respectivo regulamento, a comunidade local diz respeito ao nível da unidade territorial denominada por província, podendo abarcar a unidade territorial denominada por localidade (Decreto n.º 11/2005, de 10 de Junho).⁸ Já na abordagem relativa à representação das comunidades locais na gestão de recursos naturais estas são definidas a partir do nível da unidade territorial denominada por localidade e outras unidades territoriais mais pequenas (art.º 1, n.º 5 da Lei de Florestas e Fauna Bravia; art.º1, n.º 1 da LT).

Alguns autores que fizeram a avaliação da implementação da LT olharam para a demarcação das comunidades segundo critérios de definição dos territórios das autoridades comunitárias como sendo problemática, alegando tratar-se da aplicação de uma legislação que define representatividade nos processos de participação governativa (eg. Decreto 15/2000) (eg. Åkesson, Calengo e Tanner 2008). A crítica feita por estas abordagens espelha a ineficácia da distinção feita entre os modelos de organização social, os sistemas costumeiros e a própria definição de comunidade. Em primeiro lugar destaca-se a crença na coisificação da comunidade, visível nesta passagem: «(...) sendo a comunidade local um dado sociológico anterior ao surgimento do Estado, era lógico que a ela lhe fosse reconhecido o direito que elas ocupam enquanto um aglomerado de pessoas que, de forma homogênea, apresentam interesses comuns sobre a respectiva terra comunitária» (Oram, 2010: 8). Em segundo lugar sobressai suposição de que sistemas costumeiros são autónomos e separados da existência do Estado. E em terceiro lugar é de sublinhar a crença de que os sistemas costumeiros são igualitários.

Com esta constatação quero dizer que não parece analiticamente correcto supor a possibilidade de sobrepor uma experiência histórica de longa duração que tem a ver com os modelos de articulação entre contextos sociais rurais e as primeiras experiências de constituição de um Estado de dimensão territorial unificado, o colonial e o pós independência, a uma idealização de comunidade, supostamente pré-colonial. O que está a ser proposto por aqueles que se identificam com esta forma de conceber as comunidades é a possibilidade de pensar estes universos sociais longe

⁸ A divisão administrativa de Moçambique contempla províncias, distritos, postos administrativos, localidades e povoações. Encontram-se ainda cidades e vilas que se referem às áreas urbanizadas que podem ser encontradas maioritariamente nos territórios dos distritos sendo a única exceção a cidade capital, Maputo, que ostenta o estatuto de Província.

das suas modalidades de representação política, pois acredita-se que a única razão de existência destas estruturas de organização societal local, as comunidades e seus representantes, é estarem ao serviço do Estado. A partir deste pressuposto a incorporação das normas e práticas costumeiras na legislação de terras foi feita enfatizando a descentralização da gestão da terra e dos mecanismos de resolução de disputas relacionadas com a ocupação das terras (West and Myers 1992: 4).

Não advogo nem a simplificação de que os sistemas costumeiros de posse da terra, incluindo as autoridades tradicionais, são uma invenção colonial e muito menos pretendo supor uma espécie de continuidade das práticas administrativas do colonial nas fases subsequentes às independências (eg. Mamdani 1996). Minha sugestão analítica é no sentido de se reconhecer as historicidades dos processos de constituição dos vários universos sociais na sua diversidade de manifestação, valorizando sobretudo as experiências vividas pelas pessoas como um processo que integra dimensões transformativas que devem ser pensadas a longo termo (Viegas 2007). Tal como sugere Carola Lentz (2006b: 38), os africanos há muito que incorporaram aspectos dos direitos sobre a terra modernos ou introduzidos pela administração colonial naquilo que concebem como sua tradição.

Num certo sentido, portanto, compreende-se a possibilidade de demarcar as «terras comunitárias» seguindo as entidades territorializadas pela administração colonial porque em certa medida são as entidades territoriais com alguma legitimidade histórica se vistas na perspectiva da sua formalização enquanto entidades sugeridas para legitimar a presença do Estado nesses contextos e não o contrário. É exactamente esta mesma modalidade que foi seguida em Còbuè onde a demarcação das comunidades observou as fronteiras definidas pela administração colonial sobre os regulados e povoações, mas apenas no sentido em que os limites das comunidades foram concebidos a partir da população agregada a um régulo, subdividindo-se depois para os *ndunas*. Foram assim definidas como «comunidades» Ngofi (régulo), Chigoma (régulo Chiteji), Mataka (régulo Mataka), Chikaya (régulo Mtaya), Utonga (nduna do régulo Mataka), Khango (nduna do régulo Mataka), Mbweca (nduna do régulo de Uchessi), Uchessi (régulo), Magachi (régulo), Matepwe (régulo) e Mala (nduna do régulo). Estas constituem povoações localizadas ao longo da costa do Lago Niassa. Mais para o interior encontram-se áreas conhecidas por Nkondessi, Litanda, Mandambuzi, Chissindu e Licambwe.

Após a entrada em vigor da LT em 1997 e todo o conjunto de legislação subsequente tem sido objecto de revisões constantes. Apenas a LT tem resistido a essas mudanças e as razões serão várias, não constituindo matéria desta reflexão. A tentativa de alteração ao art. 35º (Lei n.º 19/97) durou 3 anos e durante este período as demarcações das terras ficaram parcialmente suspensas (CIP e AWEPA 2011: 4; ORAM 2010: 9). Havia sido acrescentado no art. 35º uma alínea que passava para o Conselho de Ministros a responsabilidade pela autorização dos DUAT requeridos pelas «comunidades». Pretendia-se com esta decisão equiparar as «comunidades» a outros requerentes de DUAT sobre áreas acima de 10 000ha que obrigava à apresentação de um plano de exploração da terra que seria objecto da demarcação.

As novas exigências e a pressão criada sobre a terra nos últimos anos, resultado do aumento de investimentos que tem estado a implicar a ocupação de vastas extensões de terras para agroflorestas e mineração, estão a ditar um aprofundamento dos instrumentos reguladores. A mais recente reformulação incide sobre os procedimentos de consulta comunitária (DM, n.º 158/2011, de 15 de Junho), tendo sido integrados nas novas instituições de consulta e participação das próprias comunidades locais na governação local, definidos como «Conselhos Consultivos Locais». Trata-se de um mecanismo introduzido pela legislação dos Órgãos Locais do Estado (Lei n.º 8/2003, de 19 de Maio).

Tenho vindo a referir o protagonismo que desde o fim da década de 1980 vem sendo exercido pelas principais agências de cooperação dos países europeus e dos Estados Unidos da América (EUA) nas reformas agrária e de toda a legislação sobre terras. O mais recente caso das intervenções relativas às «terras comunitárias» continua a testemunhar o ascendente desses organismos na definição das agendas. A «Iniciativa para Terras Comunitárias» (ITC), concebida no ano de 2006, foi liderada pelo Departamento para o Desenvolvimento Internacional do Governo Britânico (DFID). Os outros financiadores desta iniciativa foram, para além do DFID, a Embaixada do Reino dos Países Baixos (RNE), a Agência Suíça para o Desenvolvimento e Cooperação (SDC), a Agência Irlandesa de Cooperação e Desenvolvimento (DCI), a Agência Sueca de Desenvolvimento e Cooperação Internacional (SIDA) e a Embaixada da Dinamarca (DANIDA) (KPMG 2010: 1). Desde 2009 que uma outra instituição da cooperação dos EUA, o *Millennium*

Challenge Account Land Tenure Services Project, aderiu ao programa e a iniciativa foi expandida para as províncias da Zambézia, Nampula e Niassa (KPMG 2011: 6).

Tal como nos primeiros momentos das reformas legislativas, de novo a justificação para esta nova intervenção foi posta em termos da necessidade de «remover os obstáculos» no acesso das comunidades rurais ao DUAT. A ITC foi inicialmente adjudicada ao consórcio constituído pela KMG-Audidores e Consultores e pelo Instituto de Investigação de Recursos Naturais da Universidade de Greenwich, em Londres, e operava nas províncias de Manica, Gaza e Cabo Delgado. Esta nova ferramenta surge como resposta à corrida pelas terras que se verifica nos últimos anos em Moçambique. Assim, proteger as comunidades locais e dotá-las de ferramentas para participar no desenvolvimento local constitui a principal justificação para estas novas intervenções, denotando-se uma continuidade em termos da ligação entre a questão fundiária e a agenda do desenvolvimento. Na fundamentação destas intervenções acresce-se aos aspectos já mencionados a necessidade de fortalecer os direitos de uso e aproveitamento da terra das comunidades rurais para evitar expropriações e apoiar a adoção de práticas de gestão sustentável de recursos. Concretiza-se nesta proposta o que Philip Burnham (2010) sublinhou, referindo-se à forma como a questão ambiental tem servido para alimentar a indústria do desenvolvimento (citado por Temudo 2009: 240).

No âmbito desta iniciativa foram envolvidas várias organizações para financiar a demarcação de terras comunitárias, entre elas as ONG, empresas privadas e entidades do Estado. As províncias de Cabo Delgado, Manica, Gaza, Niassa, Nampula e Zambézia, foram as principais beneficiárias destes programas. O facto da sua maior parte situar-se nos regiões de maior demanda de investimentos em agricultura e minas permite compreender o contexto deste intervencionismo. Várias ONG nacionais sediadas nas províncias acima referidas foram recrutadas através de concursos públicos e, na qualidade de «provedores de serviços», trataram de materializar a demarcação de terras em contextos seleccionados destas províncias. Até ao ano 2013 em Niassa estiveram envolvidas nesta operação cerca de 6 ONG⁹ subcontratadas pela empresa KPMG. No momento da realização da pesquisa encontrei estas organizações envolvidas na demarcação e legalização de terras da

⁹ ACORD, Centro Cooperativo Sueco, ORAM, RODS, ESTAMOS, OIKOS e CCM.

posse das comunidades identificadas nos vários distritos, nomeadamente Cuamba, Lichinga, Sanga, Majune e Mwembe e Lago. Paralelamente decorre a atribuição de DUAT de terrenos em espaços urbanos de Lichinga, Metangula e Cuamba realizada directamente por técnicos contratados pelo *Millennium Challenge Account* - Moçambique, que fazem o registo de parcelas nestes locais em parceria com os gestores municipais.

A «delimitação» em Cóbuè

Durante o trabalho de campo mantive várias conversas com a pessoa que foi o intérprete e assistente do fundador do empreendimento turístico de luxo (Nkwichi Lodge), que é conhecido por «branco da Inglaterra». Uso parte das conversas que mantive com este interlocutor, que actualmente é dono do seu próprio estabelecimento hoteleiro na sede do Posto Administrativo de Cóbuè, para elucidar os principais aspectos que acompanharam as demarcações das terras em Cóbuè. Para além deste interlocutor, era comum durante a pesquisa etnográfica ouvir as histórias da chegada do «branco da Inglaterra», principalmente nas minhas conversas com as autoridades tradicionais e com várias pessoas que testemunharam a sua participação na construção do Nkwichi Lodge e na demarcação das áreas comunitárias.

O fundador deste empreendimento turístico chegou em Cóbuè em finais de 1998. Na mesma altura a população que habitava a região de Cóbuè estava a passar por um processo de reagrupamento depois da última guerra civil que terminou em 1992. O «branco da Inglaterra» levava consigo a ideia de construir um empreendimento turístico luxuoso, numa área que estivesse muito pouco habitada para permitir o isolamento e tranquilidade dos seus futuros visitantes, como se refere na citação em epígrafe a este capítulo. Na sua bagagem transportava igualmente toda a ideologia e linguagem do desenvolvimento e da ajuda humanitária em África. Foi sob esse princípio que lançou o desafio às autoridades tradicionais e outras pessoas destacadas desta região para a criação de uma área de conservação de recursos naturais. Já nesta altura estava em vigor a «trilogia» composta pela Lei do Ambiente (lei n.º 20/97, de 1 de Outubro), Lei de Florestas e Fauna Bravia (lei n.º 10/99, de 7 de Junho) e a Lei de Terras (lei n.º 19/97, de 1 de Outubro) (cf. Serra 2005). Os aspectos combinados desta trilogia legal obrigavam que a criação de uma área de conservação

comunitária de recursos naturais passasse necessariamente por «delimitar» as terras das comunidades envolvidas e consequente formalização do DUAT.

As ONG constituíam e continuam a constituir uma das principais ferramentas de actuação da máquina do desenvolvimento. As promessas dos benefícios para as comunidades em torno do processo de demarcação das terras aconteceu numa época em que as pessoas estavam a experienciar um modelo de assistência humanitária após o seu regresso como refugiados da guerra. Os mentores do Nkwichi Lodge encontraram desta forma na linguagem e neste modelo de intervenção a forma de legitimar junto do Estado moçambicano e das entidades políticas locais a sua proposta.

Passo a destacar parte daquilo que o interlocutor em referência me relatou referindo-se ao processo que deu início à demarcação. Em primeiro lugar destaca-se a chegada em Cóbue do «branco da Inglaterra» e o encontro entre ambos. O «branco da Inglaterra» e seu irmão, ambos mentores do projeto do Nkwichi, vinham de experiências de trabalho em organizações de ajuda ao desenvolvimento (ou ajuda humanitária) ligadas ao seu país, o Reino Unido. Entretanto, a primeira pessoa que viu a potencialidade das terras de Cóbue para a construção do empreendimento tinha actuado no apoio às pessoas que retornavam após o fim da guerra civil, entre 1992 e 1994. Com o fim da guerra a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) e a Organização Internacional para as Migrações (OIM) eram as entidades responsáveis pelo regresso dos refugiados e deslocados.

O que se segue é parte do relato do meu interlocutor sobre o processo de demarcação das terras: (*Entrevista em Cóbue, 16.10.2013*).

No mesmo dia partimos até Ponta Mala porque o «branco da Inglaterra» queria falar com os régulos da zona e ficámos por lá durante 3 dias. No terceiro dia fomos falar com o sub-régulo da Ponta Mala. Este senhor, já de idade, solicitou a presença de outras pessoas e às 14h fizeram um encontro na Ponta Mala. O «branco da Inglaterra» (BI) apresentou a ideia aos presentes. Os presentes perguntaram por quanto tempo pretendiam fazer o *Lodge*. O BI respondeu que é um projecto de muitos anos dependendo da autorização do governo. No mesmo instante o BI informa-me que pretendia criar uma área de conservação (ecoturismo) e explicou que não estava sozinho. Falou dos seus investidores, a Lola C. (América do Sul), Jonathan (Indonésia) mais 2 irmãos dele. Explicou que tinha outra ideia: um *Lodge* privado e uma área de conservação junto com a comunidade.

Sentámos os dois para identificar os régulos e começámos a visitar as comunidades a partir de 05 de Dezembro de 1998. Falámos com os ndunas e estes aceitaram a ideia e acrescentaram dizendo que a área envolve muitos regulados e

disseram: ‘nós que estamos aqui somos ndunas e vocês devem se preparar para voltar e apresentar essa ideia aos nossos régulos’. Fez-se a acta do encontro e os ndunas assinaram e esta acta foi apresentada no Posto Administrativo (...). Convidámos os representantes de 10 comunidades e apareceram os ndunas e régulos no acampamento e o encontro durou um dia. Todos os presentes no encontro aceitaram a ideia e informámos que a partir daquele momento iríamos andar no mato para fazer reconhecimento. Na altura contava-se apenas com 10 comunidades e enquanto andávamos os régulos indicavam-nos mais régulos que eram abrangidos pelas áreas e desta forma totalizámos 16 comunidades.

O meu interlocutor continuou a narrar-me o processo que envolveu os encontros com as autoridades tradicionais. Estes encontros são parte dos procedimentos formalmente exigidos para a ocupação de uma área por pessoas de fora das «comunidades» e são conhecidos por «consultas» (art. 27º, Dec. n.º 66/88; Dec. n.º 43/2010; DM N.º 158/2011). As práticas e experiências que envolvem as «consultas», que são também conhecidas por «consultas comunitárias», fazem confluír as principais ambiguidades e a fluidez do que se pensa como comunidades e seus representantes. Algumas questões parecem importantes referir aqui: quem deve ser consultado? Qual é a legitimidade das pessoas consultadas para falar em nome das comunidades? Qual é o papel dos investidores no processo?

A conversa com o meu interlocutor teve outros desenvolvimentos e a dada altura ele relatou-me os encontros com as autoridades estatais do Posto Administrativo de Cóbuè, as visitas realizadas aos régulos e ndunas, o posicionamento de algumas destas entidades perante o que estava a ser proposto, principalmente a criação da área de conservação. Torna-se relevante notar que o processo que iria reconduzir as autoridades tradicionais ao papel de articulação com o Estado foi formalizado no ano 2000 (Decreto n.º 15/2000). Os acontecimentos que estão a ser narrados pelo meu interlocutor decorreram a partir de 1998, portanto, numa altura em que o reconhecimento do estatuto oficial das autoridades tradicionais ainda se encontrava em processo de regulamentação. Mais uma vez este assunto remete-nos para as considerações feitas nas secções anteriores relativas às modalidades adoptadas para integrar as normas e «práticas costumeiras» na lei de terras.

O meu interlocutor falou-me das «consultas» em Cóbuè e do envolvimento das ONG que nesta altura ainda se consideravam desenvolvimentistas:

quando iniciámos com as consultas as pessoas viam o ‘branco’ e não estavam a entender o que estava a acontecer e olhavam aquilo com desconfiança. Foi quando solicitámos uma organização, a Oportuna, e o Nkwich pediu financiamento e a ONG passou a fazer sensibilização nas comunidades. Pediu-se igualmente a esta organização para formar Comitês e as pessoas começaram a aderir.

Quando refiro aqui a identidade destas ONG como desenvolvimentistas é para vincar o princípio de «gestão participativa dos recursos naturais» (Serra e Almeida 2006: 9) que constituiu o mote das abordagens ambientalistas que influenciaram na definição da legislação que regula a criação de áreas de conservação. Vem justificado nesta documentação que a «comunidade local» deverá ser a principal interveniente e beneficiária das políticas e estratégias de desenvolvimento em Moçambique e as intervenções ambientalistas são encaradas como estratégias de desenvolvimento.

A abertura para as ONG e agências que respondem pela cooperação entre Moçambique e os países do mundo ocidental testemunhava o «casamento» entre o interesse privado e o modelo de intervenção integrado na indústria do desenvolvimento de onde os mentores do Nkwich Lodge foram buscar os fundos. Num documento de apresentação do Nkwich Lodge esta experiência é narrada nos seguintes termos:

No ano 2005 a *Manda Wilderness* assegurou fundos do Centro Cooperativo Sueco para criar a área de conservação baseada na comunidade e constituir a associação comunitária denominada *UMOJI* para gerir a área. No ano 2007 mais financiamento foi conseguido via organização dos Estados Unidos da América a *Ford Foundation* para produzir o Plano de Gestão da área de conservação que cobre 120 000 hectares, 15 comunidades e 20 000 pessoas (Nkwichi Lodge 2009).

O que acabei de dizer pode ser visto a partir do enfoque dado pelos donos do Nkwich Lodge no uso frequente da linguagem do desenvolvimento para legitimar a criação da área de conservação. Para conseguir este objectivo foram buscar parcerias junto de uma organização que ao nível da província do Niassa responde pelos interesses dos «camponeses», a Associação de Cooperativas e Camponeses do Niassa, que é igualmente membro da União Nacional dos Camponeses. Esta organização esteve envolvida diretamente nas negociações e na sensibilização das autoridades tradicionais para aderirem ao projecto de conservação. Ainda nesta demarcação entrou também uma ONG denominada «Oportuna» que trabalhava na promoção do desenvolvimento rural na mesma província do Niassa. O Centro Cooperativo Sueco

(CCS), parte do programa da cooperação da Suécia com Moçambique, encarregou-se de pagar a factura das demarcações e da capacitação dos gestores da associação que foi criada neste processo para gerir o desenvolvimento.

Dos eventos narrados por boa parte dos interlocutores que se mostraram interessados em falar do assunto das «terras comunitárias» destaca-se, em primeiro lugar, a ideia de que o «branco da Inglaterra» pretendia fazer o aproveitamento da floresta. A narração segue com as pessoas a fazerem referência às reuniões ou encontros realizados entre este sujeito (BI) e as autoridades tradicionais destacando as promessas que o primeiro fazia sobre os benefícios que adviriam para as comunidades com a criação da área de conservação. Outro dos aspectos referidos com insistência é o seu envolvimento na procura de fundos para a demarcação, a visita do governador da província do Niassa para a entrega das certidões (DUAT), a saída das autoridades tradicionais para outros locais fora do Posto Administrativo para testemunhar os benefícios da criação de áreas de conservação de recursos naturais em outras partes da província.

O programa de demarcação recorreu a fundos da «Fundação Ford» para financiar a demarcação da área de conservação e elaboração do respectivo Plano de Maneio. Numa fase posterior o próprio Nkwich Lodge começou a construir escolas, construiu pequenos sistemas para fornecimento de água em várias aldeias, construiu a única maternidade na sede do Posto Administrativo, uma residência para raparigas na única escola secundária de Cóbue e introduziu novas práticas agrícolas sobretudo de hortícolas e um tanque de piscicultura. A coordenação destas actividades por parte do Nkwich Lodge passou a ser realizada pela *Manda Wilderness Community Trust* que é uma organização criada e registada formalmente no Reino Unido como organização de caridade, a qual conta igualmente com uma rede de voluntários e fundos angariados por via de doações públicas e privadas.

Quando a narrativa dos meus interlocutores fazia referência à constituição da UMOJI desvendava-se logo a diferença entre as expectativas sustentadas na linguagem do desenvolvimento que criou estas áreas de conservação e uma espécie de frustração das pessoas em relação a essas expectativas. As pessoas diziam com frequência que já tinha passado tanto tempo e os prometidos benefícios

compensatórios da demarcação nunca tinham chegado ou que estava a ser demasiado longa a espera pelos mesmos.

A demarcação das áreas, a possibilidade de surgirem investimentos para a mineração, os benefícios da área de conservação e os usos dos diversos recursos faunísticos e florestais nela existentes, foram assuntos que surgiram constantemente nas conversas quotidianas quando o assunto discutido fazia referência a UMOJI. Enquanto estive na região do lago Niassa reinava uma desconfiança generalizada aos membros da direção desta organização por parte sobretudo das autoridades tradicionais. Na altura falava-se de existirem 3 grandes iniciativas que poderiam relançar à UMOJI: a dos «americanos» que ganharam o concurso para explorar a área de conservação, a dos «sul-africanos» que exploram minas de ouro em M'tumba através de uma empresa denominada Gold One Mozambique Limitada, com 97% de capitais do grupo «Gold One Limited», da África do Sul, esta por sua vez subsidiária da «Gold Onde International», uma empresa australiana. Outra organização de peso é a WWF, esta última que trabalha na região desde o processo de demarcação mas que nos últimos anos ganhou maior protagonismo com a constituição da «Reserva Parcial do Lago Niassa».

Antes de concluir esta secção quero me referir ao tema da transferência das terras entre aqueles que se apresentam como donos das terras e os «estrangeiros» (no sentido de *stranger*). Desenvolvo este tema no capítulo 6, no entanto, interessa aqui sublinhar que a preponderância do estatuto de dono das terras não se esgota nas estruturas formalmente reconhecidas como autoridades tradicionais. Portanto, o procedimento de falar com os ndunas e régulos para pedir um terreno para a construção do Nkwichi Lodge deve ser interpretado no quadro da concepção de que as autoridades tradicionais são os donos das terras, uma ideia sustentada pela forma como se definem os sistemas costumeiros de posse da terra. Como irei mostrar, as modalidades que definem o direito de ceder os direitos de posse da terra ultrapassa a simples referência de que a terra pertence ao chefe. Ela caracteriza as práticas e experiências entrelaçadas em muitos outros pilares das vivências locais, incluindo a dimensão da lei civil e as práticas administrativas do Estado. Elas ganharam no entanto outros contornos quando o assunto introduzido foi a demarcação de terras baseada numa ideia de «comunidade» que faz coincidir as entidades políticas com o conceito de território físico bem definido.

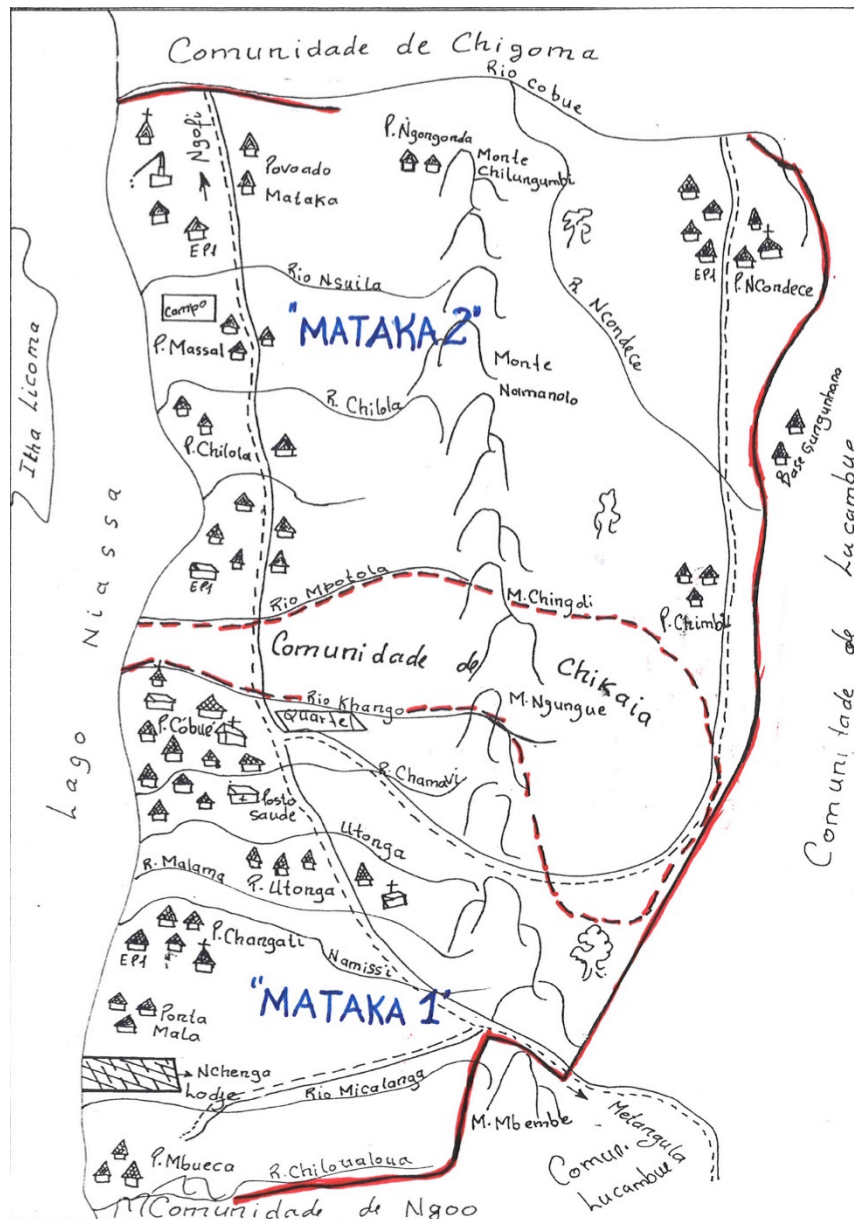
No capítulo seguinte mostrarei que seria um erro presumir estes processos como originários e inéditos, já que os encontros entre as pessoas que habitaram a região do lago Niassa com os missionários e a administração colonial por cerca de um século propiciaram a produção de mapas e de entidades políticas territorializadas. O que é novo neste contexto será a associação entre a demarcação das terras das comunidades, a ideia de conservação de recursos naturais fundamentada numa agenda ambientalista e a promoção de um sentido de propriedade colectiva formalizada dos territórios, introduzida pela iniciativa do Nkwich. A idealização da comunidade foi assim concretizada na definição dos marcos de fronteira e na produção de mapas, assim como na entronização dos representantes destas comunidades, as autoridades tradicionais, que a constituição da UMOJI em 2007 procurou agregar como uma entidade única.

A «delimitação da comunidade de Mataka»

«A população de Mataka é originariamente da etnia Yao mas actualmente ela é dominada pela língua Nyanja, concentrada maioritariamente na faixa costeira do Lago Niassa» (AAVV 2006: iii). Assim se inicia a descrição da história da «comunidade de Mataka» no documento que oficializa a sua demarcação, datado de Outubro de 2006. O documento tem como título *Delimitação de terras da comunidade de Mataka* e a «comunidade de Mataka» é dividida em «Mataka 1», que corresponde a um território com uma área de 13 831,25ha e «Mataka 2» com uma área de 25 543,75ha. A classificação Mataka 1 e Mataka 2 corresponde à disposição dos territórios consignados como territórios da comunidade de Mataka separados, no sentido norte a sul, pelos territórios do régulo Mtaya - visível no mapa abaixo onde aparece assinalado Chikaya que é a designação do território do régulo Mtaya.

Confirmava-se assim, no ano 2007, a demarcação de terras comunitárias em Cóbue que, como tenho vindo a referir, foi liderada por interesses privados de construir um empreendimento turístico luxuoso. Este empreendimento foi constituído com a intenção de combinar um plano de conservação de recursos florestais e faunísticos com uma parte da responsabilidade a recair nos mecanismos de representatividade comunitária definidos no âmbito da demarcação: as «comunidades locais». O empreendimento turístico começou a ser construído em finais de 1998 e o

processo de demarcação das terras iniciou-se efectivamente no ano de 2003 e ficou concluído em 2007.



Mapa 3. Esboço cartográfico da comunidade de Mataka (AAVV 2006: 56).

Com uma área total de aproximadamente 40 000 hectares os limites de Mataka, subdividida em Mata 1 e Mataka 2, foram fixados onde começam os limites dos territórios dos régulos estabelecidos no período colonial e que passaram a ser designados por «comunidades», nomeadamente, «comunidade de Chigoma», no norte tendo como limite o rio Cóbue, a «comunidade de Lucambue» a este e sul, e

«comunidade de Ngoo» no limite sul e «comunidade de Chikaya» que separa Mataka 1 e Mataka 2 (mapa 3).

Nesta região de Cóbue apenas no caso desta área é que existe uma única designação (Mataka) para referir tanto o régulo (*mfumu* em CiNyanja) como o território. Na língua CiNyanja a designação para os chefes é *mfumu* um termo igualmente usado para referir todo o tipo de autoridades incluindo as do Estado. Para referir-se especificamente às autoridades tradicionais as pessoas que habitam esta região usam o termo *mfumu* (*mafumu* no plural) para designar os chefes de estatuto mais elevado, os régulos da administração colonial. Abaixo dos régulos estão os *nduna* (*zinduna*, plural na língua CiNyanja). Mataka é um *mfumu/régulo* conhecido como *afumu amataka* ou simplesmente *mfumu Mataka* e, em alguns casos, é chamado por *a-régulo Mataka*, termo que faz lembrar a fluidez da apropriação, produção e uso de categorias de significação. Alguém me dizia que na língua CiCewa, falada no vizinho Malawi e que é muito próxima de CiNyanja, todas as autoridades tradicionais recebem a designação de *mafumu*. Nos eventos públicos que presenciei em Cóbue o termo *mafumu* também foi usado para designar todas as autoridades tradicionais sem distinção. Deste modo em algumas passagens da escrita uso o termo *mafumu* para designar todas as chefias tradicionais e *mfumu* para designar a entidade conhecida também por régulo.

Para além da sua vastidão (como referi cerca de 40 000 hectares), o território do régulo Mataka integra a sede do Posto Administrativo de Cóbue, no território conhecido por Khango e cuja jurisdição é atribuída ao *nduna* Minofo. Outras unidades territoriais que compõem esta comunidade são lideradas pelos *ndunas* Zumani, Machila, Bwanali, Zaiti, Khuni, Matukwanu e Lioni. Desta forma, os territórios de Mataka são constituídos por uma amálgama de unidades territoriais dispersas e descontínuas, cujos nomes são as principais referências topográficas da região.

Como referi, a demarcação do território feita em Cóbue teve como objectivo último a criação de uma área comunitária de conservação de recursos naturais. A legalização do processo de demarcação se concretizou com a atribuição de certidões de reconhecimento do DUAT aos 5 régulos da região – Lipoche em Wikihi, MTama-Tama em Lupiliche, Manyahi em Lumbawulu, Mapunda em Ngofi, Chiteji em Chigoma, Mataka em Mataka, Mtaya em Chicaya e Manyika em Ngoo – e pela

criação da Associação UMOJI, no ano de 2007. Tive acesso à certidão que formaliza a demarcação do território do Mataka, Chikaya e uma outra da totalidade da área de conservação atribuída à Associação UMOJI e que agrega as comunidades demarcadas. Estas certidões respondem às necessidades formais de identificação dos limites dos territórios cuja posse é atribuída a uma determinada comunidade, presumindo-se que é nestes territórios que as pessoas identificadas como membros dessa comunidade reivindicam a exclusividade do uso dos recursos naturais.

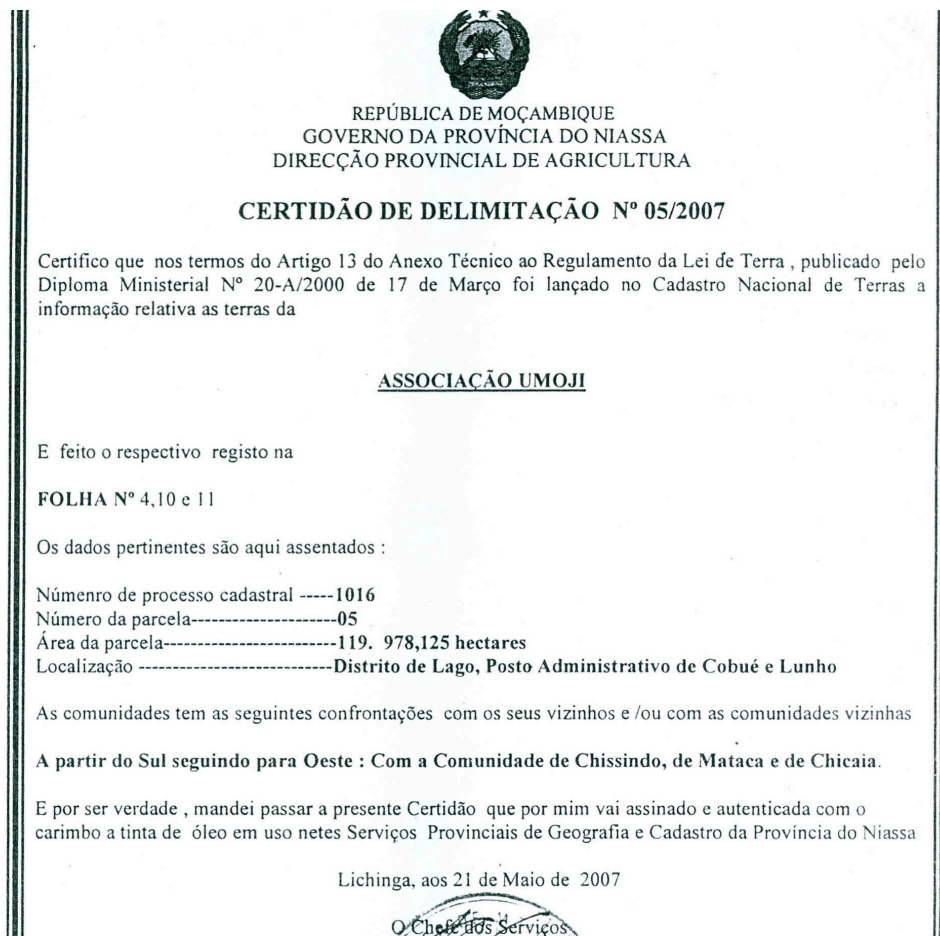
A demarcação foi feita com base na legislação vigente que regula o acesso aos recursos da terra em Moçambique que já descrevi neste capítulo 2.¹⁰ A parte técnica do processo envolveu 6 pessoas entre elas funcionários da Direção Provincial da Agricultura do Niassa (Serviços Provinciais de Geografia e Cadastro), da União das Cooperativas e Associações de Camponeses do Niassa e algumas pessoas recrutadas localmente. Num período de 6 dias, entre 27 de Agosto a 3 de Setembro de 2006, foram organizados encontros de consulta, que reuniram maioritariamente as autoridades tradicionais e outras pessoas que foram classificadas como «pessoas influentes», cujas listas constam do documento. O maior número de participantes, 51 pessoas, foi integrado na elaboração dos mapas participativos e estão descritos como «homens, mulheres e jovens». Para a produção da histórica e do que é designado no documento por «linha historial» da comunidade (mapa 3) foram ouvidas 11 pessoas. No último dia do encontro de apresentação dos resultados foram ouvidas 6 pessoas e o momento é descrito da seguinte forma:

«Foram 6 pessoas que se pronunciaram em nome das comunidades locais e todas elas foram unânimes em afirmar que os resultados apresentados eram verdadeiros, pois reflectiam exactamente as discussões tidas ao longo dos dias de campo e que, de igual maneira, espelhavam os conhecimentos deixados pelos antepassados». (AAVV 2006: 17).

As certidões que confirmam a demarcação das terras foram passadas em nome dos régulos. No entanto, no projeto de gestão dos benefícios da área de conservação contabilizava-se um número superior de comunidades (16) por relação ao número de régulos contabilizados em Cóbue. Foi assim determinado que os territórios dos ndunas, que constituem em termos formais territórios dos régulos a eles subordinados,

¹⁰ Lei nº 19/97, de 1 de Outubro; Dec. nº 66/98, de 8 de Dezembro; Lei nº 10/99 de 8 de Dezembro; Dec. nº 12/2002, de 6 de Julho.

passassem a ostentar igualmente o estatuto de comunidade, entretanto sem direito a uma certidão específica.



REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE
GOVERNO DA PROVÍNCIA DO NIASSA
DIRECÇÃO PROVINCIAL DE AGRICULTURA

CERTIDÃO DE DELIMITAÇÃO N° 05/2007

Certifico que nos termos do Artigo 13 do Anexo Técnico ao Regulamento da Lei de Terra, publicado pelo Diploma Ministerial N° 20-A/2000 de 17 de Março foi lançado no Cadastro Nacional de Terras a informação relativa as terras da

ASSOCIAÇÃO UMOJI

E feito o respectivo registo na

FOLHA N° 4,10 e 11

Os dados pertinentes são aqui assentados :

Númenro de processo cadastral ----1016
Número da parcela-----05
Área da parcela-----119. 978,125 hectares
Localização -----Distrito de Lago, Posto Administrativo de Cobué e Lunho

As comunidades tem as seguintes confrontações com os seus vizinhos e /ou com as comunidades vizinhas

A partir do Sul seguindo para Oeste : Com a Comunidade de Chissindo, de Mataka e de Chicaia.

E por ser verdade , mandei passar a presente Certidão que por mim vai assinado e autenticada com o carimbo a tinta de óleo em uso netes Serviços Provinciais de Geografia e Cadastro da Província do Niassa

Lichinga, aos 21 de Maio de 2007

O Chefe dos Serviços

Figura 1. *Certidão de demarcação que indica a área de 119 978 125 hectares da área de comunitária de conservação de recursos naturais atribuída à Associação Umoji.*

A principal constatação que faço ao olhar para a periodização e o conteúdo da história territorial elaborada para apresentar a «comunidade de Mataka» é o facto desta estar a ser apresentada como um entidade territorial e social com existência «pré-histórica», único período não datado. Esta referência ao período «pré-histórico» é um aspecto recorrente no documento quando se procura descrever eventos e formas de organização social desta mesma «comunidade». Posso referir como exemplo o esquema da figura 4, abaixo apresentado, onde será possível notar que a indicação de datas específicas começa com a chegada dos portugueses em 1920. Antes desta data o que vem atrás é considerado «pré-histórico». Claramente 1920 como data da chegada dos portugueses parece evidenciar um feito marcante nesta região que foi a retirada dos missionários, principalmente do colégio que se encontrava em Cóbue para a Ilha

de Likoma, cerca de 1910. Como darei conta no próximo capítulo, o posto militar de Cóbue, instalado no processo de ocupação territorial conduzido pela Companhia do Niassa, terá sido criado cerca de 1905.

| MATAKA | | Anexo |
|---|--|-------|
| LINHA HISTORIAL DA COMUNIDADE DE MATAKA - ANEXO 5 | | |
| | - SURGIMENTO DA COMUNIDADE DE MATAKA | |
| | - GUERRA DOS ANGNIS COM YAO | |
| | - TOME | |
| 1920 | - CHEGADA DOS PORTUGUESES | |
| | - FUGA DAS POPULAÇÕES PARA TANZANIA E MALAWI | |
| 1962 | - REGISTO DOS 105 MEMBROS DO MOVIMENTO DE FAÇÃO NACIONAL NA COMUNIDADE - PELA FREL | |
| 1965 | - INICIO DA ARMADA | |
| | - FUMO MATAKA É ASSASSINADO PELOS PORTUGUESES | |
| | - FUGA DAS POPULAÇÕES A TANZANIA E MALAWI | |
| 1975 | - TOME E DOENÇAS | |
| | - INDEPENDENCIA NACIONAL | |
| 1986 | - REGRESSO DAS POPULAÇÕES A COMUNIDADE | |
| | - INICIO DA GUERRA CIVIL NA COMUNIDADE | |
| 1988 | - FUGA DAS POPULAÇÕES PARA TANZANIA E MALAWI | |
| 1991 | - FIM DA GUERRA CIVIL | |
| 2002 | - CONSTRUÇÃO DA ESCOLA PELO PROJECTO MANDA WILBERNES | |
| 2004 | - FUMO MATAKA É EMPOSSADO PELO ADMINISTRADOR DO DISTRITO DE LAGO | |
| | - ABERTURA DE UM POÇO DE ÁGUA | |

Figura 2. Síntese da «linha historial da comunidade de Mataka» (fonte: fotografia do autor a partir do documento de demarcação (AAVV 2006).

A comunidade de Mataka destaca-se por ser a maior e a mais destacada comunidade demarcada na região de Cóbue e os seus territórios integram a área de conservação. No documento de delimitação de Mataka os esquemas que esboçam a «linha histórica» e a «matriz histórica» fazem referência a eventos e marcos temporais com o seguinte alinhamento: «período pré-colonial», «período colonial», «luta armada», «independência», «guerra civil» e, por fim, «democracia».

O documento produzido neste processo está estruturado em duas partes: a primeira parte trata da história, da organização social e do modelo de gestão de recursos naturais; a segunda parte apresenta mapas e vários esquemas que ilustram a

história e o modelo de organização social. Com base nesta descrição e esquematização foram identificados os territórios de Mataka cuja posse é atribuída ao régulo Mataka. Toda a produção da narrativa da história territorial invoca unicidade do território uma vez confirmada a história da fundação do régulo Mataka.

A demarcação dos limites territoriais da «comunidade de Mataka», de cuja denominação formal é «delimitação da comunidade», foi feita com recurso à produção de uma narrativa histórica de um chefe, o régulo Mataka. O início desta descrição começa com a fundação da «comunidade de Mataka», destacando a guerra com os Nguni¹¹ e a chegada dos portugueses (data indicada é 1920) (AAVV 2006: 5-6).

A comunidade de Mataka, liderada pelo régulo com o mesmo nome, é proveniente de Muembe, terra originária dos Yaos. Os Matakas eram constituídos por uma família muito alargada quando chegaram em Muembe, então é daí que decidiram se dividir e espalhar a procura de melhores sítios e espaços para albergar as suas famílias. No meio disso um dos Matakas, chefe duma família, foi se estabelecer na região do Mataka onde até actualmente vive a comunidade em referência, depois de ter passado por Calanga e Macusi, nas quais eles não gostaram.

Eles chegaram na actual região antes da guerra com os Ngoni (*sic*), a chamada ‘guerra de ocupação territorial’.

Desde a fundação da comunidade Mataka sucederam no poder nove (9) régulos incluindo o actual.

Sem precisar o ano mas estando no actual sítio, a comunidade de Mataka travou uma guerra tribal contra os Ngonis (*sic*) que tinham intuito de escravizar a população de Mataka no final saíram triunfados os Matakas.

[...].

Por volta de 1920 chegaram os Portugueses na comunidade os quais ofereciam sal, roupa, sabão e outros produtos mas em recompensa disso surgiram a palmatória, a maxila, cobrança coerciva de altos impostos tanto para homens como para senhoras. As pessoas que não pagavam imposto eram levadas a trabalhos forçados como abrir estradas.

Em 1962, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), começou a fazer reuniões de mobilização para combate contra os portugueses, fez o primeiro registo dos seus membros na comunidade e entregou os respectivos cartões de membro.

Pela primeira vez a comunidade de Mataka começou a sentir a guerra de libertação nacional em 1965 onde se ouviram disparos num mesmo dia no

¹¹ No próximo capítulo descrevo estes momentos históricos e faço o enquadramento do povoamento das margens do lago Niassa.

Posto de Cóbue, Metangula e Maniamba. Passados os disparos o régulo Mataka foi chamado ao Posto de Cóbue e dias depois foi morto pelos colonos portugueses dentro da sua comunidade por suspeita de conivência da entrada dos soldados da Frelimo.

Com a proclamação da independência nacional em 1975, a população refugiada aos vários pontos começou a regressar para a sua comunidade [...].

Mais uma vez entrou guerra em Mataka, já entre a Frelimo e a Renamo, tendo resultado na captura de algumas pessoas que depois voltaram vivas. Esta durou apenas um dia e nunca mais aconteceu mas a população não deixou de fugir para os habituais países vizinhos.

Terminada a guerra civil, em 1991, a população tornou a reassentar-se na sua área e de lá para cá começaram actividades de desenvolvimento sócio económico com a construção de escolas, poços de água, reconhecimento do poder tradicional que culminou com a tomada de posse do régulo Mataka, dirigido pelo Administrador do Distrito de Lago.

A história do Mataka formalizada no documento de demarcação cuja passagem apresento acima é mais um exemplo das práticas mais recentes de territorialização. Quando confronto a descrição histórica e os limites territoriais estabelecidos encontro logo de início um grande fosso entre os territórios mapeados como «comunidade de Mataka», que correspondem a «Mataka 1» e «Mataka 2», a identificação de um território para efeitos administrativos denominado «povoado Mataka» e a experiência local de identificar o território do *mfumu* Mataka. Depois deste acto formal de definir uma comunidade para fins de formalização do DUAT seguiu-se outro processo de constituição da associação que iria se responsabilizar por agregar os interesses das comunidades. Criada em 2007, a Umoji foi constituída a partir da consideração da existência de outras unidades territoriais como comunidades, as quais passaram a integrar como «comunidades» os territórios associados aos ndunas, incluindo os ndunas do *mfumu* Mataka.

Num outro nível de debate pode se questionar a utilização da noção de comunidade para caracterizar realidades sociais projectadas para períodos históricos imemoriais que é o sentido que se pode descortinar com a utilização da designação «pré-história». Como comecei por referir, a designação comunidade surgiu em Moçambique nos últimos anos da década de 1990 e início dos anos 2000 quando o Estado moçambicano adoptou uma modalidade de descentralização administrativa e de gestão das unidades territoriais. A divisão administrativa actualmente em vigor em Moçambique contempla províncias, distritos, postos administrativos, localidades e povoações (art.º 8.º, Dec. n.º 11/2005, de 10 de Julho). Além destas unidades

territoriais estão igualmente consideradas e incorporadas as comunidades ou comunidades locais dirigidas por «autoridades comunitárias» (Dec. n.º 15/2000).¹² Neste processo, as autoridades tradicionais foram integradas na ampla categoria que recebeu a denominação de «autoridades comunitárias» que integra igualmente as autoridades administrativas criadas depois da independência e que são designadas por secretários dos bairros ou localidades.



Figura 3. *Chefe do posto administrativo de Cóbue (à esquerda) na cerimónia de reconhecimento do secretário na localidade de Ngofi (à direita) – foto do autor, Cóbue, 07/2013.*

¹² «Para os efeitos do presente decreto são autoridades comunitárias os chefes tradicionais, os secretários de bairro ou aldeia e outros líderes legitimados como tais pelas respectivas comunidades locais» (nº1, artº 1, decreto 15/2000, de 20 de Junho).

Em Cóbuè todos os títulos atribuídos aos régulos durante o período colonial foram mantidos depois da independência e mais tarde foram integrados na estrutura administrativa e territorial a partir da legislação aprovada no ano 2000. Os ndunas no tempo colonial eram considerados «Chefes das Povoações» e cada povoação correspondia ao total dos habitantes dos territórios atribuídos aos ndunas. Enquanto o régulo era considerado «chefe do grupo de povoações». Pela legislação em vigor desde o ano 2000 estes régulos ostentam o estatuto de «Autoridades Comunitárias do 1º Escalão» estatuto que partilham com os secretários dos bairros e das localidades (na foto), enquanto os ndunas são considerados «autoridades comunitárias do 2º escalão».

Torna-se importante referir que o Estado moçambicano ao adoptar a designação de «comunidades» fê-lo evocando o princípio que apresentei na primeira secção do presente capítulo, aquele que assume que a população que habita as áreas rurais orienta-se por «normas ou práticas costumeiras» distinguindo-as desta forma dos habitantes das áreas urbanas. A legislação instituiu que são os membros das próprias comunidades que se autodefinem de acordo com critérios por si seleccionados, o princípio de normas e práticas costumeiras. No entanto, a prática tem demonstrado a prevalência de circunscrição territorial, feita pelas autoridades administrativas do Estado e ONG, seguindo a territorialização praticada durante a administração colonial.

Conclusão

Ao longo deste capítulo fiz o enquadramento do processo que envolveu a demarcação das terras das chamadas «comunidades locais» na região de Cóbuè. Ao iniciar este enquadramento com um olhar sobre as reformas da legislação de terras fi-lo enquadrando outro contexto de reformas, políticas e económicas, iniciadas em finais da década de 1980 e princípio da década de 1990 em Moçambique. O que se destaca das reformas da legislação de terras é o facto de o processo ter sido dirigido pelas agências internacionais e por instituições ao serviço das diplomacias de países como os EUA e países europeus. O contexto em que se iniciaram as reformas coincide com o fim da «guerra fria» e com ela a proclamação hegemónica da ideologia neoliberal. No caso a Lei de Terras de 1997, procurou-se criar condições favoráveis à entrada de investimentos privados na economia. O debate porém centrou-

se na forma como a nova lei de terras iria ser capaz de criar, ao mesmo tempo, incentivos para o investimento privado e garantir o Direito de Uso e Aproveitamento da Terra (DUAT) para o que passou a ser denominado por «comunidades locais». Esta última exigência vai ao encontro dos imperativos da diminuição do Estado na administração das terras imposto por estas instituições e respondia ao fracasso das políticas de titulação individualista promovidas pela FAO na década de 1980.

Chamo à atenção igualmente para o facto de que em 1998, ano em que entrou em Cóbuè a iniciativa de constituição de um Lodge luxuoso e de uma área comunitária de conservação de recursos naturais, tinham passado 6 anos desde o fim da guerra em Moçambique e muitas pessoas ainda estavam a tentar identificar locais onde recomeçar as suas vidas após anos a fugir de várias guerras, nomeadamente a guerra pela independência de Moçambique (1964 e 1974) e a guerra civil que envolveu o governo saído da independência e um movimento de guerrilha (Renamo), que actuou entre 1978 e 1992. Antes destas duas últimas guerras a região ao longo do lago Niassa tinha sido palco de processos migratórios envolvendo pessoas que fugiam do rigor da ocupação colonial. Este último aspecto constituirá matéria de reflexão no próximo capítulo. O fim da guerra civil foi um momento em que vários organismos internacionais (como os integrados no sistema das Nações Unidas) e outras organizações especializadas em ajuda humanitária ofereciam apoio à população regressada entre 1992 e 1996. Cóbuè acabava de ver chegar muitas pessoas provenientes do Malawi e da Tanzânia onde viviam como refugiados da guerra.

O que aqui apresentei sobre legislação da terra tem por finalidade concretizar o enquadramento de um processo histórico de alterações legislativas e também de mudanças no significado atribuído à terra. Em Cóbuè as demarcações que foram feitas no âmbito do programa *Manda Wilderness* e a constituição da associação Umoji criaram muitas expectativas no seio das autoridades tradicionais e em toda uma elite que se constitui em torno do poder do Estado, das instituições induzidas por imperativos e agendas externas, como é o caso dos Comités de Gestão de recursos naturais.

Foi então a partir deste princípio de respeitar o acesso aos recursos naturais e aos espaços de habitação que se definiu como critério de representatividade destas comunidades locais as autoridades tradicionais, uma estrutura que foi legitimada pelo

seu estatuto «pré-colonial», mas que entre a população rural havia mantido alguma continuidade. Este princípio da garantia dos direitos de acesso à terra está claramente associado ao momento em que Moçambique estava a ser repensado politicamente a partir de um modelo de democracia, de descentralização e de regulamentação dos órgãos locais do Estado. Tornava-se imperioso pensar como seria feita a articulação entre as entidades do Estado e estas estruturas do poder tradicional. A resposta encontrada foi a institucionalização de um Estado bifurcado onde as comunidades rurais foram remetidas ao campo das normas e práticas costumeiras e os contextos urbanos e entidades privadas foram remetidas ao âmbito do direito civil do Estado.

Neste capítulo já deixo claro que a produção da história da «comunidade» foi acompanhada pela descrição de responsabilidades dos chefes nos usos dos recursos da terra. A partir do modelo de uso de terras, descrito no documento que formalizou a demarcação, o *mfumu* é colocado na posição de «dono das terras». Assim sendo, a «delimitação» serviu para confirmar que cada *mfumu* ficaria com o seu território devidamente demarcado.

Durante a minha pesquisa em Cóbue foi possível notar que os ndunas que respondem pelos territórios integrados nesta história única do Mataka apresentavam narrativas distintas sobre a história territorial. A confrontação das várias versões das narrativas territoriais, que trato no capítulo 4, não é vista pelos meus interlocutores como incongruente. Pelo contrário, a confrontação surge como parte constituinte de uma das características da historicidade territorial que irei tratar nesta dissertação.

Como irei elucidar ao longo desta dissertação, faz parte da linguagem da territorialidade entre as pessoas que habitam a região de Cóbue presumir que as narrativas sobre o território variam entre os chefes, sejam eles régulos ou ndunas, uma consideração fundamentada na noção de que o processo de narração é uma forma de vivência e um momento de inovação e construção (Calavia Saéz 2005; Fabian 2001). A abordagem que uso como sugestão analítica na dissertação vai para além da análise da forma como o presente integra o passado, sugerida pelas abordagens iniciais da antropologia histórica (cf. Chapman et al. 1989).

Capítulo 3

A territorialização dos Nyanja

O povoamento das margens do lado oriental do Lago Niassa, onde se localiza Cóbue, é descrito em diversa literatura como processos resultantes de uma série de movimentos migratórios no vale do rio Zambeze, ao longo do rio Chire e no norte dos actuais territórios de Moçambique, incluindo o Oceano Índico, ocorridos sobretudo entre os séculos XVI e XX.

Os autores que estudaram estas regiões dão maior ênfase ao primado da fixação dos grupos populacionais e a sua maior preocupação tem sido a de descrever as causas das rupturas, dispersões e de novas fixações. A história destas regiões se apresenta como a descrição de vários eventos registados ao longo das principais rotas de comércio que ligavam o interior da África Central com o Oceano Índico, nomeadamente os rios Zambeze, Chire, Lugenda, Lúrio e Rovuma, uma região que ao todo abarca as actuais províncias de Cabo Delgado, Nampula, Niassa e Zambézia (cf. Alpers 1969,1974; Rita-Ferreira 1982; Liesegang 1984; Medeiros 1995, 2006).

Longe de qualquer pretensão de reescrever a história de Moçambique, neste capítulo pretendo fazer o enquadramento das abordagens usadas para definir e circunscrever um território para os Nyanja, processo que descrevo a partir da noção de territorialização (cf. Vieira, Amoroso e Viegas 2015; Godoi 2014). Argumento que a territorialização dos Nyanja resultou da confluência de várias modalidades de mapeamentos que correspondem aos processos de colonização dos territórios: o mapeamento feito pelos missionários da UMCA a partir da segunda metade do séc. XIX e o mapeamento feito pelo Estado português sobretudo no contexto da implantação da administração dos territórios colonizados a partir dos finais do séc. XIX. Outros dois modelos de mapeamento foram sendo praticados por historiadores e etnógrafos em diferentes épocas históricas. A descrição deste processo permite-me estabelecer um diálogo com debates que realçam a importância dada ao mapeamento pelas potências coloniais, encarado como instrumento de poder (Medeiros 1996a, 1997, 2006; Gangenbach 2005; Worby 1994). Um dos contributos importantes resulta

do estudo de Eric Worby (1994) sobre as várias experiências de mapeamento dos Shona do Zimbabwe que revela o impulso de missionários, autoridades administrativas coloniais e antropólogos no processo, mostrando que os «mapas étnicos» basearam-se no conhecimento imaginário sobre a relação entre as identidades étnicas e o espaço geográfico e, desta forma, estes mapas foram usados para representar as relações políticas dentro de um espaço social, naturalizando a etnicidade na sua relação com o espaço (Worby 1994:371-373).

Para dar seguimento a este argumento faço uma incursão nas principais fontes dessa descrição, sobretudo os escritos dos missionários, da etnografia colonial e da etnografia e historiografia produzida no Moçambique independente. Este conjunto de fontes tem em comum o esforço de situar as pessoas num território em processo de conquista e da implantação do Estado, nomear os agrupamentos populacionais, estabelecer seus limites ou fronteiras em torno de um espaço físico e identificar os seus «hábitos e costumes» (Gangenbach 2005:16). Para os missionários era preciso definir um território para evangelização, para o Estado português era preciso defender um território para o exercício da soberania colonial e, finalmente, para o Estado moçambicano independente era preciso legitimar um território para um país, um Estado e uma nação, respectivamente.

Restringi-me a estas fontes por considerar que são as que tiveram maior impacto na produção de referentes usados no contexto actual pelas pessoas que habitam a região do lago Niassa no processo contínuo de construção de memórias sobre o que é ser Nyanja ou sobre o que é habitar as margens do lago Niassa. A questão da natureza da produção destes referentes e da complexidade dos processos experienciados que marcam historicidades da vida dos Nyanja será aspecto central desta dissertação. Neste capítulo abordo-a por referência ao processo histórico de inscrição espacial dos grupos populacionais e, portanto, de territorialização. Este é um dos ângulos centrais a essa compreensão historicista da territorialização (cf. Vieira, Amoroso e Viegas 2015; Godoi 2014).

Este capítulo desdobra-se em três secções enfatizando em cada uma delas dimensões historicamente situadas de processos de territorialização. A primeira secção lida com a territorialização protagonizada pelos missionários da UMCA a partir do último quartel do século XIX e que decorreu até as primeiras décadas do

século XX. A segunda secção enquadra a territorialização protagonizada pela experiência de colonização portuguesa com realce para o período entre o fim do século XIX até ao momento da consolidação de uma administração territorial quase unificada na década de 1940. Por último, na terceira secção, faço referência aos modelos de territorialização protagonizados por historiadores e etnógrafos em épocas que se situam entre o período colonial e o período posterior à independência.

Os Nyanja como parte da diocese de Nyasaland – entre 1882 e 1940

A região do lago Niassa foi colonizada quase exclusivamente por missionários da *University Mission for Central Africa* (UMCA) entre as duas últimas décadas do século XIX e as primeiras duas décadas do século XX. A presença dos missionários da UMCA na região situada entre os actuais territórios do Malawi, Moçambique e Tanzânia está directamente ligada à economia do Oceano Índico na segunda metade do século XIX, que pela sua natureza envolvia rotas comerciais no interior do continente, na confluência entre o vale do rio Zambeze e o vale do rio Chire. Entre cerca de 1853 e 1856 David Livingstone, um dos mais conhecidos exploradores britânicos, andou pelos vales dos rios Zambeze e rio Chire em missões de reconhecimento dos territórios e em 1857 foi para o Reino Unido e moveu uma campanha para denunciar o tráfico de escravos e rogar pela «salvação» dos povos da África Central (Huhn 2013; Dristas 2010; Wilson 1920 Keabke 1914; Anderson-Morshead 1909). Como irei mostrar na secção seguinte, em finais do séc. XIX e início do século XX o Estado português estava a intensificar acções para garantir a soberania dos mesmos territórios disputados pelos missionários britânicos desde a segunda metade de XIX. Foi nesta mesma altura que os missionários produziram mapas descritivos dos grupos populacionais que iam identificando nos seus trajectos.

O mapeamento aqui referido é descrito por vários autores como sendo a característica predominante dos «encontros» entre os europeus e os contextos de colonização (cf. Douglas 2014a; 2014b; Gengenbach 1995). Assim, o mapeamento feito pelos missionários permite contextualizar o facto dos missionários da UMCA terem definido como objectivo principal proteger os Nyanja, descrevendo-os nesta altura como «dóceis», uma caracterização feita em contraste com os Ajaua (Yao) e os Nguni, também conhecidos pelo nome *Magwangwara*. Os Ajaua e os Nguni aparecem descritos nos escritos dos missionários como «guerreiros», «esclavagistas»,

«sanguinários» e «invasores» (cf. Johnson 1922:93-115). Ao fazer este enquadramento pretendo tornar compreensível a relevância deste processo de mapeamento que Heidi Gengenbach (1995:16) denomina por «mapeamento etnográfico», em referência ao esforço realizado por missionários e oficiais da administração portuguesa de situar as pessoas no espaço, nomear os grupos populacionais, estabelecer seus limites e fronteiras no espaço físico e identificar seus hábitos e costumes.

O impulso inicial dos missionários em realizar «mapeamentos etnográficos» estava relacionado com a necessidade de conquista territorial o que passava por conhecer as «tribos» dos territórios que à partida foram identificados como prioritários para o domínio missionário. O passo seguinte foi a instalação das missões que depois evoluíram para dioceses. A confirmação da conquista dos territórios com recurso aos mapas tornava-se importante uma vez que os missionários não ignoravam o interesse português e alemão nos mesmos territórios. O resultado destas acções foi a descrição dos grupos populacionais encontrados no norte de Moçambique, entre o rio Zambeze e rio Rovuma e entre o lago Niassa e o oceano Índico, feito à medida que o território deixava de ser terra incógnita e se tornava de domínio dos missionários.

A decisão de fazer a missionação entre as «tribos» da África Central foi tomada durante um encontro realizado em 1859 em Cambridge que ficou conhecido como «*The Great Zambesi meeting*» (cf. Wilson 1920: 42-43; Keable 1914:72; Anderson-Morshead 1909: 10-17; MacDonald 1882-10-17). Tal como referi acima este movimento foi impulsionado por Livingstone e o grande argumento para esta mobilização foi o cenário da escravatura, cujas causas o próprio Livingstone identificou na altura como sendo «guerras intertribais», «paganismo», «obscurantismo» das «tribos» e o fraco desenvolvimento de outras alternativas de comércio (ibid.). A solução sugerida por Livingstone foi a «salvação» por via da educação escolar, missionação destas «tribos» e promoção de alternativas de comércio.

O primeiro bispo que liderou esta missão partiu do Reino Unido em 1860 e em 1861 foi consagrado «Bispo das tribos que habitam em redor do Lago Niassa e rio

Chire»¹³ na actual cidade do Cabo, na África do Sul, e no mesmo ano escalou a foz do Zambeze e daqui partiu para o Rio Chire onde foi instalar a primeira estação em Magomero, uma região pertencente ao actual Malawi, sul do Lago Niassa (Huhn 2013; Keable 1914; Anderson-Morshead 1909). Vencidos pelas dificuldades do meio e pelos conflitos que prevaleciam nesta região, em 1862 a missão foi transferida para Chibisa, ao longo do rio Chire, após a morte neste mesmo ano do primeiro bispo de nome Charles Frederick Mackenzie. Em 1863 sob as ordens do novo bispo William George Tozer a missão foi transferida de Chibisa para os montes Morrumbala situados nos atuais territórios de Moçambique ao longo do rio Chire, tendo em 1864 sofrido uma transferência para a Ilha de Zanzibar no Oceano Índico.

Zanzibar era um dos principais se não mesmo o principal entreposto comercial ao longo do oceano Índico nos finais do século XIX (Alpers 1973). Fixando-se em Zanzibar, os missionários puderam expandir a sua missão para o interior do território, numa primeira fase ao redor da Ilha de Zanzibar e só a partir de 1875 iniciaram viagens para o sul do Rovuma e alcançando o lago Niassa em 1882. A expansão foi feita recorrendo aos mapas existentes na altura, facto que não impediu que ao longo da penetração dos missionários para o interior produzissem eles próprios outros mapeamentos. No avanço para o interior do continente os missionários partiam da convicção de que ainda abundavam «tribos desconhecidas e intocadas» que sofriam de ataques por parte de caravanas escravagistas dos árabes (Keable 1914: 132).

Os missionários William Percival Johnson e Charles Janson chegaram ao lago Niassa em 1882 vindos de Zanzibar e a partir desta data iniciaram a fundação da missão na região do lago Niassa. A primeira etapa em direção ao lago Niassa havia sido preparada pelo terceiro bispo da diocese de Zanzibar, entre 1874-1882, de nome Edward Steere. Steere seguiu pelo rio Lugenda até chegar a Mwembe, em 1875, onde teve encontro com o Mataka de então, descrito como chefe mais temido dos Ajaua (Yao). Este bispo obteve do Mataka a autorização para instalar a missão em Losefa (Losewa) uma região situada junto do lago Niassa, sul de Metangula (cf. Anderson-Morshead 1909). Para Anderson-Morshead, aqui referenciado, também ele um missionário, a sugestão por Losefa derivava do facto de que «o Mataka estava

¹³ «*The tribes dwelling in neighbourhood of lake Nyasa and the river shire*» (Anderson-Morshead, 1909: 127)

dividido entre o desejo de ter os missionários do seu lado e não os ter em Mwembe, uma vez que estes poderiam ver demais o seu negócio de escravos» (ibid.: 130).

Em 1880 o missionário William Johnson foi enviado para Mwembe, junto ao Mataka, com o objectivo de cumprir a promessa feita em 1875 pelo anterior bispo, pretendendo instalar uma escola e uma missão nas terras deste chefe. Um ano depois Johnson foi expulso de Mwembe e os missionários associam este acto com a intercepção de uma caravana de escravos, na costa no oceano Índico, feita por uma fragata britânica. Para os missionários o Mataka julgou tratar-se de uma denúncia feita por Johnson (Keable 1914; Anderson-Morshead 1909).

Durante o levantamento que fiz das fontes dos missionários identifiquei as descrições sobre os grupos populacionais e respectivos territórios em dois tipos de fontes: publicações que versam sobre os percursos dos missionários na região do lago Niassa e sobre a história da diocese de Niassalândia; e publicações que retratam os testemunhos da vida e obra dos missionários escritos pelos próprios ou a título póstumo, que são uma espécie de biografia dos missionários, e aqui incluem-se igualmente testemunhos dos padres «nativos».¹⁴

Para o primeiro tipo de fontes destaco nesta descrição 3 livros: de A.E.M. Anderson-Morshead - *The history of the Universities' Mission to Central Africa 1859-1909* - publicado em 1909, o livro de Robert Keable - *Darkness or light: studies in the history of the universities' mission to central Africa illustrating the theory and practice of missions* - publicado em 1914 e o livro de G.H. Wilson - *A missionary' life in Nyasaland* publicado em 1920. Nos três casos os autores são missionários e seus textos procuram expressar os sacrifícios e desafios enfrentados na «grande missão» de salvar as tribos da «escuridão» referida por Keable. Notável é uma passagem no prefácio da obra de Anderson-Morshead quando afirma:

E vamos notar como, quando por um tempo falhou uma colheita nas águas do Chire, os de Zanzibar foram varridos por muitos anos, até que finalmente 'os pescadores de Jesus' lançaram as suas redes nas águas azuis do lago Niassa. Aqui tentamos retratar os dias e noites de espera, com paciência absoluta, muitas vezes numa estação do interior do país em *Bondeland*, no Rovuma, ou entre os montes

¹⁴ Yohana Abdallah, filho de um dos Mataka, formado em Zanzibar e ordenado padre em 1898 trabalhou na missão de Unango; Augustine Ambali, vendido como escravo em Zanzibar e recuperado por um comando inglês e ordenado padre em 1898 e que esteve na missão de Messumba (Anderson-Morshead, 1909).

dos Ajaua(Yao), as estações à beira do lago, ou na grande cidade pagã de Zanzibar (Anderson-Morshead 1909: vii-viii).

A partir de Zanzibar há uma descrição dos grupos populacionais desde a costa ao interior e o mesmo exercício é feito ao longo do lago Niassa onde os missionários identificam as «tribos» que circundam os Nyanja. Nota-se a partir destas descrições que a preocupação dos missionários passava por registar as «tribos» e a sua forma de organização do poder. E com isso os missionários deixaram registado nos seus livros uma descrição detalhada das suas actividades a partir de Zanzibar e das «tribos» que iam identificando no interior do território. Keable, usando descrições anteriormente feitas por John Ludwig Krapf (1810-1881), um missionário alemão da *Church Missionary Society* (CMS), refere-se aos *Wa Manyika* em Mombasa (atual Tanzânia) e a oeste e sul os *Masai*, seguindo-se os *Shambas*, localizados nos montes Usambara e ilha de Pemba, e ao longo da costa os *Bondies* e *Zinguas*, e mais para o interior os *Yao* e os *Angoni* ao longo do rio Rovuma (Keable 1914: 6).¹⁵

Anderson-Morshead (1909) descreve a viagem de Chauncy Maples, um dos missionários que mais tarde tornou-se bispo da diocese de Niassalândia cuja sede passou a ser a Ilha de Likoma no lago Niassa. Nesta descrição Anderson-Morshead destaca o facto de Maples ter percorrido os territórios do interior do continente desde Masasi no oceano Índico, que na altura dos acontecimentos narrados eram territórios dominados pela Alemanha, para identificar novos lugares para a instalação de estações das missões. Anderson-Morshead refere-se à importância da recolha de informação sobre os chefes mais importantes e a distribuição das «tribos» para a missionação. Ao dizê-lo traz evidências das «tribos» encontradas no percurso feito por Maples, nomeadamente os *Makondi* (Maconde), a Este de Newala, a visita feita por Maples ao chefe dos *Maviti* (também designados por *Angoni* e *Magwangwara*), numa região localizada ao sul do rio Rovuma, o que se presume tratar-se dos actuais territórios de Moçambique. Outro nome que aparece nas descrições é Chiwaru, este descrito como um *Makua* (*Macua*), a visita de Maples à «capital dos Meto» cujo chefe é identificado como Mwaliya. A visita de Maples terminou em «Moçambique», nome para a actual Ilha de Moçambique e que foi também o nome usado para identificar parte os territórios da actual província de Nampula.

¹⁵ As denominações dos grupos populacionais em itálico seguem a ortografia usada pelo autor.

Como exemplo do segundo tipo de fontes dos missionários destaco o livro de William Johnson, o pioneiro na criação da missão na região do Lago Niassa. Sua principal obra *Nyasa the great water: being a description of the lake and the life of the people*, publicada em 1922, traz uma descrição que se pode considerar etnográfica dos grupos populacionais sob alçada da missão na diocese de Niassâlandia, a qual abarcava as duas margens do lago Niassa e territórios do interior. No interior do actual Moçambique os povos mencionados já incluem os Nyanja como principal objecto da descrição para além dos Ajaua (Yao) e os Nguni (Magwangwara). A obra contempla descrições detalhadas sobre a vida nas aldeias, questões da vida quotidiana como a agricultura, a pesca e a vida doméstica. Inclui também temas como o poder dos chefes e os vários tipos de conflitos, a feitiçaria e a adivinhação e as histórias nas aldeias são outros temas explorados com alguma profundidade.

Encontrei igualmente 3 registos, os primeiros dois a título póstumo e o último na categoria de «padre nativo»: B. W. Randolph - *Arthur Douglas Missionary on lake nyasa: the story of his life*, publicado em 1920, o livro de Ellen Maples - *Journals and papers of Chauncy Maples D.D., F.R.G.S, late Bishop of Likoma Lake Nyasa, Africa*, publicado em 1899, e Augustine Ambali, a 1ª edição publicada em 1916 e a 2ª em 1923.

Na obra do missionário George H. Wilson os povos da região são descritos com recurso a referências linguísticas. O missionário procurou abandonar as classificações «tribais» por ter chegado à conclusão de que a língua nem sempre é um critério de definição de uma «tribo»:

Esta população é constituída por um grande número de tribos (*sic*) (...) será provavelmente melhor considerar as pessoas com quem a missão entra em contacto pela sua língua, porque a língua nestas terras nem sempre é um indicativo de uma tribo. Por exemplo, os Nguni (Zulu) (*sic*) terão abandonado até certo ponto a sua língua e neste momento falam uma variante de CiNyanja (Wilson 1920: 16 - *tradução do autor*).

Sobre os Nyanja Wilson refere o seguinte:

A Missão trabalha entre os falantes de quatro línguas que de certo são todos dialectos da família Bantu. A maior parte do nosso trabalho é feito com os falantes de CiNyanja a quem poderemos chamar eventualmente por Nyasas ou Wa Nyanja se tivermos em mente tratar-se de uma denominação linguística e não de uma tribo (*ibid.* 17).

George Wilson usa o mesmo critério linguístico na descrição dos outros povos em redor dos Nyanja que designou por *Wa Yao*, *Wa Manda* e *Wa Mpotó*. Estas descrições feitas sobre os grupos populacionais que se encontravam nos territórios aqui referenciados, entre o lago Niassa e o oceano Índico, na passagem do século XIX e início do século XX, é o exemplo da materialização do objectivo dos missionários em manter o controlo destes mesmos territórios. Os missionários estavam empenhados em fazer comparações do ponto vista da moral, do comportamento e da capacidade de aprendizagem e/ou de aceitação do cristianismo. A par disso os missionários mostravam-se interessados em reverter a influência do Islão entre alguns chefes Ajaua. Os missionários associavam a escravatura e o Islão, o que determinou a sua aversão em relação às autoridades tradicionais que mostravam sinais de seguir o Islão, não hesitando em considerar pagãos todos os seus habitantes. A mais interessante dessas descrições é a que se faz sobre Zanzibar de finais do século XIX, que é qualificado como território de pagãos. A costa do Índico, incluindo Zanzibar, é descrita como zona de influência do Islão desde cerca do século VIII (cf. Conceição 2006: 159).

O facto dos textos dos missionários estarem repletos de descrições de guerras, de «tribos» e «chefes tribais» implicados no comércio de escravos é em si um indício da crença dos missionários de que os Nyanja eram vítimas do tráfico de escravos e de invasões de outros grupos populacionais. Exemplo disso é a identificação de «chefes Ajaua» tais como Mataka em Mwembe e Kalanje, em Nampula, e na região de Unango no actual Niassa, como os promotores do tráfico de escravos.

Referi acima que o objectivo principal da UMCA era alcançar o lago Niassa e a partir daqui influenciar e mudar o destino de escravatura e religioso das «tribos que habitam ao longo do Lago Niassa e rio Chire». O objectivo religioso foi concretizado com a criação da sede da diocese de Niasalândia na Ilha de Likoma em 1895, defronte da região onde realizei a pesquisa de campo em Cóbue.

Assim ficou estabelecido o eixo entre o lago Niassa, diocese de Niassalândia, e Oceano Índico através da diocese-mãe de Zanzibar. Os missionários constituíram diversas estações e escolas para educação das crianças nos locais de maior concentração populacional. Por outro lado o barco *S.S. Charles Janson*, adquirido no Reino Unido por William Johson em 1897 e que começou a operar em Likoma em

1901, passou a ser usado também como escola. Como corolário desse exercício em 1898 havia 20 estações dos missionários ao longo do lago Niassa e em 1906 já eram 58 as escolas que educavam mais de 1000 rapazes e cerca de 143 raparigas (Anderson-Morshead 1909: 306-307).

Em 1925 foram contabilizadas cerca de 47 escolas/igrejas, frequentadas por cerca de 2000 crianças e uma «rede de idosos» tinha sido constituída para supervisionar a vida dos crentes (Stuart 1985: 38). As marcas deste processo ainda são visíveis na paisagem ao longo do lago Niassa tendo conseguido identificar uma igreja anglicana numa distância de aproximadamente 10 km a partir de Metangula em direcção ao norte, com maior concentração a verificar-se na região de Cóbue (cf. Figura 4). As distâncias entre as igrejas variam de acordo com as características do relevo da região e estão localizadas próximo dos locais onde residem as principais autoridades tradicionais, régulos e ndunas.



Figura 4. Igreja de Chigoma: a maior igreja nesta região de Cóbue situada próximo do régulo Chiteji - *foto do autor, Cóbue, 2013.*

A influência dos missionários da UMCA começou a perder-se quando por volta de 1900 chegaram os primeiros oficiais da Companhia do Niassa, na actual região de Metangula. Eduardo Medeiros refere que até 1900 a costa do lago Niassa era controlada pela UMCA e a costa do oceano índico controlada pela Companhia do Niassa, resultando numa indefinição dos limites entre os territórios ocupados pelas duas entidades (Medeiros 1997:159).

A partir de altura o cenário alterou-se paulatinamente e a Companhia do Niassa começou a exigir exclusividade na administração dos territórios. Por volta de 1909 a UMCA haveria de registar as terras por ela ocupadas em nome do Reverendo Gegard Tower, bispo da diocese de Niasalândia. Os registos foram feitos junto da Companhia do Niassa e as concessões de terrenos destinavam-se à construção de uma missão, construção de escolas, igrejas e casas para residência de alunos e professores, em regiões como M'tonia, M'tengula (Metangula), Messumba, N'goo, Chissanga, M'Bamba, Sucena, Pa-chia, Chilonelo, Chissanga, Unango, College, Unango, Utenga, Bengalo e Kango, territórios situados na sua maioria ao longo do lago Niassa no sentido sul a norte.¹⁶

Neste período os efeitos da Conferência de Berlim e os avanços da Companhia do Niassa já se faziam sentir e os missionários da UMCA sentiam-se hostilizados pela presença da Companhia do Niassa. A diocese de Zanzibar tinha conseguido legitimar-se desde a tomada dos territórios da Alemanha pela Inglaterra depois da 1ª Guerra Mundial. A diocese do Niassalândia teve alguns momentos de privilégio quando a Companhia do Niassa passou a ser controlada por consórcios detidos maioritariamente por britânicos e alemães.¹⁷ Estes privilégios foram-se perdendo à medida que foi avançando a presença da máquina administrativa e militar da Companhia do Niassa e cessaram por completo quando terminou o contrato desta companhia em 1929 (Medeiros 1997:159). Richard Stuart (1985) refere-se a este facto quando afirma que a região do lago Niassa sob influência dos missionários da UMCA manteve-se até cerca de 1930/40 como extensão da Niassândia, algo que começou a ser revertido a partir de 1930 quando chegaram os primeiros missionários católicos e com eles a obrigatoriedade das missões da UMCA em ensinar em língua portuguesa.

Esta experiência prolongada de tutela ou colonização feita pelos missionários da UMCA na região do lago Niassa apresenta evidências que mostram o papel determinante se não mesmo decisivo na produção e fixação de uma memória sobre a identidade Nyanja. Neste esforço é possível destacar a educação escolar destinada aos mais novos. Após a formação básica nas escolas/igrejas os melhores alunos eram seleccionados para frequentar o *St. Michael's College*, escola de formação vocacional e

¹⁶ Relatórios da Companhia do Niassa.

¹⁷ As reformas legislativas da Companhia do Niassa permitiram a entrada de capitais estrangeiros a partir de 1891 (Medeiros 2007: 141).

de professores. Este colégio foi criado em 1900 em Cóbue (Utonga) e inicialmente os professores aqui formados eram enviados para Kiungani em Zanzibar (Sajiwandani 2013). O colégio foi transferido para a Ilha de Likoma em 1911 precipitado pelo assassinato do missionário Arthur Douglas por um capitão português, o que veio agudizar o mal estar que vinha opondo os administradores da Companhia do Niassa aos missionários da UMCA.

Na próxima secção irei abordar com detalhe o processo de conquista territorial por parte da Companhia do Niassa. Para o fecho desta secção quero apenas referir que o golpe final dado pela administração colonial portuguesa aos missionários da UMCA foi a aplicação do Acordo Missionário estabelecido entre o Vaticano e o governo português em 1940 que fechou as portas à possibilidade de dar continuidade ao ensino em Moçambique por parte das missões protestantes (Stuart 1985).

Os Nyanja como parte do território colonizado – cerca de 1890 a 1975

[...]em terras cuja densidade de população (aliás escassa por toda a parte) era muito variada, e cuja maior ou menor salubridade era desconhecida; em tais condições a divisão territorial subordinou-se de começo à indicação especial, quase única, de se colocar a sede do concelho junto da povoação onde residia o régulo mais importante da região. Em alguns concelhos, como por exemplo do Medo, a sede teve de mudar-se mais de uma vez por motivos de salubridade ou da política indígena, o mesmo critério se adoptou então para o estabelecimento das sedes dos postos, subdivisão territorial dos concelhos; foram colocadas junto das povoações dos régulos do concelho.¹⁸

Cóbue é actualmente um Posto Administrativo do distrito do Lago. Tornou-se Posto Militar em 1905 durante as primeiras incursões de conquista feitas pela Companhia do Niassa. A Companhia do Niassa assinou o contrato de concessão dos territórios das actuais províncias de Cabo Delgado e Niassa em 1891, que abarcavam o limite estabelecido sobre o Rio Lúrio, a sul, e rio Rovuma, a norte, e entre o lago Niassa e o oceano Índico.

Neil-Tomlinson (1977) faz uma análise do modelo de conquista e ocupação dos territórios da Companhia do Niassa focando-se na forma como este afectou as pessoas que habitavam estes territórios. Contrariando o argumento de Leroy-Vail apresentado num artigo publicado um ano antes (Leroy-Vail 1976), Neil-Tomlinson

¹⁸ Companhia do Nyassa (1920: 5) – Relatório Anual.

afirma que o melhor que a Companhia conseguiu fazer durante a sua vigência foi garantir a soberania portuguesa, uma vez que a parte económica não terá passado da exploração de mão de obra (1977: 110).

Eduardo Medeiros (1997:153) descreve o processo de ocupação territorial nos seguintes termos:

[...] De Outubro a Dezembro do mesmo ano (1899), a companhia organizou uma expedição comandada por um centurião, chamado Spilsbury, que avança do Ibo até Metarica (...). De Metarica, uma parte da coluna de Spilsbury avançou, no ano de 1900 para Luambala e Luângua, dirigindo-se depois para o lago, optando por fixar um posto em Metangula. O litoral do lago Niassa foi ocupado precariamente entre 1900 e 1902, em particular, as terras de Musumba e de Metangula.

Recorro a Neil-Tomlinson (1977) para destacar as quatro fases de evolução da Companhia do Niassa desde a sua constituição em 1891 até à sua extinção em 1929. Trata-se, na óptica do autor, de fases marcadas por objectivos e prioridades que os gestores da companhia foram definindo face aos desafios encontrados no terreno e perante uma conjuntura internacional marcada por grande competição: a primeira fase, entre 1894 e 1898, a segunda entre 1899 e 1914, a terceira entre 1914 e 1918 e a quarta entre 1918 e 1929 (ibid.).¹⁹ Trago para aqui a referência a esta periodização porque ela ajuda a compreender o modelo de territorialização que marcou o processo de conquista territorial.

Primeiro período (1894-1898)

Entre 1891 e 1898 foi o período de instalação da administração da Companhia que tinha traçado como objetivo primordial o de desenvolver o território concessionado. Formada em 1891 a companhia foi concessionada à firma portuguesa «Bernado Daupias & C^a». O período que vai de 1891 a 1894, altura da tomada de posse dos territórios da Companhia, foi marcado por alterações legislativas que implicaram a mudança de nome para *Companhia do Nyassa*, isto em 1893 (Dec. de 9 de Março de 1893). Nesta altura deu-se também a entrada de capitais não-portugueses (Medeiros 1997; Neil-Thomlinson 1977; Vail 1976).

Os primeiros dez anos da vigência da Companhia a presença restringiu-se ao litoral do oceano Índico, tendo sido neste período que se procurou conquistar as

¹⁹ Eduardo Medeiros apresenta uma outra periodização: 1º período de 1891-1896; 2º período de 1897-1913; terceiro período de 1914-1918; 4º período de 1919-1929 (1997:139-150).

autoridades tradicionais que residiam ao longo da costa do Oceano Índico. Foi igualmente um período em que a Companhia esteve interessada no controlo das rotas comerciais, sobretudo dos portos da costa e que deu início à cobrança do «imposto de palhota» (Medeiros 2007: 139-142). A Companhia cobrou pela primeira vez o «imposto de palhota» em 1899 e, por via de um decreto, foi instituído o recenseamento das «palhotas» e a cobrança do valor referente ao primeiro semestre desse mesmo ano apenas nos Concelhos situados ao longo do Índico.²⁰

Segundo período (1899-1914)

Entre 1899 e 1914 a Companhia transformou-se numa força de conquista e ocupação do território (Neil-Thomlinson 1977: 110). Foi nesta fase que os três métodos de ocupação apontados por Pinhal (1977) entraram em acção, nomeadamente, «ocupação pacífica», «avassalamento» e «pacificação com recurso a campanhas militares».

O «avassalamento» consistia na assinatura por parte das autoridades tradicionais do acto de posse dos territórios perante o representante da «coroa portuguesa», um procedimento que vinha sendo usado como ferramenta de conquista no contexto das expedições realizadas na segunda metade do século XIX, antes de vigorar a Companhia do Niassa. Como exemplo cito a «Missão civilizadora Henrique de Macedo» que em 1889 conseguiu que vários chefes ao longo do lago Niassa assinassem os termos de avassalamento (Pinhal 1971: 131). É desta forma que os «avassalamentos» passaram a constituir uma ferramenta de grande importância para provar a soberania dos territórios coloniais em resposta aos imperativos da Conferência de Berlim. O «avassalamento» passou a ter a equivalência do «acto de posse» e representava, do ponto de vista simbólico e prático, o reconhecimento da «coroa portuguesa» como jurisdição superior, protetora e defensora dos seus súbitos (ibid. 116-119).

No período que se seguiu à posse dos territórios pela Companhia do Niassa o «avassalamento» continuou a ser a ferramenta de eleição a par com as Campanhas Militares. A combinação dos dois métodos dava garantias aos dirigentes da Companhia de que os territórios estavam sob a sua posse efetiva. Compreende-se

²⁰ Companhia do Nyassa. 1895. Relatório e Contas apresentados á assembleia geral de 6 de Junho de 1895 pelo Conselho de Administração. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.

deste modo o recurso às Campanhas militares, também conhecidas como actos de «pacificação», nos casos de conquista dos territórios onde os chefes eram considerados hostis. A partir do último ano do século XIX a conquista dos territórios tomou a forma de «Campanhas Militares» e as «Colunas Militares» e o «avassalamento» foram perdendo a sua relevância. Foi nesta fase que se iniciou a ocupação dos territórios do Niassa (Medeiros 2006).

Nesta mesma fase o avanço para o interior do território foi marcado pela implementação de um modelo de administração territorial que acabou por ter enorme impacto em toda a história da administração territorial, que foi a integração e incorporação das autoridades tradicionais como intermediárias da máquina política e administrativa portuguesa (cf. Forquilha 2006; Medeiros 2006; Florêncio 2005, 2008). Uma vez que o limite era sempre a «terra conhecida», cada conquista de «terra incógnita» passou a significar a instalação de estruturas administrativas e os Concelhos e Postos Militares foram as principais modalidades de estabelecimento da administração.²¹ Os Concelhos que no primeiro período da Companhia estavam em alguns pontos ao longo da costa do oceano Índico (nomeadamente Ibo, Quissanga, Mocímboa e Tungue) em 1910 contabilizavam cerca de 9 e cada um com uma média de 5 «Postos Militares» (cf. Conceição 2006).²²

Os Concelhos tinham como autoridade superior o Chefe do Concelho, nomeado entre os oficiais do exército e da armada. O modelo de organização da Companhia seguia o quadro legislativo para as colónias aprovado em Portugal. É assim que seguindo um Decreto datado de 23 de Maio de 1907, que organiza os Serviços Administrativos de Moçambique, estabeleceu-se que «os limites das circunscrições civis, capitánias-móres e comandos militares, deveria coincidir, tanto quanto possível, com os das divisões tradicionais nativas» (Ribeiro 1972: 188).

A diferença dos mapas produzidos em diferentes épocas é ilustrativa do conhecimento progressivo dos territórios, do esforço de mapeamento, da alteração legislativa e do modelo de conquista das autoridades tradicionais. Cito como exemplo

²¹ No relatório da Companhia do Niassa de 1904 consta que o recenseamento para a cobrança do Imposto de Palhota melhorou o conhecimento das terras e povoações indígenas e, como tal, aconselha-se a elaboração de um novo mapa.

²² Companhia do Nyassa. 1910. Relatório e Contas apresentados á Assembleia Geral de 15 de Dezembro de 1910 pelo Conselho de Administração. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.

a grande diferença que se encontra entre o *Atlas de Portugal e Colónias* de 1903 e o *Atlas Colonial Português* de 1914 sobretudo em relação à nomeação dos lugares como Postos Militares e Conselhos. No ano de 1903 estavam identificados ao longo do lago Niassa, de sul a norte a partir de Metangula, cerca de 6 locais (Mtangula, Msumba, Pangoa, Mbuaca, Mtenda e Quijandi). Já em 1914 os locais identificados e nomeados conheceram um grande incremento tendo passado de 6 para 16 na mesma extensão territorial.²³

Quanto mais a Companhia avançava para o interior dos territórios mais se alargava a área de cobrança do «imposto de palhota». Este imposto era parte da estratégia que visava a transformação dos habitantes das regiões colonizadas em financiadoras das despesas da ocupação e em «trabalhadores forçados», quer por via da sua obrigatoriedade em trabalhar, igualmente ligado ao «imposto de palhota», quer por via da sua venda como força de trabalho para o Transvaal (África do Sul), para ex-Rodésia do Sul (actual Zimbabué), para as minas de Katanga (actual República Democrática do Congo) e para empresas situadas nos principais portos da Tanzânia e nas plantações de açúcar no baixo Zambeze (Celestino 1995).

Em 1903 a Companhia do Niassa criou uma «Secção de serviços indígenas» que assumiu a responsabilidade de fazer o levantamento de informação que permitisse um melhor conhecimento da população local e do recenseamento das palhotas.²⁴ Ao longo do tempo foram aprovados instrumentos legais que passaram a constituir o suporte para obrigar o pagamento do imposto e a transformação do nativo em «trabalhador forçado das plantações». Para este caso faço referência a dois instrumentos mencionados por Medeiros que são: o Código do Trabalho Indígena de 1875 que estabeleceu a «obrigatoriedade legal» de trabalhar para os colonizados e a legislação aprovada em 1899 e 1902, respectivamente, que definiu a «obrigatoriedade moral» de trabalhar (Medeiros 1988: 55). As conclusões que se retiram da implementação destas medidas são três: primeiro era preciso garantir a ocupação do território, em segundo lugar era preciso fixar a população no território e, em terceiro

²³ sentido sul-norte partindo do actual Metangula encontra-se *M'tengula, Chiuanga, Bamba (Prª Bamba), Chia, Chissanga, Limbue, Chauanga (Prª Mala), Còbuè (Prª Cango), Matepué, Ngofi, Chombe, Tambulo, Chivindi, Binga, Macequera, Lunche, Mandembo, Liquezi, Uike, Chivindi.*

²⁴ Companhia do Nyassa. 1904. Relatório e Contas apresentados á Assembleia Geral de 30 de Junho de 1904 pelo Conselho de Administração. Lisboa.

lugar, era preciso criar mecanismos para financiar as despesas inerentes à administração destes mesmos territórios.

Terceiro período (1914-1918)

O terceiro período, 1914-1918, é o período da 1ª Guerra Mundial, período de estagnação e de diminuição demográfica (Medeiros 1997: 148-149; Neil-Thomlinson 1977: 120-121). Durante a guerra morreram muitos homens nos combates e muitas outras pessoas fugiram ao recrutamento e sobretudo aos efeitos da guerra. Os territoriais colonias vizinhos foram os principais receptores da população em fuga. Porém, a guerra exigiu muito esforço de investimentos em vias de acesso o que veio permitir aos administradores da Companhia um melhor conhecimento dos territórios e dos seus habitantes (Neil-Thomlinson 1977: 120).

Quarto período (1919-1920)

A entrada para o quarto período é marcada pela consolidação do processo de «interessar os régulos e os chefes indígenas» para a administração directa dos territórios, quando em 1918/19 a administração da Companhia decidiu aumentar o número de Concelhos, reduzir a área de cada Concelho e diminuir e até extinguir os Postos Militares.²⁵ Neste último período aumentou exponencialmente o imposto de palhota e intensificou-se o trabalho forçado. Uma das características deste período foi também a fuga da população, um processo que vinha do período anterior. Neil-Tomlinson (1977: 121) refere que a violência exercida pelos representantes da Companhia contribuiu para o abandono de aldeias inteiras, tendo fugido muita gente para as montanhas e para os países vizinhos como o Malawi e a Tanzânia. Eduardo Medeiros (1997: 149-150) refere igualmente que entre 1916/17 e 1928, até cerca de 1933, altura em que a administração colonial recuperou o controlo dos territórios outrora pertencentes à Companhia do Niassa, registaram-se acções de violência por parte de «Cipaios» contra a população, cujas consequências foram a dispersão da população e o abandono quase total de aldeias, tendo a população fugido para os territórios a noroeste do Niassa, para o Malawi e Tanzânia.

²⁵ Ordem nº 2.282, de 12 de Maio de 1920 – Boletim nº 265 – *Regras Geraes de Administração Civil*.

Sobre o imposto de palhota Neil-Thomlinson indica que em 1921 o imposto era de 2 escudos, cerca de 1 mês de salário pago aos trabalhadores locais da Companhia. No ano de 1928 o mesmo imposto já era de 85 escudos, equivalente a cerca de 3 meses de salário (ibid.: 121-123). Medeiros afirma que foi igualmente neste período que os territórios da Companhia passaram a contemplar 11 Concelhos. O Concelho do Lago incluía os Postos de Luchimua, M’tonia, Metomone e Lupiliche, para além de Cóbue, que constitui o foco desta dissertação, Luangua e Metangula criados em 1905 (ibid. 161-162).

Através da Ordem nº 2.282 de 12 de Maio de 1920²⁶ as divisões territoriais passaram a depender da quantidade de palhotas e daquilo que se pensava sobre a importância e hierarquia das autoridades tradicionais. Por exemplo, a área de cada Concelho deveria abranger aproximadamente 10 000 palhotas. Os Régulos e chefes indígenas passaram a ser considerados «empregados indígenas» da Companhia com direito a gratificação, calculada em função da quantia do «imposto de palhota» cobrado.

A criação dos distritos – depois de 1929

Quando terminou o contrato da Companhia do Niassa no ano de 1929 seguiu-se a administração directa dos territórios feita pelo Estado português, uma medida acompanhada por reformas administrativas que visaram manter o controlo efectivo dos territórios. Uma das primeiras medidas tomada logo em 1929, através do Diploma Legislativo nº 182, de 14 de Setembro de 1929, foi a criação de dois «Distritos» nos territórios que pertenciam à Companhia do Niassa, nomeadamente o Distrito de Cabo Delgado e o Distrito do Niassa.

O Distrito do Niassa, área de interesse da presente dissertação, foi subdividido por Circunscrições ou Concelhos de Lago, Metarica, Metónia e Amaramba. Metangula tinha-se tornado sede do Concelho do Lago em 1901. Este Concelho integrava os Postos Administrativos de Cóbue, Macaloge e Unango. A divisão manteve-se no diploma de 1932 e em 1934 a sede do Concelho do Lago passou de Metangula para Maniamba mantendo no entanto os mesmos Postos Administrativos. A situação não se alterou nas revisões de 1942, 1945 e 1946 respectivamente. A alteração administrativa de 1954 (decreto 39858, de 20 de Outubro) introduziu a

²⁶ Companhia do Niassa (1920: 5).

mudança do nome do Concelho de Lago para Concelho de Maniamba com sede a permanecer em Maniamba. Em 1959 houve aumento de mais um Posto Administrativo, que para além de Cóbue, Macaloge, Metangula, Unango, passou a incluir Olivença, a norte de Cóbue (Santos 1964: 106).

Os Nyanja como «grupo étnico»

No período entre o último quartel do século XIX e a primeira metade do século XX ficaram consolidados os principais «mapas étnicos» de Moçambique tendo sido confirmada a demarcação territorial das populações segundo critérios como cultura e língua comuns.²⁷ Os mapas começaram a ser produzidos de forma sistemática desde o século XVI e sua consolidação no século XX coincide com o estabelecimento da administração colonial portuguesa em quase toda a extensão do território de Moçambique.

Tal como afirma Patrick Harries (1994), referindo-se ao sul de Moçambique, foi na viragem do século XX que linguistas, antropólogos e oficiais da administração usaram descrições de classificação étnica para vincar fronteiras territoriais, recorrendo a um passado mitológico para separar as pessoas em formas distintas de comunidades (1994: 2-3). No Niassa o modelo enunciado por Patrick Harries permitiu aos seus autores a identificação de quatro grupos étnicos: os Ajaua (Wayao ou Yao), os Macua (Makhua), os Nyanja (Wa Nysa) e os Nguni (Angonis), estes últimos categorizados como os últimos «invasores» antes da colonização (Huhn 2013; Raimundo 2008; Amide 2008; Alpers 1969).

A historiografia que predominou nos primeiros 20 anos da independência de Moçambique, entre 1975 e cerca de 1990,²⁸ produziu uma «história nacional» para ser ensinada nas escolas que tinha por objectivo legitimar a existência de Moçambique como nação (cf. Liesegang 1992). De certo modo a literatura que foi produzida durante este período repete os modelos usados no período anterior que permitiram a descrição e a distribuição administrativa territorial da população de Moçambique em «grupos étnicos». Ao mesmo tempo, porém, a historiografia nacionalista (cf. Ranger

²⁷ Eduardo Medeiros (2006: 290-291) refere a elaboração da «Carta étnica de Moçambique» pelos Serviços de Centralização e Coordenação de Informação de Moçambique em 1969.

²⁸ Esta periodização é provisória e limita-se a indicar uma possibilidade. Indico 1990 como marco porque foi neste ano que os historiadores organizaram um colóquio para repensar a historiografia praticada no período anterior.

2013) que predominou na prática historiográfica durante este mesmo período abraçou uma linha que Heide Gangenbach classificou de «*presentist and Frelimo-centric orientations*» (Gangenbach 2005: 20), a qual tinha como princípio orientador a negação da diferenciação étnica, contrapondo-se portanto ao que era reproduzido e ensinado pela história colonial.

O impulso nacionalista exigia a confirmação da existência de um povoamento pré-colonial e com isso a defesa do pressuposto da fixação ou sedentarização. É este mesmo impulso que levou a considerar que a mobilidade da população, que se destaca na reconstrução histórica, fosse classificada a partir da ideia de distorção, aspecto que determinou a pesquisa das causas desta mobilidade e que foi usada para explicar a origem dos grupos étnicos. Seguindo este pressuposto a origem e a história dos Nyanja são explicados como fenómenos provocados por forças externas (cf. Huhn 2013; Amide 2008; Liesegang 1984, Rita-Ferreira 1982; Henriksen 1978; Alpers 1969), ligando-se aos eventos que terão acontecido na região do vale do Zambeze e Chire, na região do planalto de Manica e Sofala, regiões a partir das quais são narrados os principais acontecimentos no interior do actual território de Moçambique e situados cronologicamente no século XVI.

Historiadores e etnógrafos de diversas épocas históricas descreveram a origem e constituição dos Nyanja, pressupondo tratar-se de um «grupo étnico» ou «grupo etnolinguístico» que resultou da segmentação do grupo denominado por Marave ou Maraves. Os Marave são considerados o embrião do povoamento dos vários territórios situados a norte do vale do Zambeze, onde os eventos derradeiros que deram origem aos Nyanja são circunscritos entre os séculos XVI e XVIII (Huhn 2013; Amide 2008; Rita-Ferreira 1982; Henriksen 1978; Alpers 1969). Na sequência destas descrições os Nyanja são caracterizados como vítimas dos vários processos de transformações económicas, políticas, sociais e culturais observadas nesta região, sobretudo os relacionados com o fim do domínio de uma economia baseada no comércio de marfim e ouro e o florescimento de uma economia centrada no tráfico de escravos.

Por exemplo Liesegang identifica três períodos de «invasões» no actual território da província do Niassa: entre 1831 e 1845, invasões Macua, Lolo (provenientes da actual província de Nampula); entre 1845 e 1875 chegada dos

Nguni provenientes da África do Sul; entre 1875 e 1897 descida para o Niassa dos Nguni que se encontravam no sudoeste da Tanzânia. Estes aspectos são usados pelo autor para explicar a presença de falantes de CiNguni e de Emakhua no território da província do Niassa (Liesegang 1984 citado por Raimundo 2001).

Retiro desta literatura o facto das propostas analíticas apresentadas nos trabalhos de autores como Eduardo Medeiros (1996,1997), Gerhard Liesegang (1985) e Rafael da Conceição (2006) não terem sido adoptadas como alternativas aos modelos de descrição que seguem os «mapas étnicos». Os dois primeiros autores, a par do que já havia sido referido pelo missionário da UMCA George Wilson em 1920, propõem a classificação linguística como o critério mais seguro de identificação dos grupos populacionais enquanto o último propõe olhar as sociedades da costa do oceano Índico a partir da ideia de multietnicidade. Poderia acrescentar nesta discussão as propostas apresentadas por Fredrik Barth sobre a necessidade de não «atribuição» de categorias étnicas partindo do pressuposto da exclusividade territorial, história e cultura particulares (cf. Pontignat e Streiff 1997).

A explicação para o não abandono das classificações étnicas pode ser encontrada no modelo de aculturação usado para explicar a expansão e fixação dos diversos grupos populacionais. Só assim é que se explica que os modelos classificatórios convencionados ao longo das várias vagas de encontros entre os povos que habitaram estas regiões, viajantes, exploradores, missionários, militares e oficiais da administração colonial portuguesa sejam usados para designar classificações étnicas. Eduardo Medeiros refere-se a esta forma de proceder como sendo a transformação de «políticas de classificação em discursos classificatórios de etnicidades» (Medeiros 2006: 281). O recurso da tese de aculturação tem sido usada para explicar que os migrantes que chegam depois incorporam e fizeram desaparecer os «povos nativos». Só não fica claro nessas descrições em que momento os «invasores» passaram a ser considerados «nativos» e os exemplos multiplicam-se por diversas descrições, o que revela sobretudo a dimensão ideológica de boa parte da historiografia, tal como referido por José Capela (1991; 2010).

Dentro deste quadro de referência os autores estavam claramente preocupados em reconstruir as origens dos Nyanja e com isso assumiram como dado inquestionável a sua gênese na fragmentação do «império marave». Chamo aqui

atenção aos dados apresentados nos trabalhos de Newitt (1997[1995]), Rita-Ferreira (1982), Liesegang (1984) e trabalhos mais recentes como os de Raimundo (2001, 2008) e Huhn (2013) porque todos comungam a ideia de que os Marave surgiram algures em Katanga, cerca do século IV, e por razões pouco claras, que os autores apontam como sendo provavelmente guerras inter-tribais e escassez de alimentos, terão saído em direção ao sul, tendo um grupo ido parar nas margens do lago Niassa.

Os mapas a que faço referência circunscrevem os «grupos étnicos» num território bem definido e naturalizado o que constitui de certa forma um paradoxo, uma vez que toda a descrição das origens e formação dos «grupos étnicos» é feita vincando a sua mobilidade territorial ao longo de vários séculos. Eduardo Medeiros chamou a atenção para esta questão nos seguintes termos: «a distribuição étnica alterou-se, de forma marcante, durante estas guerras e migrações do século XIX, como já se tinha modificado antes e como haveria de modificar-se depois» (Medeiros 1997: 45).

Conclusão

As ideias que desenvolvi ao longo deste capítulo sobre a territorialização dos Nyanja não invalidam o facto das pessoas com quem entrei em interlocução durante a pesquisa na região do lago Niassa afirmarem que são Nyanja e serem capazes de distinguir outras pessoas não-Nyanja, desta forma incorporando uma das mais difundidas teorias sobre etnicidade como um confronto de diferenças e fronteiras simbólicas de identificação (cf. Amsselle 1998[1990]; Barth 1969). Sublinho no entanto a dificuldade de reduzir a diversidade de processos históricos a uma única história de constituição do que se pretende chamar por grupos étnicos, circunscrevendo-os a um território com limites identificados, como nos é sugerido pelos vários modelos de classificação dos povos de Moçambique (cf. Rita-Ferreira 1982; Liesegang 1984). Pois, tal como afirma ainda Amsselle, em todos os contextos sociais as pessoas envolvem-se em práticas conflituais ou pacíficas de contínua negociação das suas identidades, ligando por isso a noções de temporalidade e de narratividade, aspectos que irei desenvolver no próximo capítulo.

De facto, os sentidos de pertença entre os habitantes da região do lago Niassa estão de certa forma associados à possibilidade de afirmar a existência de uma forma

de identificação considerada Nyanja, uma dimensão muito valorizada pelos meus interlocutores, sendo certa a característica extremamente fluida dos critérios dessa distinção. Tal é a fluidez dos critérios que necessariamente a forma como as pessoas afirmam esta identidade Nyanja passa por uma complexa narrativa que constrói e reconstrói uma teia de relacionamentos e entrelaçamento de complexas histórias na região, histórias que cruzam experiências singulares e colectivas de territorialização e da definição de critérios de pertença, tal como pude explicar ao longo deste capítulo e, de alguma forma, no capítulo 2. No próximo capítulo analiso com maior profundidade narrativas sobre os territórios e retomo a partir de um outro ângulo de análise o debate sobre os critérios de pertença.

Importa deixar desde já claro que termos como «população nativa», «indígenas», «população rural», «comunidades rurais», «comunidades locais» e «Nyanjas», frequentes na descrição dos habitantes dos contextos rurais de Moçambique, são parte de processos de territorialização promovidos e difundidos no longo processo de colonização do território e de construção de um Estado em Moçambique. Estas intervenções fizeram uso de ferramentas discursivas e administrativas para separar e classificar as pessoas e agrupá-las em categorias que permitiram controlar o acesso a áreas geográficas, tal como sugere Godoi (2014: 445) sobre o conceito de territorialização.

Falar de «mapas etnográficos» dos Nyanja é dar conta de todo o tipo de representação gráfica, escrita ou oral (Gengenbach 1995) sobre a organização espacial do território de Moçambique. Tal como em toda a situação do encontro colonial, os «mapas étnicos» de Moçambique inscreveram uma história da identidade étnica sobre um território concebido como espaço natural de relações eternas (cf. Worby 1994: 373). Por sua vez, a «cartografia étnica» de Moçambique dedicou especial atenção na resolução do *puzzle* das origens dos seus povos. Esta característica da cartografia étnica manteve-se nos estudos realizados antes e depois da independência. Depois da independência houve uma corrente que se esforçou em fazer a reconstrução histórica dos grupos populacionais de Moçambique (cf. Rita-Ferreira 1982; Liesegang 1984; Duarte 1987; 1989, Geffray 1987; Loforte 1989; Raimundo 2008). Mas como tem sido largamente constatado, nenhuma representação textual é espelho da realidade (cf. Douglas 2014a; 2014b), daí a razão do enquadramento que fiz neste capítulo no sentido de enfatizar a necessidade de afastamento em relação aos modelos analíticos

que isolam características étnicas ou culturais, seguindo aqui a sugestão deixada por Jean-Loup Amsselle (Amsselle 1998[1990]).

Há que reconhecer igualmente que já é consensual, pelo menos entre os estudiosos da África, a necessidade de separar a territorialidade da identidade étnica enquanto característica do passado africano. A sugestão para separar o território da circunscrição étnica pressupõe considerar a historicidade da territorialidade e assumir que a posse da terra é regida por processos fluidos que assumem uma dimensão política quando se trata de reclamar o controlo, a posse, a legitimidade na distribuição e a apropriação dos recursos. Por outro lado, fica claro que a etnicização da terra resulta de processos históricos e que as transformações de longa duração afectaram e alteraram, e continuarão a afectar e alterar, os critérios de justificação e legitimação social, política e económica.

Capítulo 4

Sucessão como linguagem e processo em disputa

Aproximava-se o fim da pesquisa etnográfica, em Maio de 2014, quando questionei o Maganizo, meu assistente, sobre o facto dos *mafumu* narrarem sistematicamente histórias territoriais durante as nossas conversas. Tínhamos terminado de analisar a conversa que tivéramos um dia antes com o *mfumu* Chiteji e com o seu nduna de nome Malipa e o contexto favoreceu o início da conversa sobre o assunto. Como refiro na introdução, Maganizo foi um excelente narrador das histórias dos Nyanja durante a pesquisa. Em resposta à questão por mim colocada ele começou por dizer que «da vida do presente nada é certo» e na explicação que se seguiu fez-me ver que nada era certo porque as pessoas desta região do lago Niassa são uma espécie de «ramos» de uma grande «árvore» que necessita de «raízes» para se sustentar. Explicou-me que as raízes são as histórias legadas por todos aqueles que viveram nesta região antes dos actuais habitantes e rematou: «a terra foi deixada pelos antepassados» e «a árvore são todos aqueles que se consideram Nyanja». (*Conversa com Maganizo – Còbuè, Abril de 2015*).

Makholo em CiNyanja equivale ao que na literatura antropológica aparece com a designação de «antepassados» ou «ancestrais». Na literatura sobre os contextos africanos as narrativas sobre os territórios aparecem como registos das histórias sobre os antepassados que são apresentados pelos seus narradores como os «fundadores» dos lugares (cf. Lentz 2006a; 2006b; Cole and Middleton 2001; McCall 1995). Neste capítulo uso este termo «antepassados» para referir as representações dos meus interlocutores sobre os «fundadores» dos lugares, das unidades sociais e de residência e dos sentidos atribuídos ao parentesco (cf. Gaenã 2005; Lambek 2002; Cole e Middleton 2001; Cole 1998; Kopytoff 1987). Este é o sentido que retiro da fala do Maganizo quando fez referência às terras deixadas pelos «antepassados» (*makholo*) e das «raízes», enquanto expressão da relação com o passado, que constituem o suporte de uma identidade Nyanja. Irei abordar ao longo do capítulo os vários sentidos atribuídos a esta identidade Nyanja.

Uma das linhas teóricas que sigo no capítulo defende a dimensão experienciada da vivência no meio social que inclui os antepassados na construção e reprodução da consciência histórica e da identidade (McCall 1995: 58). John McCall (1995) mostra que entre os Ohafia na Nigéria noções como etnicidade, comunidade, grupo de descendência e linhagem são expressas como formas de conhecimento sobre o passado. Afasto-me, assim, das abordagens que olham para as historicidades a partir dos rituais de evocação aos antepassados e analisam a memória a partir da sua manifestação na corporalidade (cf. Lambek 2002). Jeniffer Cole e Karen Middleton afirmaram a propósito desta última abordagem que muitos antropólogos estudaram os rituais associados aos antepassados no debate sobre cultura e colonialismo, com enfoque circunscrito às práticas rituais e religiosas para compreender a mediação da experiência colonial e da modernidade. As autoras citam perspectivas bastante diversificadas que têm em comum o facto de se circunscreverem ao enfoque ritual (Cole e Middleton 2001:1-2).

Neste capítulo exploro as historicidades e temporalidades expressas a partir de narrativas sobre o território proferidas pelos habitantes da região de Cóbue que implicam o constante questionamento da legitimidade das hierarquias e dos estatutos dos territórios e das autoridades tradicionais. O material etnográfico foi produzido presenciando momentos de confrontação de narrativas históricas territoriais entre as principais autoridades tradicionais na região de Cóbue. Na análise que faço ao material recolhido, sugiro que a confrontação de narrativas que registei em momentos de co-presença dos protagonistas ou quando um interlocutor se referia à narrativa territorial de outrem, pode ser pensada como parte das historicidades locais e a partir das formas de vivenciar a territorialidade no quotidiano dos habitantes da região do lago Niassa. Propostas similares foram avançadas por autores que apontam para a possibilidade de estudar a produção das memórias a partir das experiências do quotidiano (cf. Cole 1998; McCall 1995).

Irei mostrar ao longo do capítulo que as narrativas históricas territoriais, que se apresentam como relatos de uma mescla de eventos dispersos ligados a lugares actualmente conhecidos e que se referem às experiências dos ancestrais, sugerem uma experiência histórica real (cf. Lentz 2006b: 36), uma espécie de memória das vivências dos lugares e das pessoas que os habitaram, que é simultaneamente um acto de produção da própria memória, processo que Johannes Fabian (2003: 496) designa

por «trabalho da memória», e que traduz a noção de que a memória é produzida no acto da narração. Nesta linha de argumentação parece fazer todo sentido tratar as narrativas territoriais como ferramentas à disposição das pessoas para negociar os sentidos de pertença e de identificação com o território, estando por isso marcadas por múltiplos interesses (cf. Lentz and Sturm 2001: 144). Por isso, elas não podem ser encaradas, do ponto de vista metodológico, como factos históricos concretos ou serem usadas como evidências do passado (cf. Cole 2000: 195; Lentz and Sturm 2001: 144). O que ressalta destas narrativas é uma fusão entre o passado e o presente motivada por uma «imaginação do futuro» (Lund 2013: 15), aproximando-se desta forma ao que Maurice Bloch (1977: 188) designou por «representação fenomenológica do tempo».

A análise que sigo no capítulo recupera o modelo sugerido por Igor Kopytoff (1987) no que se refere à forma como as narrativas territoriais contrastivas aportam dimensões da territorialidade, das relações políticas e das noções da posse da terra. Carola Lentz (2006a: 14) seguiu esta abordagem quando a partir do modelo de «fronteira interna» de Kopytoff defendeu que a definição do estatuto de primeiro ocupante não estaria associada a uma cronologia absoluta mas tratar-se-ia de um constructo cultural e social. Murphy and Bledsoe (1987: 131) consideraram as narrativas históricas uma linguagem ou idioma político e propuseram a valorização da astúcia das pessoas na selecção dos episódios a narrar. Amplio este modelo analítico indo para além da simples consideração dos aspectos criativos ou da manipulação estratégica na selecção e alteração dos eventos constitutivos (cf. *ibid.*), para passar a considerar as narrativas históricas territoriais como formas privilegiadas de mediação de significados culturais e que agregam convenções culturais, relações de autoridade e de orientação espacio-temporal (Stewart citado por Erickson 2003: 467).

Os sujeitos da narração histórica

A minha experiência de pesquisa etnográfica foi marcada por encontros com pessoas que se apresentaram como conhecedores da história dos Nyanja. No decurso da pesquisa fui descobrindo que ser conhecedor da história tratava-se de um estatuto reconhecido nos grupos de referência que são definidos a partir da associação a um *mfumu*, *nduna* ou *a mkulu a muji*. Portanto, não é qualquer pessoa que responde por este estatuto de «conhecedor da história» sendo que as principais referências são as

peças que constituem o *ufumu*. Van Velsen traduziu *ufumu* por *chieftainship* (1971[1964]: 46), e os meus interlocutores usavam com frequência a expressão com sentido de «pessoas importantes», um estatuto que não depende necessariamente de critérios etários, isto é, ser ou não ancião.

Tem sido recorrente na etnografia e na historiografia sobre os contextos africanos recorrer às pessoas ligadas ao poder tradicional e aos anciãos como principais interlocutores, justificando-se essa condição apenas por uma questão geracional. Nesse particular a minha pesquisa não foi excepção e os meus principais interlocutores em Cóbue foram os *mafumu* e pessoas que se diziam «conhecedores» da história. Entre aqueles que considero *mafumu* incluo as pessoas que me foram sugeridas pelas autoridades tradicionais e aquelas que eram convidadas a participar nos momentos da entrevista sobre história territorial. Fora das imagens romantizadas sobre os anciãos como repositórios dos valores e da memória de uma sociedade, as quais têm originado pesquisas salvacionistas que procuram desesperadamente ouvir os mais velhos antes da sua morte, um aspecto muito bem colocado por Joseph Mbele (2004: 54), a questão que procuro perceber nesta secção é até que ponto no contexto de Cóbue o estatuto de «conhecedor da história» pode ser compreendido a partir da linguagem usada para legitimar as categorias de definição da territorialidade e das identidades, que é uma linguagem baseada num conjunto de pelo menos dois critérios: a) a representação da descendência unilinear matrilinear que valida o fundador dos lugares; b) o princípio que define o primeiro a chegar ao território que permite a distinção entre o primeiro ocupante – no sentido de *first-comers* – e o ocupante tardio – no sentido de *late-comer* ao território (cf. Murphy e Bledsoe 1987: 129).

Comecei a notar a relevância dos conhecedores da história convivendo com Maganizo, o meu assistente da pesquisa. Nos eventos públicos que presenciei o Maganizo era convidado a proferir orações cristãs e a dizer algo a respeito dos assuntos em debate. Outras pessoas com um perfil parecido ao do Maganizo eram merecedoras de confiança por parte dos *mafumu*, ao mesmo tempo em que ficavam sob uma espécie de vigilância por parte do Chefe do Posto Administrativo e do representante do partido Frelimo por causa das suas intervenções sobre os assuntos relativos à governação do Posto Administrativo. O Maganizo distinguia-se dos restantes, sobretudo perante os *mafumu*, meus principais interlocutores, por causa da sua associação à igreja anglicana onde fora catequista e igualmente pelos papéis que

assumia como juiz - *weluza milandu* - do tribunal (*balaza la mfumu*) do nduna Minofo.²⁹ Por outro lado, ligava-se aos restantes pela sua associação ao partido Frelimo ao qual continuou filiado, facto que lhe permitia participar, por exemplo, no Conselho Local do Posto Administrativo. Por aquilo que me foi dado perceber todos aqueles que designo por «especialistas da história dos Nyanja» eram vistos como pessoas com domínio da narrativa dos territórios e dos *makholo* (antepassados).

Nesta secção exploro esta categoria de «conhecedor da história» ou especialista da história dos Nyanja, analisando os elementos de legitimação da narrativa e do narrador da história territorial. Na literatura historiográfica e antropológica sobre os Nyanja as principais fontes orais são os *mafumu*, os padres anglicanos e alguns professores.³⁰ A preponderância dos padres e pessoas ligadas à igreja anglicana como narradores legitimados da história dos Nyanja é um facto que julgo espelhar a influência dos missionários da UMCA. Tal como indiquei no capítulo anterior, a UMCA produziu narrativas e mapas sobre o território e seus habitantes e, por via da educação escolar, especificamente a aprendizagem da escrita em língua CiNyanja,³¹ fixou os sentidos do que significa ser Nyanja. Um dos exemplos é apresentado no texto de Johasane Asahel Mazula que nos finais da década de 1950 e início da década de 1960 elaborou vários escritos sobre a história dos Nyanja. Seus informadores³² no Posto Administrativo de Cóbue foram os regedores³³ Chiteji e Mataka. Coincidentemente, os actuais *mfumu* Chiteji e *mfumu* Mataka também foram meus interlocutores nesta pesquisa e as suas histórias constam desta dissertação. Em Metangula foram informadores de Mazula os *mafumu*: Massumba, Massange, Chirombe e Mchequene. A lista integra igualmente padres anglicanos de Metangula e Cóbue (Mazula 1961: 150). Mazula confirma igualmente a relevância de «conhecer» a história dos Nyanja entre os *mafumu*:

²⁹ Cada *mfumu* tem um conselho que julga assuntos do quotidiano com destaque para aspectos relativos aos divórcios, furtos e conflitos.

³⁰ Arianna Huhn na sua tese de doutoramento na região do lago Niassa (2013) faz referência que entre os seus interlocutores constavam especialistas da história dos Nyanja entre eles, as autoridades tradicionais e os anciãos. José Raimundo (1997), na sua dissertação de mestrado indica como suas fontes as autoridades tradicionais, 1 professor de Messumba, camponeses e «pescadores».

³¹ Na introdução feita à 2ª edição do livro de Augustine Ambali por C.N. (1923) este refere que existiam em toda a diocese de Niassalândia cerca de 30 estações principais que acompanhavam 229 pequenas estações para um total e 34000 aderentes sendo 22 baptizados e 13 000 crianças frequentavam nas escolas (Ambali 1923[1916]: 9).

³² Termo que Mazula usa para designar os interlocutores ou informantes.

³³ Régulo e depois regedor foram as denominações dadas aos autoridades tradicionais pela legislação que regulou a administração territorial durante o período colonial.

Entre nós houve sempre velhos de povoação bastante interessados na História do Povo Nianja (*sic*), interessados na História avoenga da raça, além de que era expressamente proibido, entre Nianjas (*sic*), um homem ocupar a regedoria ou chefia duma povoação sem saber a história dos antepassados da regedoria ou da chefia, e, de uma maneira geral, a História do Povo Nianja (*sic*) (1961:158).

São vários os termos que os falantes de CiNyanja usam para dizer que estão a falar do passado. Diz-se *mbili ya kale* (lit. «história antiga») para descrever a história sobre um tempo passado, sobre o qual dizem possuir poucas referências. Usa-se igualmente *mbili ya wakale* (lit. «história dos antigos») quando querem se referir à história dos antepassados fundadores. O assistente que me acompanhou durante a pesquisa usava os seguintes termos para explicar aos interlocutores o objectivo da minha pesquisa: *ka fukufuku ya mbili ya nyanja: chikalidwe, mwambo (myambo), malo ndi nthaka*. A primeira parte da frase – *ka fukufuku* - é uma derivação do verbo *ku fukula* que significa cavar ou desenterrar e, neste caso, «conhecer» passa a ter o sentido de «penetrar no mundo do segredo», uma expressão que foi encontrada por vários autores em contextos africanos variados (eg. Fabian 1996: 306; Sarró 2010). A frase no seu todo significa pesquisa sobre a história dos Nyanja onde *mbili* é o mesmo que narrar ou descrever um evento, experiência, uma estória ou rumor. *Chikalidwe* é usado quando as pessoas querem falar dos modos de vida ou ainda a vida social e organização social. *Mwambo* é traduzido como «costumes» e quando as pessoas referem-se a *mwambo* descrevem as suas práticas alimentares, rituais de casamento e de iniciação de rapazes e raparigas. *Malo* descreve as formas de ocupação do espaço e ao território, enquanto que *nthaka* diz respeito as áreas de cultivo e à organização da produção.

Assim, as narrativas históricas territoriais são descrições ou relatos sobre aquilo que as pessoas sabem ou ouviram dizer sobre as experiências vividas pelos antepassados (*mbili ya akale* = narrativa da história dos antepassados) apresentadas como eventos constitutivos dos lugares e das relações entre as pessoas. Autores como Rosaldo (1980), Murphy e Bledsoe (1987) e Lentz (2000; 2001; 2006a; 2006b), trazem propostas analíticas que apontam na mesma direcção. *Chikalidwe* e *mwambo* são termos usados quando as pessoas narram a «tradição dos antepassados», que é o relato de representações sobre práticas que se diz terem desaparecido e que são apresentadas como aquilo que os *makholo* faziam e não se fazia já no presente - ritos

de iniciação para as raparigas, rituais ligados ao casamento, ao nascimento e à morte, determinado tipo de danças e formas de acesso à terra. Assim, podemos dizer que há uma valorização das práticas dos *makholo* que implica uma desvalorização do presente, argumento para o qual recupero a fala do Maganizo quando dizia que «do presente nada é certo». Deste modo, quando as pessoas querem se situar no mundo projectam-se para o passado e censuram o presente.

A partir dos sentidos da história que acabo de mencionar é possível agrupar os narradores da história territorial em dois tipos: na qualidade de «pessoas importantes» (*ufumu*) e na qualidade de «especialistas» da história, uma espécie de «intelectuais» locais que são na sua maioria pessoas com instrução escolar e ligados à igreja anglicana. Como irei mostrar ao longo desta secção estas duas formas de reconhecimento do estatuto de «conhecedor da história» são validadas pelo mesmo princípio. Em regra, o narrador é legitimado e respeitado no grupo de referência a partir do momento em que lhe é reconhecida a capacidade de narrar as experiências vividas por aqueles antepassados apresentados como os seus «fundadores». A narração é feita quase sempre para fora do principal grupo de referência e assume-se que conhecer a história dos *makholo* pode resultar de duas fontes: a experiência directa do narrador com os *makholo* e por ouvir dizer. Os dois sentidos estão contidos no termo *ku fukula* (cavar, desenterrar, conhecer) e traduzem igualmente a forma como os narradores se apresentam aos seus interlocutores.

A experiência do narrador com os *makholo* não significa necessariamente que a pessoa tenha vivido nesse tempo. A vida dos *makholo* pode ser aprendida, como acontece por exemplo no documento da demarcação das terras das comunidades, referindo-se ao facto das pessoas concordarem com a descrição da história do Mataka: «os resultados apresentados eram verdadeiros [...] espelhavam os conhecimentos deixados pelos antepassados» (AAVV 2006: 17). Da afirmação depreende-se que, se por um lado, o narrador procura vincar a distância que o separa do anterior Mataka, por outro lado, mostra que o conhecimento deixado pelos *makholo* pode ser conhecido. Desta feita as narrativas são organizadas em torno de temporalidades específicas e quando as pessoas falam do passado usam termos como «tempo dos », «tempo dos missionários», «tempo dos portugueses», «tempo da Frelimo» ou «tempo da guerra de libertação», «tempo da independência», novamente «tempo da guerra da Renamo» e, por fim, o «tempo da democracia». Trata-se de marcos cronológicos que não são

usados como dimensões ou categorias explicativas, mas que são apresentados para dar ênfase sobretudo às experiências vividas pelos antepassados e pelos seus narradores. O ouvir dizer é parte da prática da oralidade (Fabian 2003: 493) entre os habitantes da região do lago, uma dimensão importante que ajuda a enquadrar as narrativas históricas territoriais. Euclides Gonçalves (2012), na sua tese de doutoramento sobre a região de Inharrime-Moçambique, sublinhou a importância de eventos públicos organizados pelo Estado como momento de produção do tempo da política (*chronopolitics*), que considera uma modalidade de poder do Estado, onde a ênfase nas temporalidades permite situar os oficiais do Estado, os burocratas e o público presente no mesmo plano.

A primeira coisa que aprendi quando cheguei na região do lago foi que os Nyanja não roubam. Isto foi-me revelado em todas ocasiões em que manifestei receio em relação aos meus pertences nos vários locais onde fiquei hospedado. Foi recorrente ouvir que os Nyanja ficam muito ofendidos se por algum motivo forem acusados de roubo ou forem chamados de ladrões. As pessoas mais próximas diziam-me com frequência esta frase: «Nyanja não é ladrão, Nyanja é mentiroso!» (*akuti*). Com o termo *akuti* – que traduzido literalmente significa «dizer» ou «ouvi dizer que...» – as pessoas procuram dar conta do facto de variadíssimas vezes a acção colectiva ou individual ser movida por rumores ou boatos. Logo, o sentido mais próximo do *akuti* não seria «mentira» no sentido de oposto à verdade. O termo procura enfatizar e validar o ouvir dizer, sublinhando desta forma que o narrador está a transmitir códigos de entendimento do real que são partilhados. O critério de verdade fica assim diluído no conjunto de valores partilhados, desde que os referentes apresentados coincidam com algo recorrente e/ou conhecido, o que abre espaço para a aceitação de «múltiplas verdades», tal como referido por John McCall (McCall 1995: 266).

Nesta mesma explicação do sentido de *akuti*, acrescentava-se que em caso de roubo isso seria acção de um «viente» isto em referência aos seus vizinhos que não são considerados «gente da água», como por exemplo os Ajaua (*Yao*) descritos como «gente das montanhas».³⁴ As narrativas territoriais estão marcadas igualmente por

³⁴ O padre Augustine Ambali descreve os Makanjila, Ajauas na região de Meluluca a sul de Metangula, como ladrões – «Makanjilas’ people are all thieves and a rough lot, slave dealers and slave owners» (Ambali 1923[1916]: 33) e o missionário William Johnson descreve os Nyanja como dóceis: «The tree

estes jogos de espelhos entre os Nyanja e os «outros», sobretudo os Ajauas e os Nguni, os quais são descritos na literatura como tendo sido os invasores da região do lago (cf. Vail 1989b: 152; Mitchell 1956: 26).

Ao sublinhar aqui o *ufumu* como categoria dominante dos «conhecedores» da história procuro encontrar os sentidos e os códigos que organizam a experiência vivida das pessoas que habitam a região do lago Niassa, sobretudo aqueles com quem entrei em interlocução ao longo da pesquisa etnográfica. Referi acima, citando Johasane Mazula (1962), que ser *mfumu* passava por dominar a história dos Nyanja. Um dos indicadores do domínio dessa narrativa é possuir escritos de narrativas históricas em «livros» (*mabuku* no plural e *buku* no singular). Em rigor os *mafumu* são portadores de pelo menos 3 tipos destes livros: um que contém a história da fundação e de todos os chefes que assumiram a posição, havendo casos em que se apresenta uma lista de até 10 chefes e os respectivos nomes; um segundo que contém registos da população do território que em regra corresponde às pessoas que pagaram imposto; e um terceiro com anotações dos casos julgados pelo *balaza* (tribunal) do *mfumu*. Os livros sublinham a relevância do domínio da narrativa sobre o território e sobre os *makholo* na legitimação do poder do *mfumu*. Se o registo da população é parte das tarefas administrativas das autoridades tradicionais no quadro da sua integração no Estado, os julgamentos enquadram-se nos códigos de sucessão dentro da descendência unilinear matrilinear. Na secção seguinte irei expandir esta ideia analisando as formas de legitimação da categoria de *ufumu*.

Ufumu como o universo das «pessoas importantes»

O *mfumu* Chiteji

Como referi acima, ser conhecedor da história dos Nyanja é um estatuto definido por associação aos *mafumu*. Quando conheci o *mfumu* Chiteji forneceu-me uma lista de pessoas ligadas a dois ndunas, Chisokole e Malipa, como outros legítimos narradores da história do território. Na lista constavam também o secretário da povoação de Chigoma, o padre Saide da igreja anglicana de Chigoma e o Orlando Polomola – combatente da Frelimo durante a luta de libertação nacional. Em conversa

chief tribes are the Angoni and the Yao, the warlike races, and the wa-Nyanja, commonly called Nyasas, who are more peaceable» (Johnson 1922:18).

com parte destas pessoas elas confirmaram a ordem de chegada do Chiteji como o primeiro a chegar.

O *mfumu* Chiteji identificou 4 *mawele* de entre os «fundadores» de Chigoma: o Chisokole, o Malipa, o Mwita e o Nkanda.³⁵ Antes de prosseguir com a descrição devo referir que estas denominações constituem os títulos para designar a pessoa que ocupa a posição de chefe da unidade social, neste caso o *bwana* ou *a mkulu pa muji*. Em CiNyanja diz-se *jina la muji* (nome do *muji*) que é ao mesmo tempo nome do respectivo chefe (*jina la bwana pa muji*). Os actuais ndunas do *mfumu* Chiteji são o Malipa em Linga, o Chisokole em Chila-Ngane, o Chékani em Uchesi e Makunyula em Matepwe.

O Chifeji contou que um chefe de nome Kuwilo terá sido o primeiro Chiteji que nasceu da descendência de Chisokole - *bele la Chisokole* – que aparece nesta narrativa como a primeira linha da descendência e, conseqüentemente, da sucessão - *bele la likulu* ou *bele lo yamba*.³⁶ O Malipa, que surge na segunda posição como *bele la ka wili*,³⁷ tornou-se em nduna do Chiteji e foi habitar para um outro lugar, muito próximo do Chiteji. Num primeiro momento terá habitado num lugar conhecido actualmente como Mataka e, posteriormente, foi fixar residência em Chigoma-Linga, nome pelo qual é conhecido o lugar onde habita actualmente. Da descendência matrilinear Chisokole saiu também o Kalande Kanjombo, o 4º Chiteji. Durante algum tempo a sucessão alternou entre a descendência do Chisokole e do Mwita. Do Mwita - *bele la Mwita* - saiu o 2º Chiteji, o 3º Chiteji e o 5º Chiteji. O *mfumu* Chiteji referiu-se aos nomes do 1º Chiteji como Kuwilo e do 2º Chiteji como Anjowo Masoo. Este último terá sido aquele que recebeu os missionários da UMCA e os portugueses e tornou-se no primeiro régulo Chiteji. Ainda na descrição da sequência das *mawela* há o registo da ascensão da descendência do Nkanda - *bele la Nkanda* – de onde saíram os *mafumu* do 6º ao 10º Chiteji.

Os ndunas Chisokole, Malipa e as pessoas que constam da lista do Chiteji confirmaram a ordem de chegada dos fundadores tendo relatado outras versões

³⁵ Na narrativa histórica denomina-se *mawele* (sing. *bele*) aos homens descritos como descendência das mulheres da mesma geração («irmãs») da «mãe» do «fundador». Afirma-se que são estes homens que à sua chegada ao território distribuíram-se por vários locais e assumiram as posições de chefia segundo uma ordem hierárquica e geracional matrilinear.

³⁶ Lit. «o seio maior». Significa a descendência da primeira mulher na linha de sucessão.

³⁷ Lit. «o seio menor». Significa a descendência da segunda mulher na linha de sucessão.

relativas a eventos e o tipo de relação que existiu entre os respectivos *makholo*. O nduna Malipa, por exemplo, descreveu o Malipa seu *kholo* fundador, não como irmão do Chiteji, tal como havia me relatado o *mfumu* Chiteji, mas uma relação que nasceu do facto do 2º Chiteji, conhecido por Kunga, se ter casado com uma mulher *mbumba* do Malipa. É possível notar aqui que o nduna Malipa mencionou outro nome como o do 2º Chiteji, diferente do mencionado pelo Chiteji. O que não fica claro é se os dois estariam a referir-se à mesma pessoa.

O *mfumu* Mtaya

O *mfumu* Mtaya, actual régulo Mtaya, é identificado por referência ao território conhecido por Chikaya. Os nomes referidos nas narrativas como aqueles que fundaram os territórios são: Chibade, Chinganja, Mpita, Mzama, Nkasopa e Mtaya. Estas são designações para as *maweles*, no sentido aqui explicado como princípio de sucessão, e são títulos para os actuais *wa mkulu wa miji*: o primeiro é o próprio *mfumu* Mtaya responsável pelo *muji wa angana*;³⁸ Os lugares associados a estes nomes ficam localizados uma distância relativamente curta do domicílio do *mfumu* Mtaya. Desta lista constam as pessoas que o *mfumu* Mtaya me indicou como fontes da narração da história dos Nyanja, nomeadamente, o Kulumbu que assume a função de secretário do *balaza* do Mtaya, o Chikukula do *muji* de Chinganja, o Zilika do *muji* de Chibade, o Kampamphe do *muji* de Nkasopa e o Chitinguiza do *muji* de Mpita. Este último tem a particularidade de ser o secretário da povoação de Chikaya.

Da lista disponibilizada pelo *mfumu* consta também a sua irmã cuja habitação fica ao lado da que pertence ao *mfumu*, passando a fazer parte do mesmo domicílio. No entanto, na narrativa da fundação do Mtaya, o Ndolelani, o Chiwoko e o Mpita são descritos como do *muji umoji* (do mesmo *muji*) que na tradução para o português os meus interlocutores diziam «somos todos irmãos». Foi da parte do Ndolelani que nasceu Makenzi, Kulumbu e Anastácia. De Kulumbu nasceu Chiwoko, Makani e Chitepete. Chitepete tornou-se *mfumu* e tomou o nome de Mtaya como *jina la wufumu* – título do poder. Esta mesma narrativa integra os actuais ndunas Khalamba com domicílio em Njafuwa, o nduna Makani com domicílio em Litanda e o nduna Mbuzi em Manda-Mbuzi como parte do *mfumu* Mtaya. Estes últimos me foram indicados na

³⁸ segue-se o Chibade que responde pelo *muji wa chibade*; o Chinganja que responde pelo *muji wa chinganja*; o Nkasopa do *muji wa Nkasopa*; e o Kulumbu do *muji wa kulumbu*.

lista que o *mfumu Mtaya* me deu das pessoas a contactar para fins de narração das histórias dos *makholo*.



Figure 5. Residência do *Mfumu Mtaya* com bandeira de Moçambique hasteada num mastro de pau – **foto do autor, Cóbue 2013.**

Análise

O *mfumu* com o estatuto mais elevado é aquele que consegue combinar a posição de chefia com a condição de *a mkulu a muji* entre a sua parentela matrilateral, uma situação que é condicionada pelo princípio de sucessão em que quem assume a posição de chefia é escolhido entre a descendência associada às pessoas que chegaram com o «fundador». Faz-se referência ao facto do «fundador» fazer-se acompanhar por homens e mulheres da descendência das *mawele* do local de partida que se organizaram em unidades sociais e de residência (*miji*) à sua chegada ao território. Este é o modelo que permite a legitimação de cada *muji* por via de uma narrativa histórica sobre o território que realça em primeiro lugar a posição relativa dos seus «fundadores», segundo a ordem de chegada, que designo por «código da chegada».

O estatuto de *mfumu* é transmitido aos homens. A hierarquização dos homens que podem herdar é transmitida pelas mulheres considerado a ordem de nascimento (*bele la likulu* - primeira linha de sucessão). Assim se compreende o porque nas

narrativas sobre a história dos territórios não se mencionam um fundador do sexo feminino e a noção «seio» (*bele*) justifica a primazia dada à matrilinearidade.

Quando insisti com o Maganizo para me explicar o alcance e os contextos em que cada um dos termos era usado ele explicou o significado de *a mkulu pa muji* da seguinte forma: «o ‘patrão’³⁹ pode tornar-se em *a mkulu pa muji*: pode casar, ter um lugar e ter filhos. Se o espaço crescer, nesse caso pode decidir dar nome ao lugar pelo qual passará a ser conhecido».(*Conversa com Maganizo – Còbuè, Abril de 2015*).

A partir desta explicação compreende-se o facto do *mfumu* e *nduna* derivarem a sua legitimidade do estatuto de *a mkulu wa miji* – *wa* é plural – e do momento da fundação do lugar; *a mkulu* significa o grande, o «homem importante» ou o ancião. Ser *mfumu* significa neste sentido o chefe dos chefes, no sentido que o Missionário da UMCA William Johnson (1922: 20) chamou por «*bigger man*». Com o esquema abaixo procuro sistematizar a representação do modelo formal que legitima os *miji* (plural de *muji*) e respectiva hierarquização.

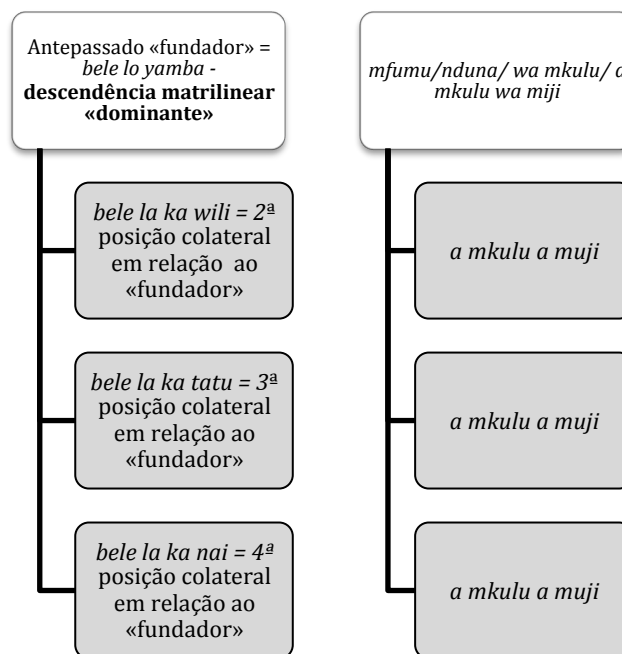


Figura 6. Modelo formal que legitima os *miji* (plural de *muji*) e respectiva hierarquização – baseado na descrição feita pelos *mafumu*.

³⁹ Forma como o meu assistente me tratou desde o primeiro dia, mesmo perante os meus insistentes protestos.

O termo *muji* congrega, assim, os modelos de organização social ao mesmo tempo que é usado para descrever formas de territorialidade. O mesmo Johnson (1922) referiu-se aos múltiplos significados atribuídos ao termo *muji* chamando a atenção para a imprecisão do termo *village* como seu equivalente. Anos mais tarde os africanistas britânicos viriam a adoptar exactamente o termo *village* para descrever o papel corporativo dos grupos de descendência seguindo o modelo linhageiro da organização política (cf. Van Velsen [1971]1964; Turner 1957; Mitchell 1956).⁴⁰ Johnson identificou três sentidos associados ao termo *muji*: num primeiro sentido seria usado para descrever a aldeia (onde reside uma pessoa e o seu grupo); num segundo seria usado para referir a casa (*house*) de uma família e seus colaterais; e num terceiro sentido seria usado para referir todas as famílias numa aldeia ligadas a um «homem importante» (*bigger man*) e a localização da aldeia. Johnson concluiu a partir desta constatação que na mais pequena aldeia é possível encontrar mais de um *muji* (Johnson 1922: 20).

Os princípios que conferem o estatuto de pessoa são a base para definir a posição de chefe (*a mkulu pa muji*) entre aqueles que se definem por parentela ou aliança a um antepassado comum (*muji*). O chefe é definido em referência ao «fundador» e negociado entre aqueles que se apresentam como a descendência das *mawele* identificadas num determinado *muji*. Estes arranjos seguem um esquema que hierarquiza as descendências na ordem de sucessão, condição que é usada para definir a descendência matrilinear «dominante». Em termos práticos o estatuto ou posição de descendência matrilinear dominante não é fixa e pode alternar-se entre as *mawele* dentro do mesmo *muji*, quando se trata de *a mkulu pa muji*, e entre as *mawele* dos *miji*, quando se trata dos *wa mkulu wa miji*, neste caso tratando-se do universo dos ndunas ou *mafumu*. É a possibilidade de negociar esta posição, porque remetida ao momento da fundação (o qual é também de certa forma mitológico), que reside a prevalência de narrativas territoriais contrastivas.

Os meus interlocutores com algum conhecimento da língua portuguesa traduziram *muji* por «família» e Maganizo dizia também que *muji* era uma

⁴⁰ A centralidade da «aldeia» no sentido ora de conjunto de casas (*clusters of huts*) ou unidade política territorial é o tópico principal dos africanistas britânicos das décadas de 1940 a meados da década de 1960, como a «unidade» de residência onde ocorre uma série de relações sociais sobretudo as de uma linhagem e do grupo de parentesco (cf. Turner, 1957; Fortes 1975; Mitchell, 1956; Evans-Pritchard, 1940).

«comunidade». *Muji* é também «onde as pessoas vivem e produzem», dizia ele.⁴¹ Tanto família como comunidade, no sentido usado pelos meus interlocutores, associa *muji* a modelos de socialidade e de inscrição territorial que sublinham as várias dimensões de manifestação da territorialidade.

Uma vez tratar-se de um contexto onde a descendência unilinear matrilinear é a referência primária, destaca-se o tio materno (considerado *nkhoswe*) que grande parte das vezes é o responsável por áreas de residência. *Nkhoswe* é a condição de quase todos os homens, aquela que confere independência às unidades de residência, considerado como princípio de segmentação linhageira por parte da literatura antropológica (cf. Bruwer 1955; Mitchel 1956; Van Velsen 1964; Turner 1969). Seguindo o princípio que define as hierarquias dos territórios e das unidades sociais o *nkhoswe* subordina-se ao *a mkulu pa muji*, que é o chefe do *muji*. Acima do chefe de cada *muji* encontra-se o superior hierárquico dos chefes dos *miji* (plural de *muji*), considerado *a mkulu wa miji*, que é normalmente a posição ocupada pelo *nduna* ou *mfumu*. Não raras vezes ocorre um *mfumu* ou *nduna* ser simultaneamente *nkhoswe* e chefe do seu próprio *muji*. Como me explicou Chigona:

A história dos Nyanja é a história da linha materna e muito pouco encontram-se referências da história paterna; é esta história da linha materna que tem mais peso; dentro de uma família podem nascer 3 mulheres e isso significava que a história da família cresceu; essas mulheres quando ‘nascem’ (no sentido de ter filhos) representam o crescimento da família; então obedece-se à mulher mais velha – a primeira geração – e diz-se *bele la likulu* à mulher mais velha entre as mulheres. (*Conversa com Chigona – Cóbue, Março de 2015*).

A linha materna referida pelo meu interlocutor materializa-se em torno do *muji*, constituído pelas pessoas que reclamam sua existência pela associação que fazem a um antepassado «fundador» comum que dá título ao *bwana*⁴² ou *a mkulu pa muji*. Um *bwana* tem o estatuto de superior hierárquico de todos os *nkhoswe*. A unidade de residência de referência para grande parte das pessoas de ambos os sexos será junto do seu *nkhoswe*. Será igualmente dentro deste princípio que o «fundador» é descrito como alguém preocupado em garantir o bem estar dos seus e que perante cenários de guerras, da falta de comida, de captura de escravos terá saído em busca de

⁴¹ Nota de tradução feita por Maganizo – Cóbue, Março de 2015.

⁴² *Bwana* é termo usado na língua KiSwahili que deriva da palavra árabe *abūnā* que significa «nosso pai». Em KiSwahili significa chefe ou pessoa importante.

novas terras, mais seguras, férteis e com recursos e espaço suficiente para as futuras gerações.

Segundo o modelo destas narrativas, à sua chegada no território, cada fundador vinha acompanhado por membros da sua descendência matrilinear e por grupos colaterais cuja composição é apresentada como estando baseada numa estrutura matrilinear – *bele* («seio») no singular e *mawele* no plural. Cada uma das ramificações da matrilinearidade ocupou um território distinto, dando início a constituição dos próprios *miji*. Dentro de cada *muji* a descendência e sucessão seguiram o modelo do local de origem, tendo se organizado em torno da *mbumba* no singular e das *zimbumba* no plural, termos que descrevem as mulheres que nasceram da mesma descendência matrilinear.

Resulta desta narrativa que o estatuto e a posição das *mawele* fica vinculados à narrativa do «código da chegada», estando igualmente vinculados à ordem de nascimento. As mulheres são consideradas *mbumba* à sua nascença e transformam-se em *bele* quando possuem descendência. Por isso que o termo é usado para descrever tanto o segmento da linhagem como para descrever a descendência no contexto da linha de sucessão no *muji*. Deste modo, nos casos em que a sucessão não respeitou a sequência das *mawele*, os membros da unidade social tomam consciência do facto e o detentor da posição de *mkulu pa muji* ter necessariamente que negociar com a descendência da primeira *bele*. Fica agora claro que efectivamente o estatuto de ter sido o primeiro a chegar no território não é de todo vinculado a uma ordem cronológica mas representa um «constructo cultural e político» (Lentz 2006a: 14) no sentido em que as diferentes versões são capazes de apresentar sequências diferentes na ordem de chegada e porque o momento da fundação assume um carácter quase mitológico.

É a complexidade dos sentidos atribuídos a estas denominações que levou alguns autores a traduzirem *mbumba* (cf. Rita-Ferreria 1984; Raimundo 1997) e *bele* (Phiri 1983) por matrilinearidade, o que também resulta da adopção da descendência traçada a partir de um antepassado comum como critério da definição da linhagem. Uma leitura menos rigorosa leva a supor que, por exemplo, os termos *mbumba* e *bele* estão a sugerir alguma forma de agregação social porque os dois termos traduzem a condição e o estatuto de pessoa no seio do grupo de referência. Ser considerado

mbumba de um *bwana* ou descendente do mesmo *bele* resulta da interpretação do vínculo que liga uma pessoa a um determinado grupo de referência. Dentro de cada grupo de referência, o estatuto da pessoa é estabelecido por via da divisão entre pessoas do sexo feminino e masculino. Em termos ideais, toda a pessoa do sexo feminino é potencialmente uma *mbumba* – dependente – no sentido em que sua capacidade reprodutora é controlada, em parte, pelo grupo das pessoas do sexo masculino – os *nkhoswe*. Toda a pessoa do sexo masculino é, neste caso, potencialmente um *nkhoswe* – guardião – no sentido em que este deverá assegurar o futuro e a continuidade da organização política que, por sua vez, depende do número de dependentes que são fornecidos, em regra, pelo nascimento de novos membros.

Os especialistas da história dos Nyanja

Na secção anterior fiz o enquadramento da categoria de *ufumu* que define as «pessoas importantes», meus principais interlocutores nas narrações das histórias territoriais. Nas linhas que se seguem irei descrever e enquadrar a categoria daquelas pessoas que se apresentam como uma espécie de intelectuais locais, citando momentos de encontros e as narrativas que daí derivaram.

Em Cóbue fui interpelado por Mzama num bar que era o único local onde se podia ver televisão por satélite no ano 2012. Era igualmente o bar com cerveja fresca, onde eu podia carregar a bateria do meu telemóvel e computador, por estar alimentado por um sistema eléctrico com recurso a painéis solares instalado no ano 2009, ano em que um presidente de Moçambique visitou a região pela primeira vez.⁴³

Ele nasceu em Cóbue em 1962 e viveu em Nkotha-Khota, região continental do Malawi, entre 1964 e 1975 como fugitivo da guerra pela independência.⁴⁴ Regressou para Cóbue em 1975 na altura da independência e estudou depois em Lichinga e Nampula, ambas capitais das províncias do Niassa e Nampula respectivamente. Ele interrompeu os estudos em 1987 por causa da guerra civil que aconteceu em Moçambique entre 1976 e 1992. Mzama foi primeiro secretário do partido Frelimo em Cóbue de 1990 a 1999 e no ano de 2000 foi integrado no Estado

⁴³ Este cenário alterou-se por completo em Junho de 2015 quando o posto administrativo de Cóbue ficou ligado à rede eléctrica nacional.

⁴⁴ Torna-se relevante lembrar que a mesma guerra que opôs a FRELIMO e o Estado português entre 1962 e 1974 em Moçambique é designada formal e ideologicamente por «luta de libertação nacional» e em Portugal por «guerra colonial».

como funcionário público e passou a trabalhar em Lichinga. Regressou para Cóbue no ano 2011 onde o encontrei em 2012 quando lá cheguei pela primeira vez

Mzama apresentou-se a mim como conhecedor da história dos Nyanja, estatuto que Maganizo viria a confirmar mais tarde. Disse-me que tinha tomado conhecimento de que eu andava a pesquisar a história dos Nyanja e que ele tinha bastante domínio. Depois do primeiro encontro, demorei cerca de um mês até conseguir marcar uma conversa com o Mzama. Na conversa com Mzama ele começou por falar da história dos Nyanja nos termos que se seguem:⁴⁵

A história é um pouco complexa, ao nível da costa da região do lago Niassa. Somos todos Nyanja mas as proveniências são diferentes, mesmo onde nós saímos a origem pode ser a mesma mas as trajetórias são diferentes. Outra parte veio pelo interior do país e outra parte veio pela travessia do lago Niassa. Então na história da minha família nós somos provenientes, na parte materna, da travessia do lago enquanto na parte paterna somos provenientes da parte da Tanzânia num sítio onde existe ainda a nossa família, um sítio chamado Ndambu. Nosso próprio ‘apelido’ é Ndambu e diz-se que existe uma serra com o mesmo nome mas eu nunca fui para lá.

Então a história do Nyanja centra-se [...] pelas pessoas que vivem ao longo do lago. Na história de Khango a maior parte da família, os nossos antepassados são de proveniência diferente, uns vieram do lago, através da travessia, e outros vieram do interior. Os que vieram do interior são a família do próprio nduna Minofo, estes também têm uma relação com o régulo de Chuwanga, são da mesma linhagem (sic). Os da nossa geração não conhecem as razões que levaram a separação com o Chekeni. Enquanto nós somos provenientes de um sítio chamado Nkamanga, no norte do Malawi, pertencemos a geração do Zaiti. Os nossos avós da parte materna são Zaiti e estes não podem fazer nada sem a nossa presença naquela área.

Nas visitas que realizei à ilha de Likoma, pertencente ao Malawi, encontrei pessoas com o mesmo perfil do Mzama, que me foram indicadas pelo responsável da igreja anglicana da ilha como conhecedores da história dos Nyanja. Falei com um médico reformado que disse chama-se Dr J.J. Sajiwandani e no fim da conversa ofereceu-me a cópia de um texto de sua autoria sobre a UMCA⁴⁶ e uma foto do que disse tratar-se do *mfumu* Chiteji, tirada em 1885. Depois conversei com um *village headman*, equivalente ao nduna em Cóbue que deu-me o seu livro com a história dos

⁴⁵ Esta é das poucas conversas feitas em língua portuguesa o que significa que os termos usados são da autoria do Mzama.

⁴⁶ «Universities’ Mission to central Africa (UMCA): synopsis of bishops, clergy and laypersons in Likoma Island 1861-1961».

Nyanja, e por fim, conversei com uma pessoa que disse ter sido professor, com quem tive momentos de conversa interessantes.

Tal como no caso do *ufumu* a fonte da legitimação dos especialistas da história dos Nyanja é a sua vinculação a um grupo de referência, o *muji*, facto que me leva a considera-los parte das «pessoas importantes». Tal consideração resulta também de ter conhecido alguns *mafumu* que são, eles próprios, uma espécie de «historiadores locais» (cf. Lentz 2000: 211). Refiro, como exemplo, o *mfumu* Chiteji e o nduna Zaiti ambos escolarizados e que foram capazes de narrar-me versões diferentes das histórias dos Nyanja. No decurso da minha pesquisa notei, igualmente, que quase todos os *mafumu* eram capazes de apresentar uma versão da história territorial referindo-se a outros *mafumu* sendo, no entanto, menos detalhadas em termos de eventos narrados, comparativamente às versões apresentadas pelos primeiros.

Nas narrações das histórias territoriais, os narradores não apresentaram uma versão única da história dos Nyanja porque tal noção não corresponde ao tipo de registo que aparece como «história dos Nyanja». O missionário William Johnson escreveu, referindo-se aos seus interlocutores, que as pessoas tinham dificuldades em falar do passado de uma forma muito genérica, mas que se interessavam em falar da sua vida ou da vida da sua «família» (Johnson, 1922: 95). O que Johnson encontrou estava de acordo com outra sua constatação sobre a polissemia do termo *muji*. Portanto, o que as pessoas relataram ao Johnson e a mim como a «história dos Nyanja» são versões das histórias da fundação dos lugares habitados, que constituem dimensões identitárias dos seus narradores. Uso a experiência do meu encontro com Mzama para mostrar o enquadramento das pessoas que se apresentaram como os especialistas da história dos Nyanja. Regra geral, eles tinham o seguinte perfil: são escolarizadas, por isso capazes de ler e escrever em pelo menos duas das três línguas usadas localmente, o CiNyanja, o português e o inglês; estão ligados à igreja anglicana, exceptuando o nduna Zaiti ligado à igreja católica; desempenham algum tipo de tarefa no grupo de referência; e nas suas trajectórias fazem referência à sua ligação com o partido Frelimo.

Na história dos Nyanja dita pelo Mzama desdobrou-se sobre o domínio da fundação do território conhecido por Khango, cujo chefe é o Minofo, e depois para os *miji* que a par do Minofo completam o grupo dos fundadores. Nesta narrativa nota-se

como ele destaca os eventos constitutivos, o encontro num mesmo lugar entre grupos provenientes de «trajetórias diferentes» e diversas que constituíram a «terra nativa» para os actuais habitantes. A mesma característica é atribuída à própria definição que o narrador faz da «nossa própria família» notável quando afirma que «a história de Khango, a maior parte da família incluindo os nossos antepassados são de proveniência diferente».⁴⁷

Na sua narração, Mzama distinguiu dois grupos que fundaram Khango: os que chegaram pela travessia do lago e os que chegaram a partir do interior, no sentido sul-norte. Para os últimos, ele integrou o grupo do Chinjoka, de onde saiu o Minofo actual, e nos primeiros integrou o seu próprio grupo, o Jaliwa. Poderíamos nos perguntar: como será possível estes dois grupos serem considerados *mawe*le, estarem na mesma linha de sucessão, se provieram de locais diferentes?

Encontrei a resposta a esta questão numa passagem transcrita da conversa com Mzama em que ele tentava explicar-me como surgiram as *mawe*le e a respectiva hierarquia.

Isso é um pouco complicado. Talvez os que nasceram primeiro tenham sorte. Não se sabe ao certo o início da classificação. A classificação ou hierarquia das *mawe*le depende da história da fundação. Quem fundou o lugar sempre teve o privilégio de ser do poder. Mesmo os que nascem depois apegam-se com muita força a essa hierarquia. Alguém pode assumir o cargo de chefia ou representante sendo *bele la ng'ono*.⁴⁸ O seu poder fica repartido com os representantes do *bele la likulu*. Muitas vezes são estas mulheres que representam essa *bele* que se posicionam na tomada de decisões.

Na entrevista com o Minofo V este relatou a versão da história da fundação de Khango nos termos que se seguem:

O primeiro *mfumu* Minofo saiu de Nondambine entre Meponda e Chingo. Era de origem Yao. Devido a conflitos de terras, o *mfumu* Nchekeni saiu à procura de boas terras e foi parar em Chuwanga. O seu sobrinho de nome Kawawa continuou

⁴⁷ William Johnson descreveu da seguinte forma a composição de um *muji* no momento da sua fundação: um chefe abandona um lugar em busca de melhores condições ou de proteção; quatro classes de pessoas o acompanham: primeiro, a sua parentela; segundo, trabalhadores livres que fogem com o chefe; terceiro algumas pessoas que se encontravam no local e que estavam de passagem, entre produtores e comerciantes; quarto, escravos. Fixada uma residência juntam-se outras pessoas, entre livres e escravos (Johnson, 1922: 21).

⁴⁸ Tradução literal de *bele la ng'ono* significa – «seio pequeno» – que é a geração que está abaixo daquela considerada a primeira geração. Também pode significar uma posição sempre menor em relação à sequência forma da sucessão.

a viagem até Khango e aqui ficou. Antes de se fixar em Khango foi até Tanzânia onde também viria a envolver-se em conflitos de terras antes de regressar a Moçambique como *mfumu*. Ocupa as terras de Khango e seu primo ocupou as terras de Utonga. O primeiro Minofo veio da Tanzânia com o primeiro Mtaya. (Conversa com nduna Minofo – Setembro de 2012).

Este é o caso em que o estatuto de primeiro ocupante do território revela o seu lado ambíguo, fluido e maleável. O nduna Minofo V define a sua posição de chefia da totalidade do território reclamando a ordem de chegada. Os colaterais que dão suporte a esse estatuto, a descendência das *mawele* que compõem os núcleos matrilineares ou matrilineares, reclamam por sua vez o estatuto de primeiro ocupante das suas terras. É de notar, neste caso, que o estatuto de primeiro ocupante não aparece definido de forma precisa e é usado em vários registos que apelam a várias camadas sobrepostas a partir das quais as pessoas reivindicam os seus vínculos de pertença. É isso que dá a entender a narrativa do Mzama quando inicia o seu relato afirmando-se Nyanja e, nessa qualidade, ele assume-se como parte dos «fundadores» do povoamento das margens do lago Niassa. Na continuação do relato ele define-se como parte da descendência do Minofo, ficando o seu vínculo circunscrito à existência do território referido como o de nduna. E na qualidade de membro do nduna Minofo distingue a sua pertença em relação aos outros «fundadores» declarando o seu vínculo ao *muji* do Jaliwa, dimensão que o permite legitimar, entre outros aspectos, o lugar onde habita actualmente. Estes vários níveis são centrais na definição de quem é o «dono» da terra, assunto que trato com detalhe no último capítulo desta dissertação quando abordo os sentidos da posse da terra e sua legitimidade.

Os «intelectuais» ou «conhecedores da história» são pessoas comuns no contexto onde vivem o que é equiparado ao próprio estatuto de *mfumu*, que é uma espécie de *primus inter paris* (cf. Van-Velsen 1964: 294). Os critérios de autoridade da posição de conhecedor da história são negociados também no quotidiano, tal como os conteúdos da narração. Esta situação representa um potencial de conflito porque pode levar à radicalização dos critérios de pertença. Uma vez que nenhuma narrativa é completa e porque não é aceitável que prevaleça uma versão única dos eventos, torna-se relevante vincar que todas as versões são consideradas legítimas. Na próxima secção exploro este potencial de negociação que envolve as hierarquias dos *mafumu* e dos respectivos territórios.

Negociação em dois sentidos: Estado vs. «comunidades»

A possibilidade de definir um *mfumu* para representar todos os *mafumu* de Cóbue tornou-se uma questão crucial e amplamente debatida pelos *mafumu* e pessoas comuns enquanto realizava a pesquisa etnográfica. A demarcação das terras das «comunidades» feita pelo governo com recurso a uma narrativa sobre a história do território tinha despoletado nichos de contestação das hierarquias e dos estatutos entre as autoridades tradicionais a partir do momento em que recolocou o Mataka como o *mfumu* ou régulo mais importante de Cóbue.

Nesta secção exploro as historicidades e temporalidades expressas nas narrativas sobre a história dos territórios a partir da confrontação tanto das versões como das suas contradições em momentos de co-presença entre os meus interlocutores, nomeadamente, os *mafumu*, os ndunas e parte das pessoas que na primeira secção integro na categoria de «pessoas importantes».

Referi no capítulo 3 que a presença dos missionários da UMCA e da administração colonial portuguesa introduziram modelos de organização territorial que contribuíram para produzir uma noção de território unificado como condição para viabilizar a sua presença, ao mesmo tempo que transformavam as autoridades tradicionais em autoridades políticas com alguns poderes administrativos. Nesta secção exploro o facto das histórias territoriais incorporarem com a mesma legitimidade representações sobre as experiências históricas do Estado colonial e pós-colonial e dimensões que integram o «código da chegada». Todas estas representações são incorporadas como parte do mesmo universo narrativo quando as pessoas querem destacar eventos importantes⁴⁹ no processo de definir o território e hierarquizar as autoridades tradicionais.

Participei na reunião do Conselho Local do Posto Administrativo de Cóbue (CLPA)⁵⁰ também conhecido por «Conselho Consultivo do Posto Administrativo» que decorreu em Setembro de 2013 na sede do posto administrativo. Fui a convite do chefe do posto administrativo porque nessa sessão iria ser analisado o pedido do nduna Minofo para ser reconhecido como régulo ou *mfumu*, princípio da

⁴⁹ No sentido de «*pivotal moment*» cf. Lentz (2006); McCall (1995); Murphy and Bledsoe (1987).

⁵⁰ Conselho Local do Posto Administrativo foi estabelecido pela lei 8/2003 de 3 de Dezembro, regulamentado pelo decreto n° 11/2005, de 10 de Julho e enquadra-se no processo de descentralização administrativa iniciado em finais da década de 1990.

hierarquização das autoridades comunitárias instituído pelo Decreto 15/2000. O meu assistente de pesquisa participou no mesmo evento na qualidade de membro do Conselho Local do Posto Administrativo (CLPA).

Quem presidia o encontro foi o Chefe do Posto Administrativo tendo ao seu lado o responsável do partido Frelimo em Cóbue, conhecido como o «Primeiro Secretário». Este dirigente tinha sido eleito no dia anterior num encontro realizado na mesma sala na qual decorria a sessão do CLPA e, por isso, a decoração tinha ao fundo a bandeira com as cores e dizeres deste partido. A mesa coberta por um pano vermelho dava o sentido formal ao encontro, prática comum em eventos formais do Estado e do partido Frelimo. Sentei-me na cadeira de plástico de cor branca logo na primeira fila e ao meu lado sentou-se o Maganizo. Atrás de mim outras pessoas sentaram-se em cadeiras e bancos de madeira. Como membros do CLPA estavam presentes os régulos Mtaya e Chiteji, o secretário da povoação de Khango, o nduna Minofó V, uma mulher que é membro da Assembleia Provincial do Niassa eleita pelo partido Frelimo, o antigo primeiro secretário do partido Frelimo, o nduna Zaiti, os funcionários do posto administrativo, os representantes do exército, da Polícia de Protecção Pública e Polícia que guarnece os limites fronteiriços de Moçambique com os países vizinhos, o representante da Administração Marítima, um representante do empresariado local e um representante dos jovens do partido Frelimo.

Esta sessão do CLPA tinha como ponto principal da agenda a confirmação de novos membros depois de cerca de seis meses em que foi abalado por uma desconfiança com acusações dirigidas ao chefe do posto administrativo em como estaria a manipular a alocação dos «fundos de desenvolvimento distrital».⁵¹ O posto administrativo de Cóbue é constituído por cinco localidades e cada uma deveria eleger cinco membros que passariam a compor o CLPA, um de entre os cinco membros escolhidos em cada localidade (o qual não passa pelo critério de selecção). Estes cinco membros juntam-se a outras cinco pessoas propostas pelo Chefe do Posto Administrativo, passando a constituir cerca de 30 elementos. A legislação que regula a constituição dos CLPA institui que devem se escolher quatro pessoas que, na companhia do chefe do posto administrativo, represem o Posto Administrativo de

⁵¹ Fundos de desenvolvimento distrital (FDD) é uma iniciativa introduzida no ano 2005, na altura denominado Orçamento de Iniciativas de Investimento Local (OILL), em que projectos a financiar são decididos ao nível dos conselhos locais. O funcionamento dos conselhos locais está previsto na Lei dos Órgãos Locais do Estado (Lei nº 8/2003) e respectivo regulamento (Dec. nº 11/2005).

Cóbuè no Conselho Consultivo Distrital (CCD). Entre os três escolhidos, um deveria ser um régulo, um outro o representante de jovens e um terceiro o representante das mulheres. A quarta pessoa foi selecionada por critérios menos claros, mas neste caso acabou por ser indicado o representante do partido Frelimo.

Outro ponto da agenda seria o debate do «caso Minofo», tal como ficou conhecido o pedido apresentado pelo Minofo V, nduna de Khango, em tornar-se régulo a partir de uma carta endereçada ao chefe do posto administrativo. A carta do Minofo V, escrita em língua portuguesa, foi lida por Maganizo. Nela a «família Minofo» pedia ao chefe do posto administrativo a promoção do nduna Minofo ao estatuto de régulo. Transcrevo parte da carta no excerto em que se refere especificamente o pedido:

O ‘Minofo’ é historicamente de ramificação do régulo ‘M’nchekeni’ - Chiuanga. Separou-se com o M’nchekeni, tendo percorrido no interior do distrito,⁵² onde encontrou os grupos étnicos Ngoni (*sic*) e Yao certamente nas áreas de Chissindo e M’nyandica, seguidamente especulou as margens do rio N’singe, mais tarde desceu até a costa do lago Niassa, tendo fixado definitivamente o seu povoado no pequeno vale do rio Khango.

[...]

Não foram bem conhecidas as razões da separação do ‘Minofo Kawawa’ com M’nchekeni, mas ele sempre assegurava que deixaria os seus descendentes antes da morte num lugar com uma terra fértil, onde deverão praticar a produção agrícola e pesca livremente, garantindo a sustentabilidade tendo em consideração as futuras gerações.

[...]

De recordar que foi no tempo do ‘Minofo kawawa’ que os portugueses instalaram a sede do Posto Administrativo de Cóbuè no povoado de Khango, depois dessa ter passado nos povoados de ‘Ngofi’ e Chigoma.

[...]

O Minofo Kawawa cedeu terreno aos portugueses, sem prejudicar nem pôr em causa o acesso à produção agrícola da sua população. Mais adiante, o mesmo recebeu vários missionários destacando-se os católicos que fundaram oficialmente a Missão Católica dos Santos Anjos, em Outubro de 1950, com a educação no Colégio de São Miguel - Cóbuè.

[...]

De salientar que havia boas relações do Minofo com todos os organismos e estruturas do governo local implantadas na sua área de jurisdição, mas sempre defendia a população aos interesses da dominação estrangeira e todos actos incompatíveis impostos pelos Portugueses.

⁵² Entenda-se por distrito do Lago que corresponde à divisão administrativa introduzida após a independência. No período colonial, o actual distrito do lago tinha a categoria de circunscrição.

No entanto presume-se que logo depois da separação com o régulo M'nchekeni, passou a ser independente, estruturado com o seu poder tradicional instituído e livre nos procedimentos inerentes, sob direcção do 'Minofo Kawawa' e os que o seguiram maioritariamente: Bokosi Minofo; Davide Minofo, Wildeny Minofo e actualmente Miguel Chembezi, sendo o 'Minofo V'.

Neste contexto, reunida toda a família 'Minofo' respeitosamente louvamos o empenho do actual induna (*sic*) Minofo, e por outro lado devido do (*sic*) crescimento e desenvolvimento económico e populacional que se regista na nossa área. Queremos categoricamente reafirmar que é pós (*sic*) momento de rogarmos ao Governo a nossa proposta de elevação do Induna (*sic*) Minofo - Miguel Chembezi a escalão do Régulo.

Como sempre, contém na área de jurisdição do Minofo, os indunas: Khuni, Zaiti e Matucvano e um Induna (*sic*) que será posteriormente indicado em sua substituição na sede de Khango.

(carta do Minofo V solicitando ascensão a régulo)

Ao longo dos debates que se seguiram à apresentação da carta foram feitas referências a episódios a partir dos quais pude perceber que, afinal, o pedido do induna Minofo V se relacionava com a escolha do *mfumu* que deveria representar os outros *mafumu* nas cerimónias do Estado, nas consultas sobre a vida do posto administrativo e no conselho consultivo do distrito. Esta situação pode ser lida no contexto da aprovação da legislação que definiu os critérios de integração das autoridades comunitárias na administração territorial, processo cuja concretização se iniciou no ano de 2000 e que tem sido objecto de revisões constantes.⁵³ A partir da aprovação do Decreto n.º 15/2000, foi instituída a figura de «autoridades comunitárias». Esta noção foi introduzida para incorporar os régulos do período colonial (que passaram a ser designados autoridades tradicionais ou chefes tradicionais) e os secretários do período pós-independência. As autoridades comunitárias foram escalonadas em escalões: 1º, 2º e 3º (n.º 1, art.º 8º, Dec. n.º 35/12). Este escalonamento passou a ser definido a partir dos seguintes critérios: «linhagem para os chefes tradicionais» e «grandeza da área para os secretários» (alíneas a) e b), do n.º 2, art.º 8º, Dec. n.º 35/12).

Esta legislação ao deixar em aberto o critério de hierarquização entre os diferentes escalões e o critério de escolha do representante das comunidades perante o Estado, veio reforçar a ambivalência das hierarquias entre os diferentes tipos de

⁵³ Decreto n.º 15/2000, de 20 de Junho; Lei n.º 8/2003, de 19 de Maio; Decreto n.º 11/2005, de 10 de Julho; Decreto n.º 35/2012, de 5 de Outubro (revoga o Dec. n.º 15/2000)

autoridades comunitárias e entre as autoridades tradicionais. Esta situação ampliou igualmente os campos de negociação dos critérios controversos para a legitimação das autoridades tradicionais nos dois campos, perante o Estado e entre os grupos de referência respectivos, as chamadas comunidades. É o caso, por exemplo, de não ser possível identificar os critérios usados pelos representantes do Estado para estabelecer hierarquias entre as autoridades comunitárias fora daquela em que os agrega em escalões.

Diferentemente do período colonial onde régulos - também conhecidos por regedores - e cabos eram entidades administrativas, na estrutura administrativa actual a unidade territorial mínima é a povoação que é dirigida por um secretário da povoação ou por um nduna. O papel dos *mafumu* nesta estrutura actual não é muito claro. No caso de Cóbue parece claro o seu afastamento de tarefas directas do Estado e administrativas. O Secretário da Povoação exerce tarefas administrativas subordinando-se ao Chefe da Localidade e este, por sua vez, subordina-se ao Chefe do Posto Administrativo. Acima deste está o Administrador do Distrito que sua vez subordina-se ao Governador da Província.

A coexistência entre as autoridades tradicionais e os secretários foi objecto de vários debates por parte dos *mafumu* que reclamavam da posição privilegiada dos secretários como autoridades administrativas. Os casos mais referenciados dizem respeito ao facto dos secretários validarem procedimentos administrativos, como por exemplo a confirmação do estatuto de residente de um lugar. No caso de Khango, território do nduna Minofo V, coexistem no mesmo um nduna e um secretário. Os secretários das povoações, das aldeias e dos bairros são entidades que nasceram com a independência de Moçambique quando os regulados foram extintos sob acusação de terem sido instrumentos da administração colonial (cf. Gonçalves 2012: 61) e as suas fronteiras geográficas foram integradas no novo modelo territorial. Estes têm um papel principalmente formal de chefe dos nduna e dos secretários que se encontram no território sob sua jurisdição.

Mesmo perante o cenário que descrevo acima, neste território de Khango, o nduna Minofo e o Secretário uniram-se para pedir a ascensão do nduna à categoria de régulo. Os dois fazem parte do mesmo *muji* (*muji wa chinjoka* ou Minofo) mas cada um descende de uma ramificação matrilinear diferente (*bele/mawele*). Quando

faleceu o nduna Minofo V em 2015 havia sido sugerido para o suceder no cargo o irmão mais velho do actual secretário de Khango. Esta proposta foi inviável porque os dois (o nduna falecido e o Secretário) foram considerados da mesma geração por serem filhos de duas mulheres consideradas irmãs, ambas *zimbumba* do nduna que precedeu ao nduna falecido. A solução foi encontrada sugerindo uma outra pessoa que fosse filho de uma mulher da mesma geração do actual Kapombe ou do anterior Minofo – um filho das mulheres com estatuto de suas «irmãs» ou *mbumba* em CiNyanja. Na minha passagem por Cóbue em Março e Abril de 2015 o assunto da sucessão do nduna falecido era uma questão ainda em aberto.

A questão amplamente debatida no encontro do CLPA era se o *mfumu* Mtaya poderia ou não representar os outros *mafumu*. Até ao momento da realização deste encontro, o Mtaya aparecia constantemente como o representante dos *mafumu* no conselho consultivo do distrito e como o interlocutor das «comunidades» junto das entidades governamentais. Parte da contestação do nduna Minofo tinha a sua origem nesta prática do chefe do posto administrativo de indicar para essa posição o *mfumu* Mtaya, uma opção justificada pelo chefe do posto administrativo pela localização do domicílio deste *mfumu* próximo da sede do posto administrativo.⁵⁴ O pragmatismo do chefe do posto não era compatível com os códigos que definem as hierarquias entre os *mafumu*, assentes na narrativa de quem foi o primeiro a chegar no território, uma noção que segundo Murphy & Bledsoe (1987: 123) implica a legitimação daqueles que se reconhecem como a descendência do fundador constituindo uma retórica dos processos políticos.

A contestação feita pelo nduna Minofo V, e que a carta veio reforçar, sustentava-se no argumento de que ele deveria ser o representante do *mfumu* Mataka junto do Chefe do Posto Administrativo. O nduna Minofo fazia questão de sublinhar nos vários encontros que foi a administração colonial portuguesa que criou os régulos e estabeleceu as hierarquias que vigoram actualmente. Os debates que se seguiram quer em torno da carta do Minofo V quer na questão da representação dos *mafumu* integraram vários elementos que evidenciavam a dimensão transformativa das experiências do passado colonial e dos primeiros anos da independência. O primeiro

⁵⁴ Trata-se de uma prática exercida pela administração colonial que «elegia» os chefes dos locais onde foram fixadas as sedes administrativas como «chefes dos chefes», sobretudo os régulos (cf. Florêncio 2005: 127).

exemplo veio do Minofo quando descreveu o processo de nomeação do Mtaya como régulo, contando a história da criação dos limites entre os territórios de Khango, território do nduna Minofo, e Chikaya, território do *mfumu* Mtaya, num dos pontos em que o edifício da igreja anglicana ficou dividido quase ao meio.



Figura 7. *Ao fundo, o edifício da igreja anglicana situado no limite entre Chikaya à esquerda e Khango à direita, podendo-se se ver a clareia entre o capim que é igualmente um caminho e continuação do limite - foto do autor (2015).*

O relato do Minofo V, repetido em várias ocasiões pelo Maganizo, descreve que a divisão da igreja quase pela metade foi uma forma de marcar o limite entre os territórios do nduna e do régulo visando salvaguardar que os habitantes dos dois lados do referido limite, Khango e Chikaya, continuariam a ter acesso à igreja. Conta-se que tudo terá começado depois de um conflito que envolveu as autoridades de Khango e Chikaya e que terá sido intervencionado pelas estruturas administrativas portuguesas. A partir deste conflito, Mtaya foi promovido à categoria de régulo e o Minofo passou a ser o seu nduna. Passados alguns anos houve disputa de terras entre o Minofo e o Mtaya e a administração portuguesa acabou por decidir pelo estabelecimento dos limites entre ambos e transferir o nduna Minofo para o régulo Mataka. A partir desta narração, o edifício da igreja emerge simultaneamente como história e topografia que incorpora a experiência da presença missionária e colonial, ao mesmo tempo que representa a história da relação entre os «antepassados», do Mtaya e do Minofo.

O pedido do nduna Minofo para ser régulo não foi decidido nesta sessão, tendo sido remetido ao *mfumu* Mataka. Trouxe aqui a descrição deste evento porque ele é ilustrativo da situação complexa que envolve a relação entre a administração do Estado e as «autoridades comunitárias». Esta complexidade leva-me a distanciar-me daqueles que olham para as autoridades tradicionais como um mundo à parte em relação às lógicas de funcionamento do Estado. Pelo contrário, as práticas administrativas que à primeira vista são regidas pela legislação estatal foram negociadas com recurso à linguagem e códigos que incorporam representações sobre experiências das relações espaciais e de temporalidades e que foram remetidas para agentes de transformação de longa duração, como os missionários e estrutura da administração colonial portuguesa. O entrelaçamento entre estas diferentes dimensões é entretanto central. Assim, por exemplo, a recusa em aceitar a proposta do chefe do posto em nomear o *mfumu* Mtaya como representante dos régulos baseou-se na evocação da falta de legitimidade dos procedimentos adoptados pelo Estado. Ao mesmo tempo, a carta endereçada ao representante do Estado ao nível do posto administrativo constitui um sinal de que o Estado não é um mundo à parte na luta pela legitimidade das posições entre as autoridades tradicionais.

O questionamento das hierarquias surge, deste modo, ligado à busca de referentes espaciais e históricos que enfatizam e revelam processos historicamente situados de territorialização. Veja-se, por exemplo, o caso do *mfumu* Chiteji que no encontro insurgiu-se contra as afirmações atribuídas ao nduna Minofo segundo as quais o Chiteji teria «vendido» a ilha de Likoma e Chizumulo aos britânicos. O estabelecimento dos missionários da UMCA na Ilha de Likoma é um evento incorporado na narrativa do *mfumu* Chiteji como demonstração de que ele está no topo da hierarquia. Aos olhos do Chiteji, a cedência das ilhas foi uma «oferta» feita aos missionários numa altura em que estas eram territórios de sua posse. Este é um nível de debate que enquadra eventos históricos constitutivos da ideia de Moçambique como território na confrontação dos critérios de legitimação das autoridades tradicionais, o que denota mais uma vez a complexidade dos processos políticos de construção de memórias, parte da experiência vivida dos habitantes de Cóbue.

A confrontação em co-presença tornou-se possível porque as pessoas conhecem as versões das narrativas umas das outras. Em diversas ocasiões ouvi narrativas sobre a histórica dos territórios serem contadas por um *mfumu* referindo-se

ao território do outro *mfumu*. Jennifer Cole e Karen Middleton (2001), num artigo sobre o contexto da Ilha de Madagáscar, sublinharam que a contestação de historicidades é uma dimensão intrínseca às práticas comunicativas, que sendo um dos polos centrais desta contestação os diferentes posicionamentos dos antepassados nas versões das narrativas, assenta aí a sua permeabilidade e ambivalência (Cole e Middleton 2001: 31).

Chiwelewele cho tchelatchela – «cada um puxa para o seu lado»

Na descrição dos debates havidos na sessão do conselho local do posto administrativo referi que o pedido do nduna Minofo foi remetido ao *mfumu* Mataka. O assunto foi debatido num encontro realizado no mês de Outubro de 2013 e que juntou, para além do próprio Mataka, quatro *mafumu* (régulos) - Mataka, Chiteji, Mtaya e Mapunda - cinco Secretários das povoações, seis ndunas, um representante do chefe do posto administrativo, um representante do partido Frelimo, cinco membros do conselho do *mfumu* do Mataka – *balaza la mfumu Mataka*. Os *mafumu* Chiteji, Mataka e Mtaya têm os seus domicílios próximo da sede do posto administrativo de Cóbue e os seus territórios são contíguos. Do norte ao sul, está o Chiteji cujo domicílio dista cerca de 15 km de Cóbue-sede e seu território é conhecido por Chigoma, o Mataka cujo domicílio dista cerca de 10 km de Cóbue-sede e seu território é conhecido também como Mataka. Por fim, encontra-se o *mfumu* Mtaya com seu domicílio em Cóbue-sede, seu território é conhecido por Chikaya e dista cerca de 1 km da casa do chefe do posto administrativo e do domicílio do nduna Minofo.

São ndunas do *mfumu* Mataka: o Bwanali do lugar conhecido por Manda-Nkondesi, o Machila de Chilola, o Matukwano de Mbweka, o Minofo de Khango, o Zaiti de Namisi-Mala, o Zumani de Ng'ong'onda e o Khuni de Utonga,.

No referido encontro, o actual *mfumu* Mataka explicou a sua relação com os sete ndunas, destacando o processo que no passado levou o nduna Minofo a tornar-se nduna do *mfumu* Mataka:

Zumani e Machila fazem parte da história do Mataka [o fundador do título]. Os restantes ndunas não faziam parte do Mataka, eram ndunas do régulo Mtaya. Por causa de conflitos entre o *mfumu* Mtaya e os seus ndunas decidiram por

desvincular-se. Foi quando vieram pedir ao Mataka [o fundador] para serem seus ndunas. O Mataka aceitou-os como seus ndunas. De seguida convocou um encontro com todos os ndunas que existiam na altura e o Minofo (o fundador) foi indicado como o primeiro nduna do Mataka, apenas por viver na sede do posto administrativo. Aquele que era o primeiro nduna, o Zumani, passou a ser o segundo nduna, o Bwanali passou para terceiro nduna e depois seguiram o Khuni e o Matukwanu. (*Conversa com o actual detentor do título mfumu Mataka – Cóbue, Setembro de 2012*)

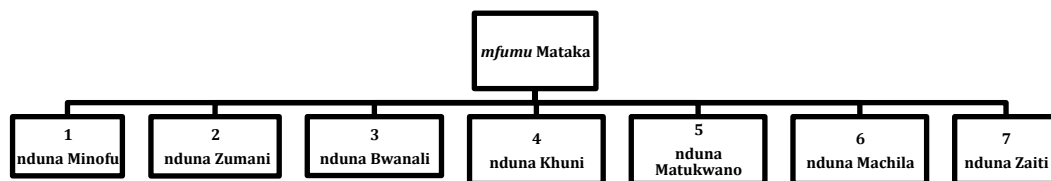


Figura 8. Diagrama formal da hierarquia da chefia do mfumu Mataka e seus respectivos ndunas, segundo o próprio mfumu.

Como refiro na legenda, o diagrama retrata a hierarquia formal dos principais ndunas do mfumu Mataka tal como foi apresentada pelo próprio mfumu Mataka. No entanto, as hierarquias entre os ndunas é um assunto aberto a debates, tal como a hierarquia entre os mafumu, que está a envolver o já complexo princípio de sucessão e aspectos relativos às representações sobre experiências de processos históricos de longa duração. Em parte era um momento de alinhamento desse processo que estava em causa no encontro que presenciei.

A compreensão da complexidade do processo pode ser ainda aprofundada. Assim, o nduna Zumani (o nº 2 no diagrama acima), por exemplo, fez questão de contestar a declaração do nduna Minofo que Mataka reafirma na narrativa acima e que qualificava Minofo como o primeiro nduna do Mataka (posição nº 1 na hierarquia). Abaixo reproduzo uma narrativa que descreve a presença deste nduna, o Zumani (entenda-se um dos Zumani considerado *kholo* ou fundador), no processo de definição das fronteiras entre os territórios colonizados por Portugal e pela Inglaterra em pontos conhecidos por Chiwindi e Lupilichi (fronteira com Tanzânia), e igualmente para definir o limite sul do território do régulo Mataka na região de Ngoo, assim contrastando o estatuto reclamado pelo Minofo:

O Minofo diz que ele é o primeiro nduna do Mataka e tem muita população mas eu não concordo com ele. Os presentes reconhecem o Zumani como o símbolo

principal do régulo Mataka e não o Minofo. O Zumani foi a Ngoo reconhecer o Manyika, Lupilichi reconhecer o Tamatama e na Tanzânia na marcação da fronteira entre Moçambique e Tanzânia. Quem foi chamado foi o Zumani e ninguém pode dizer que isso não é verdade! O próprio Mataka antes de chegar a estas terras, o Zumani já cá estava há bom tempo e, mesmo assim, Zumani não pode reclamar o estatuto de régulo. O Minofo não tem história como o Zumani e nem há outro aqui com a mesma história. O facto do Minofo estar na sede não significa que tem muita população e, com isso, vai ser régulo! Nós temos um propósito que é ter muita população na sede para termos um distrito e não para o senhor ser régulo. Em todo o caso, se quiser ser régulo não deve tratar os assuntos de forma agressiva e é preciso saber como apresentar o pedido.



Figura 9. *Visita do nduna Minofo à casa do mfumu Mataka. Da esquerda para direita – nduna Minofo V, Maganizo, mfumu Mataka, Tambala e Secretário de Khango durante a 1ª visita do nduna Minofo – foto do autor (2013).*

Ao longo desta dissertação surgem várias referências em que os interlocutores procuram integrar lugares geográficos de uma escala maior como parte da sua topografia. A intervenção do nduna Minofo V neste encontro tentava sustentar o pedido de ascensão a régulo. Afirmou que os seus antepassados (*makholo*) foram pedir espaço - *malo* - ao Mataka e considerava ter chegado o momento de ter o seu próprio *muji*. A menção de *muji* nesta narrativa procurava vincar a princípio da independência que define as unidades sociais. Para isso fez recordar aos presentes

que, entre os Nyanja, uma pessoa quando cresce casa-se e quer ter a sua própria «casa». *Muji* é um conceito central nos sentidos de pertença, posse da terra e de residência sobre o qual me irei deter nos próximos capítulos.

Uma das questões que desafiam a compreensão da organização territorial dos habitantes de Cóbue é a distinção entre *muji* e *malo*. O termo *muji* pode ser compreendido como «casa», lugar, terra e «família», portanto, uma unidade social e de residência. Enquanto *malo* pode ser entendido como terras habitadas, cultivadas ou não, isto é, a totalidade de um território associado a um determinado *muji*, nduna ou *mfumu*. Assim, um nduna pode ser simultaneamente o responsável do *muji* – *a mkulu a muji* – e o responsável por *malo* – quando se torna *a mkulu wa miji*. Portanto, *muji* constitui a unidade central da construção da territorialidade e da historicidade. O que vale reter nesta argumentação é o facto de o nascimento de um *muji* representar simbolicamente a separação em relação ao núcleo central, definido em referência a um *nkhoswe*. Em princípio um *muji* torna-se independente da unidade-mãe quando consegue agregar junto a si um número considerável de seguidores. Este modelo aproxima-se do modelo Kopytoffiano de produção sistemática de «homem de fronteira» (Kopytoff 1987: 18).

Respeito

Atendendo a este modelo ideal sobre fundação do *muji*, será possível depreender a complexidade do pedido do nduna Minofo. O facto de quase todos os presentes neste encontro o terem acusado de ser «ambicioso», «intriguista» e «sem carácter» para ser um chefe, ou o acusarem de querer matar o Mataka, é um segundo elemento a considerar. Num certo momento regista-se o seguinte diálogo que ilumina a força da avaliação destes traços de carácter e da importância do respeito como parte da avaliação de uma pessoa poder se tornar um régulo. As letras A, B, C, D identificam os diferentes intervenientes no encontro que se realizou na casa do *mfumu* Mataka em Setembro de 2013, onde foi decidido o pedido do nduna Minofo.

- A. Então é chegado o momento de esclarecermos este assunto. Diz-se que o nduna Minofo veio ao *mfumu* Mataka a fim de se despedir. Parece que no passado ele veio pedir espaço ao *mfumu* Mataka para viver. Onde é que ele vivia antes? Parei por aqui! Obrigado!
- B. Quero começar aí onde dizem que o nduna Minofo veio ao *mfumu* Mataka pedir espaço para viver, de onde ele veio? Quando aqui chegou de onde vinha o nduna Minofo? Será que ele veio pedir espaço para viver?

- C. Nduna Minofo, gostaria de saber quantos eram quando aqui chegaram? O senhor Mtaya já ali estava, ele sempre foi chefe desde há muito tempo. Ele era *mfumu* do Minofo e Minofo seu nduna e se desentenderam.
- D. Eu tenho visto Minofo a ser chamado frequentemente para a administração, e vai sem informar o seu *mfumu*. O senhor Minofo já não se entende com seu *mfumu* Mataka? Saiu do Mtaya para pedir espaço ao Mataka e agora não se entendem? A isto chama-se atropelar as normas e assim tem sido desde há muito tempo.
- E. *Mfumu* e nduna quem é superior? É o *mfumu*! O nduna é reconhecido pelo governo como quem? Para nduna ser conhecido depende do *mfumu*. Agora, o que estamos a discutir aqui? Há falta de respeito aqui. Se não fosse pela falta de respeito saberíamos que historicamente nduna não pode ultrapassar *mfumu*. Em português chama-se ‘chefe do grupo de povoações’. Porém, nduna não pode acordar logo ir no governo, é preciso existir chefe do grupo para actualizar o governo sobre os assuntos relacionados com a população.

(Reunião na casa do mfumu Mataka, Setembro de 2013)

Os debates havidos neste encontro podem ser resumidos em três pontos: primeiro, o facto do nduna Minofo V ter submetido a carta ao chefe do posto administrativo antes de falar com o seu *mfumu* Mataka, o que foi considerado desrespeitoso, abusivo e ofensivo para com o estatuto deste chefe; segundo, o debate sobre quem seriam os ndunas que acompanhariam o Minofo V caso fosse declarado régulo (*mfumu*). Este último aspecto foi um dos pontos de maior discórdia entre a versão do Minofo V e as versões de outros intervenientes entre eles os ndunas visados. A sugestão do Minofo V de uma lista constituída pelos actuais ndunas do Mataka como aqueles que o acompanhariam caso fosse aprovado o seu pedido para ser régulo, implicava uma revisão profunda das narrativas sobre os territórios o que mexia com a questão identitária, isto é, uma aceitação de uma outra versão que validasse os critérios que definem os vínculos entre os diferentes estatutos. Terceiro, o recurso à noção de «respeito» para denunciar a violação do «código da chegada», que é linguagem das relações de poder.

Ficou assim sentenciado que o Minofo V tinha violado o código e a linguagem da relação entre os *mafumu* - a ordem de chegada e o respeito. A noção de respeito foi usada para mostrar ao Minofo V que as negociações políticas obedecem a um modelo que legitima as hierarquias dos ndunas em relação aos *mafumu* e entre os *miji*. Foi esta a avaliação feita pelos seus pares que fez com ele perdesse alianças para suportar a sua pretensão. Entenda-se que não estava em causa a falta de legitimidade da versão da narrativa do Minofo V mas o facto de ter se infringido a moralidade das relações hierárquicas. O resultado foi que não conseguiu persuadir os seus pares.

Como ficou claro a integração das experiências do processo histórico de longa duração só é possível quando feita em referência ao princípio que define quem chegou primeiro aos territórios. Deste modo, o pedido do nduna Minofo V foi interpretado como uma «declaração de guerra», por representar o início de um processo de «fissão» que violava o acordo tácito que permitiu no passado ao Minofo assumir o estatuto de nduna do Mataka, nesse sentido reconhecendo por meio do código da chegada o Mataka como o «fundador».

Desfecho do caso

Perante o cenário descrito ao longo deste capítulo, o desfecho inevitável foi a rejeição do pedido feito pelo nduna Minofo V, de ascensão para *mfumu*. Para além de se ter alegado que não estava na posição de hierarquia legítima e que em termos éticos não agiu com o «respeito» que essa ordem hierárquica presume, esteve também sempre em causa a questão do «código da chegada» e do território como espaço físico e como campo de disputas pela legitimação política. Efectivamente, o Minofo V não poderia ser *mfumu* porque não ficou claro que alguma vez no seu percurso histórico tenha atingido esse estatuto. Esta situação denota que as versões históricas são maleáveis até certo ponto mas também mostra que essa maleabilidade não é arbitrária e sim resultado desta conjugação.

A literatura antropológica que analisa as narrativas das histórias territoriais em muitos contextos africanos tem salientado os momentos de fissão, dispersão e constituição de novas unidades sociais, associados a momentos de crises, nomeadamente a conflitos de sucessão, guerras, acusações de feitiçaria e fomes (cf. Lentz 2006a; 2006b; McCall 1995; Murphy e Bledsoe 1987; Goody 1971). Este é também o caso que identifiquei nas narrativas dos habitantes de Cóbue e que fundamenta a interpretação de que o pedido do nduna Minofo V representava uma afronta ao seu *mfumu*.

De facto, a redefinição de hierarquias é concebido neste contexto como o corolário de momentos de ruptura, isto é, momentos de fissão. Argumento, no entanto, que a análise dos eventos que descrevo neste capítulo recorrendo apenas à noção de fissão não consegue captar a sua complexidade. O caso mostra claramente que é imprescindível articular esse aspecto da fissão e sucessão com a questão própria da hierarquia com a territorialização. Como afirma John McCall, «muitas vezes é um

escândalo, conflitos ou desastres que levam a um indivíduo em particular a adquirir o estatuto de ‘pai fundador’»» (McCall 1995: 264).

Repare-se que o Minofo estava a tentar ascender hierarquicamente integrando vários modelos de territorialização e a jogar com a linguagem da negociação política actual. Deste modo, é verdade que a um primeiro nível a confrontação de narrativas foi viabilizada pelo mútuo reconhecimento dos princípios de estruturação social que se fundam na linguagem da fissão e fusão, mas num outro nível o assunto foi remetido à hierarquia e territorialização que integram práticas da administração colonial, aquelas que formalizaram as autoridades tradicionais como intermediárias do Estado, que criaram novas categorias e definiram papéis específicos para enquadrar as autoridades tradicionais. A estes aspectos foram somadas críticas aos procedimentos de inserção das autoridades tradicionais na administração territorial do Estado actual. É o caso, por exemplo, das pessoas presentes no encontro afirmarem não reconhecerem a legitimidade ou considerarem dúbios os critérios usados pelo governo para criar régulos, ndunas e secretários. Por exemplo, questionando o número exacto de pessoas necessárias para o governo legitimar a criação de um novo régulo ou nduna. Esta última questão foi chamada ao debate precisamente porque o Minofo V se referiu ao número excessivo de pessoas sob autoridade de um mesmo régulo para fundamentar o seu pedido, quer na carta enviada ao chefe do posto administrativo, quer na intervenção feita durante o citado encontro.

Considerando o que acabei de expor, percebe-se então as implicações do que estava a ser negociado. A partir do momento que fosse ordenado *mfumu*, o Minofo V passaria a ser chefe de outros ndunas, um estatuto semelhante ao de *wa mkulu a mkulu wa miji*. Como tenho vindo a referir, o que define este estatuto é a validação do «código da chegada» e, portanto, a territorialidade na sua dimensão historicista. Foi em referência ao «código da chegada» que as hierarquias e os estatutos dos *mafumu* foram debatidos, confrontando narrativas que definem quem foi o primeiro a chegar ou o primeiro ocupante do território, o estatuto no momento da chegada e quem foram aqueles que chegaram depois.

O desfecho real deste caso foi bem diferente do que se esperava do evento que presenciei em 2014. Em vez da morte do Mataka que se chegou a acusar ser a vontade do Minofo V, quando visitei Cóbue em Março de 2015 para cumprir a terceira parte

do trabalho de campo soube com muita pena da morte do nduna Minofo V, ocorrida em Janeiro daquele mesmo ano. Nessa altura estava em curso um complexo processo de escolha de um sucessor para nduna de Khango. Quem liderava o processo era o secretário da povoação de Khango, o Kampombe. Conheci as duas pessoas que tinham sido propostas: o irmão do secretário, entretanto rejeitado por não cumprir as normas que regem a sucessão, e o jovem sobrinho uterino do Kampombe, indicado depois da rejeição do seu tio. Mas o assunto ainda estava em debate porque outras pessoas que se reclamavam como colaterais achavam que tinha chegado a sua vez de assumirem o título de Minofo.

Conclusão: o estatuto da diversidade de versões das histórias dos miji

Os dados etnográficos até aqui apresentados trazem elementos que mostram a relevância dos debates sobre o estatuto do primeiro ocupante, o «código da chegada», mas mostram igualmente a sua articulação necessária com elementos de hierarquia e historicidade para os fazer valer. Autores que estudaram historicidades no contexto africano concordam em afirmar que o desacordo em relação ao estatuto do primeiro ocupante não é fundamentado na cronologia. Pelo contrário, argumentam que a confrontação destes referentes constitui um código cultural justificado pelo modelo de «homem de fronteira», termo usado por Igor Kopytoff (1987) para caracterizar o modelo expansionista e integracionista nas sociedades africanas pré-coloniais.

Carola Lentz considerou a importância da persuasão⁵⁵ no desenrolar dos eventos e na forma como acabam por ser adoptados ou aceites como prova diante de narrativas concorrentes (Lentz 2006b: 36). A autora fez uso desta ideia para argumentar que apesar do reconhecimento generalizado do princípio que define o primeiro ocupante (*first-comers*) como critério que confere estatuto e direitos especiais sobre a terra e o território, a não aceitação de uma única «boa história» justifica a recorrência de desacordos sobre os critérios de definição precisa dessa condição (ibid.: 54). A noção de poder também é usada por Lentz para realçar que a confrontação de narrativas não deriva necessariamente de disputas no uso das terras, mas sim de disputas pelo controlo do território ou pela possibilidade de garantir a sua transferência para terceiros.

⁵⁵ Um termo retirado da obra de Carol Rose (1994).

A análise da natureza do modelo expansionista e integracionista na sua manifestação actual tem sido tema de pesquisas interessadas na relação entre o agravamento dos desacordos, que por vezes assumem contornos de violência, na definição do estatuto do primeiro ocupante e as transformações económicas e políticas que os países africanos atravessam desde as independências (cf. Geschiere e Nyamujoh 2000; Lentz 2006b; Geschiere e Gugler 1998). O contexto da pesquisa que realizei em Cóbue mostrou que a partir do momento em que a demarcação das terras comunitárias reintroduziu a vinculação das autoridades tradicionais ao território despoletaram-se nichos de referência histórica centrados na disputa de narrativas sobre a legitimidade da pertença e de identificação com o território. O que está aqui em causa pode ser aproximado ao que Oscar Calávia Saéz (2008) chamou de «pictogramas» para designar os nichos de referência histórica enquanto flashes para o passado que dão sentido ao que as pessoas dizem sobre o território.

As narrativas que ouvi e registei durante o período que durou a pesquisa etnográfica foram-me apresentadas como «história dos Nyanja». Mas não existe uma história única dos Nyanja. Nelas fala-se dos antepassados (*makholo*), no sentido forte que o tema tem ganho na literatura antropológica, num sentido estrito de antepassados como os «fundadores» e os primeiros ocupantes das terras ao longo das margens do lago Niassa e em áreas mais para o interior, mas não muito distantes do lago.

Com diversos níveis de complexidade (e também simplificação) dependendo do estatuto de quem narra, os referentes são repetidos por adultos, sendo os principais depositários as «pessoas importantes» - *ufumu*. Entre estes o denominador comum é o facto de todos os seus antepassados terem saído de três locais principais: Tanzânia, Malawi e as terras altas do Niassa. Assim, os «antepassados» distinguem-se entre os que já eram Nyanja e os que eram Ajaua e Nguni. O local de partida dos antepassados e o estatuto no momento de chegada, no caso de ter sido Nyanja, Ajaua ou Nguni, não é usado para negar ou criar dúvidas sobre a identidade Nyanja. Esta é uma referência usada muito em particular para definir o estatuto e as hierarquias entre *mafumu*.

Os dados etnográficos que apresentei neste capítulo permitem-me argumentar que as narrativas históricas sobre os territórios não constituem meros relatos de eventos isolados ou sobre pessoas singulares. A narração das histórias territoriais constitui um momento no qual o sujeito que narra a história procura realçar

determinado tipo de relações e atributos a respeito da presença dos seus antepassados no território que são usados para dar sentido para o tipo de relações vivenciadas no seu quotidiano. Tal como referi ao longo do capítulo, as denominações para as formas de agrupamento e para as posições de chefia actualmente em vigor resultam das representações sobre o passado que se manifestam como reminiscências das relações socio-espaciais e histórico-temporais (cf. McCall 1995: 265). As dimensões usadas nas várias temporalidades estão sujeitas à inovação e susceptíveis de constantes revisões. Narrar a história apresenta-se como momento de actualização das categorias e da linguagem que viabiliza estas relações. Daí que as temporalidades e historicidades que as atravessam permitam reforçar esta dimensão performativa da vivência da terra que é expressa por narrativas (cf. Green and Green 2003).

Assim sendo, é possível dizer que a linguagem das viagens e da fixação ou chegada aos lugares serve para desnaturalizar os referentes usados para reivindicar formas de pertença que se situam a diferente níveis. Apesar da predominância de versões que concorrem entre si, o facto destas recorrerem a referentes que são partilhados permite a sua complementaridade e, como consequência, o reforço da projecção dos vínculos que ligam as pessoas, as unidades sociais de referência e estas às terras e aos territórios.

A produção de memórias sobre o povoamento cria o elo que liga as pessoas pelo reconhecimento mútuo da similitude das trajectórias dos «fundadores» dos territórios num contexto onde as pessoas não falam de uma origem comum e onde os eventos cruciais que definem a fundação dos lugares e dos territórios são também diferentes. O missionário da UMCA William Percival Johnson, que trabalhou nesta região na transição entre o século XIX e XX, identificou esta situação ao notar que pessoas diferentes descreviam a origem dos mesmos chefes indicando pontos geográficos quase sempre opostos. Depois de relatar a sua frustração diante da falta de coerência histórica por parte dos seus interlocutores, Johnson concluiu que a variação das narrativas era influenciada pela experiência dos seus interlocutores com a pessoa ou evento objecto da narração. No caso das autoridades tradicionais, ele sustenta que estas eram conhecidas por vários nomes, atribuídos pela associação a um evento específico ou alguma experiência de vida (1922: 95).

A noção de similitude de trajetórias reforça a ideia de que as pessoas pensam-se como tendo uma origem diferente e constroem uma narrativa que os vincula às unidades sociais e territoriais singulares. A consciência histórica que resulta desta forma de conceber as identidades repousa no reconhecimento da existência de condições estruturais e históricas de constituição dos lugares, enquanto parte do imaginário sobre a existência de um território exclusivo para os Nyanja. A condição estrutural e histórica manifestam-se na narração de dissidências, rupturas, fissões e constituição de novos lugares que são as «terras de origem» dos actuais habitantes.

Os dados etnográficos que apresentei ao longo do capítulo levam-me a concluir que as pessoas que habitam a região do lago Niassa pensam-se numa continuidade temporal a partir do momento em que narram a sua ligação com as terras dos antepassados cujos nomes titulares são repetidos de geração em geração. Ao mesmo tempo estas narrativas sublinham que determinadas circunstâncias específicas levaram pessoas e grupo de pessoas a juntarem-se nas margens do lago Niassa para habitar, justificando-se, desta forma, a adopção de um modelo de autorrepresentação que torna imprescindível dominar um conjunto de narrativas sobre a sua própria história. Neste sentido podemos dizer em síntese que o que sustenta estas noções de pertença é a possibilidade de confrontação das narrativas sobre a história dos territórios nas quais os marcos constitutivos são os eventos que ligam os antepassados e a fundação dos territórios.

Capítulo 5

Uma vida feita no lago

No ano de 2007 foi constituída formalmente a área de conservação comunitária de recursos naturais que recebeu o nome de «Manda Wilderness» (MW), destinada à protecção da fauna e da flora numa área de 120 000ha. No ano de 2011 fundou-se a «Reserva Parcial do Lago Niassa» (RPLN) e o «sítio Ramsar» que tem por objectivo a protecção de espécies aquáticas e ecossistemas. Diferentemente da primeira que é «comunitária», a RPLN deverá ser gerida por um órgão estatal. Conta com uma extensão de 2 milhas náuticas de largura mais 50m de área lacustre e uma zona tampão de 50 km de largura no continente com comprimento de 150 km na parte aquática e terrestre, passando a albergar, desta forma, parte da área Manda Wilderness. Neste capítulo mostro que a criação destas duas áreas de conservação resulta da combinação de 3 pressupostos: uma concepção simplificada de comunidade, a ideia de uma natureza que é distinta das pessoas que nela habitam e uma ideia de desenvolvimento sustentável. O primeiro pressuposto concebe a comunidade como uma entidade neutra e oposta ao Estado (cf. Li 2002: 266). O segundo levou a edificação das ameaças antropogénicas e defende que as pessoas é que habitam as áreas de conservação. O terceiro pressuposto estabelece que a utilização de recursos nas áreas protegidas para o sustento e para a melhoria das condições de vida das pessoas que nela habitam deve ser feita sem perigar a biodiversidade.

A sugestão analítica que desenvolvo neste capítulo segue abordagens recentes das formas sociais e simbólicas de estruturação do mundo, tais como as de William Balée (2013; 2006), retomadas a certo ponto por Laura Rival (2006), e que se encontram em alguma literatura sobre o contexto da África Austral (cf. Meskell 2012). Balée analisa a relação entre mobilidade e o uso de recursos como processos «bioculturais» e não «selvagens» e Rival acrescenta a necessidade de olhar para as

mudanças nas práticas sociais e económicas, a partir da forma como se reflectem nas representações colectivas e na formação de identidades distintas (Rival 2006: S87).

Ao longo do capítulo apresento elementos que apontam para a necessidade de aprofundar as reflexões sobre as disjunções entre os modelos ecológicos intervencionistas que foram implantados no seguimento da demarcação da área comunitária de conservação de recursos naturais (MW) e da Reserva Parcial do Lago Niassa (RPLN) e as experiências e vivências das pessoas que são objecto das intervenções. No actual cenário da região de Cóbue o auge do intervencionismo destaca-se com o ambientalismo difundido por instituições privadas, por várias ONG e organizações internacionais envolvidas nas áreas de conservação de recursos naturais. Ao trazer este enquadramento para este capítulo pretendo sugerir uma ferramenta analítica que permita pensar a territorialidade na sua dimensão historicista, a partir do que é apresentado pelos proponentes da ecologia histórica (cf. Belée 2013; Ekblom, Gillson e Notelid 2011; Baleé and Ericksn 2006; Rival 2006).

Lógica espacial como experiência de longo termo

O debate da ecologia histórica que me importa capitalizar para esta dissertação não pretende, como é óbvio, estabelecer uma história do povoamento e uma cronologia do período exacto do povoamento das margens do lago Niassa. Laura Rival (2006), a partir de uma análise feita no contexto da Amazónia, adopta a abordagem da «ecologia histórica» enquanto ferramenta analítica que integra dimensões cognitivas, históricas e políticas da natureza humana. A autora parte do reconhecimento da mútua constituição entre vivências, experiências humanas e a paisagem ou o meio ambiente, sugerindo, deste modo, que a melhor forma de pensar a sustentabilidade do meio ambiente passa por documentar e compreender as dimensões de longo termo da formação do meio ambiente e da identificação das pessoas com a paisagem (Rival 2006: 90). A análise sugerida por Rival é de grande utilidade nesta dissertação porque ela fornece elementos para pensar como é que as pessoas lidam com o meio ambiente na sua interação, um enfoque que sigo nesta secção a partir das modalidades de povoamento pensadas numa dimensão de longo termo.

Começo por fazer referência ao contributo dado por pesquisas arqueológicas e da paleobotânica, dedicadas à reconstrução ecológica, do meio ambiente, da economia

e da cultura na região do lago Niassa, incluindo parte do actual Malawi, que foram capazes de comprovar a presença de vestígios humanos em rochas e grutas cuja datação foi sendo calculada por comparação com resultados obtidos em vestígios da região austral de África. Estes resultados mostram que os primeiros seres humanos ocuparam estas regiões durante o Pleistoceno. As grandes evidências foram retiradas de sítios arqueológicos na África do Sul (por exemplo em Border Cave e Howiensons Poort) Moçambique (por exemplo em Mikuyu – região do Lago Niassa - e Ngalue), Etiópia (por exemplo em Gademtha e Kukuleti) Zâmbia (por exemplo em Kalambo Falls e Twin Rivers); Tanzânia (por exemplo em Isimila e Olduvai Gorge) (cf. McBreaty e Brook 2000; Crader 1984; White *et al.* 1983).

Como referi no capítulo 3 os lugares onde são hoje nomeados pelos habitantes do lago Niassa enquadram-se nos processos históricos de longa duração e foram matizados pela presença dos missionários e da administração colonial portuguesa no período situado entre as últimas décadas do século XIX e a independência de Moçambique em 1975. Desta combinação resultou a concentração da população em torno de infraestruturas construídas durante a administração colonial, um aspecto que caracteriza melhor a actual sede do posto administrativo de Cóbue, principal centro de atração das pessoas da região. Esta característica manteve-se até aos dias actuais e os principais povoamentos estão localizados nas proximidades deste imenso lago. No último censo populacional realizado em Moçambique no ano 2007 ficou registado que cerca de 95% da população de todo o distrito de Lago, com uma área de cerca de 6.528km², vive ao longo das margens do lago Niassa a uma distância não superior a 10km a contar a partir da linha da água (INE 2007).

É esta condição de viver e habitar as margens do lago que foi usada na atribuição do etnónimo *wa nyasa* ou *wa nyanja*, que remete para o facto das pessoas habitarem próximo da água (cf. Huhn 2013; Raimundo 2010; Liesegang 1984; Mazula 1961). Como já referi anteriormente, o etnónimo *nyasa* é utilizado nas suas diversas variantes para designar o lago, a província, as pessoas e uma língua: a província e o lago são «Niassa», as pessoas são «os Nyanja» ou «os Nianja» e a língua «CiNyanja». Sendo certo que o povoamento das regiões ao longo das margens do lago é muito anterior à presença dos missionários e da administração colonial portuguesa, não deixa de ser verdade que foram estes dois processos que tiveram

maior impacto na fixação mais duradoura dos povoamentos. Historiadores que estudaram estas regiões tendem a situar o povoamento mais intenso nas margens do lago Niassa num período situado entre os séculos XV e XIX (cf. Medeiros 1997; Valdez dos Santos 1964; Liesegang 1984). Segundo Gerhard Liesegang (*não publicado*) o povoamento das margens do lago e no sopé de maciços montanhosos que se verificou no último quartel do século XIX resultou da chegada nestas regiões de populações que fugiam de ataques dos grupos concorrentes e comerciantes de escravos. Liesegang usa fontes dos missionários da UMCA e menciona lugares habitados pelos chefes Masange (actual Messumba), Chingomanje e Chiteji, com cerca de 700 casas cada um no período entre 1870 e 1899. Estes lugares são apresentados pelo autor como exemplos de povoamentos com fortificação de paliçada e situados nas encostas da montanhas, uma modalidade de povoamento que apenas foi alterada depois de 1964 para dar lugar a um sistema de dispersão e migração. No ano de 1964 iniciou-se formalmente a guerra colonial e a região ao longo do lago Niassa constituiu um dos focos deste conflito.

Outra explicação consistente dada por Liesegang para o povoamento permanente e duradouro destas regiões é a persistente humidade dos solos nos primeiros 10km das margens do lago Niassa e sobretudo na foz dos rios. A humidade das margens do lago Niassa e a disponibilidade de água, associada à abundância de rios, aparece no argumento de pesquisas arqueológicas para explicar o povoamento e a utilização frequente destas regiões como rota de passagem milenar, sobretudo quando associado à ocorrência de seca no hemisfério sul do globo terrestre durante o Pleistoceno Médio e na transição para superior (Mercader *et al.* 2008; Raja 2009). Estes autores mencionam mudanças climáticas que afectaram a variação das temperaturas e que terão afectado os humanos, sobretudo nas suas opções de povoamento na região tropical (McBrearty e Brook 2000). Estas pesquisas permitiram o estabelecimento de um panorama suficientemente claro sobre as características do aproveitamento dos afloramentos e do ecossistema da região pelos seus habitantes entre 105 e 42.000 anos (Mercader *et al.* 2008).

O que se regista actualmente na sede do posto administrativo de Cóbue são habitações que foram erguidas ladeando as infraestruturas do período colonial e algumas erguidas pelo Estado depois da independência. Estas estão dispostas em

torno de 5 ruas principais. A primeira rua é a continuação da estrada que liga Cóbue a Metangula e passa pelo edifício principal do posto administrativo, por uma escola primária colada ao edifício do posto administrativo, mais adiante, cerca de 50m está a igreja católica, fundada em 1950 por missionários Franciscanos. Parte das instalações dos missionários Franciscanos serviram de quartel para os fuzileiros das tropas portuguesas durante a «guerra colonial». Durante a guerra civil (1976-1992) as mesmas instalações foram usadas também como quartel, mas desta vez para as tropas do Estado Moçambicano que combatia forças guerrilheiras da RENAMO. Actualmente os edifícios voltaram à sua função original e os missionários católicos instalaram neste local um posto médico.

Depois destes edifícios segue um centro de hospedagem e o edifício onde funcionam os serviços da administração marítima. Este ponto é uma espécie de praça principal da sede do posto administrativo de Cóbue, que constitui uma bifurcação de estradas que seguem em quatro sentidos: a primeira estrada segue no sentido oeste e termina no novo cais construído em 2015 e onde também funcionam os serviços de migração, das alfândegas e da polícia, comportando igualmente um espaço aberto e cheio de mangueiras que é usado em reuniões públicas, a sede da Umoji e o outro local de hospedagem; a segunda estrada segue em direcção a norte e liga lugares como Mataka, Chigoma e Ngofi depois de atravessar o rio Cóbue; a terceira estrada segue em direcção ao sul onde se localiza a escola secundária na sede de Cóbue e depois o povoado vizinho de Utonga; a quarta é a que segue na direcção sul e que nos leva a Metangula, sede do distrito, situada acerca de 110km da sede de Cóbue.

Do edifício sede do posto administrativo segue uma estrada em direcção ao lago, no sentido este-oeste, passando pela residência do chefe do posto administrativo e que termina no ponto em que se encontra com a estrada que parte da bifurcação em direcção à escola secundária. Neste ponto, e colado ao lago, situa-se o principal mercado constituído por um edifício central em torno do qual existem pequenos estabelecimentos onde é possível comprar panos, açúcar, sal, óleo, petróleo de iluminação, velas, fósforos, bebidas alcoólicas, pilhas, recargas de telemóvel e por vezes milho. No ano 2015 nasceu neste mesmo local um bar que passou a ser o mais frequentado.

A escola primária, o edifício da polícia, o hospital e as antenas de comunicação móvel estão no perímetro do edifício onde funciona o posto administrativo. Quando iniciei o trabalho de campo em 2012 só era possível usar o telemóvel recorrendo a uma rede captada a partir da ilha de Likoma, pertencente ao Malawi. Em 2013 vi iniciar-se a montagem da antena de uma das empresas comunicação móvel de Moçambique que entrou em funcionamento no final desse mesmo ano. Quando regresssei em 2015 encontrei que tinha sido instalada mais uma antena de uma outra empresa. Neste mesmo ano estava em montagem o sistema de electrificação que ficou concluído no mês de Junho de 2015. Só na sede de Cóbue é possível apanhar um carro com destino a Metangula, a sede do distrito, e daqui para outros destinos. Desde 2014 passou a ser possível fazer esta ligação por via lacustre usando um barco que percorre quase toda a costa do lago desde Metangula ao norte, e ligando a ilha de Likoma e um lugar conhecido por Nkhota-kota, ambos no Malawi.

As infraestruturas que acabei de mencionar constituem as principais atrações para a aglomeração de casas que são erguidas nas suas imediações. Diferentemente de outros lugares, o relevo da sede do posto administrativo é muito inclinado e as casas seguem os maciços montanhosos que partem dos edifícios da administração e do hospital em direção ao lago, o que provoca uma erosão considerável dos solos, durante a passagem das águas pluviais que seguem os caminhos deixados pelas pessoas ou os locais onde são removidos solos para a construção de casas.

A sede de Cóbue concentra os momentos mais frequentes de sociabilidade entre as pessoas que vivem numa extensão de cerca de 200km de comprimento ao longo das margens do lago. As distâncias entre um lugar e outro são muito variáveis e podem ir até 5km, no meio havendo uma e outra casa que tanto pode estar associada a um único chefe do muji, nduna ou *mfumu* ou marcar o limite entre os territórios. É importante sublinhar a importância da proximidade dos rios e cursos de água na localização dos povoamentos. A abundância de rochas e terrenos arenosos que circundam as margens do lago não propiciam, no entanto, a prática da agricultura.

O hospital, a maternidade e a escola secundária atraem para a sede de Cóbue pessoas que de outra forma não poderiam se encontrar, tal são as distâncias e a dificuldade de acesso entre os lugares de residência. Foi em 2013 que pela primeira vez se fez a travessia do rio Cóbue de carro na sequência da colocação de

pedregulhos, aquedutos e areia no caudal deste rio, trabalho realizado por técnicos e maquinaria de empresa de mineração, a «*Gold one Moçambique*», que opera ao norte de Cóbue. No ano de 2015 o caudal do rio Cóbue havia interrompido novamente a passagem devido às intensas chuvas que caíram nos primeiros dois meses do ano. Foi preciso a empresa voltar com máquinas, aquedutos e pedras e fazer a reposição desta travessia muito importante na circulação de pessoas.

Os edifícios das igrejas anglicanas, erguidas por missionários do Reino Unido entre as duas últimas décadas do século XIX e as primeiras duas décadas do século XX encontram-se espalhados pelos povoados dos principais *mafumu* (autoridades tradicionais). O edifício da igreja de Chigoma, lugar de residência do régulo Chiteji, é o maior entre todas as igrejas da região. Tal como referi no capítulo 3, o missionário William Johnson chegou na região de Cóbue em 1882 e até 1884 fixou-se junto do *mfumu* Chiteji, tendo se transferido para a ilha de Likoma em 1885 alegando fugir das guerras provocadas pelos «magwangwara», termo usado para descrever os Nguni (cf. Huhn 2013; Johnson 1922; Ambali 1923[1916]).⁵⁶ A missão de Likoma foi transformada em sede da diocese de Niassalândia em 1890 (Ambali 1923[1916]). As actividades dos missionários abrangiam a região de Cóbue, onde ficou instalado o primeiro colégio dos missionários anglicanos, fundado em 1885, e que foi transferido para Likoma em 1910.

À sua chegada, os missionários identificaram os povoamentos pelos nomes dos lugares e das suas chefias. Tirando algumas excepções, são os mesmos nomes e os das respectivas chefias que estão actualmente em uso para denominar os lugares ao longo das margens do lago Niassa. A adopção destes nomes como marcos topográficos na produção de mapas quer pelos missionários quer pela administração colonial portuguesa contribuiu igualmente para a sua fixação, perdurando ao longo do tempo. Desta forma, a criação das missões e escolas nos locais habitados pelas principais autoridades tradicionais contribuiu para que as missões passassem a estar ligadas à legitimação das chefias tradicionais e esta situação pode explicar a eficácia

⁵⁶ O missionário Augustine Ambali, que chegou em Likoma em 1885 no barco «Charles Janson» proveniente de Zanzibar. Começou a trabalhar em Messumba, primeiro como professor em 1890 e depois como padre em 1906. Refere no livro que à chega em Likoma um dos missionários foi ao encontro do Chiteji para informar sobre a chegada e negociar o local da instalação da missão (Ambali, 1913[1916]:36). O mesmo Ambali referi que em 1890 quando fundaram «Masumba» tiveram de enfrentar a guerra dos Nguni contra os Nyanja (ibid.: 48).

do processo de cristianização. Um dos reflexos muito impressionantes dos efeitos a longo termo deste processo é a forma como os vários momentos de sociabilidade que marcam os ciclos de vida das pessoas são acompanhados por orações cristãs.

O propósito dos missionários anglicanos ao se instalarem nas margens do lago Niassa terá estado formalmente ligado ao facto dos habitantes destas regiões serem vítimas do tráfico de escravos. Os missionários propunham-se inverter o cenário da escravatura e do tráfico de escravos por via da cristianização, educação e criação de alternativas económicas. Os missionários recorreram à produção da mandioca como uma das alternativas económicas para garantir a segurança alimentar para os habitantes destas regiões em momentos de escassez de comida. Quando os missionários chegam nas regiões ao longo do lago Niassa registaram que as pessoas já cultivavam a mandioca um facto que está associado aos contactos com a costa do Índico. Por aquilo que se sabe a Companhia do Niassa viria a incrementar o cultivo da mandioca no contexto das promoção das culturas obrigatórias.⁵⁷

Os missionários usavam barcos como principal meio de locomoção, o que lhes permitia circular por todas as aldeias situadas ao longo da costa. O primeiro barco foi adquirido por William Johnson no Reino Unido e chegou em Likoma em 1885, tendo sido registado como «Charles Janson», nome do missionário que viajou com Johnson e que faleceu à sua chegada ao lago em 1882. Foi sepultado em Chia, uma região localizada próximo de Messumba. Foi neste barco que morreu igualmente o 2º bispo da diocese de Niassalândia, em 1895, de nome Chauncy Maples, quando o barco afundou em Monkey Bay (Huhn 2013: 50; Ambali *ibid.*). O outro barco que substituiu o «Charles Janson» foi registado com o nome do bispo morto «Chauncy Maples», em 1901. Os barcos, para além de meio importantíssimo para ligar os vários pontos do lago, foram usados durante muito tempo como locais de culto e de ensino. A questão da mobilidade e da acessibilidade dos missionários na sua interação com os habitantes destas regiões é um dos aspectos a considerar para explicar, por exemplo, o facto dos edifícios das igrejas anglicanas se encontrarem todos nas margens do lago Niassa.⁵⁸

⁵⁷ A introdução da mandioca nos actuais territórios de Moçambique, sobretudo na região norte, é referido como tendo acontecido entre os séculos XVI e XVIII, associado ao transporte de escravos, e entre finais do séc XIX e início do séc. XX incentivada pela administração colonial (cf. Alpers 1975).

⁵⁸ As pessoas contaram-me que as igrejas de Utonga e de Chigoma foram transferidas para os sítios onde se encontram actualmente devido a subida do nível do lago Niassa.

O recurso a barcos foi em parte determinado pelo tipo de relevo que caracteriza a costa do lago que teve implicações nas opções pelos lugares para fixar as residências. Em grande parte da costa do lago, na região de Cóbue, o fim da linha de água marca o início de uma praia arenosa. Segue depois uma baixa igualmente arenosa, de pouca ou escassa vegetação, verde na época chuvosa e parda na época seca, com poucas ou nenhuma árvores e onde em alguns pontos abundam embondeiros (*adansonia digitata*). Este cenário muda nos casos em que a formação montanhosa se inicia próximo das margens do lago e onde os declives são constituídos por rochas por vezes com vegetação relativamente mais densa. Áreas com estas características encontram-se na parte sul da sede do posto administrativo. Na foz dos rios o cenário é completamente diferente e as margens são preenchidas por extensa vegetação que caracteriza as áreas ribeirinhas, entre algas e caniço. As áreas aqui descritas situam-se a uma altitude que varia de 400 a 600m acima do nível do mar.

Ultrapassada a área plana, onde estão localizadas as residências e as principais áreas de cultivo, sobretudo da mandioca, iniciam-se formações montanhosas onde correm os principais rios e riachos, tanto no sentido este-oeste como no sentido oeste-este, sendo os primeiros aqueles que desaguam nas margens do lago. É nas áreas mais elevadas, que distam entre 10 a 50km das margens do lago, onde ocorre a principal formação florestal e que constitui uma espécie de barreira em relação aos outros povoamentos, descrita por Liesegang (*não publicado*) como a barreira com funções defensivas sobretudo entre 1840 e 1910. É nesta região onde está actualmente situada a principal área de conservação, denominada por «Manda Wilderness», com cerca de 120 000 hectares.

Começou nesta fase um eixo de territorialidade que resultou do intervencionismo dos missionários, interessados em produzir um sentido de território com um centro de poder administrativo, inicialmente atribuído aos chefes identificados como os mais importantes, no caso vertente ao Chiteji e Mataka. A administração colonial portuguesa veio tornar esta modalidade ainda mais efectiva quando estabeleceu a sede do posto administrativo e regulamentou as hierarquias entre os diferentes territórios e chefias.

O *mfumu* Chijeti integrou estas experiências de interação com os missionários e da presença colonial portuguesa, principalmente a experiência da criação dos limites dos territórios das chefias, para reivindicar o estatuto de «fundador» e de *mfumu* mais importante. Da experiência com os missionários referiu-se às âncoras do barco Chauncy Maples, dizendo que a âncora pequena era denominada por «Mataka» e a maior por «Chiteji» para sublinhar a sua posição na hierarquia dos *mafumu*.

Assim, os principais povoados articulam elementos topográficos que resultaram de processos históricos de longa duração e características dos solos, incluindo as alterações morfológicas que aconteceram ao longo dos anos. A associação destes aspectos, e sobretudo os processos económicos, políticos e sociais dos últimos 150 anos, determinaram uma combinação entre concentração de casas e dispersão dos principais núcleos habitacionais: os povoados, as sedes das localidades e a sede do Posto Administrativo de Cóbuè. Os povoados são normalmente identificados por referência às principais autoridades tradicionais e seguem a extensão de recursos ecológicos fundamentais para o modelo de economia praticado, que são as áreas húmidas próximo de rios e riachos. Actualmente os lugares de maior aglomeração de casas, tais como Ngofi, Chigoma, Mataka e Cóbuè-sede, possuem uma população média de 1000 habitantes cada um.



Figura 10. residência do nduna Minofo V em Khango, mesmo local onde em 2015 atracava o barco «Chambo» antes da construção do cais – *foto do autor, Cóbuè, Abril de 2015.*

Entre os habitantes destes extensos territórios da região de Cóbue transmite-se a ideia de que todas as pessoas conhecem a proveniência umas das outras, uma vez que a primeira referência para identificação de uma pessoa é a sua relação com um lugar específico, por exemplo Utonga, Khango, Chikaya, Mataka ou Chigoma, associado a um *mfumu* ou nduna. Esta identificação pode se desdobrar para nomes referentes especificamente ao lugar do seu domicílio. Neste caso, a associação é feita ao *muji*, quando este se apresenta como unidade social e territorial.

Ambientalismo e a construção de novos sujeitos

No mês de Junho de 2013 estive presente no encontro organizado pelo Fundo Mundial da Natureza (WWF)⁵⁹ que decorreu em Cóbue e que juntou os *mafumu* das ilhas malawianas de Likoma e Chizumulo e os *mafumu* tradicionais de Cóbue. Vi e ouvi os representantes da WWF a apresentarem os mapas da Reserva Parcial do Lago Niassa (RPLN) e os procedimentos que iriam orientar a sua gestão e que constavam da proposta do plano de gestão da reserva que na altura estava à espera da sua aprovação pelo governo de Moçambique.⁶⁰ Em Cóbue a preparação do encontro foi feita pela Umoji e envolveu o régulo Mtaya que assinou a carta convite endereçada aos *mafumu* e autoridades administrativas das duas ilhas em nome das «comunidades».⁶¹

As intervenções dos representantes da WWF neste encontro foram feitas em forma de apelos aos *mafumu* para tomarem a responsabilidade pela protecção dos recursos naturais. A frase a seguir foi dita por um dos representantes da WWF e é ilustrativa do tipo de apelos que registei: «Sabemos muito bem que os maiores fiscais somos nós mesmos que estamos ao lado da reserva (...) é nosso papel denunciar e alertar aos fiscais sobre estas práticas». Seguiu-se depois um momento de explicação do alcance das áreas protegidas: «(...) Passará a ter regras de utilização de recursos desta área (...) Para pescar será preciso ter uma licença (...) Existirão tipos de redes

⁵⁹ É usada a abreviatura WWF que corresponde ao seu significado na língua inglesa - *World Wildlife Fund*.

⁶⁰ O plano de gestão da reserva, denominado «Plano de Maneio da Reserva Parcial do Lago Niassa e Sítio RAMSAR» foi aprovado no ano de 2015.

⁶¹ No dia 16 de Maio ajudei a escrever a carta usando o meu computador e a mesma seguiu no dia 17 para Likoma levada pelo régulo Mtaya tendo regressado no dia 18 com a confirmação da participação destes convidados de Likoma.

que não serão admitidos (...) Os régulos vão receber documentos para saberem quais são as regras de utilização do lago».

A parte final do encontro foi marcada por aquilo que me pareceu ser a motivação da realização deste encontro, e que já referi acima, que era sobretudo dizer aos *mafumu* para passarem a controlar a utilização dos recursos naturais. Um aspecto que sublinho deste encontro e que será importante na análise que se seguirá a esta descrição foi quando foram sugeridos 3 grupos de discussão para apresentarem propostas sobre a forma como os próprios *mafumu* iriam se envolver na proteção dos recursos naturais. As contribuições que vieram dos 3 grupos de discussão revelaram a repetição do ideal da participação como medida de proteção dos recursos naturais patente nas medidas ambientais que se iniciaram na década de 1990 (cf. Li 2002; Geschiere 2004; Agrawal 2005): «os régulos, junto com os comités de gestão dos recursos naturais e a população devem se manter vigilantes na fiscalização»; «cada um (*mfumu*) deve ser responsável pela conservação»; «régulos, comités e a população devem ser responsáveis na conservação».

A adoção da Convenção Internacional sobre a Biodiversidade, na década de 1990, conhecida como «Rio 92», veio reforçar a ideia de que a pobreza e o crescimento populacional são as causas principais da degradação do *habitat*. A partir desta convenção as áreas de conservação de recursos naturais passaram a ser concebidas através da combinação das noções de biodiversidade, conservação, desenvolvimento e sustentabilidade (cf. Croll e Parkin 1992; Li 2002: 265; Meskell 2012: 12), uma combinação que segundo Peter Geschiere foi amplamente aceite (Geschiere 2004: 241). Neste mesmo contexto, confirmava-se a «floresta» como palco de disputas, contestação e negociação (Haenn 1999: 489), de conhecimentos e poder sobre o que é o ambiente e como lidar com o mesmo, uma dimensão que Arun Agrawal caracterizou usando o termo *environmentality* que combina a ideia de ambiente e a noção foucaultiana de *governmentality* (Agrawal 2005: 8).

Com base nas propostas analíticas destes autores argumento que a ideia de que as comunidades deveriam se apropriar do controlo da gestão dos recursos naturais e do seu futuro (Li 2002: 266) mais não fez que produzir um nicho de privilegiados e outro maior que vive de expectativas do desenvolvimento, e confirmou o ambientalismo, no sentido que Agrawal aplica o termo *environmentality*, como palco

de disputas de conhecimento e poder. Um dos exemplos para a última parte deste argumento chegou-me das conversas que tive com os principais intervenientes nas duas áreas de conservação, nomeadamente o WWF em Niassa, o Nkwich Lodge (NL), o Manda Wilderness Community Trust (MWCT) e a Umoji. Os representantes destas instituições fizeram-me ver que entre eles não estavam de acordo com as visões e as modalidades sobre a gestão que uns e outros estavam a implementar. De facto, e apesar do discurso formal da criação destas áreas apontar para a incompatibilidade entre a presença humana e a preservação da biodiversidade, a maior parte do que era apontado como dificuldade no trabalho conjunto entre estas entidades (MWCT e Umoji) situava-se nas modalidades de gestão daquilo que foi concebido como benefícios para a «comunidade».

A ideia de comunidade passou a ser uma questão fulcral nos modelos adoptados desde a década de 1990, pressupondo que a gestão de recursos naturais deve estar baseada nas comunidades (GRNBC). Segundo Tania Li (2002) a aplicação destes modelos esteve na origem da concepção da «comunidade» como uma entidade neutra e separada do Estado, que segundo Geschiere (2004: 237-238) secundarizou o papel das instituições do Estado.

Na década de 1990 Moçambique encontrava-se em processo de mudanças políticas, económicas e sociais impulsionadas pela introdução de um sistema político democrático, ao mesmo tempo que eram implementadas reformas institucionais para responder ao neoliberalismo. No conjunto das imposições que vieram no pacto das reformas institucionais esteve a necessidade de abertura de Moçambique para passar a ser um país inserido na ordem mundial, o que implicou adesão a toda a uma série de convenções internacionais. Todo este pacote teve como resultado a adopção de uma legislação que passou a regular o acesso e uso da terra e as florestas (ver capítulo 2) que assumiu como objectivo garantir que as «comunidades locais» e o sector privado estariam integrados nos centros de decisão e com poder de gerir os recursos naturais (Wit e Norfolk 2010: 5). Como parte do pacote da responsabilização, surgiram as «áreas de conservação comunitárias», concebidas como áreas geridas pelas comunidades detentoras de DUAT e com a responsabilidade de proteger, conservar, garantir uma gestão sustentável dos recursos e promover desenvolvimento.

No capítulo 2 da presente dissertação tornei claro que o processo de demarcação das «terras das comunidades» foi marcado pelo discurso do desenvolvimento. Como consequência desta abordagem, a criação de uma área de conservação de recursos naturais em Cóbue, a «Manda Wilderness», foi concebida para ser gerida por uma entidade que representaria a «comunidade» e em articulação com os interesses privados do empreendimento turístico instalado na região. Decorrente da ideia de «comunidade» como agregação de pessoas definidas por base territorial, foi feita a demarcação de «terras comunitárias» seguindo uma legislação que regulava os usos da terra e que foi aprovada entre 1995 e 2005. A contextualização da aprovação desta legislação que faço no capítulo 2 mostra os passos dados para incorporar as agendas internacionais, com destaque para noções de desenvolvimento comunitário e de conservação da biodiversidade.

A fundação da Associação Umoji em Junho de 2007 constituiu uma resposta ao modelo comunitarista que domina o pensamento sobre desenvolvimento rural em África. Portanto, a Umoji foi criada como uma entidade de agregação das várias «comunidades» identificadas no processo de demarcação (16 no total) e foi a modalidade encontrada para responder à pretensão de introduzir o princípio de sustentabilidade. A ideia que suportou este princípio assentou no combate à pobreza dentro destas comunidades, que deveria ser concretizada pela promoção de emprego, comércio e negócios associados à actividade turística.⁶² Esta mesma ideia domina o plano de gestão da reserva parcial do lago Niassa no qual aparece escrito de forma clara que o desenvolvimento social e económico das comunidades é um objectivo intermédio para se atingir a meta da reserva definida como a conservação da biodiversidade (Micoa 2014: 21).

Assim sendo, a Umoji passou, através dos seus representantes, a assumir-se como o interlocutora privilegiada das ONG e instituições que trabalham nesta região. Uma dessas organizações é a WWF, considerada por Lynn Meskell como uma das entidades dotada de um mandato ético e imperativo moral que transcende os direitos locais e que dita as regras sobre a biodiversidade (Meskell 2012: 148-152). A outra organização que se destaca é o Nkwich Lodge, cuja intervenção é assegurada pela

⁶² <http://mandawilderness.org/conservation.html> - consultado em 05.02.2016.

«Manda Wilderness Community Trust» (ver capítulo 2). O trabalho conjunto realizado por estas instituições produziu os Comitês de Gestão de Recursos Naturais (CGRN) nas «16 comunidades» que compõem a Umoji. Os comitês receberam formação por parte de uma ONG proveniente da capital da província, a União dos Camponeses e Associações de Lichinga (UCA), sobre o associativismo e «gestão comunitária» de recursos naturais.⁶³

Depois da constituição da Umoji e dos Comitês de Gestão de Recursos Naturais (CGRN), seguiu-se a formação de fiscais. Em cada uma das 16 «comunidades» foram escolhidas duas pessoas para exercer a tarefa específica de fiscalização. A ideia de fiscalização é fundamentada por aquilo que foi identificado como os principais problemas da área de conservação que constam como «ameaças antropogénicas». Na página da Umoji na internet estes problemas estão apresentados da seguinte forma: «problemas relacionados com a caça furtiva, queimadas descontroladas e uso indevido dos recursos naturais por parte das comunidades e indivíduos externos à comunidade».⁶⁴ Esta ideia sugere que estas áreas de conservação foram constituídas para controlar agentes externos mas também as próprias comunidades, uma vez que quando se descreve a presença humana é para apontar os perigos para a biodiversidade aparecendo, por exemplo, como sendo a principal causa da degradação ambiental (Micoa 2014). Esta visão tem estado a produzir várias iniciativas que procuram promover o uso mais adequado dos recursos. Parte-se do princípio de que as práticas das «comunidades» não são adequadas à valorização da natureza.⁶⁵ Iniciativas como as que acabei de referir marcaram a entrada na região de Cóbue dos discursos das ONG e outras organizações que defendem o uso sustentável dos recursos baseando-se na noção de natureza sem presença humana. ONG e agências internacionais consideram ser sua missão na região ensinar as pessoas sobre como devem usar a terra e os seus recursos.

Como mostrarei ao longo deste capítulo há um desfaseamento entre esta missão e a experiência efectiva de vivência no lago pela população de Cóbue, a qual se orienta largamente por parâmetros de sustentabilidade. No entanto, e mesmo com a

⁶³ <http://www.mandawilderness.org/community.html> - consultado em 01.12.2015.

⁶⁴ <http://umoji.org/pagina-inicial/> - consultado em 01.12.2015.

⁶⁵ União dos camponeses e associações de Lichinga. 2014. Relatório anual: novembro de 2013-outubro 2014.

permanência ao longo de anos destes organismos internacionais na região, esse desfasamento não parece vir a desvanecer-se. De facto, como indiquei, a Reserva Parcial do Lago Niassa fundou-se em 2010 o que veio concretizar um dos objectivos da WWF nesta região que antes passava apenas por apoiar a Umoji. A intervenção da WWF favoreceu a inscrição da região do lago Niassa nos ecossistemas desta região de África que inclui, para além dos ecossistemas do lago Niassa (parte do Malawi e Moçambique), o sul da Tanzânia e o norte das províncias de Niassa e Cabo Delgado, no norte de Moçambique. Nos últimos anos passou a ser frequente a constituição de áreas transfronteiriças de conservação de recursos naturais com o beneplácito da WWF, cuja preocupação são as dinâmicas naturais.

A aprovação do plano de gestão da RPLN em 2015 veio reforçar as medidas intervencionistas que vinham sendo aplicadas pelos representantes da WWF. Quando terminei a pesquisa etnográfica em 2015 a RPLN ainda não tinha iniciado as suas actividades, mas os representantes da WWF encontravam-se a desenvolver algumas acções sobretudo no apoio à fiscalização em articulação com a Umoji. No ano de 2013 participei num encontro promovido pela WWF em parceria com a Umoji e que juntou em Cóbue os *mafumu* de toda a região de Cóbue e os da ilha de Likoma (Malawi), tendo prestado particular atenção aos discursos proferidos pelos seus participantes. Da parte dos representantes da WWF ficou claro que estavam ali para ensinar as pessoas sobre as melhores formas de usar os seus recursos. Ao propor o encontro com os *mafumu* a WWF pretendia falar da reserva e difundir a ideia de que seriam criadas «áreas protegidas» com regras de utilização, que seriam identificados e sinalizados os «locais protegidos» e instalados fiscais para garantir a não violação das proibições, o uso de artes de pesca aceites e verificar o licenciamento.

A partir destas intervenções ficou claro que o uso do termo «comunidade» pretendia significar o território e a população de um *mafumu*. Os discursos proferidos pelos representantes da WWF confirmaram a forma negativa de caracterizar a presença das pessoas na paisagem. A caracterização a que me refiro foi confirmada no plano de gestão da RPLN quando, por exemplo, a diminuição dos mamíferos é justificada como consequência de processos antropogénicos. Entre os ecologistas e especialistas na conservação a convicção de que a presença humana constitui um perigo para a diversidade é tal que não precisa ser provada, ela é simplesmente

presumida. O exemplo aparece no estudo que deu origem ao plano de gestão da RPLN. Mesmo perante a constatação da ausência de estudos científicos sobre a quantidade e diversidade das várias espécies animais existentes na região não se deixou de concluir que os animais se encontram em perigo (Micoa 2014: 40).

O exemplo que acabei de referir da intervenção de um discurso ecológico que tende a criticar as formas locais de uso e forma de viver a paisagem do lago levou-me a incorporar neste capítulo os debates propostos pela ecologia histórica no sentido de se mostrar o erro efectivo das visões ecológicas puristas que presumiam uma paisagem livre de presença humana no passado. Este debate tem vindo crescentemente a mostrar como é equivocado mesmo do ponto de vista histórico a ideia da preservação ecológica passar pela ausência da presença humana. Pelo contrário, estes trabalhos têm mostrado que grande parte das paisagens que estão preservadas no mundo actual (como é o caso paradigmático da floresta amazónica) resultam de uma interação intencional mas equilibrada do homem com o meio e que esse equilíbrio interventivo tem um espectro temporal longo (cf. Belée and Clarck 2006; Rival 2006; Belée 2013). Neste capítulo a reflexão sobre este contraste entre uma política ecológica que se vê como pedagógica da sustentabilidade e a prática efectivamente sustentável dos habitantes do lago do Niassa será analisada a partir da descrição das práticas de pesca.

Sentidos de sustentabilidade: a actividade da pesca

Muitas vezes perguntei aos meus interlocutores, habitantes de Cóbue, qual o seu modo de vida. A resposta era quase sempre a mesma: pescar e cultivar. Ao analisar os modos de vida pude contextualizar as formas de sustentabilidade económica e espacial, casos por exemplo da sazonalidade das suas práticas produtivas tais como a secagem da mandioca e a secagem do peixe, a pesca para venda que respeita os ciclos da lua e a construção e renovação das casas que é feita no fim da época chuvosa, momento em que há abundância de água e capim. Considero como uma dimensão importante para analisar as formas de sustentabilidade o facto das pessoas poderem subsistir sem depender do mercado para o essencial da sua dieta, atendendo ao facto da mandioca consumida ser produzida pelas próprias pessoas

através da sua inserção em redes de relações familiares, o mesmo acontecendo com outros produtos incluindo os da pesca.

Constatai ainda uma ideia amplamente difundida para caracterizar os habitantes das margens do lago Niassa como aqueles que vivem da pesca e de alguma agricultura. O exemplo mais evidente encontrei no documento que estabelece as modalidades de gestão da RPLN em que se escreve que cerca de 80% das pessoas que vivem nas margens do lago pescam para além de 8h por dia (Micoa 2014: 33). O que se diz neste documento foi usado para fundamentar o pressuposto de que o aumento da densidade da população irá colocar em perigo a biodiversidade das espécies aquáticas e florestais, que é a ideia que justificou a criação da RPLN. Igualmente a criação da área de conservação MW foi justificada como forma de promoção do ecoturismo para criar oportunidades de desenvolvimento e, igualmente, diminuir a pressão sobre os recursos florestais, «manter o carácter natural actual» e minimizar a influencia antropogénica.

Ao pressupor que 80% da população ao longo das margens do lago vive pescando consolidou-se uma atribuição apriorística e de difícil demonstração empírica. A minha experiência etnográfica mostrou que o facto das pessoas viverem nas proximidades do lago não é suficiente para se concluir que a sua actividade principal é a pesca. Ao ter permanecido durante alguns meses na região do lago Niassa tive a oportunidade de experimentar o contraste entre expectativas criadas e a frustração por não conseguir encontrar a principal fonte de proteína animal destas regiões que é o peixe. A minha frustração podia somar-se às reclamações dos próprios «nativos», entre eles os meus anfitriões e os funcionários da administração. Não foram poucas as vezes que adiámos o início dos trabalhos porque Maganizo teve que andar à procura de peixe, o que por vezes tomava toda a manhã.

Encontrar peixe tornava-se num exercício complexo que requeria conhecer, por exemplo, os horários de regresso dos pescadores à costa, que nunca era certo porque muito dependente do comportamento dos ventos, e conhecer igualmente as pessoas que se dedicavam à pesca com alguma regularidade. Os únicos que se lançam ao lago todos os dias, exceptuando noites de lua cheia, eram os pescadores de sardinha (conhecida localmente pelo nome *usipa*) peixe que é consumido preferencialmente seco mas que é depreciativo para o seu consumidor, sendo pescado

apenas para venda nas terras do interior. Os pescadores da sardinha usam fontes luminosas para atrair o pescado não podendo por isso fazê-lo quando há claridade da lua-cheia.

Foi no exercício de procura de pescadores e de peixe que conheci as principais praias e, por via disso, realizei observações de actividades relacionadas à pesca e aos diversos usos das margens do lago. Esta experiência permitiu-me perceber que o número de pessoas que pescam é de longe menor comparado ao número de pessoas que praticam a agricultura. De facto, os instrumentos de trabalho que existem em todas as residências são as enxadas, os objectos usados para transformar a mandioca em farinha e as panelas para confeccionar os alimentos, o que constitui mais uma prova de como a pesca não é um elemento constitutivo das formas de vida.

Uma das formas pelas quais vi os habitantes de Cóbue que não se consideravam Nyanja identificar quem é Nyanja foi a descrição das frequentes idas ao lago no início e no fim do dia, normalmente os homens com uma toalha e escova de dentes e as mulheres carregando utensílios domésticos, bacias contendo roupa para lavar ou já lavada. Esta é a dimensão que melhor caracteriza a gente do lago de que constituiu a experiência vivida. Circulando por aquelas paisagens ao longo das margens dos rios damos conta que os principais caminhos vão dar ao lago e entrecruzam-se para constituir uma teia complexa que é reveladora da circulação das pessoas na paisagem. Não menos importante é a disposição das hortas sobretudo de mandioca em relação aos principais lugares de residência e as distâncias entre cada lugar, que são formas de organização prevendo já as áreas futuras de cultivo e de expansão territorial.

A pesca é praticada maioritariamente por homens e pode dizer-se que a sua prática exige o domínio de conhecimentos especializados sobre navegação, no caso da pesca com recurso a barcos ou canoas, comportamento dos peixes em função da época do ano, para além do saber nadar. A relação das pessoas com o lago não passa necessariamente por saberem nadar. Não me lembro ter visto muitas pessoas a se aventurarem para além das margens do lago com água ao nível da cintura ou do peito. Diria mesmo que vi muito poucas pessoas do sexo feminino a fazerem isso e na sua maioria eram crianças. Como irei mostrar ao longo do capítulo, ir ao lago constitui uma extensão do espaço e das actividades domésticas sobretudo para as pessoas do

sexo feminino que a exercem como complemento do que é na realidade a sua actividade principal, a qual consiste no cultivo da mandioca.

Os pescadores são na sua maioria rapazes numa faixa etária entre 14 e 30 anos que são os mesmos que se dedicam à venda do produto da pesca. O produto da pesca é distribuído, em primeiro lugar, entre as pessoas envolvidas directamente na pesca: o dono do barco ou da canoa, o dono da rede, o marinheiro e os seus ajudantes. Pude ver que não se pesca quantidades muito elevadas de peixe e o que é pescado muitas vezes é redistribuído entre todos aqueles que participaram na pesca. São os participantes na actividade que posteriormente vendem parte do peixe depois de satisfeitas as suas necessidades de consumo redistributivo nos seus próprios domicílios.

Pude ver que algumas crianças e adolescentes tendem a brincar nas águas do lago e por vezes exercitando algum tipo de pesca ao longo das margens, muitas vezes usando linha ou redes de protecção contra mosquitos⁶⁶ para a sua própria alimentação. Mesmo assim, os dados que retirei a partir do inventário dos instrumentos usados na economia doméstica nas residências que visitei durante a pesquisa indicam que as artes de pesca são as que menos abundam.

Casa como lugar de cultivo da mandioca

O cultivo da mandioca, preferencialmente domínio das mulheres, complementa a caracterização de uma casa, se definida como «unidade social primária» (cf. Pina-Cabral 1991). Em regra, todos os domicílios contemplam uma área de cultivo da mandioca, com excepção verificada na sede do posto administrativo onde existem pessoas que vivem do seu salário, maioritariamente funcionários públicos, ou outro tipo de renda proveniente da prática de algum tipo de venda, incluindo a venda de peixe.

Esta forma de perspectivar o que significa uma casa ou domicílio em associação ao cultivo da mandioca, pode ser lida, de forma comparativa, recorrendo à noção de «posse e personalização» usada por Susana Viegas (2007: 288), um tema a analisar no capítulo seguinte sobre a posse da terra. Entre os habitantes de Cóbue a

⁶⁶ As redes de protecção contra os mosquitos o seu uso para a pesca não é permitido.

casa é da pessoa que a construiu. Quando morre o dono da casa ou muda-se para outro lugar, a casa não é ocupada por outra pessoa o que representa uma morte simbólica. Foi-me explicado que no passado a pessoa considerada dona da casa era enterrada no interior da sua própria casa o que explica o facto de ser frequente encontrar campas isoladas ao longo da paisagem. Enquanto espaço de manifestação de sociabilidades a casa e o lugar de cultivo da mandioca não são elementos de herança, e a função que era assumida pela pessoa que seria dona desta casa descola-se com ela, no caso de mudança de lugar, ou é transferida seguindo a lógica de sucessão, no caso de sua morte.

Os domicílios são constituídos por edificações dispostas em fila. Podem estar dispostas em uma única fila quando pela frente fica o lago ou um caminho usado por várias pessoas que seguem vários sentidos. Constituem-se em 2 filas quando pelo meio atravessa um caminho que é uma passagem para vários sentidos e que é usado indiscriminadamente por várias pessoas. Esta configuração toma por vezes um formato circular fazendo com que a parte detrás, onde se localiza o lugar de preparação da comida, seja visível a partir do centro do círculo. Em situações onde há concentração de muitos domicílios a ocupação territorial é feita expandindo-se para trás e para os lados. Também nestes casos a parte frontal das edificações e o espaço entre as mesmas constitui um trilho ou uma passagem, exceptuando a parte detrás que é onde se constrói por vezes vedações usando estacas e palha, tornando-o ainda mais privado e apenas acessível às pessoas muito próximas.

A disposição de casas em filas ou uma em frente da outra dá a entender tratar-se de uma família extensa. Contudo, com esta configuração dos lugares habitados, distinguir onde começa e termina uma casa passa por compreender a forma como as pessoas lidam com os vários espaços no seu dia-a-dia. Irei tratar esta questão descrevendo a importância do acto de cozinhar e de alimentar como aspecto que cria a independência e simultaneamente a interdependência entre os residentes de um domicílio.



Figura 11. Um domicílio (khamu) vendo-se na imagem 4 casas separadas por um caminho; em destaque um caminho principal que segue no sentido sul-norte; entre as casas do lado esquerdo na foto (oeste) seguem caminhos para o lago; do lado direito é uma casa da pessoa mais velha do domicílio – *foto do autor, Cóbuè 2015.*

A centralidade da mulher na construção do sentido de uma casa é observável no seu quotidiano. O dia de uma mulher começa normalmente pouco antes do aparecimento dos primeiros raios de sol quando elas se levantam para varrer o espaço de uso doméstico que fica à volta dos edifícios. A limpeza deste espaço antecede a ida ao lago para lavar os utensílios usados na última refeição do dia anterior, para lavar-se e lavar as crianças mais pequenas que ainda não podem brincar sozinhas nas águas do lago. No regresso a casa, as mulheres adultas transportam água em recipientes plásticos de 20 a 25 litros para uso doméstico, as raparigas mais novas e por vezes os rapazes transportam os utensílios domésticos e a roupa lavada e já seca. O comum é as mulheres lavarem a roupa logo que chegam ao lago. Esta fica estendida na areia e por vezes na vegetação mais próxima enquanto decorrem outras actividades. No fim desta jornada, que dura entre 1h a 2h, dependendo do volume da roupa a lavar, a roupa estará seca e pronta para ser levada para casa – o que pode bem servir de ilustração de como o clima é quente e seco.



Figura 12. Mulheres, raparigas e crianças no lago a lavar roupa e utensílios domésticos. Retrata-se aqui o tipo de ocupação das mulheres no logo – *foto do autor, Cóbue 2015.*

O lago passa a ser dividido entre o lago das mulheres e o lago dos homens. No local frequentado por mulheres em regra os homens evitam estar presentes. Os homens frequentam a parte do lago onde estão ancorados os barcos ou onde estão esticadas as redes de pesca. É o lugar preferido de conversação e da venda de bebidas. Os homens ficam nestes espaços por longas horas saindo para as principais refeições ou quando já começa a escurecer.

Esta rotina é alterada quando chega a altura da preparação das áreas de cultivo, que é também tarefa maioritariamente das mulheres. Neste caso, as mulheres dirigem-se aos campos logo nas primeiras horas e lá permanecem até quando o sol já se torna forte, normalmente por volta das 10h. Terminada a tarefa na horta segue-se a ida ao lago, onde se lavam para depois ir preparar a refeição do meio dia. Depois da refeição, as mulheres sentam-se para conversar, para preparar a mandioca e por vezes fazer tecelagem com palha, esperando que o sol arrefeça um pouco antes da última ida ao lago que acontece normalmente entre as 14 e as 16h. As pessoas têm medo de ir ao lago depois que começa a escurecer. Fala-se bastante da presença de crocodilos no lago.



Figura 13. Homens a cuidar da rede de pesca, crianças a brincar junto ao barco e um rapaz segurando peixe. O cenário da foto é indicativo de tipo de ocupação de homens, incluindo crianças do sexo masculino e rapazes, nas margens do lago – **foto do autor, Cóbuè 2015.**

O cenário que descrevo acima é facilitado pela proximidade entre a casa, a horta e o lago, uma conjugação que é igualmente identitária. Determinado tipo de cultivo exige deslocamentos e neste caso quem se desloca são os homens ou o casal. É o caso do cultivo de milho que é feito preferencialmente nas áreas montanhosas e de floresta favorecido pela associação entre solos férteis e abundância de cursos de água dos rios e riachos. O mesmo acontece com o cultivo de arroz feito em torno da lagoa Mandambuzi no período de maior abundância das chuvas, entre Janeiro e Maio (Mercader *et al* 2009: 3). Pode até parecer paradoxal falar de fertilidade e abundância de água nas regiões altas quando estou precisamente a descrever uma região dominada por um lago de água doce. Mas isso decorre do facto do lago Niassa correr no meio de uma formação rochosa que faz parte do vale do Rift estando cercado por regiões montanhosas de ambos os lados.

De vez em quando é possível ver milho a ser vendido no mercado e nos locais de venda de outros produtos. A maior parte do milho consumido em Cóbuè chega de outros locais como Lunho e Maniamba transportado diariamente por carrinhas. Na

última visita que realizei a Cóbue, entre os meses de Março e Abril de 2015, pude ver alguns campos que tinham semeado milho e que na altura estava quase a ser colhido, mas ainda se podia comer milho fresco retirado das proximidades das casas. A visita realizada nesta época foi fundamental desse ponto de vista porque permitiu ver a diversidade das culturas, mas também confirmar a preponderância do cultivo da mandioca. A farinha de mandioca é a principal referência na alimentação quotidiana nas duas principais refeições tomadas ao longo do dia: a do almoço (*sasita*) e a do jantar (*ujulu*). A farinha de milho é consumida em proporções muito reduzidas e o arroz só muito raramente, acontecendo sobretudo nos meses seguintes à sua colheita, entre Junho e Setembro.

Toma-se uma primeira refeição nas primeiras horas do dia que é normalmente chá com bastante açúcar. O chá pode ser apenas água fervida com açúcar e o acompanhamento pode ser a refeição que sobra do dia anterior, mandioca frita, amendoim torrado e em alguns casos come-se pão fabricado em padarias caseiras com base em farinha de trigo, o que é mais frequente na sede de Cóbue. O pão também é trazido da ilha malawiana de Likoma de onde são provenientes igualmente os ovos que são vendidos nos principais mercados. Diariamente, nas primeiras horas do dia sai um barco da sede de Cóbue para Likoma e regressa ao meio da tarde. Nos povoados como Mataka, Chigoma e Ngofi as ligações com Likoma são feitas via barcos à vela e os horários destes movimentos são marcados pela direcção dos ventos.

O que se come varia em função das posses das pessoas e se o lugar onde está a casa é próximo ou não dos principais mercados. Em quase todos os povoados existe um lugar onde é possível comprar os principais produtos usados na preparação das refeições: açúcar, sal e óleo, transportados a partir da sede do distrito, em Metangula, e de Likoma. A ligação mais regular entre Cóbue e Metangula é feita por estrada e todos os dias sai um carro que segue cada um dos sentidos. Nas primeiras horas sai de Cóbue uma destas carrinhas que percorre os cerca de 110km em aproximadamente 4h para chegar a Metangula. As carrinhas transportam passageiros e sacos de peixe seco. De Metangula para Cóbue as carrinhas partem entre as 11h e as 12h e neste sentido a principal carga é milho, açúcar, sal, óleo de cozinha, bebidas alcoólicas, petróleo para iluminação, gasolina usada nos barcos e sabão e a mesma distância é percorrida em cerca de 7h. Estes produtos abastecem os mercados de Cóbue e de Likoma. Desde o

fim de 2014 começou a circular um barco que faz o mesmo percurso mas com pouca regularidade.

Em quase todos os povoados existem máquinas motorizadas (moageiras) usadas para transformar em farinha o milho e a mandioca seca, mas também para fazer o descasque do arroz. Contudo, o procedimento comum para triturar a mandioca recorre a objectos feitos à base de troncos de árvores. A transformação da mandioca em farinha obedece a 4 fases: a primeira consiste na retirada da mandioca da horta e a separação da casca; segue a segunda fase em que a mandioca é colocada em recipientes com água, normalmente recipientes feitos à base de barro ou de plástico, nos quais permanece por cerca de 3 a 5 dias; o terceiro procedimento é a secagem da mandioca que antecede a sua transformação em farinha por via de trituração caseira ou com recurso à máquinas de moagem.



Figura 14. Processamento da mandioca: mergulhada em água onde permanece de 3 a 5 dias – **foto do autor, Cóbuè 2013.**

As farinhas de mandioca e de milho são usadas para preparar uma massa consistente que recebe o nome de *ntchima* quando é feita à base de farinha de milho e *nkhondole* quando a massa é preparada à base da farinha da mandioca. Qualquer uma destas massas não falta numa refeição, sendo a mais frequente e mais apreciada a de mandioca (*nkhondole*). Quando chega o momento de preparar as refeições a principal

questão que é colocada é decidir entre *ntchima* ou *nkhondole*. Na casa onde consumi a maior parte das minhas refeições era prática misturar as duas farinhas o que alterava a sua consistência e o sabor da massa. A massa é servida com molhos (diz-se *ndiwo* em CiNyanja) à base de vários tipos de folhas, peixe, feijão manteiga e cogumelos retirados da floresta que emprestam algum sabor à massa. Contudo, é raro o peixe fresco ser preparado com molho, sendo o mais comum ser assado directamente no lume feito à base de lenha.



Figura 15. *Nkhondole, água para beber, sal e peixe assado na lenha servidos a mim e ao Maganizo na casa de um ancião – foto do autor, Cóbue 2015.*

Esta prática alimentar faz com que a principal preocupação de todas as casas seja a de garantir que não falte a farinha da mandioca, a qual depende quase na totalidade da produção de cada casa. Garantida a farinha da mandioca o acompanhamento não constitui assunto de debate prévio porque muitas vezes resulta de uma espécie de improviso, dependendo da disponibilidade que é também condicionada pela época do ano.

Durante a época de elevada pluviosidade, que dura 5 meses, entre Janeiro e Maio (Mercader *et al.* 2009: 3), abunda todo o tipo de folhas, o que facilita a decisão sobre o que comer, sendo igualmente esta a época de maior abundância de peixe. No período de baixa pluviosidade, por sinal muito seca entre Junho e Dezembro (*ibid.*),

faz-se o cultivo de leguminosas, sobretudo folhas de abóbora, folhas da planta da bata-doce e tipos variados de couves, nas áreas húmidas dos rios, o que confirma as explicações sobre uma das motivações para o povoamento permanente destas regiões. A precipitação média anual na região do lago Niassa é de 700mm nas terras baixas e próximo do lago e 1400mm nas terras altas.

Porque nem todas as pessoas têm acesso ao cultivo nas margens dos rios, onde se pode considerar que a terra é escassa, uma vez que a sua apropriação é duradoura e onde realmente as hortas podem ser herdadas, a forma de acesso às leguminosas para a maioria das pessoas é garantido pela sociabilidade ao nível das unidades sociais e das vicinalidades e por compra junto aos produtores. Durante a época seca, entre Julho e Outubro, o peixe também escasseia influenciado por ventos fortes que se fazem sentir nesta época do ano. Quando isso ocorre a solução mais frequente tem sido consumir sardinha fresca ou seca (*ussipa*).

Nos casos em que a casa é constituída por uma mulher, um homem e seus filhos, a tendência é que a mulher se responsabilize por garantir a farinha de mandioca e o homem pela parte do acompanhamento. Esta divisão não é rígida mas marca os ritmos das actividades domésticas e é mais frequente quando numa casa existem rapazes já crescidos, mas que ainda não constituíram as suas próprias casas. São estes rapazes que vão pescar ou passear-se pelos locais onde se pesca e regressam à casa com algum peixe. Neste caso acontece outro momento da partilha da comida não preparada, quando os homens do domicílio trazem peixe e o mesmo é oferecido às mulheres de outras casas. Não me lembro ter visto um homem envolvido no cultivo da mandioca. Conheci alguns homens que se dedicavam ao cultivo de leguminosas nas margens dos rios, na produção de milho nas montanhas e no cultivo de arroz na lagoa Mandambuzi.

A importância da farinha da mandioca na alimentação quotidiana confirma a centralidade do acto de cultivar a própria mandioca nas formas de socialidade e na sociabilidade dos lugares, configurando, desta forma, parte dos elementos que caracterizam uma casa. Uma vez que a farinha da mandioca, e de alguma forma a do milho, não são vendidas, as únicas formas de conseguir estes produtos é por via do próprio cultivo. O cultivo da mandioca é uma tarefa marcadamente feminina o que denota a ligação com a noção de casa. Tal é a importância desta actividade que as

mulheres que não são capazes de participar no processo produtivo ficam numa situação de dependência, passam a receber a mandioca ou a própria farinha de pessoas mais próximas, entre parentes e afins.

Quando uma mulher adulta perde a capacidade de cultivar a sua própria horta e de ir buscar lenha para a sua cozinha perde automaticamente as duas dimensões que caracterizam a casa de uma pessoa adulta: a cozinha e a horta de mandioca, isto é, perde a capacidade de cozinhar a sua própria comida. Quando isto acontece, inicia-se outro tipo de prestações entre a mulher mais velha do domicílio e as filhas solteiras que fazem parte do mesmo domicílio, as mulheres casadas com o filhos, os filhos e filhas destas pessoas. Esta prática é conhecida pelo nome de *chithangatano cha zamu yo phika*, que significa entreajuda rotativa na preparação da comida.

A mulher de uma casa tem a sua própria cozinha onde prepara a sua comida e apenas retira parte do preparado para entregar a uma pessoa mais velha ou juntar-se num mesmo lugar para comer com os restantes membros do domicílio. Quando as crianças da mulher dormem na casa da sua mãe ou mãe do seu marido têm a responsabilidade de oferecer comida crua ou juntar-se no momento de comer servindo aos seus filhos e à mulher parte do que ela preparou.

Conclusão

Ao longo do capítulo tentei mostrar que uma pessoa passa a ser considerada um habitante das terras do lago pela frequência com que organiza a sua vivência interagindo com o lago, com o cultivo e consumo da mandioca e com as unidades sociais e de residência, tornando-se desta forma clara a relação entre o parentesco e a territorialidade como dimensões de constituição mútua.

Neste capítulo mostrei que o lago ocupa um lugar central na topografia dos territórios, tornando relevante uma análise pormenorizada das lógicas de produção das territorialidades entre os seus habitantes. Fi-lo confrontando a ideia da sustentabilidade dos recursos naturais, fundada na noção de natureza sem presença humana, com a história do povoamento das margens do lago Niassa.

Existe um outro nível em que os habitantes da região do lago Niassa justificam os seus modos de vida como um legado dos antepassados, o que é expresso pela

forma como explicam as trajetórias feitas pelos seus antepassados como a «procura de boas condições» sobretudo para justificar actividades de pesca e cultivo.

Com base no que acabei de descrever é possível enquadrar a característica comum da ocupação dos espaços, que corresponde à localização de um domicílio, que se vai alargando para trás e para os lados das primeiras casas, ou daquelas que são ocupadas pelas pessoas mais adultas do domicílio. Irei desenvolver com mais detalhe o tema da residência e das dinâmicas de ocupação espacial no capítulo seguinte.

Os vários trilhos ou caminhos que se encontram em vários pontos em redor das casas são marcas criadas pela passagem das pessoas seguindo os vários sentidos da sua sociabilidade. Os sentidos mais frequentes são os que levam a outras vizinhanças, ao lago, às hortas e à igreja. Pode acontecer que o mesmo caminho que leva ao lago passe antes por uma vizinhança ou pela horta de mandioca.

Capítulo 6

Sentidos de pertença, de espaço e legitimidade da posse da terra

Para uma pessoa adulta, homem ou mulher, o primeiro critério de referência territorial é o seu domicílio ou casa, que é igualmente uma categoria de identidade social (Pina-Cabral 1991:118). O espaço ocupado por uma casa é localizado por referência ao território do *muji* onde o seu respectivo chefe é considerado o «dono da terra». As pessoas que não se consideram membros do *muji* dos donos da terra justificam a sua condição de residência como resultante do pedido feito por um dos seus antepassados a quem fundou o território. Encontrei muitas pessoas que se declararam incapazes de me explicar as circunstâncias que levaram os seus antepassados a pedir terras aos donos da terra e que me diziam não saber descrever o vínculo que os liga à pessoa nomeada como dono da terra, o chefe do *muji*. Noutros casos essa descrição era explícita, mesmo entre pessoas que teriam idades compreendidas entre 45 e 70 anos e que foram capazes de traçar uma linha genealógica até às terceira e quarta gerações para hierarquizar a categoria dos antepassados considerados primeiros ocupantes. Os primeiros ocupantes são neste contexto os que firmaram o «contrato» com os fundadores. Esta forma de falar da pertença remetendo-a para o momento da fundação dos *muji*, aspecto que descrevi no capítulo 4, só tem lugar devido à fluidez da utilização da narrativa histórica territorial. É partindo desta constatação que introduzo o debate deste capítulo, sobre a forma como é legitimada a posse da terra e os direitos de propriedade a partir das várias esferas de manifestação dos sentidos de pertença.

O conhecimento etnográfico da vida em Cóbuè em muitos aspetos fez-me rever as clássicas e preciosas monografias da «Escola de Manchester» sobre regiões próximas, sustentadas em trabalho de campo realizado entre as décadas de 1950 e 1960. O material de Cóbuè ajuda a um olhar revisionista, particularmente em relação à ideia, amplamente enunciada na literatura antropológica desta época sobre esta região específica de África, de que a «aldeia» matrilocal (*village*) seria o principal

modelo de residência e de organização social, constituindo-se em torno de uma agregação estruturada por linhagens. Referi no capítulo 4 a forma como Van Velsen (1971[1964]), Victor Turner (1957) e Clyde Mitchell (1956) descreveram a aldeia (*village*) como a concentração de casas (*clusters of huts*) pertencentes aos membros de uma linhagem. Estes autores desenvolveram estas explicações adoptando uma abordagem que procurava a unidade estrutural do grupo doméstico, da linhagem e das tribos (cf. Lentz 2000: 20).

No seguimento do que descrevi até aqui nesta dissertação, concretizo agora o contributo para o debate deste tema explanando as várias esferas nas quais as pessoas situam a sua pertença e suas implicações no tipo de vínculo que se cria entre as pessoas, o território e a terra. Num segundo momento analiso os sentidos da posse a partir da identificação e descrição das normas e dos mecanismos que tornam possível o direito de uso da terra, respondendo de forma agora etnograficamente ainda mais densa à proposta inicial desta dissertação de entender como se criaram donos da terra em Cóbue e como essa criação corresponde a um processo de grande profundidade estrutural e processual.

O primeiro a chegar

Tentando recuar na história, diz-se que os nossos antepassados vieram até aqui em busca de terras para fixar as suas residências. Todos vinham como parte da mesma família. Naquela altura não existia uma divisão tão exacta das chefias. As chefias começaram a existir quando numa família passou a existir alguém mais forte que vencia os conflitos e que se impunha na resolução de problemas. As chefaturas(*sic*) surgem a partir desse momento: surgiu o dirigente da aldeia(*sic*) e as primeiras pessoas que chegam ao território formaram a mesma linhagem (*sic*). Os antepassados é que garantiram essa linhagem (*sic*). Quando aqui chegaram dividiram as terras por igual e todos cultivavam. (*Conversa com Mzama - Cóbue, Abril de 2015*).

Ao longo da pesquisa aprofundei diversas dimensões explicativas sobre o que significa ser dono da terra e ao mesmo tempo chefe, ficando sempre subentendida a identificação entre territórios e chefes. Estas fazem parte das famílias que chegaram com o *mfumu* e algumas que chegaram depois e foram por ele acolhidas. A um certo nível o conceito de dono é mais lato do que possa parecer, já que os próprios *mafumu* dizem que estas famílias são donas das terras onde elas habitam. Importa então finalmente endereçar de forma directa a realidade que aparece descrita como as

famílias. Qual é o seu estatuto? De que forma o estatuto de «famílias donas das terras» se articula com o estatuto do chefe como dono das terras ou território?

Para o contexto da África Ocidental autores como Carola Lentz (2006, 2013) e John MacCall (2005) têm vindo a rejeitar o enfoque no apriorismo cultural constante da análise desta noção de *first-comers* nos trabalhos de Igor Kopytoff (1987) e Murphy e Bladsoe (1987). Lentz foi mais longe ainda na sua crítica ao negar o interesse de perspectivas focadas exclusivamente no presente e/ou no uso instrumental das narrativas históricas (2013: 5). Ela argumenta que as narrativas sobre *first-comers* estão amplamente difundidas em muitos contextos africanistas porque para além de serem apelativas são extremamente fluidas e maleáveis. A partir deste olhar a autora vê os sistemas costumeiros de posse da terra como um campo de contestação de argumentos que integram experiências de longo termo, desde aspectos relativos aos direitos da propriedade, acesso aos recursos da terra e reivindicação da pertença a comunidades políticas (Lentz 2013: 8). Lentz afasta-se da atribuição primordial da etnicidade como critério de reivindicação de direitos e posse da terra.

O olhar comparativo que tenho seguido nesta dissertação levou-me também a considerar propostas analíticas desenvolvidas igualmente noutros contextos como o austronésiano (Fox 1990; 2006; Fitzpatrick e Barnes 2010) em que esta noção de *first-comers*, que nesta dissertação designo também por «código da chegada», foi pensada não como um apriorismo cultural mas como: 1) princípio de hierarquia, 2) lógica de pertença territorial e 3) princípio de valor. A definição de posse da terra como pertença desenvolvida, entre outros, no tão citado artigo de Marilyn Strathern (2009) é igualmente útil para interpretar a forma como em Còbuè as pessoas definem a categoria de «dono das terras». Strathern para além de ter discutido formas de equiparar a posse da terra à posse de bens imateriais, portanto da ordem da propriedade intelectual, também argumentou ser necessário ver a relação entrelaçada entre a terra pertencer às pessoas e as pessoas pertencerem à terra.

Joseph Mujere (2010) na revisão que faz dos livros de Debora James,⁶⁷ Peter Geschiere⁶⁸ e Laura Mitchell⁶⁹ sustenta que estes autores adoptaram análises sobre a

⁶⁷ Debora James. *Gaining Ground? 'Rights' and property in South African Land Reform.*

⁶⁸ Peter Geschiere. *Perils of belonging: autochthony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe.*

posse da terra baseando-se na noção pertença (*belonging*) exactamente por terem constatado a insuficiência explicativa do uso da categoria de identidade étnica. Na lista destes autores consta igualmente Carola Lentz, quando valoriza as dinâmicas das histórias de fixação que incluem medidas intervencionadas pela administração colonial para a compreensão da posse da terra (Lentz 2006b: 52), uma dimensão que permitiu também à autora analisar a diversidade da linguagem e práticas articuladas nos processos de reivindicação do direito da propriedade da terra.

Em Cóbue as pessoas explicaram-me a noção de «dono das terras» a partir da legitimidade de alocar a terra aos que têm determinadas posições na hierarquia de chefia e a partir do facto de terem sido os primeiros a chegar aos locais ocupados – a dimensão que melhor explorei nos capítulos anteriores. Ao mesmo tempo, donos da terra podem ser também pessoas que simplesmente se propõem ocupar um terreno e são autorizadas a o fazerem. Os dados etnográficos que apresento neste capítulo dirigem-se de forma mais directa a este último caso e têm como objetivo principal situar as várias situações em que é possível falar de «dono das terras». Partirei, ainda, do facto de ter verificado que na demarcação das terras das comunidades em Cóbue se fez uma descrição das tarefas das chefias tradicionais na alocação de terras, na gestão de recursos da floresta e de aspectos relativos à utilização do lago, fazendo portanto coincidir a condição de «dono das terras» e donos dos recursos naturais. Ao indagar os meus interlocutores sobre esta sobreposição, eles não hesitaram em confirmar que de facto são eles os legítimos donos das terras e/ou dos recursos naturais remetendo essa condição à narrativa do primeiro ocupante do território.

Um dos chefes a falar-me da condição de donos das terras nestes termos foi o *mfumu* Chiteji quando narrava a história territorial (ver capítulo 4). Ele explicou o poder do régulo sobre a terra e as pessoas que habitam nos vários territórios fazendo referência ao facto do seu antepassado ter sido o primeiro ocupante, o que expressa o princípio de que o régulo assume essa posição porque representa o antepassado que chegou primeiro ao território. Ao perguntar ao Chiteji a origem deste estatuto de *mfumu* e como surgiram os ndunas a ele subordinados ele deu-me a seguinte resposta:

⁶⁹ Laura Mitchell. *Belongings: property, family and identity in colonial South Africa (an exploration of frontiers, 1725-c.1830)*.

Todos os habitantes são do mesmo *muji*. O *mfumu* tem poder sobre a terra e as pessoas porque quem chegou primeiro é o dono das terras. Assim, a ordem de chegada determina quem manda sobre as terras e as pessoas que chegaram depois devem obediência ao *mfumu*. Os *miji* que chegaram primeiro também são donos das terras onde vivem e o *mfumu* não tem poder sobre essas terras. (*Conversa com mfumu Chiteji – Cóbue, Maio de 2013*).

Chiteji explicou assim o estatuto destes *miji* que considerou serem «donos das terras» onde habitam, revelando que os grupos que chegaram com o primeiro *mfumu* Chiteji foram transformados em ndunas do Chiteji e são os mesmos que mantiveram esse estatuto quando os outros foram transformados em régulos pela administração colonial portuguesa. Recorreu à sua relação com um dos nduna para exemplificar esta condição:

O Chekani chegou depois do primeiro Chiteji. O mesmo que Makunyula. Chekani pediu autorização ao Chiteji depois de ter escolhido um local para se fixar. Depois Chiteji nomeou o Chekani como nduna dessa área. Chekani significa ‘fechar o limite’ porque o território do nduna Chekani faz limite com o regulo Mapunda. (*Conversa com mfumu Chiteji – Cóbue, Maio de 2013*).

Tal como evidencio de forma detalhada no capítulo 4 esta não é de certeza a única versão da história territorial do Chiteji. Registei ao longo da pesquisa outras versões ditas por outros *mafumu* tendo como denominador comum o facto de alegarem que chegaram ao território já com o estatuto de *mfumu* tendo para isso narrado os eventos associados ao momento da fundação dos seus respectivos territórios.

Chiteji consta da descrição da história dos Nyanja feita por Asahel Mazula (cf. Huhn 2013: 37-42), quando escreve que o povoamento da região do lago Niassa, desde Metangula até à actual fronteira norte de Moçambique se iniciou com a chegada do chefe Karonga Chimbanu, conhecido depois por Massumba (Chimbanu) Kapazi que com o seu irmão Chilombe⁷⁰ e Mapunda ocuparam o vale do Lunho. O Chiteji terá atravessado o lago, passando por Likoma, e fixado sua residência em Chigoma depois de ter deixado um dos seus «irmãos» na ilha de Likoma (Ambali citado Huhn 2013: 43-44). Na versão do missionário William Johnson o Chiteji faz parte do grupo proveniente de Oeste que seguiu o sentido sul-norte, tendo fixado residência

⁷⁰ Chilombe é a designação do actual régulo de Metangula, sede do distrito do lago, que dista cerca de 110km de Cóbue.

inicialmente em Chilowelo, próximo de Makanjila, depois em Messumba, antes de se fixar definitivamente em Chigoma, todos estes lugares ao longo do lago (Johnson 1922: 96-97). Estas referências constam de alguma literatura sobre a história dos Nyanja e reforçam a ideia de que antes da ocupação colonial o Chiteji, a par do Massumba e Chilombe, terão sido os *mafumu* fundadores da região.

A forma como é apresentada a história territorial do Chiteji evidencia a complexidade das dinâmicas territoriais - uma das dimensões que torna a narrativa sobre *first-comers* no lugar de encontro de processos de longa duração (cf. Lentz 2013: 18). Apesar de estar centrada na necessidade de afirmar a primazia da ocupação do território, estas narrativas reconhecem que a condição de «dono das terras» pode ser repartida entre a descendência dos consagrados como «fundadores» do território e o território enquanto espaço político, como se o espaço fosse, ele próprio, a matéria fundadora da hierarquia política. Um meu interlocutor explicou esta noção de dono das terras mostrando a diferença entre um chefe com terras e um chefe sem terras. Para tornar clara a diferença ele fez a distinção entre o que chamou de dois tipos de chefes: o que designou de «chefe pelas pessoas», estes sem poder sobre as terras porque quem reivindica o estatuto de «dono da terra» são os membros do *muji* cujo antepassado é definido como o fundador; e os «chefes com terras» que são aqueles que descendem da *bele* ou do *muji* dos fundadores, uma posição que favorece a reivindicação do estatuto de dono das terras.

A primeira situação descrita pelo meu interlocutor resulta sobretudo do modelo de sucessão que faz com que o poder seja disputado entre as *mawele*, isto é, as linhas de descendência matrilinear⁷¹ e entre os *muji* em posições diferenciadas na hierarquia. A possibilidade desta disputa, favorecida pela fluidez do «código da chegada», resulta na escolha, num dado momento, de um sucessor da chefia de um *muji* ou na posição de nduna ou régulo de uma pessoa proveniente de um *bele* ou *muji* que não controle terras para além do terreno circunscrito ao seu domicílio. Um chefe nestas condições ficará seguramente dependente de membros de outros *muji* na tomada de decisões que envolvam terras.

⁷¹ Numa linguagem de análise do parentesco como sistema estas poderiam corresponder aos segmentos de linhagem.

Em Cóbuè estas situações integram as experiências de mobilidade que devem ser pensadas numa perspectiva de longo termo. Os aspectos que descrevo nesta secção permitem concluir que as narrativas territoriais, ditas pelas pessoas em Cóbuè e que incorporam uma ideia de posse da terra e direitos de propriedade, fundamentam a existência de um modelo que estabelece que a relação das pessoas com a terra é baseada no reconhecimento de uma dupla relação: no reconhecimento da relação entre determinadas pessoas e determinados recursos naturais, relação essa definida como o momento de chegada num território não habitado; e no reconhecimento da relação que perdura no tempo entre membros que se definem por associação às unidades sociais hierarquizadas pelo «código da chegada».

Sublinhei ao longo da dissertação a forma como certos eventos são narrados e, por via dessa narrativa, são associados à origem dos nomes dos principais chefes (*mafumu*) e aos nomes dos próprios lugares. Esta ideia pressupõe que os lugares nomeados e habitados foram criados pela acção das pessoas que chegaram primeiro ao território, um princípio que fundamenta a territorialidade, o sentido de pertença e de propriedade. Da mesma forma que as pessoas assumem que os territórios são uma criação dos ancestrais, a forma como as pessoas pensam a sua existência e as relações entre pessoas situadas no mesmo território não se dissocia desta noção de território como criação. É a existência do território pensado na sua historicidade que garante a possibilidade das pessoas se situarem no espaço, fundamentarem as relações sociais, reivindicarem a posse dos recursos da terra e o direito de propriedade no sentido em que a relação entre a pessoa e o lugar é expressa pela linguagem do parentesco que atesta os vínculos constituídos pelo código da chegada.

A territorialidade é afirmada com recurso às mesmas categorias usadas para afirmar a pertença. Estas categorias distinguem-se pelo entrelaçamento de narrativas históricas que são vivenciadas no quotidiano. Tanto nos domínios da territorialidade quanto nos da pertença as categorias são agrupadas em três níveis constitutivos e transformativos: no nível que define o que é ser Nyanja, uma espécie de identidade étnica; no nível que legitima a existência dos *mafumu* (régulos e ndunas); e no nível das unidades sociais (*miji* e *muji* no singular), este último que se desdobra em critérios de definição da domesticidade, assunto a desenvolver na próxima secção.

Mobilidades múltiplas e a fundação dos lugares de habitação actuais

A mobilidade forçada é característica dos povoamentos desta região, uma realidade que se verificou com maior intensidade a partir do início do século XX quando se instalou a máquina administrativa colonial. Durante cerca de 100 anos confluíram processos de estabilização dos povoamentos, impulsionados pela presença dos missionários da UMCA nas últimas décadas do século XIX, e processos de deslocamentos forçados pela violência dos processos administrativos, os efeitos da Primeira Guerra Mundial, a guerra que opôs a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e o Estado português (1964-1974) e que culminou com a independência de Moçambique em 1975 e, mais recentemente, a guerra civil (1976-1992).

Quando se iniciou a guerra civil em 1976 muitas pessoas destas regiões ainda se preparavam para regressar para as suas anteriores residências, algumas terão permanecido nos locais de refúgio e outras terão saído da região ao longo dos 16 anos da guerra civil. Durante estes sucessivos períodos de guerras foi-se agravando a migração para o Malawi e Tanzânia, países fronteiriços, e para outros locais no interior de Moçambique. Algumas pessoas que conheci, com idades entre os 25 anos e os 50 anos chegaram pela primeira vez na região de Cóbue depois de 1994. Uma boa parte dos adultos com mais de 50 anos contaram-me terem residido nos países vizinhos e terem fugido das duas últimas guerras.

Um habitante de Cóbue (homem) contou-me que o lugar onde vive tinha sido fundado por Mwita que depois foi sucedido por Chissokole, ambos nomes do chefe do *muji* que compõem o régulo Chiteji, de Chigoma. O lugar onde construiu a sua residência chama-se Nchila Khani, *muji* da mãe cujo chefe é Mwita. Primeiro viveu em Matengula (com o pai e a mãe). Em 1952 a mãe separou-se do pai e passaram a viver em Chigoma. Em 1961 a mãe mudou-se para Tanzânia para viver com o irmão dela. Em 1963 saíram da Tanzânia e regressaram para Chigoma. Em 1964 começou a guerra e refugiaram-se nas montanhas e depois partiram novamente para a Tanzânia, tendo ficado instalados num campo de refugiados de Lundo. Em 1969 ingressou e foi incorporado nos guerrilheiros da FRELIMO. De 1975 até 1978 esteve na província de Tete (Moçambique). Regressou para Chigoma em 1978, quando já tinha iniciado a guerra civil (1976). Saiu de Chigoma de novo para Tanzânia e só regressou em 1994.

Este é apenas um dos exemplos que confirma que as unidades de residência são de constituição recente mas o que as legitima é a sua continuidade de longo termo, por referência aos fundadores. Assim, no ano de 2012, quando iniciei a pesquisa etnográfica, as unidades de residência que encontrei tinham aproximadamente 25 anos, considerando o facto de na sua maioria terem sido constituídas por pessoas regressadas quando terminou a guerra civil em 1992. Contudo, os lugares onde se encontram as residências aparecem nos registos dos primeiros missionários que chegaram na região em 1882. E quando as pessoas falam dos antepassados que fundaram os mesmos lugares são capazes de traçar genealogias que variam entre a quinta e a décima gerações. O tempo relativamente curto das unidades de residência actuais está na razão de ter identificado 3 gerações dos seus membros, estando a emergir uma quarta geração constituída por crianças.

Apresento em seguida a descrição de situações de domesticidade referentes a quatro casos. Eles ajudam-nos a compreender as tendências de composição das unidades de residência.

Caso 1 – Nduna Khuni de Utonga

Josefina é a mãe do atual nduna Khuni de Utonga, António Gueluka. Como veremos é a partir da descendência dela que se organizam dinâmicas de residência e das pessoas associadas a este nduna. Josefina faz parte da segunda ramificação da linhagem (*bele la ka wili*). A mulher mais velha do conjunto das linhas de descendência matrilinear (*mawele*) chama-se Kawinga (*bele lalikululu*) e a mais nova é Rosi (*bele la ka tatu*). Kawinga teve 5 filhos: (1) Elisa Nkawa (esposa de Kida); (2) Jaime Nkawa; (3) Luísa Nkawa; (4) Jorge Nkawa e (5) Eduardo Nkawa.

A irmã mais nova de Kawinga, Rosi, não teve filhos. Dos filhos da Kawinga apenas Jorge Nkawa reside em Utonga e casou-se com Njato e tiveram 4 filhos.

A Josefina, mãe do António Gueluka, nduna Khuni de Utonga, tinha tido 8 filhos: (1) Rafael, (2) Ester, (3) Lizy, (3) Monica, (4) Isabel, (5) António, (6) Eduardo, (7) Maria e (8) António. Ester Gueluka (2) teve três

filhos: uma rapariga de nome Doroteia e dois rapazes de nome Jaime Lisy e Tomás Ndala. Doroteia vive com o filho chamado Malita, o qual casou com uma mulher de nome Mzama. Tiveram 5 filhos. O primeiro filho de Ester, Jaime Lisy, casou-se com Margarida Kazule e tiveram 5 filhos. O segundo filho de Ester, Tomás Ndala, casou-se com a filha do Jaime Nkawa e nasceram 5 filhos.

Em frente da casa do nduna vive o filho do filho da irmã do nduna Khuni, Mónica Gueluka, portanto, com a sua esposa também de Utonga e os seus 5 filhos.

António Gueluka casou-se primeiro com Isabel Chamila, com quem já se divorciou. Ao separarem-se ela foi viver para junto da sua mãe e tio materno num lugar conhecido por Mala. Com Isabel nasceram 6 filhos, destes Eliza e Biti Isa são as únicas filhas que residem com o pai e os restantes 4 estão a viver com a mãe. A Eliza é divorciada, teve 3 filhos e construiu a sua casa ao lado da casa do pai. Biti Isa casou com filho de Rafael Gueluka e tiveram 8 filhos.

António Gueluka, nduna de Khuni voltou a casar-se com uma mulher de bwana Mulemba, com quem não teve filhos. Mas esta mulher já tinha filhos antes de se casar com ele. Um desses filhos é o actual *wakulu akulu wa muji wa mulemba*. Isto é, os filhos da bwana Mulemba vivem próximo da casa do tio materno que é o actual chefe do *muji*. Como referi o domicílio do António integra a casa da sua filha (Eliza) e respectivos filhos com quem partilha comida e casas.

Caso 2: O domicílio de Fecy

Fecy nasceu em 1960, tornou-se mãe de duas filhas quando tinha entre 14 e 18 anos de idade. A paternidade de cada um dos filhos foi atribuída a dois homens diferentes. As suas 2 filhas nasceram enquanto vivia com a sua mãe. Já com cerca de 20 anos Fecy estabeleceu uma relação conjugal com um militar proveniente da província da Zambézia que se encontrava em Cóbue em comissão militar. Desta relação que durou cerca de 12 anos nasceram 11

filhos, 6 rapazes e 5 raparigas. Em 1992 foi declarado o fim da guerra civil e em 1993 o marido da Fecy terminou a sua comissão militar tendo decidido regressar para a Zambézia. No regresso levou consigo 3 filhos - 2 rapazes e 1 rapariga. O actual domicílio da Fecy é composto por 21 pessoas: a Fecy, 8 filhos adultos casados sendo 4 rapazes e igual número de raparigas, ambos filhos da Fecy, 7 jovens solteiros e 6 crianças, seus netos.

A casa da Fecy tem 3 divisões, numa divisão onde ela dorme com mais 3 netos com idades de até 4 anos, na outra divisão dormem 5 netos de 6 a 8 anos e na terceira dormem 4 netos de 10 a 14 anos. Em torno da sua casa estão as casas dos seus filhos casados e das filhas solteiras.

Caso 3: O domicílio de Rosa

Rosa nasceu na década de 1950. O domicílio da Rosa é constituído por 4 adultos e 14 netos de idades entre 2 e 14 anos. Casada por duas vezes, com o primeiro marido não teve filhos e com o segundo teve 5 filhos: 2 rapazes e 3 raparigas. Neste momento vive com um filho casado, os seus netos que são os filhos do seu filho e filhos das filhas casadas.

Uma neta viúva que tem um filho. O edifício onde mora tem 3 compartimentos, num dos compartimentos dorme a sua neta viúva com o seu filho, no outro dorme a Rosa e as netas e no terceiro dormem os netos.

Caso 4: O domicílio de Maria

Maria nasceu na década de 1950. Ela tem o seu domicílio em Chigoma, num lugar conhecido por Nchila Nkhani, junto da sua mãe. Em criança viveu com o pai, a mãe e os irmãos em Uchesse, um lugar próximo de Chigoma na parte norte, de onde era proveniente o seu pai. Mudou-se para Uchesse depois da morte do pai e passou a residir junto da mãe da mãe. Nkanda, do sexo masculino, é a pessoa considerada dono do lugar onde Maria tem a sua residência. Maria não soube explicar porque Resta Nkanda é considerado dono da terra tendo apenas relatado que foi a mãe da sua mãe quem no passado pediu terreno para construir a sua residência.

Maria casou-se por duas vezes e no momento em que tivemos esta conversa ela era solteira. Com o primeiro marido, proveniente de Mataka, uma aldeia na parte sul de Chigoma, residiu em Likoma (ilha pertencente ao Malawi) fugindo da guerra pela independência. O seu divórcio aconteceu pouco depois de 1975 porque ela queria regressar para Chigoma, junto da sua mãe e o marido quis permanecer na ilha de Likoma. Voltou a casar e foi residir em Ngofi, uma localidade situada na parte norte de Likoma. Com o primeiro marido teve 4 filhos e um deles faleceu. O seu domicílio é constituído pela mãe da sua mãe, a sua própria mãe, um dos filhos, uma irmã, a filha da filha do irmão.

Apresento estes quatro casos para mostrar uma característica comum às histórias de mobilidade e constituição de domicílio, tais como o facto da organização da residência ter como figura importante a mãe, seus filhos solteiros de ambos os sexos, filhos do sexo masculino casados e respectivos filhos, os tios maternos e as filhas solteiras (por vezes casadas) com ou sem filhos. Assim, identifiquei que os co-residentes ou membros de um domicílio são constituídos por 3 gerações. Um ego (homem ou mulher) com idade entre 30 e 40 anos terá: a geração da mãe, a sua geração e a geração dos seus filhos. Comparando esta descrição com contextos onde as unidades de residência tinham mais longevidade, seria preciso acrescentar a geração da mãe da mãe, representada pelo tio materno. Quando ele representa a terceira geração ascendente em relação ao ego é considerado o sénior da unidade social (*kokowogona*). Fica também claramente ilustrado a partir dos casos que apresentei que a identificação do número exacto das pessoas que pertencem exclusivamente a um domicílio é dificultada pela fluidez dos critérios de definição da domesticidade. Uma das dificuldades que sobressai é o facto de que, numa perspectiva longitudinal, se verificar que a conjugalidade constitui um critério de longo termo na fixação do parentesco. Uma segunda que sobressai é o facto dos filhos se identificarem por referência à parentela matrilateral que deriva sobretudo da preponderância da figura do tio materno (*nkhoswe*).

O *muji* articula outros dois níveis de pertença: o *fuko* e o *khamu*. O termo *fuko* inclui membros da parentela da parte materna (*akucikazi*) e da parte paterna

(*akucimuna*), identificados a partir de suas genealogias (*cilawa*). O *Khamu* corresponde à identificação da unidade doméstica ou domicílio. Sobre este último falarei de forma desenvolvida na próxima secção. O nível de pertença ao *fuko* inclui os parentes consanguíneos acentuando principalmente um nível de descendência cognática.⁷² O *fuko* é o garante da integração do *ciwongo* do pai na identificação de uma pessoa. O *ciwongo* do pai consta do nome de registo de uma pessoa e é usado por homens adultos como nome próprio.⁷³ Em regra, os homens adultos não são tratados pelo primeiro nome. O *ciwongo* da parte materna é omissivo. Da parte da mãe as pessoas evocam o nome do *muji* que é ostentado pelo respectivo *nkoswe* ou chefe do *muji*. As mulheres, tal como os homens, não são tratadas pelo primeiro nome mas, diferentemente dos homens, não usam o *ciwongo* do pai como nome próprio. Elas são tratadas por referência ao seu *nkoswe* ou *muji* segundo um formato expresso da seguinte forma: *mbumba wa bwana X*, onde X corresponde ao nome do *nkhoswe* ou do *muji*. *Mbumba* refere o que já descrevi no capítulo 4, quanto ao estatuto de uma pessoa obedecer à divisão por sexo, e a ordem de nascimento que hierarquiza as mulheres, sendo essa hierarquização das mulheres como irmãs um estatuto que elas transmitem aos seus filhos homens. Este esquema permite explicar o estatuto da *mbumba* atribuído a todas as pessoas do sexo feminino, que é o mesmo que reconhecer o potencial da sua capacidade reprodutora biológica e social, e que terá como desfecho a sua transformação em *bele* («seio»), princípio de hierarquia porque classifica cada *bele* pela ordem de nascimento. Este princípio de pertença ligado ao *fuko* é central para ter em conta, em suma, nas dinâmicas de descendência.

Casa e pertença (Khamu)

Em regra um domicílio (*khamu*) é constituído por várias casas. A concentração de casas recebe o nome de *muji*, que neste caso assemelha-se a uma «família

⁷² Van Velsen (1964: 73) afirmou que os Tonga possuíam 2 conjuntos de parentes: patrilineares e matrilineares. Mostrou que as pessoas recorriam sistematicamente aos dois vínculos, para o que contava muito a proximidade geográfica.

⁷³ Van Velsen (1964) explicou esta tendência de transmissão do nome pela via paterna no contexto matrilinear, como resultado da introdução do modelo patrilinear e patrilinear, pelos Nguni e missionários. Como exemplo cita o nome do baptismo que obrigou as pessoas a incluir o nome do pai no seu próprio nome. Antes M. Marwick (1952) e J.P. Bruwer (1952, 1955) referiram-se ao *ciwongo* como nome do «clã».

extensa», onde a principal referência é o tio materno (*nkhoswe*). *Khamu* aproxima-me ao que João de Pina-Cabral chama de «unidades sociais primárias» (cf. Pina-Cabral 1991: 117-118), uma categoria que descreve o nível mais básico de integração social e de identidade social das pessoas.

Os lugares onde as pessoas habitam estruturam-se em torno do *khamu* (casa) cuja composição e centralidade na vida social assemelha-se à realidade descrita por Susana Viegas como «unidade compósita de residência» (2007: 76). *Khamu* articula a vivência nos lugares de residência, a territorialidade e a pertença, cujo princípio se funda numa linguagem que designo por «código da chegada», usando de empréstimo a expressão de Murphy e Bledsoe (1987: 129), que combina a linguagem do parentesco, da descendência e da sucessão.⁷⁴

A concentração das casas resulta do crescimento de uma unidade de residência que cresce pelo casamento dos homens ou dos sobrinhos que se vão juntar ao tio materno; o mesmo processo pode estar relacionado também com os divórcios ou morte do homem. (Conversa com Chigona – Cóbue, Março de 2015).

A constituição de um *khamu* é parte do princípio da independência dos adultos em relação aos co-residentes de um mesmo domicílio. Uma casa distingue-se pela associação dos seus donos a um lugar de preparação de refeições (cozinha) e, desta forma, agrega funções económicas, tais como produzir a própria mandioca e preparar a sua comida. Entretanto, fruto do processo histórico de constituição dos *muji* de facto existe uma coincidência do território do *khamu* e do *muji* nos casos em que o papel do tio materno é exercido pelo chefe do *muji* para todos os co-residentes.

O sentido que as pessoas dão ao *muji* requer por isso alguma atenção uma vez que o termo é usado para descrever um nível de pertença e para descrever cenários de domesticidade de amplitude diferenciada, incluindo a identificação do que se considera casa e domicílio. É possível fazer o enquadramento desta situação olhando para o número reduzido das pessoas que compõem uma unidade territorial de residência. Aqui torna-se relevante sublinhar o facto destas unidades de residência serem de constituição recente, pelo menos no formato que encontrei em 2012. Estes

⁷⁴ Para Van Velsen (1964:188) e Mitchell (1956: 132) tratava-se de «linhagem dominante», o que expressa a primazia dada à descendência e às linhagens na definição de grupos de descendência unilinear.

são normalmente os casos cuja história territorial coloca o respectivo *muji* numa posição hierárquica inferior em relação aos *miji* constituídos por mais de um domicílio (*khamu*), estes por sua vez correspondentes às linhas de descendência unilinear (as *mawele*).

O quadro abaixo apresenta resultados do questionário que coordenei na investigação de campo com o objetivo de ajudar a identificar estas dinâmicas de constituição dos membros de áreas determinadas de residência, nomeadamente as *Khamu*.

Quadro 1. *O quadro contém nomes dos lugares de residência, o estatuto da pessoa no lugar, chefe muji e território do Régulo.*

| Sexo | Lugar de nascimento | Nome do lugar de residência | Estatuto no lugar | Chefe do Muji | Território do régulo |
|-------------|----------------------------|------------------------------------|-------------------------------|----------------------|-----------------------------|
| F | Likoma (Mvumu) | Njafuwa | muji do marido | Nduna Nkhalamba | Chikaya |
| M | Njafuwa | Njafuwa | muji do Nkhalamba | Nduna Nkhalamba | Chikaya |
| M | Khango | Tiyese-Njafuwa | pai pediu terra em Njafuwa | Nduna Nkhalamba | Chikaya |
| F | Njafuwa | Njafuwa | | Nduna Nkhalamba | Chikaya |
| M | Chikaya | Mkuyu | donos da terra | Mtaya | Chikaya |
| M | Chikaya | Chombo | 1º morador foi o irmão da mãe | Mtaya | Chikaya |
| M | Njafuwa | Mzinda | muji do pai | Nduna Nkhalamba | Chikaya |
| F | Chia | Chikaya-Chamwala | muji do marido | Mfumu Mtaia | Chikaya |
| F | Njafuwa | Njafuwa | muji do pai | Nduna Nkhalamba | Chikaya |
| F | | Chikaya | muji da mãe | Mtaya | Chikaya |
| F | Chombe | Chikaya | muji da mãe - tio materno | Mtaya | Chikaya |
| M | Mandambuzi | Chikaya | muji da mãe | Mtaya | Chikaya |
| M | Chikaya | Chikaya | muji da mãe | Mtaya | Chikaya |
| F | Ngoo | Chikaya | Residência do marido | Mtaya | Chikaya |
| F | Uchesse | Nchila Nkhani | mãe pediu terra | | Chigoma |
| M | Tanzânia | Chigoma | muji da mãe | | Chigoma |
| M | Tungo-Metangula | Nchila Nkhani | muji da mãe | Mwita | Chigoma |
| F | Chigoma | Nchila Nkhani | muji da mãe | Mwita | Chigoma |
| M | Chigoma | Nchila Nkhani | muji do pai | Nduna Minofo | Chigoma |
| F | Khango | Khango | muji do marido | Nduna Minofo | Khango |
| M | Khango | Khango | muji da mãe | Nduna Minofo | Khango |
| F | Khango | Khango | muji da mãe | Nduna Minofo | Khango |
| F | Khango | Khango | muji da mãe | Mtaya | Khango |
| M | Chikaya | Chikaya | muji da mãe | Mtaya | Chikaya |
| F | Chikaya | Chikaya | muji da mãe | Mtaya | Chikaya |

O quadro mostra que os nomes dos lugares são definidos em relação ao chefe do *muji* e em relação ao régulo. Mostra muito claramente também que a maioria das pessoas definem o seu estatuto no lugar como descendentes matrilineares – do *muji* da mãe. A primeira entrada no quadro identifica o sexo da pessoa que respondeu ao questionário e corresponde ao primeiro critério de referência na definição do estatuto de pessoa, entre homens e mulheres, entre *nkoswe* (xxx) e *mbumba* (yyy). Complementa-se esta primeira distinção com a forma como a pessoa define o seu estatuto no lugar de residência. O *muji* da mãe destaca-se como critério para caracterizar o estatuto no lugar de residência, tanto para pessoas do sexo masculino como para as do sexo feminino. Assim, por exemplo, um dos meus interlocutores chama-se Mzama (ver capítulo 4), nome que recebeu da parte paterna e faz parte do seu *ciwongo*. A residência do Mzama está em Khango, terra do *muji* matrilinear, *muji wa Jaliwa* (descendência dos Jaliwa, que é nome do *bele*), chefiado pelo *bwana a Jaliwa* (o chefe da descendência matrilinear – *bele* - Jaliwa). Ele descreve Jaliwa como *bele la tatu* (a terceira linha de sucessão ao título Jaliwa) fazendo parte de outras *mawele* como Chinjoka, *bele la ka wili* (a segunda linha de sucessão), e Chimbandale, *bele lo yamba* (a primeira linha de sucessão). Chinjoka é a descendência que no ano 2015 assumia o título Minofo.

Resulta deste princípio que o título que designa o *muji* é transmitido pela parentela matrilinear. Uma pessoa é identificada como parte de um determinado *muji*, uma condição que garante os direitos básicos, como o ter um terreno para construir a sua residência, um terreno para o cultivo, acesso aos recursos da floresta e do lago e direitos políticos. O tio materno ou seu *nkhoswe*, que por vezes é o próprio chefe do *muji*, assegura esses direitos.

Por último, comparo o nome do território do régulo e o nome do lugar de residência e a conclusão é que os nomes dos lugares de residência são na sua maioria diferentes dos territórios dos régulos. A interpretação para este facto é que o território do régulo é uma referência do território político, enquanto que o lugar de residência faz parte da sociabilidade de uma pessoa que acontece nas unidades sociais e de residência. Quando o nome do lugar de residência coincide com o nome do território do régulo trata-se das pessoas que se apresentaram como membros do *muji* do régulo e as pessoas que assim responderam têm as suas casas nos mesmos lugares onde estão

as casas das autoridades tradicionais. No quadro acima nota-se esta tendência quando se verifica que 3 pessoas, 2 homens e 1 mulher, responderam viver junto do *muji* do pai. Destes casos o *muji* do pai é de facto matrilateral e nos 3 casos o pai era o chefe do *muji*. As mulheres que declararam estar em relação conjugal (casadas) encontravam-se a residir no lugar da parentela matrilinear do marido ou no território do *muji* do marido.

Esta referência é importante porque o seguimento da pesquisa etnográfica mostrou que existem vários nomes para designar os mesmos lugares onde as pessoas têm as suas residências, mesmo naqueles casos onde as pessoas que responderam aos questionários haviam designado o nome do território dos respectivos chefes tradicionais. O termo *ubali*, na língua CiNyanja, explicita a relação entre as pessoas que habitam o mesmo *muji* que são parte do mesmo território do chefe, e entre pessoas cuja ligação é sustentada pela narração da história de um tipo de relações fundadas na linguagem do parentesco.

Os exemplos etnográficos que apresento nesta secção ajudam a analisar a prevalência de vários níveis de caracterização da domesticidade que cruzam a forma como *muji*, enquanto unidade social de referência identitária, se cruza com o *khamu*, casa ou domicílio, que se aproxima à noção de «unidade social primária» (cf. Pina-Cabral 1991: 118). Referi ao longo da secção a fluidez dos termos *khamu* e *muji* para descrever as unidades sociais e as unidades de residência. Tratei de sublinhar que essa fluidez tinha implicações na identificação dos membros de uma unidade social e de residência.

Verifica-se ainda que a casa é uma unidade social, constituída por referência a cada uma das *mawele* do *muji*. Esta descrição confirma o que em outras etnografias sobre contextos onde a matrilinearidade é destacada na estruturação social foi referido como a centralidade das mulheres e suas filhas na caracterização da domesticidade. Contrariamente ao contexto estudado por Christian Geffray (2000) na região de Nampula, norte de Moçambique, entre os falantes de emakhuwa onde a residência é tendencialmente matrilocal ou casamento uxorilocal e onde uma decana centraliza a organização da adelfia, no caso que aqui descrevo o casamento é virilocal e a figura do tio materno centraliza a organização de toda a estruturação da vida social,

aproximando-se deste modo aos contextos estudados por exemplo por Clyde Mitchel (1956) e Van Velsen (1964) ou mesmo Victor Turner (1969).

Retomando algumas das linhas de desenvolvimento desta dissertação considero que o termo *muji* em CiNyanja pode ser compreendido como uma unidade social e que a principal referência para a sua identificação e descrição é a história territorial. No sentido que aqui destaco o termo *muji* liga as pessoas por referência a uma história da fundação, em que a identificação de um antepassado fundador legitima as respectivas chefias pela hierarquização da linha de descendência unilinear, critério usado igualmente na definição da sucessão. A história da fundação, que se apresenta como momento da chegada, é o princípio que legitima o território como parte da constituição das pessoas que nele habitam e que reivindicam a sua posse.

Quando as pessoas falam de «fundador» para descrever o seu domicílio identificam o antepassado que limpou o lugar e construiu as primeiras casas a partir das quais foi criado o lugar de referência para os actuais habitantes. A noção de fundador nestas circunstâncias distingue-se daquela que descrevi no capítulo 4, referente nesse outro caso ao fundador mítico do território dos Nyanja que legitima as chefias tradicionais.

Os limites de uma casa (Khamu)

Os domicílios ocupam parte de um território onde os membros conseguem identificar os limites do que seria o espaço físico de ocupação e de pertença. Na descrição que faço nesta secção destaco a forma como as pessoas identificam os limites das suas casas (*khamu*) dentro do mesmo *muji*. Quando uma pessoa descreve os limites da sua casa usa como elementos topográficos as outras casas e os espaços que pertencem a outros domicílios. O limite é indicado pelo nome da pessoa considerada dona da casa e os territórios associados a uma casa incorporam parte das hortas de mandioca e um espaço que representa as necessidades de crescimento demográfico. O lago, rios e cursos de água permanentes ou sazonais, as formações montanhosas e os caminhos que ligam as casas e que muitas vezes levam as pessoas ao lago, são outros elementos topográficos apresentados como aqueles que separam as casas, os terrenos e os lugares de cultivo associados às casas.

Quadro 2. Exemplo da forma de descrever os limites das casas no território de um *muji* em Khango, Cóbuè (2013).

| Nome | Muji | Nome do lugar | Limites |
|-------------|------------------------|----------------------|---|
| Villet | Jalo | Khango | Filho da irmã da mãe; Irmão da mãe Caminho Lago |
| Fernando | Kawawa ou Minofo | Khango | Filho do irmão - caminho para o lago filho da filha do irmão Seu filho Filha da irmã |
| Ana | Minofo | Khango | Filho Filha irmão da mãe Caminho para o lago |
| Evelina | Minofo | Khango | Esposa do irmão da mãe Irmão Filho do irmão da mãe Caminho para o lago |

Neste quadro apresento um exemplo da forma como as pessoas de um determinado *muji* identificaram os limites das suas casas incluindo, portanto, tanto locais topográficos (lago, caminho para o lago) como locais de residência e de parentesco (por exemplo filho da irmã).

As pessoas explicaram-me que são as mulheres quem melhor domina onde começa e termina o espaço de uma casa. Esta condição é justificada pela ligação das mulheres às actividades de cuidar da casa e seus membros: cultivar a mandioca, preparar as refeições e limpar o espaço que rodeia os edifícios. Os espaços que ladeiam os principais edifícios numa casa são limpos diariamente, uma actividade quase exclusiva das mulheres. O acto quotidiano de varrer determina e demarca o espaço de uso doméstico enquanto que o acto de cultivar demarca a posse da terra produtiva. Uma vez que as áreas de produção da mandioca ficam na proximidade das residências estes passam a fazer parte da definição de casa e dos domicílios. Tratando-se do domicílio constituído por concentração de casas, o acto de varrer marca o fim de

uma casa e início da outra. Em CiNyanja diz-se *luwala* ou *liwala* a este marco e *mpata* a separação entre duas casas.

Todos os espaços não vedados podem ser transpostos por qualquer pessoa, mesmo aquelas que não fazem parte da casa e do domicílio. Muitos desses espaços são usados como caminhos que circundam os edifícios das casas e levam as pessoas ao lago. As casas contemplam vários edifícios que se distinguem pelas suas funções: i) *nyumba* que corresponde aos edifícios onde normalmente dormem os adultos; ii) os edifícios para os rapazes e raparigas que servem para os membros do mesmo domicílio; iii) *phala ya namuali* que é a casa para as raparigas e significa «casa para as raparigas prontas para casar» - nestas casas só dormem as raparigas que iniciaram o ciclo menstrual.⁷⁵

As vicinidades do domicílio são identificados como pessoas ligadas por laços consanguíneos e alianças matrimoniais. A descrição do estatuto das pessoas que constituem estas vicinidades evidencia a tendência matrilinear e a centralidade das mulheres do *muji*. Para compreender esta tendência é necessário descrever porque é que as residências dos filhos casados estão localizados muito próximo do domicílio da progenitora, enquanto que as residências das filhas solteiras estão um pouco mais afastadas. A razão desta distinção resulta primeiro da mobilidade das mulheres, que saem para junto do marido no acto do casamento e regressam para junto da parentela da mãe quando termina a relação conjugal. Os homens não abandonam o seu domicílio para constituir as suas casas. Os edifícios dos homens são erguidos no espaço do domicílio da sua parentela ampliando desta forma a área ocupada. Quando o homem constitui o seu vínculo conjugal, a mulher que chega passa a ter a sua própria cozinha dando início a uma nova casa. Esta proximidade explica, em parte, a tendência das mulheres de abandonarem a casa onde viviam com o seu marido quando termina a relação conjugal. O comum das casas do mesmo domicílio é a sua concentração numa área com formato muito irregular. Não se torna fácil adoptar um formato para descrever a disposição das casas que compõem um domicílio. No capítulo 5 descrevo a disposição em forma de edifícios paralelos. Em alguns casos pode se traçar um círculo ligando as várias casas. A característica dominante desta

⁷⁵ Algumas pessoas disseram-me que no passado eram praticados ritos de iniciação para raparigas e rapazes. Alguns justificaram o fim da sua prática à presença dos missionários.

disposição é a articulação entre dispersão e concentração de casas. Por causa desta característica não é fácil estabelecer um padrão único em termos da distância que separa as casas dispersas, porque pode variar entre 50m, 500m a 1km.

As casas das pessoas referidas no quadro 2 relativo ao território de um *muji* em Khango aproxima-se da descrição do ideal de uma aldeia da matrilinearidade (cf. Van Velsen 1964). No entanto, do ponto de vista analítico distancio-me da noção da agregação linear e da descrição da aldeia como princípio de organização social das linearidades. Como alternativa, faço a distinção entre dois sentidos do *muji*, o de uma unidade social que define o estatuto político dos seus membros e o de uma unidade social primária.

As distâncias entre os locais de residência tendem a ser maiores quando separam os lugares com um número elevado de aglomerado de casas e de domicílios, que é o caso dos locais onde residem as principais autoridades tradicionais. As parentelas destes chefes reservam uma área ainda maior para o cultivo. As casas afastadas dos domicílios, mas que são consideradas parte destes, pertencem às mulheres que interromperam a sua conjugalidade ou que viveram muito tempo distantes dos seus matrilineais. Também há casas isoladas quando uma mulher ou um homem, com ou sem nenhum vínculo com os donos da terra, vem pedir um terreno para construir a sua casa. Encontrei muitas situações destas na sede de Cóbue, por se tratar do lugar que recebe muitas pessoas nos períodos mais recentes.

Assim, e para concluir esta secção, a distância entre os edifícios de uma casa, entre as casas do mesmo domicílio e entre domicílios do mesmo *muji*, corresponde ao vínculo que liga as pessoas que constituem estas unidades sociais e de residência.

Filhos do *muji* e unidades de residência

A descrição do ciclo de vida na sua articulação com a residência procura complementar as ideias sobre a domesticidade que desenvolvi no início do capítulo, em particular na secção anterior, quando mostro que na definição da domesticidade fundem-se noções de pessoa, de espaço e de tempo, uma articulação usada por Esteven Feld e Keith Basso como critério para conceptualizar a noção de lugar (no sentido de *place*) (cf. Feld e Basso 1996: 9). Este olhar de inspiração fenomenológica aparece no trabalho de James Leach (2004) quando este autor propõe conceber os

lugares como processos constitutivos das identidades pessoais (*person*). Leach recorre às propostas feitas por Marilyn Strathern sobre o facto das pessoas adquirirem identidade pela vivência na terra, vista como lugar de «produção» de entidades sociais (cf. Leach 2004: 27).

As propostas de Leach partem da crítica das concepções de inspiração estrutural-funcionalista onde o território é concebido como uma espécie de substracto ou receptáculo da vida social, algo exterior às pessoas, e que levou por exemplo a conceber cada lugar como o da localização de um determinado grupo de descendência (ibid.: 30). Leach e outros autores que seguem esta visão argumentam que a terra é integrada na constituição do sentido da pessoa. Este é o sentido que uso para descrever a forma como a domesticidade, enquanto identificação das unidades sociais e de residência, conjuga aspectos como co-habitação, vizinhança, coparticipação (ou partilha), parentesco e alianças, todas elas dimensões da sociabilidade.

Na presente secção faço uma análise baseada na interface entre a conjugalidade e identificação dos filhos com relação à parentela matrilateral e patrilateral, como forma de elucidar a constituição das unidades de residência. A tendência virilocal dos casamentos e um modelo de domesticidade que vincula as pessoas de ambos os sexos ao *muji* e ao *khamu*, por via matrilateral e matrilinear determina o recrutamento de mulheres pelo casamento e a integração das mulheres e seus filhos na parentela. Tendo em conta a alta frequência de divórcios, as mulheres tendem a regressar ao seu *muji*. Esta mobilidade tem impacto na constituição demográfica das unidades de residência.

No contexto de Cóbuè, assim, apesar do casamento ser virilocal, mantém-se a tendência revelada nos estudos em contextos matrilineares próximos, onde os filhos pertencem à matrilinearidade (cf. Geffray 2000; Van Velsen 1964; Mitchell 1957; Bruwer 1955; Marwick 1952). Estes são considerados «filhos do *muji*» (*wana a pa muji*). Os mesmos estudos explicam a alta frequência dos divórcios como parte de uma dimensão estruturante nas relações de parentesco. Quando as mulheres se divorciam, elas regressam ao *khamu* da mãe e do tio materno. Esse *khamu* torna-se mais numeroso, tornando deste modo explícita a conjugação entre princípio do parentesco e recrutamento de pessoas. No caso de uma mulher que não está a viver

com o marido ela estará a viver com o seu irmão ou com a sua mãe, acompanhada pelos seus filhos.

As prestações matrimoniais formalizam a transferência da mulher para junto da parentela do seu marido. O ritual de casamento é denominado *makunje*, as prestações matrimoniais por *kuvomeleza* e dinheiro pago pela parentela do homem à da mulher é denominado *chuma*. Contudo, é preciso sublinhar que as prestações matrimoniais não pressupõem a transferência da fertilidade das mulheres para a parentela do homem, relevando-se apenas como mecanismo que garante a transferência de direitos económicos e sexuais sobre a mulher. Max Marwick (1952) usou a distinção feita por Max Gluckman (1950) entre duas modalidades de prestações matrimoniais, aquelas que garantem a transferência de direitos económicos e sexuais sobre a mulher e aquelas que garantem a transferência da fertilidade das mulheres e conclui tratar-se da primeira, aquela que era praticada entre os Cewa (Marwick 1952: 261).

As prestações matrimoniais em Cóbuè formalizam o acto de comunhão no seio dos parentes de ambos os lados. O ritual de casamento é denominado *makunje* e culmina com a indicação dos *ankhoswe* (plural de *nkhoswe*) de cada parentela. O princípio do *unkhoswe*,⁷⁶ categoriza as pessoas em guardiões (homens) e dependentes (mulheres). Aqueles considerados *nkhoswe*, equivalente ao estatuto do tio materno desempenham o papel de «conselheiros» do casal. Tanto o *nkhoswe* do homem como o da mulher é escolhido no seu respectivo *muji*, via parentela matrilateral. Trata-se do princípio que assegura a inalienabilidade da mulher e seus filhos e dos homens em relação às respectivas parentelas matrilineares, sublinhado por Bruwer (1955).

Duas situações permitem elucidar o facto das prestações matrimoniais assumirem tanto o sentido de assegurar a relação entre os dois lados da parentela como o de garantir direitos económicos e sexuais sobre a mulher. Uma destas situações assenta sobre a forma como decorrem os rituais de casamento e a outra refere-se à dissolução do casamento. Nos registos dos rituais de casamento fui informado que o *chuma* envolve em regra valores monetários e certos bens que a parentela do homem entrega à parentela da mulher. Encontrei uma pessoa que casou

⁷⁶ «Guardianship», de acordo com J.P. Bruwer (1955: 121).

em 1957 e afirmou ter pago em *pounds*, moeda em uso nas colónias britânicas. As pessoas que afirmaram ter casado depois das independências do Malawi e de Moçambique afirmaram ter pago em *kwachas* (moeda do Malawi). Os casamentos realizados desde o ano de 2000 a esta parte articulam o pagamento em kwachas e em meticais. Voltando à descrição dos rituais, registei que a formalização do casamento envolve pessoas com o estatuto de «conselheiros» (os *nankungwe*) que ensinam ao casal o significado da vida em casamento e que são recrutados entre os dois lados da parentela. Entre esses ensinamentos destacam-se os dedicados às mulheres, que recebem como presente dois tipos de panelas: uma de barro e outra de alumínio. A mulher recebe igualmente quatro pratos e um pau usado para preparação da *nkondole* (massa à base da farinha da mandioca). Foi-me dito que a panela de barro serve para preparar o peixe que o homem traz da pesca, enquanto que na panela de alumínio deverá preparar a *nkondole*. Recebe igualmente instrumentos que deve usar no acto sexual com o seu marido. Destaco nesta descrição a ênfase dada ao papel da mulher como aquela que presta cuidados ao homem. Certos cuidados são extensivos aos respectivos filhos e aos filhos dos filhos.⁷⁷

Quanto à dissolução dos casamentos, algumas situações que acompanhei mostram bem como ela não implica compensações relacionadas com a transferência de bens no casamento. Assim se ilustra no caso que me foi relatado sobre um casal que foi julgado em Janeiro de 1992 pelo *balaza* do nduna Minofo. Ele julgou uma mulher que pretendia se divorciar do marido por ele ter decidido casar-se com mais uma mulher. O julgamento foi feito no *balaza* porque o marido foi apresentar uma queixa, por via do seu *nkhoswe*, do abandono do lar por parte da sua mulher. A mulher saíra da casa onde vivia com o marido e foi para a casa da mãe. O *nkhoswe* do marido pediu o pagamento de uma multa por parte da parentela da mulher, no valor de 500 kwacha,⁷⁸ por esta ter abandonado o marido por 4 dias, antes da formalização do divórcio. A justificação que legitimou o pedido da penalização foram os 4 dias que o

⁷⁷ A noção de cuidado como dimensão da sociabilidade aparece em trabalhos sobre o contexto da amazónia, que sublinham o papel das relações afectivas na vida quotidiana que é analisado a partir da criação dos filhos e cultivo das roças (eg. Ewart 2005; Viegas 2007 Rival).

⁷⁸ moeda do Malawi, sendo a mais usada em Cóbue pela proximidade à ilha malawiana de Likoma. No ano 2013 500 kwachas eram cambiado a 50mts (moeda de Moçambique), cerca de 1euro.

marido ficou sem comer e sem tomar banho. O *balaza* decidiu então aplicar a multa ao mesmo tempo que validou o pedido de divórcio.

Uma decisão similar foi tomada em 1998, quando uma mulher foi multada em 100mts por se ter ausentado por dois dias da casa onde vivia com o marido. A justificação para a penalização foi semelhante à anterior: ter deixado o marido sem comer e sem banho por dois dias. Em ambos os casos a sentença determinou que os filhos ficariam com as mães, e os homens ficaram com as casas e as áreas cultivadas.

Aquilo que está em causa no processo conjugal merece atenção etnográfica. As descrições que recolhi sugerem que uma relação conjugal se inicia na maioria das vezes com a gravidez da mulher. Uma vez que as crianças pertencem à matrilinearidade da mãe, nem sempre a gravidez de uma mulher que ainda reside junto da sua parentela (*mimba yo tola*) dá origem a uma relação conjugal e não tem sido prática obrigar o homem a estabelecer relação conjugal por causa da gravidez. Quando a gravidez acontece com a rapariga em idade ainda menor esta continuará a ser tratada como as restantes adolescentes da sua geração, dormindo ainda na casa reservada às raparigas solteiras. À medida que a criança nascida por esta menor cresce e quando já não precisa de muitos cuidados da sua mãe, o que acontece no momento do desmame, passa aos poucos a ficar sob a responsabilidade e cuidados da mulher mais velha desta unidade, no caso a própria mãe da menor ou a mãe da sua mãe. A nova criança irá juntar-se às outras crianças que nasceram nessa mesma unidade de residência, passando as refeições em conjunto e sob os cuidados desta mulher mais velha.

Esta referência matrilinear mantém-se mesmo nos casos em que os filhos já crescidos e casados estejam a residir junto do seu pai. No caso em que o pai da criança reside junto da parentela matrilinear automaticamente os filhos são incorporados nesta unidade de residência com base nos mesmos códigos que permitiram a integração do seu pai. Estas situações acontecem com frequência nos casos em que os homens assumem o papel de chefe (*a kulu pa muji; nduna ou mfumu*) e seu estatuto é negociado pela incorporação dos seus filhos nos códigos de sucessão da sua matrilinearidade.

O aprofundamento etnográfico que desenvolvi mostra bem, em suma, uma tendência que a literatura clássica sobre esta região havia sublinhado a propósito dos

chamados «sistemas linhageiros»: em Còbuè o valor da conjugalidade na fundação de relações sociais e na sua historicidade é relativamente baixo, particularmente se comparado com o papel central do tio materno e por meio dele ou em conjugação com ele o papel da mãe. Isto não significa que as relações afetivas e de conjugalidade entre homens e mulheres não sejam, em si, valorizadas. Na verdade, por seu intermédio constituem-se vínculos entre pessoas que habitam o mesmo território. Assim, por exemplo, os meus interlocutores casados, com idades entre 30 e 70 anos, testemunharam certa durabilidade das relações, que podiam durar entre 6 a 57 anos, mas o mais frequente mesmo é que ao longo da vida se contraíam vários casamentos e que uma mulher possa em muitas circunstâncias reconhecer-se melhor na rede de relações de filiação que a integra nas dinâmicas de descendência unilinear por via do seu irmão ou tio materno, do que na situação de ser remetida para a família do marido. Os filhos homens de uma mulher têm muitas vantagens em residirem junto do irmão da sua mãe se, por exemplo, ele for um nduna, como os casos que apresentei ilustram bem.

Como conclusão desta secção sublinho a predominância do princípio que caracteriza uma casa como o lugar onde reside uma mulher, o marido e respectivos filhos ou simplesmente uma residência para uma mulher adulta com os seus filhos. Este princípio tem implicações nas formas de manifestação da domesticidade entre os habitantes de Còbuè, que devem ser compreendidas considerando a forma como as pessoas pensam e vivem a noção de lugar e suas relações afectivas.

Por quanto tempo vais ficar com a terra?

A última situação que considero neste capítulo diz respeito à alienação de terras já no período posterior à demarcação das terras comunitárias. Diferentemente de podermos ver o facto como uma espécie de primeira entrada do regime de mercantilização da terra na região, o que ele tem de primordial é o facto de constituir mais uma camada de historicidade neste processo e é esse nível de análise que me interessa abordar.

A pergunta que dá título a esta secção foi feita por pessoas que se apresentaram como donos das terras num cenário de venda de um terreno situado

próximo do lugar onde se localiza o domicílio de um nduna, em Cóbue. Um dos aspectos que se destacou nas negociações que acompanharam o processo foi quando os «donos da terra» procuraram saber da pessoa interessada se a ocupação daquele pedaço de terra era por empréstimo (tempo limitado) ou se seria uma transferência de propriedade. A descrição desta transação é parte do enquadramento da noção de donos das terras. Analiso os donos das terras partindo do debate sobre a (in)alienabilidade da terra rural em África. Os terrenos em questão estão localizados próximo do lago e caem no domínio das terras em pousio, por não apresentarem sinais evidentes de terem sido ocupados para residência e cultivo.

As terras em pousio, a par das áreas habitadas, de cultivo, florestas, sítios de importância cultural, pastagens e fontes de água, estão contempladas na definição formal da «comunidade» na legislação que regula o acesso e posse da terra em Moçambique. A definição das terras das comunidades conjuga a noção de ocupação (por «boa fé») e a ideia de que as «normas e práticas costumeiras» garantem o acesso à terra aos membros das referidas comunidades. Assim, as terras comunitárias são concebidas como aquelas usadas pelos membros da comunidade para satisfazer necessidades de sustento presentes e das futuras gerações (De Wit e Norfolk 2010: 26).

O desfecho da demarcação das terras das «comunidades» em Cóbue foi a atribuição de certidões que formalizaram a posse da terra, designado por Direito de Uso e Aproveitamento da Terra (DUAT). Paul de Wit e Simon Norfolk (2010), numa análise crítica ao modelo de demarcação de terras em Moçambique, consideraram que a noção de «práticas consuetudinárias» é muito vaga para definir as modalidades de acesso à terra pelos membros das «comunidades». Estes autores colocaram dúvidas sobre a efectividade destes procedimentos e criticaram o facto da actual legislação não prever mecanismos que permitam aos indivíduos e membros das famílias retirarem as suas terras da «jurisdição consuetudinária (ibid.: 27).

Para o caso de Cóbue afirmo que o surgimento de pessoas interessadas em comprar terras, e o facto destas transações estarem a ocorrer numa área demarcada para uma comunidade, levanta alguns questionamentos em torno da fundamentação que legitimou este modelo de demarcação de terras, na mesma linha dos autores que

citei acima. Não irei tratar deste debate nesta dissertação. Pretendo, diferentemente, fazer apenas o enquadramento da interface entre o que a legislação preconiza e as práticas efectivas de transações de terras e terrenos em Cóbue.

Carola Lentz (2006) é uma das autoras que se posiciona na vanguarda dos críticos da ideia da posse comunitária da terra em África. Afirma a autora que esta noção, ao partir da ideia de que os direitos «tradicionais» sobre a terra são garantidos por um sistema coerente, homogéneo e estável de regras e crenças, não permite compreender a natureza dinâmica da apropriação da terra no passado e muito menos a natureza dos conflitos que ainda afectam as actuais transferências da terra (Lentz 2006a: 35). Num outro desenvolvimento, Lentz (2006b) fez uma análise dos conflitos que envolvem a terra entre as populações situadas no sudeste de Burkina Faso e nordeste do Gana e concluiu tratar-se de disputas pelo controlo sobre o direito de transferir os direitos de uso da terra ou mesmo de os alienar e que não se tratava necessariamente de disputas pelas terras.

Este último argumento da Lentz enquadra-se na defesa de uma coexistência entre os critérios de reivindicação político territorial e a reivindicação da propriedade da terra. Este aspecto é central à compreensão da situação vivida actualmente em Cóbue. Durante a pesquisa etnográfica pude ver a forma como o secretário de Khango e o nduna Minofo, da sede do posto administrativo, disputavam a venda de terras em pousio. O nduna Minofo, tido à partida como «dono das terras», controlava uma porção de terras situada no perímetro do seu domicílio e tinha autorizado a instalação de acampamentos de pesca ao longo das margens do lago. Por sua vez, o secretário de Khango, beneficiando do seu ascendente perante as autoridades administrativas, usava o poder de influência que daí advinha para controlar a ocupação de terras que pertenciam ao seu *bele* e outras que nunca foram ocupadas para habitação ou cultivo, mas que são consideradas terras do nduna Minofo. Minofo e o secretário de Khango fazem parte do mesmo *muji* (ver quadro 2 sobre o *muji* do Minofo). Minofo é descendente de um *bele* menor do *muji*, enquanto o secretário de Khango é descendente de um *bele* maior. Na altura esta situação criava um clima de conflitualidade da parte do nduna Minofo que via uma das prerrogativas na qualidade de nduna ser exercida pelo secretário de Khango. Este é um exemplo de como a figura

das autoridades tradicionais, neste caso um nduna, não exerce um poder de facto sobre parte dos territórios considerados da sua posse, uma situação estabelecida pelas dinâmicas dos processos de territorialização de longa duração e, portanto, remetida para níveis hierárquicos separados e de maior espectro temporal.

O caso da venda de terras a que fiz referência no primeiro parágrafo desta secção envolveu igualmente um nduna. O terreno que estava a ser negociado era parte das terras cuja posse é reivindicada pelo *muji wa Umbalo*, parte dos *miji* (plural de *muji*) que compõem a organização social do nduna de Utonga. O nduna em questão não tinha legitimidade para decidir sobre estes mesmos terrenos. Pelo que percebi, este mesmo nduna não podia decidir pelo destino dos restantes terrenos situados nos territórios demarcados como da sua comunidade, que incluem as terras em pousio, a floresta e as margens do lago. A explicação para este facto está na sua posição de filho da irmã mais nova entre as mulheres do seu *muji* (Umbalo).

A *bele* de onde ele descende não podia decidir sobre as terras consideradas da posse sem consultar a *bele* mais velha, representada por um *a kulu pa muji* (o chefe do *muji*). Nas primeiras conversas que mantive com este nduna, em 2012, falou-me do processo de demarcação das terras da sua «comunidade de Utonga». Este nduna faz parte do régulo Mataka e a certidão de demarcação destaca os seus territórios como parte das 16 comunidades que constituem os territórios demarcados. Ao referir-se à história da fundação, sublinhou a origem dos fundadores da sua «comunidade» incluindo a trajectória que eles seguiram até à sua fixação no lugar que é conhecido por Utonga. A trajectória dos fundadores inclui a passagem por uma região do actual Malawi onde os seus habitantes são conhecidos por Tonga e que foram estudados por Van Velsen (1964), um aspecto ligado ao nome do território. Na altura em que tivemos esta conversa o nduna descreveu os limites de todo o território que se considera da posse do nduna Khuni delimitados por riachos, o lago e formações montanhosas.

O nome Umbalo, pelo qual o lugar onde está situado o domicílio do nduna Khuni é conhecido, é um nome associado a cerimónias de iniciação das raparigas que eram realizadas no passado, segundo os depoimentos que registei. As pessoas contaram-me que entre os habitantes deste lugar encontravam-se as mulheres que

respondiam pela iniciação das raparigas (denominadas por *anankungwi*) um ritual que em CiNyanja é conhecido por *ngole ya umbalo* (cerimónia de *umbalo*). Umbalo, que passou a ser o nome do lugar e nome do *muji*, não é usado no quotidiano. O lugar é conhecido por Utonga, um nome que serve para designar todos os territórios considerados da posse do nduna. Esta referência aos vários nomes pelos quais são conhecidos os lugares e os respectivos chefes é resultante do modelo predominante de nomeação dos lugares justificado pela flexibilidade, maleabilidade e fluidez das narrativas de fundação, dimensões que sustentam a reivindicação da posse da terra.

Depois de ter registado esta narrativa em 2012, no ano de 2013 fui acompanhar as negociações para venda do terreno. Foram três rondas que acompanharam a transação: na primeira, a pessoa interessada foi pedir terra ao nduna Khuni; na segunda, o nduna esteve acompanhado pelo filho da filha da irmã mais velha da mãe do nduna, pelo filho da sua filha e pelo seu filho; e na terceira o filho da filha da irmã mais velha da mãe do nduna não esteve presente e quem liderou o encontro foi o filho da filha do nduna. Esteve presente também o seu próprio filho. Interessa aqui fazer um paralelismo com as negociações que se realizaram para instalar o Nkwich Lodge que descrevo no capítulo 2 e feitas com as autoridades tradicionais. Esta comparação de procedimentos é útil porque é indicativa da existência de diferentes formas de categorizar o território e o espaço, um aspecto relevante na análise dos sentidos da posse da terra, tal como tenho vindo a argumentar na presente dissertação.

Em todas as rondas de negociações registei a preocupação dos presentes em esclarecer os limites das terras que podiam ser consideradas da sua posse, sobre as quais eles podiam exercer a venda. Pretendiam consultar os representantes de uma outra «família» que é «dona» das terras adjacentes ao terreno identificado.

Quando em 2014 apareceu uma segunda pessoa, a quem chamaram de «branco», que manifestou o interesse em comprar um terreno na mesma área, a negociação desta transação foi liderada pelo filho da irmã da mãe do nduna e os outros intervenientes que estiveram na primeira negociação. O que aconteceu na segunda transação de terras foi que os limites que haviam sido indicados para o primeiro requerente foram transpostos. O filho da irmã mais velha do nduna assumiu

a sua posição na hierarquia do *muji*, na qualidade de representante da primeira descendência (*bele la likulu*).

O filho da irmã mais velha da mãe do nduna considerou que na primeira transação o nduna Khuni violara o princípio da hierarquia, ao ter deixado os sobrinhos (filhos da filha da irmã mais velha da mãe do nduna) liderarem a negociação da venda do terreno. Esta foi a explicação encontrada para a sobreposição dos limites dos terrenos. E terá sido esta situação que levou as outras pessoas a assumirem outro compromisso sobre o mesmo terreno que havia sido cedido a outra pessoa pelo nduna Khuni.

Outro dado interessante a reter da segunda transação é que o Mulemba, indicado acima como chefe do *muji* do Mulombwa, esteve presente e foi quem indicou os novos limites dos terrenos que em princípio correspondiam aos limites das terras entre os dois *miji*. O desfecho do caso em 2015 foi a aceitação pelos representantes de cada um dos *muji* envolvidos do ajustamento dos limites dos terrenos que estavam em disputa, sendo que o nduna Khuni não se livrou de fortes críticas por ter violado o princípio da hierarquia na primeira transação. Ora, o caso do nduna Khuni é precisamente um caso em que a pessoa que assumiu a posição de nduna Khuni não é proveniente da primeira geração da descendência. Assim, a sua posição de chefe do *muji* deve ser negociada entre a descendência das várias *mawele*. O título Khuni atribuído ao nduna corresponde aos chefes de todos os *muji*. Esta situação revela a combinação entre processos de territorialização que definiram a politização da noção de território e as respectivas chefias, e os princípios de organização política e territorial que seguem a tendência matrilateral e a linguagem do código da chegada.

Do que acabei de descrever nesta secção retiro as seguintes consequências: primeiro, a hierarquia das *mawele* não condiciona o acesso à terra mas determina a definição do estatuto daqueles que detêm poder de controlar as transações de terras; segundo, a possibilidade de vender as terras parece estar a contribuir para tornar rígidos critérios sobre quem detém o poder de transacionar as terras. O acesso à terra está entretanto vinculado a dois princípios concomitantes: um princípio que define direitos políticos e que não implica necessariamente coresidência e o princípio do

muji, que é igualmente uma unidade social e uma unidade de residência, uma vez que vincula a pessoa por uma combinação entre consanguinidade, alianças e uma narrativa territorial. É nesta articulação onde reside a definição do direito da propriedade da terra e, como dei conta nesta secção, através delas é possível situar as pessoas envolvidas nas principais disputas pelo controlo da terra, numa altura em que a terra está a tornar-se transacionável em troca de dinheiro.

Conclusão

Neste capítulo comecei por retomar o tema do *first-comers* ou o código da chegada mostrando outras facetas do seu significado quando relacionado com dinâmicas de domesticidade e parentesco. Mostro, por exemplo, que as mulheres assumem a centralidade na definição de uma casa, independentemente do lugar e da sua condição, principalmente pela sua ligação ao processo de cuidar da casa, incluindo aqui o cultivo da mandioca e a preparação dos alimentos. Assim, compreende-se porque é tão valorizado fazer parte do domicílio de uma mãe e da parentela matrilateral

Se nos capítulos anteriores desenvolvi a ideia de que o código da chegada constitui um princípio estruturante na legitimação e hierarquização dos chefes tradicionais, e que nele assenta o sentido atribuído à territorialidade, neste capítulo procurei enfatizar que este princípio sustenta a reivindicação da posse e constitui a linguagem da propriedade da terra. Esta conclusão ajuda a explicar porque é que as pessoas consideram a sua ligação com a terra a partir da noção da primazia na ocupação, isto é, todas as pessoas consideram-se *first-comers* nas áreas que ocupam. Esta condição é justificada pelo contributo dos antepassados no «nascimento» do território e dos lugares habitados. Assim, os territórios, os lugares habitados e as unidades de residência são hierarquizados segundo a ordem de «nascimento». A mesma posição ocupada pelos territórios, lugares e unidades de residência, corresponde à posição ocupada pelo seu «fundador» na hierarquia do poder tradicional e entre a descendência na mesma unidade social. Entretanto, uma vez que a noção de descendente dos antepassados fundadores não está vinculada necessariamente a uma genealogia, a identificação dos donos das terras remete para a possibilidade de negociação permanente, principalmente quando está em jogo a

reivindicação da posse de terras que não apresentam sinais de cultivo e de habitação, mas que são consideradas parte do território do *muji*, do *nduna* ou do *régulo*. Este foi o último caso aqui abordado.

Capítulo 7

Conclusão

O ponto de partida da pesquisa que deu origem a esta dissertação foi a situação de demarcação de terras das «comunidades» em Cóbuè. Este processo passou pela legitimação das narrativas territoriais dos *mafumu* (autoridades tradicionais), dos seus territórios e da sua qualificação como donos das terras. Esta forma de proceder decorre da legislação sobre a posse da terra, vigente em Moçambique desde a década de 1990. Nesta mesma altura, Moçambique estava a ser repensado politicamente a partir de um modelo de democracia, de descentralização e de regulamentação dos órgãos locais do Estado, processo que determinou a institucionalização de um Estado bifurcado, no sentido usado por Mahmood Mamdani (1996), onde as comunidades rurais foram remetidas, legal e formalmente, ao campo das normas e práticas costumeiras.

Em Cóbuè a partir do momento em que se confirmou a demarcação e se seguiu uma série de intervenções ambientalistas sobre a preservação da biodiversidade, despoletou-se o debate sobre a legitimidade da posse da terra, o direito da propriedade da terra e a legitimação das próprias autoridades tradicionais, na sua dimensão política e na definição dos modelos de territorialidade. A ideia de «comunidade» que acompanhou esta demarcação contribuiu igualmente para ligar a legitimação das autoridades tradicionais, a definição de «nativos» pelo vínculo a um determinado território e, conseqüentemente, os critérios de definição do direito pela posse da terra. A natureza deste processo de demarcação das terras surgia assim como uma continuidade dos processos intervencionistas que contribuíram, de forma decisiva, para a criação de territórios politizados, iniciados pelos missionários e formalizados pela administração colonial, e que foram recuperados pelo Estado actual através da figura de autoridades comunitárias.

Logo nos primeiros momentos da pesquisa etnográfica tornou-se claro que a mesma seria marcada pela interlocução com os *mafumu*, especificamente os régulos e

ndunas, considerando a situação que descrevo acima. Aprofundei o meu questionamento no sentido de procurar perceber, então, quem são as outras pessoas que vivem nos territórios considerados da sua posse. As respostas obtidas indicavam que as pessoas que habitam estes territórios fazem parte dos *miji* (singular *muji*, no sentido de unidade social e de residência) que chegaram com o chefe e outros que chegaram depois e foram por ele acolhidos. O mais surpreende é que os próprios *mafumu* diziam que membros destes *miji* são donos das terras onde essas pessoas habitam. Procurei compreender que realidade é esta que aparece descrita como *muji* ou *miji*. Qual é o seu estatuto? Que critérios eram usados para legitimar o estatuto dos membros dos *miji* como donos das terras e como se articulavam com o estatuto do *mfumu*, igualmente considerado como dono das terras e do território? A partir destes questionamentos, a pesquisa passou a estar centrada na recolha de narrativas sobre os territórios, em observação de eventos públicos organizados pelo Estado, por ONG e pelos *mafumu* e em alguns aspectos da vivência quotidiana, ligados sobretudo aos usos da terra e organização espacial.

Encontrei nas abordagens historicistas na antropologia uma ferramenta analítica valiosa para pensar a interface entre a territorialização e as territorialidades. Assim, desenvolvo a ideia de que as historicidades contidas nas narrativas sobre os territórios constituem formas de vivenciar a territorialidade entre os habitantes de Cóbue, pensada numa dimensão de longo termo. Tendo esta perspectiva em vista, olhei para a história do povoamento da região do lago Niassa, não como impulso de forças externas, mas como possibilidades criadas pela capacidade transformativa dos encontros entre processos de estruturação interna e modelos intervencionistas coloniais e pós-coloniais. De facto, a região do lago Niassa registou diferentes momentos de povoamento entre os séculos XVI e XIX. A chegada de falantes da língua que se popularizou como CiNyanja, falantes de outras línguas como CiYao e CiNguni. Liesegang classificou as margens do lago Niassa como área de refúgio, uma característica que associa ao seu relevo acidentado e formações montanhosas que serviram de barreira contra os atacantes, favorecido também pela sua localização, longe das principais rotas de comércio que ligavam o oceano Índico ao interior do continente, nos actuais territórios de Moçambique.

Como tornei claro nesta dissertação, nesta mesma região do lago Niassa, os missionários da UMCA não tiveram interesse em tornar-se proprietários das terras. Seu interesse era a produção de um território de missionação, um processo acompanhado pela produção de mapas das dioceses, que representavam territórios e respectivos grupos populacionais, que partiam do oceano Índico em direcção ao continente. A confirmação do sucesso da missionação envolveu igualmente a produção de narrativas sobre os habitantes dos vastos territórios. Mostrei nos capítulos 3 e 4 a forma como os missionários contribuíram para a inscrição territorial de uma história da fundação e de que forma a instalação das missões passou pela criação da imagem de chefes mais importantes, cuja definição esteve associada à dimensão do seu território, o que se traduziu na concepção de que os chefes seriam os donos das terras.

A chegada da administração colonial portuguesa nesta região do lago, feita inicialmente pela Companhia do Niassa no início do século XX, interferiu na relação entre os missionários e os habitantes destas regiões. Os oficiais da Companhia do Niassa, e mais tarde os da administração do Estado colonial português, colocaram como condição para a permanência dos missionários o registo de títulos de ocupação das terras onde tinham construído missões e escolas. O pouco interesse económico destas regiões determinou a adopção de um sistema semelhante ao *indirect rule* britânico (cf. Florêncio 2008) que se limitou a cooptar os *mafumu* para a missão de cobrança do imposto de palhota. Deste modo, os habitantes de Cóbue não tiveram que se confrontar com uma demarcação rígida dos seus territórios e pouca foi a interferência nas suas vivências quotidianas, sobretudo em relação à exploração dos recursos da terra para o seu sustento. As demarcações dos territórios verificados ao longo do período de contacto com os missionários e com administração colonial portuguesa tiveram em conta territórios políticos que contribuíram para produzir autoridades tradicionais politizadas.

As pessoas que chegaram às margens do lago no período posterior à presença dos missionários e da administração colonial encontraram autoridades tradicionais com um território identificado e demarcado. Paulatinamente, estas autoridades tradicionais iam-se transformando em chefes de terras por via de acções

administrativas ligadas sobretudo à cobrança do imposto de palhota. O que os missionários iniciaram e que a administração colonial viria a confirmar e formalizar, por via de processos administrativos, foi a extensão da noção do primeiro ocupante à escala de um território de dimensões amplas para corresponder às necessidades de controlo, quer dos respectivos territórios, quer da própria população. Esta situação deu origem a uma transformação gradual dos vários territórios em territórios dos chefes, que passou pela incorporação forçada de muitos outros primeiros ocupantes. Este processo envolveu a produção de numa única narrativa de legitimação dos *mafumu*, tendo contribuído igualmente para a naturalização do estatuto de nativo.

O resultado deste intervencionismo na definição da categoria de nativo, incluindo a produção de uma cartografia fixa dos seus territórios, não produziu categorias étnicas rígidas. Esta é uma pista de leitura para compreender, por exemplo, a diferença com contextos onde ocorrem disputas étnicas referidas por autores que analisaram contextos da África Ocidental e Austral (cf. Chauveau 2000; Geschiere e Nyamujoh 2000; Peters 2002; Chauveau e Richards 2008). Entre as pessoas que habitam esta região de Cóbue predominam uma autodefinição como Nyanja, que não pressupõe necessariamente uma exclusão no acesso e controlo da terra para outras pessoas a quem se reconhece uma outra narrativa territorial. Esta referência torna-se importante na medida em que os missionários da UMCA, a administração colonial e várias correntes de pensamento catalogaram os grupos populacionais que habitam as margens do lago Niassa e dos restantes territórios de Moçambique a partir da ideia de grupos étnicos.

O resultado destas dinâmicas transformativas é a predominância de uma definição dos habitantes das terras do lago por referência à sua relação quotidiana com a vida no lago, o cultivo e consumo da mandioca e com as unidades de residência. Como argumentei, particularmente no capítulo 6, que o *muji* enquanto unidade social caracteriza-se por referência a uma figura tutelar conhecida por *a mkulu pa muji*, o chefe do *muji*. Mostrei como o modelo de estruturação do *muji* poderia assumir uma dimensão política e territorial, referindo-me à forma como determinados arranjos territoriais ao longo do processo histórico de longo termo permitiram que alguns *nkoswe* fossem ocupar a posição de chefia de outras unidades

sociais e fossem consagrados como «donos» do território. Os aspectos que analisei no capítulo 4 permitem afirmar, seguindo abordagens do «*wealth-in-people*» (Guyer 1994, 1995a, 1995b; Guyer e Belinga 1995), que o número de pessoas reunidas à volta das figuras tutelares constituem recursos e linguagem usados pelas autoridades tradicionais para negociar o estatuto de «pessoa importante» (*ufumu*).

O essencial é que as várias denominações tanto para os *miji* como para os territórios a eles associados constituem elementos topográficos que orientam a circulação das pessoas pelo espaço e em referência aos lugares conhecidos. Um exemplo ilustrativo, é o território do nduna Malipa, povoado do Chigoma, régulo Chiteji, que integra lugares conhecidos pelos nomes dos chefes dos *miji*, que são o Chipeta, o Mphiri, o Ntala e o Mpata. Com este exemplo pretendo sublinhar o facto de na língua CiNyanja não ser frequente o uso de um nome para designar territórios de grande dimensão como aqueles associados aos ndunas ou régulos. O comum é dizer-se sobre esses territórios que são terras (*malo*) do nduna ou do *mfumu*.

Num determinado nível, o acto de habitar as margens do lago Niassa passa pela relação das pessoas com a casa, unidade de identificação e de vivência social. O vínculo que liga as pessoas à figura tutelar de um *nkoswe* ou a sua extensão em termos de unidade social em *muji* e da organização política territorializada, representada pelo nduna ou o *mfumu*, ganha efectividade por via da linguagem e dos códigos do parentesco tendencialmente matrilinear. Este modelo pode, em certos casos, assumir dimensões cognáticas, que tornam a coresidência e a posse da terra como aspectos concomitantes.

Seguindo uma perspectiva assente na procura de instâncias de pertença mostrei que as pessoas que pertencem à mesma unidade de residência passam a reconhecer-se como parte de uma mesma unidade social. Assim, as dimensões da coabitação, convivência, vizinhança e coparticipação se destacam como critérios constitutivos da pessoa e do parentesco. Analiticamente ao não restringir o sentido do *muji* a uma localização física de um aglomerado de pessoas e casas, a «aldeia», permiti-me fazer a descrição da composição destes aglomerados. Assim, identificar que um povoamento é constituído por pessoas que se identificavam com mais de um *muji* ajudou na descrição dos sentidos atribuídos à coresidência e às várias «camadas» de configuração de um território.

Quando um chefe (*mfumu*, *nduna*, ou *a mkulu pa muji*) provém de uma descendência (*bele*) que não possui terras, este não se definirá como dono dos territórios considerados da posse da entidade conhecida por esta designação. Esta referência ajuda a contextualizar a validade de um princípio dominante entre os habitantes de Cóbue, que estabelece que mais de duas gerações terão ocupado de forma continuada a mesma parcela de terra. Este princípio constitui a condição primordial de reivindicação da posse de uma parcela de terra por parte das pessoas que fazem parte do mesmo domicílio, nível a partir do qual as pessoas podem aceder a um terreno para fixar suas residências, como vimos, acima do domicílio (*Khamu*) encontra-se o *muji*, no seu sentido de unidade social. O princípio de hierarquia em cada *muji* é assegurado pela linguagem da descendência (*mawele*) que por sua vez incorpora os códigos da sucessão. A combinação entre descendência, sucessão e politização do território justifica a existência de unidades políticas territoriais, aquelas associadas aos *nduna* e os *mafumu* (régulos).

O facto de encontrarmos em Cóbue pessoas que reivindicam e são reconhecidos como donos da terra pressupõe a existência de outras pessoas que se dizem não o serem. O que mostrei ao longo desta dissertação foi que este princípio faz apelo a critérios de inclusão e exclusão que acompanham reivindicações da pertença e da propriedade. Diferentemente do conceito de propriedade privada, assente no princípio do direito de exclusão, verifiquei que em Cóbue os que dizem que não são donos da terra não são excluídos do acesso e da posse da terra. A não exclusão manifesta-se também, por exemplo, no facto de se incluírem no código da chegada os que chegaram depois dos fundadores de lugares que adquirem posições de *muji*, sendo assim contemplados nas narrativas da fundação dos *first-comers*.

O estatuto de donos da terra não tem implicações no acesso e no uso da terra e dos vários recursos disponíveis para o sustento das pessoas. É pressuposto comum que todas as pessoas partilhem das mesmas condições no acesso aos recursos, exceptuando os casos de terras de cultivo que são de uso exclusivo de quem os habita ou cultiva. A diferença reside no facto daqueles que dizem não serem donos da terra estarem destituídos do direito de reivindicar a posse da terra em pousio ou alodial. Para além disso, estas pessoas não têm o direito de ceder os direitos de uso dessas terras, como é o caso de autorizar a fixação de terceiros ou mesmo vender terrenos.

Descrevi uma situação deste tipo no capítulo 6, da venda de terras que envolveu um nduna e os representantes de vários *miji*. Alguns casos de transferências da posse de terrenos que presenciei e outros que me foram contados não foram comunicados aos régulos. De facto foi-me dito que uma boa parte das transferências de terrenos que decorrem nos tempos mais recentes, envolvem pessoas que não se enquadram nas lógicas de pertença e posse da terra em locais como a sede de Cóbue - a área onde registei testemunhas de venda de terras para terceiros.

Carola Lentz (2013) afirma existir no contexto Dagara e Sisala um sistema flexível, em que a narrativa sobre o território, «*first-comers narrative*», consegue incorporar as experiências de mobilidade e constitui mecanismo de legitimação nas disputas pelo direito de alocar direitos de uso e alienação de terras alodiais (cf. Lentz 2013: 244-245). Em relação ao contexto de Cóbue mostrei que as narrativas territoriais, do tipo *first-comers narrative*, constituem a principal referência para hierarquizar os territórios e as pessoas que podem reivindicar o direito da propriedade da terra. A terra cuja propriedade é reivindicada e disputada, é aquela que pode ser cedida a outras pessoas e que constitui terra não ocupada para residência e para cultivo. Estas últimas, que correspondem aos lugares habitados, regem-se por princípios de domesticidade.

Adoptei uma análise que se afasta das classificações estáticas como aquelas que adoptam conceitos de «grupos étnicos» e de «linhagens», o que me permitiu compreender a complexidade e dinâmica das reivindicações da posse da terra ao nível dos *miji*.⁷⁹ Chamei a atenção para os processos múltiplos de hierarquização pela sequência das linhas de descendência unilinear (*mawele*) e por referência à ordem de nascimento das mulheres que deram origem à uma descendência linhageira. Mostrei que o mais frequente, pelo menos em termos ideais, é que aqueles que não foram fundadores dos lugares, ainda que não sejam contemplados na lógica de sucessão do *muji*, sejam no entanto considerados aliados importantes. É preciso olhar para os aspectos aqui descritos a partir da ideia de que tanto o parentesco como as alianças constituem idiomas dentro da linguagem da pertença. O termo *ubali* na língua CiNyanhja explicita a relação entre as pessoas que habitam o mesmo domicílio – *muji* - que são parte do mesmo território do chefe, régulo ou nduna, e entre pessoas cuja

⁷⁹ Mesmo ao nível do Estado estes grupos são classificados como etnolinguísticos.

ligação é sustentada pela narração de um tipo de relações fundadas na linguagem do parentesco.

O título da chefia – *jina la wufumu* ou *jina la muji* – atribui direitos políticos, de acesso aos recursos, de sucessão e herança a todos aqueles que são tidos como descendentes das mulheres - *mawele* - tidas como «irmãs» do chefe «fundador». Neste caso concreto, os «fundadores» são encontrados em vários níveis de organização territorial. A sua narrativa de legitimação corre em paralelo e de forma autónoma em relação a outras narrativas concorrentes, o que configura um carácter de autonomia e independência e também interdependência a cada uma das unidades territoriais. Desta forma, a hierarquização dos territórios faz-se com recurso a uma linguagem que assenta na analogia do nascimento. A terra que nasceu primeiro, o antepassado que limpou e cujo evento deu nome ao lugar, deu origem ao nome (*nickname*) pelo qual é conhecido na sua qualidade de chefe. Este nome que é herdado pelo seu sucessor e fundamenta a continuidade da organização social. Os territórios maiores são equiparados ao *bele lalikulu* («seio maior») e os territórios menores ao *bele laling'ono* («seio menor»). É esta diversidade de fundadores que faz com que as narrativas sejam múltiplas, concorrentes e entrelaçadas. É este mesmo princípio que é usado para definir a chefia nos outros níveis de territorialidade com a particularidade de, em muitos casos, estes níveis coabitarem numa mesma pessoa.

Bibliografia

- AAVV. 2006. *Delimitação da comunidade de Mataka, distrito do Lago, Cóbue*. Lichinga: s. ed.
- Abdallah, Yohanna B. 1987 [1919]. *The Yaos: Ciikala Cha Wayao*. Londres: Frank Class.
- Abrahamsson, Hans e Anders Nilsson. 1995. *Mozambique. The Troubled Transition: from Socialist Construction to Free Market Capitalism*. Londres e Nova Jersey: Zed Books.
- Adam, Yussuf. 1996. «*Trick or Treat: The Relationship Between Destabilization, Aid and Government Development Policies in Mozambique 1975-1990: International Development Studies*». Tese de doutoramento, Roskilde, Roskilde University.
- Agrawal, Arun. 2005. *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Åkesson, Gunilla e Anders Nilsson. 2006. *Governança Nacional e Chefatura Local: Uma avaliação multi-nível do poder de Moçambique da perspectiva do Niassa*. Maputo: Relatório de estudo encomendado pela ASDI.
- Åkesson, Gunilla, André Calengo e Christopher Tanner. 2008. *Não é uma questão de fazer ou não fazer: é uma questão de como fazer. Estudo sobre terras comunitárias província do Niassa, Moçambique*. Maputo: Relatório de estudo encomendado pela ASDI.
- Alpers, Edward. 1974. «Ethnicity, politics, and history in Mozambique». *Africa Today*, XXI, N° 4: 39-52.
- Alpers, Edward A. 1969. «Trade, State, and Society among the Yao in the Nineteenth Century». *The Journal of African History*, X, n. ° 3: 405-420.
- Amaral, Manuel Gama. 1990. *O povo Yao: subsídios para o estudo de um povo do noroeste de Moçambique*. Lisboa: IICT.
- Ambali, Augustine. 1923 [1916]. *Thirty Years in Nyasaland*. Westminster: UMCA.
- Amide, João Baptista. 2008. *Wayao 'we no conhecido Niassa: os valores culturais e a globalização*. Maputo: Diname.

Amselle, Jean Loup. 1998 [1990]. *Mestizo logics: Anthropology of identity in Africa and elsewhere*. Stanford: Stanford University Press.

Anderson-Morshead, A.E.M. 1909. *The history of the Universities' Mission to Central Africa, 1859-1909*. Westminster: UMCA.

António, Alexandre. 1996. «Problemas e processos de reconstrução social pós-guerra civil: o caso do distrito do Lago Niassa». Monografia de licenciatura em história, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane.

Appadurai, Arjun. 1995. «The production of locality». In *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, org. Fardon, Richard. Londres e Nova Iorque: Routledge, 204-225.

Araújo, Manuel. 1988. «O sistema das aldeias comunais em Moçambique: transformações na organização do espaço residencial e produtivo». Tese de doutoramento, Lisboa, Universidade de Lisboa.

Balée, William e Clark L. Erickson. 2006. *Time, complexity, and historical ecology: studies in the neotropical lowlands*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Balée, William. 2013. «Rethinking the landscape». In *Cultural forests of Amazon: historical ecology of people and their landscapes*. org. William Balée. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 174-184.

Baloi, Aristides. 2001. *Some Aspects on Land Title Market and Rural Economic Development in Mozambique*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane e SARPN.

Barth, Fredrik. 1969. «Introduction». In *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, org. Barth, Fredrik. Boston: Little Brown and Company, 9-38.

Basset, Thomas e Donald Crummey, org. 1993. *Land in African agrarian systems*. Madison e Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Bayart, Jean-François. 2005. *The illusions of cultural identity*. Chicago: Chicago University Press.

Benda-Beckmann, Franz Von, Keebet Von Benda-Beckmann e Malanie G. Wiber. 2009.[2006]. «The properties of property». In *Changing properties of property*. org. Benda-Beckmann, Franz Von, Keebet Von Benda-Beckmann e Malanie G. Wiber. Londres: Berghahn Books, 1-44.

Berry, Sara. 2006. «Privatization and the Politics of Belonging in West Africa». In *Land and the Politics of Belonging in West Africa*, org. Kuba, Richard e Carola Lentz. Leiden and Boston: Brill.

_____. 2002. «Debating the Land Question in Africa». *Comparative Studies in Society and History*, XLIV, n. ° 4: 638-668.

_____. 1993. *No Condition is Permanent: The Social Dynamics of Agrarian Change in Sub-Saharan Africa*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Bierschenk, Thomas e Jean-Pierre Olivier de Sardan. 1997. «Local Powers and Distant State in Rural Central African Republic». *The Journal of Modern African Studies*, XXXV, n.° 3:441-468.

Bledsoe, Caroline H. 1980. *Women and Marriage in Kpelle Society*. Stanford: Stanford University Press.

Bloch, Maurice. 1985. «Almost eating the ancestor». *Man New Series*, XX, n.°4: 631-646.

_____. 1977. «The past and the present in the present». *Man, new series*, XII, n.° 2: 278-292.

Bohannon, Paul. 1963. «‘Land’, ‘Tenure’ and Land Tenure». In *African Agrarian Systems*, org. Daniel Biebuyck. Londres: Oxford University Press, 1-9.

_____. 1954. «The Migration and of the Expansion of the Tiv». *Africa: Journal of the International African Institute*, XXIV n.°1: 2-16.

Bohannon, Paul. 1973 [1963]. «‘Land’, ‘tenure’ and land-tenure». *LIC Reprint n.° 105*. Wisconsin University Land Tenure Center. Reprinted from Daniel Biebuyck. *African Agrarian Systems*. Londres: Oxford University Press.

Bowen, Merle L. 2000. *The State against the Peasantry: Rural struggles in Colonial and Post – Colonial Mozambique*. Charlottesville e Londres: University Press of Virginia.

_____. 1993. «Socialist transitions: policy reforms and peasant producers in Mozambique». In *Land in African Agrarian Systems*, org. Bassett, Thomas e, Donald E. Crummey. Madison: The University of Wisconsin Press, 326-353.

_____. 1992. «Beyond Reform: Adjustment and Political Power in Contemporary Mozambique». *The Journal of Modern African Studies*, XXX, n.°2:255-279.

Braga, Carla M. T. 2001. «Matrilinearidade, desenvolvimento e terras no âmbito do programa MOSAGRIUS em Issa Malanga, Niassa». Monografia de Licenciatura, Maputo, Departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane.

Brightman, Marc. 2010. «Creativity and control: property in Guianese Amazonia». *Journal de la Société des Américanistes*, XCVI, n.º 1: 135-166.

Brockington, Dan. 2007. «The Contingency of Community Conservation» In *Rural Resources & Local Livelihoods in Africa*, org. K. Homewood. Oxford: James Currey.

Bruce, John W. 2007. *Land Use Rights for Commercial Activities in Mozambique*. Washington, DC: USAID.

_____. 1993. «Do indigenous tenure systems constrain agricultural development?». In *Land in African agrarian systems*, org. Thomas Basset e Donald Crummey. Madison: University of Wisconsin Press, 35-56.

Bruwer, J.P. 1955. «Unskhoswe: the system of guardianship in Cewa matrilineal society». *African Studies*, XIV, n.º 3: 113-122.

_____. 1952. «The kinship basis of cewa social structure». *South African journal of science*, XLVIII, n.º 8: 17-18.

Caldeira, José e Adrian Frey. 2004. *Land Law Legislation*. Maputo: Mozgal.

Calengo, André. 2003. «A natureza jurídica do direito de uso e aproveitamento da terra». In *Aspectos jurídicos, económicos e sociais do uso e aproveitamento da terra*, org. Cistac, Gilles e Eduardo Chiziane. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.

Capela, José. 2010. *Moçambique pela sua história*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

Casal, Adolfo Yañez. 1988. «A crise da produção familiar e as Aldeias Comuns em Moçambique». *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 8 e 9:157-191.

Chauveau, Jean-Pierre. 2000. «Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire. Les enjeux silencieux d'un coup d'État», *Politique africaine*, II, n.º 78 : 94-125.

Chauveau, Jean-Pierre e Jean-Philippe Colin. 2010. «Customary transfers and land sales in Cote d'Ivoire: revisiting the embeddedness issue». *Africa*, LXXX, n.º 1: 81-103.

Chauveau, Jean-Pierre e Paul Richard. 2008. «West African Insurgencies in Agrarian Perspective: Côte d'Ivoire and Sierra Leone Compared». *Journal of agrarian change*, VIII, n.º 4: 515-552.

Childs, S.M. 1974. «Ethnohistory: a review of the method and its applicability to the study of rural Malaysia». *Akademika*, nº4: 1-13.

CIP e AWEPA. 2011. *Boletim sobre o processo político em Moçambique*, nº 48.

Clifford, James e George E. Marcus. 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California.

Cliggett, Lisa. 2000. «Social components of migration: experiences from Southern Province, Zambia». *Human Organization*, LV, n.º1: 125-135.

Coelho, João Paulo Borges. 1998. «State Resettlement Policies in Post-Colonial Rural Mozambique: The Impact of the Communal Village Programme on Tete Province, 1977-1982». *Journal of Southern African Studies*, XXIV, n.º 1: 61-91.

_____. 1994. «A 'primeira' Frente de Tete e o Malawi». *Arquivo*, XV: 43-107.

_____. 1989. *Início da Luta Armada em Tete, 1968-1969: a primeira fase da Guerra e a reação colonial*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

Cole, Jennifer e Karen Middleton. 2001. «Rethinking ancestors and colonial power in Madagascar». *Africa Journal of the International African Institute*, LXXI, n.º 1: 1-37.

Cole, Jennifer. 1998. «The uses of defeat: memory and political morality in east Madagascar». In *Memory and the postcolony: African anthropology and the critique of power*, org. Richard Werbner. Londres: Zed Books, 105-125.

Comaroff, Jean e John Comaroff. 2003. «Ethnography on an awkward scale Postcolonial anthropology and the violence of abstraction». *Ethnography*, IV, n.º 2: 147-179.

_____. 2000. «Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming». *Public Culture*, XII, n.º 2: 291-343.

Companhia do Nyassa. 1929. *Relatório e Contas apresentados á assembleia geral de 25 de Novembro de 1929 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: s. ed.

_____. 1928. *Relatório e Contas apresentados á assembleia geral de 5 de Novembro de 1928 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: s. ed.

_____. 1927. *Relatório e Contas apresentados á assembleia geral de 28 de novembro de 1927 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: s. ed.

_____. 1926. *Relatório e Contas apresentados á assembleia geral de 27 de Dezembro de 1926 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: s. ed.

_____. 1913. *Relatório e Contas apresentados á assembleia geral de 8 de Dezembro de 1913 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: Typographia da Companhia Editora Limitada.

_____. 1910. *Relatório e Contas apresentados á assembleia geral de 15 de Dezembro de 1910 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.

_____. 1904. *Relatório e Contas apresentados á assembleia geral de 30 de Junho de 1904 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.

_____. 1902. *Relatório e contas apresentados á assembleia geral de 31 de Maio de 1902 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.

_____. 1901. *Relatório e contas apresentados á assembleia geral de 30 de Maio de 1901 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.

_____. 1899. *Relatório e contas apresentados á assembleia geral de 26 de Junho de 1899 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.

_____. 1896. *Relatório e contas apresentados á assembleia geral de 29 de Abril de 1896 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.

_____. 1895. *Relatório e contas apresentados á assembleia geral de 6 de Junho de 1895 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.

_____. 1895. *Decretos e Estatutos da Companhia do Nyassa: Sociedade Anonyma de Responsabilidade Limitada*. Lisboa: Typographia de Chirstovão A. Rodrigues.

_____. 1903. *Relatório e Contas apresentados á assembleia geral de 30 de Junho de 1903 pelo Conselho de Administração*. Lisboa: Typographia da Companhia Nacional Editora.

Conceição, Rafael da. 2006. *Entre o mar e a terra: situações identitárias do norte de Moçambique*. Maputo: Promédia.

Costa, Júlio Gaspar Ferreira da. 1906. *Atlas de Portugal e Colónias: Descritivo e Illustrado: Chorographia Phisica, política, económica e estatística*. Lisboa: Empresa Editora do Atlas de Geographia Universal.

_____. 1903. *Atlas de Geographia Universal Descritivo e Illustrado*. Lisboa: Empresa Editora do Atlas de Geographia Universal.

Crader, Diana Catherine. 1984. *Hunter in Iron Age Malawi: the zooarchaeology of Chencherere rockshelter*. Lilongwe: Department of Antiquities Publication.

Croll Elisabeth e David Parkin. *Bush base: forest farm: culture , environment, and development*. Nova Iorque: Routledge.

De Boeck, Filip. 1998. «Beyond the grave: history, memory and death in postcolonial Congo/Zaire». In *Memory and the postcolony: African anthropology and the critique of power*. org. Richard Werbner. Londres: Zed Books, 21-57.

Deininger, Klaus, Daniel Ayalew Ali, Stein Holden e Jaap Zevenbergen. 2008. «Rural Land Certification in Ethiopia: Process, Initial Impact, and Implications for Other African Countries». *World Development*, XXXVI, n. °10: 1786–1812.

Denzin, Norman K. 1997. *Interpretive Ethnography: ethnographic practices for 21st Century*. Londres: Sage.

Douglas, Bronwen. 2014a. *Science, voyages and encounters in Oceania, 1511-1850*. Hampshire: Palgrave MacMillan.

_____. 2014b. «Naming places: voyagers, toponyms, and local presence in the fifth part of the world, 1500e1700». *Journal of Historical Geography*, XLV: 12-24.

Douglas, Mary. 1957. «The Pattern of Residence among the Lele». *Zaire: Revue Congolaise*, 2: 819-43.

Downs, R.E. e S.P. Reyna, org. 1988. *Land and Society in Contemporary Africa*, Hanover: University of New Hampshire, Londres: University Press of New England.

Dritsas, Lawrence. 2010. *Zambesi: David Livingstone and Expeditionary Science in Africa*. Londres e Nova Iorque: I.B. Tauris.

Duarte, Ricardo Teixeira. 1989. «Os conceitos de ‘tribo’, ‘tribalismo’, ‘sociedade tradicional’, e as realidades que com eles estão relacionadas». *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, n.º 6: 29-34.

_____. 1987. «Contribuição para o estudo dos grupos populacionais em Moçambique». *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, n.º4: 19-30.

Eklblom, Anneli, Lindsey Gilsolson e Michael Notelid. 2011. «A historical ecology of the Limpopo and Kruger National Parks and Lower Limpopo Valley». *Journal of Archaeology and Ancient History*, n.º 1: 1-29.

Erickson, Kirstin C. 2003. «They will come from the other side of the sea: prophecy, ethogenesis, and agency in Yaqui narrative». *The Journal of American Folklore*, CXVI, n.º 462: 465-482.

Evans-Pritchard, Edward E. 1969 [1940]. *The Nuer*, Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press.

Ewart, Elizabeth. 2013. *Space and Society in Central Brazil: a panará ethnography*. Monografia em antropologia social, Bloomsbury (e outras), London School of Economics.

Fabian, Johannes. 2003. «Forgetful remembering: a colonial life in the Congo». *Africa*, LXXIII, n.º 4: 489-504.

_____. 2001. *Anthropology with an attitude: critical essays*. California: Stanford University Press.

_____. 1996. *Remembering the present: painting and popular history in Zaire*. Barkeley (e outras): University of California Press.

Feld, Steven e Keith Basso. 1996. «Introduction». In *Senses of place*, org. Steven Feld e Keith Basso. Santa Fe: School of American Research Press, 3-11.

Feliciano, José Fialho. 1998. *Antropologia económica dos Thonga no Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

Fitzpatrick, Daniel e Susana Barnes. 2010. «The relative resilience of property: first possession and order without law in East Timor». *Law and Society Review*, XLIV, n.º 2: 205-238.

Florêncio, Fernando. 2012. «Diálogos entre textos e contextos etnográficos», *Etnográfica*, XVI, n.º 3: 619-624.

_____. 2008. «As autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique. O regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule?». *Análise social*, XLIII, n.º 2: 369-391.

_____. 2005. *Ao encontro dos Mambos. Autoridades tradicionais vaNdau e o Estado em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

_____. 2002. «Identidade étnica e práticas políticas entre os vaNdau de Moçambique». *Cadernos de Estudos Africanos*, ISCTE, n.º 3: 39-63.

Forquilha, Salvador Cadete. 2010. «Governança distrital no contexto das reformas de descentralização administrativa em Moçambique: lógicas, dinâmicas e desafios». In *Governança Distrital Desafios para Moçambique 2010*, org. Luis de Brito *et al.* Maputo: IESE, 31-49.

_____. 2006. «Des ‘autoridades gentílicas’ aux ‘autoridades comunitárias’: le processus e mobilisation de la chefferie comme ressource politique: État, chefferie et démocratisation au Mozambique: les cas du district de Cheringoma». Tese de doutoramento em ciência política, Bordéus, Centre d’Étude d’Afrique Noire, Université Bordeaux IV.

Fortes, Meyer. 1975. «Strangers». In *Studies in African Social Anthropology*. org. M. Fortes e Sh. Patterson. Londres e Nova Iorque: Academic Press, 229-253.

_____. 1940. «Political system of the Tallensi of the northern territories of the Gold Coast». In *African political systems*, org. Meyer Fortes et E. E. Evans-Pritchard. Oxford (e outras): Oxford University Press, 239-271.

Fox, James. 2006. «Introduction». In *Origins, ancestry and alliance: explorations in Austronesian ethnography*. org. James Fox e Clifford Sather. Caberra: ANU E Press, 1-17.

Gaenă, Gheorghită. 2005. «Remembering ancestors: commemorative rituals and the foundation of historicity». *History and Anthropology* XVI, n.º 3: 349-361.

Gangenbach, Heidi. 2005. *Binding Memories: Women as Makers and Tellers of History in Magude, Mozambique*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Geffray, Christian. 2000[1990]. *Nem pai, nem mãe: crítica do parentesco, o caso Macua*. Lisboa: Caminho.

_____. 1991. *A causa das Armas em Moçambique: Antropologia da Guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Afrontamento.

_____. 1987. «Travail et Symbole en Pays Makhuwa». Tese de doutoramento em Antropologia social et etnologia, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Geschiere, Peter. 2009. *Perils of belonging: autochthony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe*. Chicago: Chicago University Press.

_____. 2004. «Ecology, Belonging and Xenophobia: The 1994 Forest Law in Cameroon and the Issue of Community». In *Rights and the Politics of Recognition in Africa*. org. Harri Englund e Francis B. Nyamnjoh. Londres e Nova Iorque: Zed Books.

Geschiere, Peter e Francis Nyamnjoh. 2000. «Capitalism and autochthony: the seesaw of mobility and belonging». *Public Culture*, Primavera, XII, n. ° 2: 423-452.

Geschiere, Peter e Josef Gugler. 1998. «Introduction: the urban – rural connection: Changing Issues of Belonging and Identification». *Africa*, LXVIII, n. ° 3:309-319.

Gingrich, Andre. 2015. «Multiple histories: three journeys through academic records, medieval Yemen, and current anthropology's encounters with the past». *History and Anthropology*, XXVI, n. ° 1: 110-128.

Gluckman, Max. «Kinship and marriage among the Lozi of northern Rhodesia and the Zulu of Natal». In *Kinship and marriage in Africa*, org. Daryll Forde e Alfred .R. Radcliffe-Brown. Oxford: Oxford University Press, 16-206.

_____. 1944. «Studies in African Land Tenure». *African Studies*, III, n. ° 1: 14-21.

Godoi, Emília Pietrafesa de. 2014. «Territorialidade». In *Dicionário Crítico de Ciências Sociais dos países de fala oficial portuguesa*, org. Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado. Salvador. EDUFBA, 443-452.

Gonçalves, Euclides. 2013. «Orientações superiores: time and bureaucratic authority in Mozambique». *African Affairs*, CXII, n. ° 449: 602-622.

_____. 2006. «Local Powers and Decentralisation: Recognition of Community Leaders in Mocumbi, Southern Mozambique». *Journal of Contemporary African Studies*, XXIV, n. ° 1: 29-52.

Gonzaga, Amós Hilário Nhancale. 2011. «As Campanhas militares portuguesas em Moçambique durante a 1ª Guerra Mundial: O objectivo de recuperar Quionga e a passagem para a margem Norte do Rovuma». *Dissertação de Mestrado Integrado em Ciências Militares – Especialidade de Infantaria*. Lisboa: Academia Militar de Lisboa.

Goody, Jack. 1977. «Population and polity in the Voltaic region». In *The Evolution of Social Systems*, org. J. Friedman e M. Rowlands. Londres: Druk.

_____. 1971. *Kinship*. Middlesset: Pinguin Books.

Governo da provincial do Niassa. 2007. *Certidão de delimitação n. ° 05/2007*. Lichinga, s.ed.

Governo do Distrito do Lago. 2012. *Plano distrital de uso da terra: diagnóstico da situação actual*. Metangula: s. ed.

Gow, Peter. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University press.

_____. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Graeber, David. 2002. *Toward an Anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. Nova Iorque: Palgrave.

Green, Lesley Fordred e David Green. 2003. «From chronological to spatio-temporal histories: mapping heritage in Arukwa, Área indígena do Uaçá, Brazil». *History and Anthropology*, XIV, n. ° 3: 283-295.

Greene, Sandra E. 2002. *Sacred sites and the colonial encounter: a history of meaning and memory in Ghana*. Bloomington: Indiana University Press.

Greer, Allan. 2013. «Land, property and colonization: some conceptual issues». Comunicação apresentada no colóquio internacional Property and the making of portuguese Empire, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 13 de Setembro.

Gudeman, Stephen. 2001. *The Anthropology of Economy*. Oxford: Blackwell.

_____. 1976. *Relationships, residence and the individual: a rural Panamanian community*. London e Henley: Routledge e Kegan Paul.

Gudeman, Stephen e Alberto Rivera. 1990. *Conversation in Colombia: the domestic economy in life and text*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gupta, A., e J. Ferguson. 2007. [1992]. «Beyond 'culture': space, identity, and the politics of difference». In *Ethnographic Fieldwork: an Anthropological Reader*, org. Antonius C. Robben e Jeffrey Sluka. Oxford: Blackwell, 337-346.

Guyer, Jane. 1995b. «Introduction». *The Journal of African History*, XXXVI, n. ° 1: 83-90.

_____. 1995a. «Wealth in People, Wealth in Things: an Introduction». *The Journal of African History* XXXVI, n.° 1: 83-90.

_____. 1994. «Lineal identities and lateral networks. The logic of polyandrous motherhood». In *Nuptiality in Sub-Saharan Africa: contemporary anthropological and demographic perspectives*, org. Caroline Bledsoe e Gilles Pison. Oxford: Clarendon Press, 231-254.

_____. 1993b. «Wealth in People and Self-Realization in Equatorial Africa». *Man*, New Series, XXVIII, n. ° 2: 243-265.

_____. 1993a. «Household and community in African studies». *African studies review*, XXIV, 2/3: 87-137.

Guyer, Jane. 1981. «Household and community in African studies. *African studies review*, XXIV, n. ° 2 e 3: 87-137.

Guyer, Jane. e Samuel. M. Eno Belinga.1995. «Wealth in People as Wealth in Knowledge: Accumulation and Composition in Equatorial Africa». *Journal of African History*, XXXVI, n.° 1: 91-120.

Haaland, Hanne. 2008. «Narrating history, negotiating rights. A discussion of knowledge, land rights and matters of identity in Madjadjane, Mozambique». Tese de doutoramento no Noragric, Ullevålsveien, Norwegian University of Life Sciences.

Haller, Tobias. 2001. «Rules which pay are going to stay: Indigenous institutions, sustainable resource use and land tenure among the Ouldeme and Platha, Mandara Mountains, Northern Cameroon». *Bulletin de l'APAD*.

Hanlon, Joseph. 2004. «Renewed Land Debate and the 'Cargo Cult' in Mozambique». *Journal of Southern African Studies*, XXX, n. ° 3: 603-625.

_____. 2002. «The land debate in Mozambique: will foreign investors, the urban elite, advanced peasants or family farmers drive rural development?». *Research paper commissioned by Oxfam GB – Regional Management Centre for Southern Africa*. <http://mokoro.co.uk/land-rights-article/the-land-debate-in-mozambique-will-foreign-investors-the-urban-elite-advanced-peasants-or-family-farmers-drive-rural-development/>

_____. 1990. *Mozambique: the revolution under fire*, Londres: Zed Books.

Hann, Chris. 2000. «The Tragedy of the Privates? Post socialist Property Relations in Anthropological Perspective». *Working Paper 2*: Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.

_____. 1998. «Introduction: the embeddedness of property». In *Property relations: Renewing the anthropological tradition*, org. Chris M. HANN. Cambridge: Cambridge University Press, 1-34.

Haenn, Nora. «The power of environmental knowledge: Ethnoecology and environmental conflicts in Mexican conservation». *Human Ecology*, XXVII, n. ° 3: 477-491

Hann, Chris e Keith Hart. 2001. *Economic Anthropology: history, ethnography, critique*. Cambridge: Polity.

Harries, Patrick. 1994. *Work, culture, and identity, c.1860-1910*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.

Harrison, Graham. 1999. «Corruption as ‘boundary politics’: The State, Democratisation, and Mozambique’s Unstable Liberalisation». *Third World Quarterly*, XX, n. ° 3: 537-550.

Henriksen, Thomas H. 1978. *Mozambique: a history*. London: Rez Collings com Cape Town e David Philip.

Hipólito, Abel Barroso. 1970. *A pacificação do Niassa: um caso concreto de contra-guerrilha*. Lisboa (difusão reservada).

Hirvonen, Soila e Carla Braga. 1999. *Perfil de género: provincial do Niassa*. Elaborado para a ASDI, Maputo.

Hodgkin, Katharine e Susannah Radstone. 2003. «Introduction: contested pasts». In *Contested pasts: the politics of memory*, org. Katharine Hodgkin e Susannah Radstone. London: Routledge, 1-21

Hughes, David McDermott. 2005. «Third Nature: Making Space and Time in the Great Limpopo Conservation Area». *Cultural Anthropology*, XX, n.º 2: 157–84.

Huhn, Arianna. 2013. «Sustenance and sociality: foodways in a mozambican town». Tese de doutoramento, Boston, Graduate School of Arts and Sciences, Boston University.

Humphrey, Caroline e Katherine Vardery. 2004. «Introduction: raising questions about property». In *Property in question: value transformation in the global economy*, org. Caroline Humphrey e Katherine Vardery. Nova Iorque: Berg.

INE. 2007. *Recenseamento geral da população e habitação*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística.

Ingold, Tim. 1993. «The temporality of landscape». *World Archaeology*, XXV, n.º 2:152-174).

James, Deborah, 2007. *Graining Ground? 'Rights' and 'Property' in South African Land Reform*. Oxon e Nova Iorque: Routledge-Cavendish.

João, Benedito Brito. 2000. *Abdul Kawal e a história do Chiúre nos séculos XIX e XX*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

Johnson, William Percival. 1922. *Nyasa the great water: being a description of the lake and the life of the people*. Westminster: UMCA.

Jossias, Elísio. 2007. «Entre a colónia e a nação: moçambicanos deficientes físicos das Forças Armadas Portuguesas». Dissertação de Mestrado em Antropologia, Multiculturalismos e Identidades, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

Kalinoe, Lawrence e James Leach, org. 2004. *Rationales of ownership: transactions and claims to ownership in contemporary Papua New Guinea*. Wantage: Sean Kingston Publishing.

Keable, Robert. 1914. *Darkness or light: studies in the history of the universities' mission to central Africa illustrating the theory and practice of missions*. Westminster: UMCA.

Kent, Michael. 2008b. «The making of customary territories: social change at the intersection of State and indigenous territorial politics on Lake Titicaca, Peru». *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, XIV, n.º 2: 283-310. DOI:10.1111/j.1935-4940.2008.00039.x

_____. 2008a. «Change at the Intersection of State and Indigenous Territorial Politics on Lake». *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, XIII, n. ° 2 : 283–310.

Kloeck-Jenson, Scott. 2000. «Locating the community: administration of natural resources in Mozambique». *Working paper*, n.º 32. Madison: Land Tenure Center University of Wisconsin.

Kopytoff, Igor. 1987. «The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture». In *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, org. Igor Kopytoff. Indiana: Bloomington.

_____. 1977. «Matrilineality, Residence and Residential zones». *American Ethnologist*, n.º4: 539-558.

KPMG. 2011. *ITC - Iniciativa para terras comunitárias: relatório anual - Ano 5 (Abril 2010-Março 2011)*. Maputo: KPMG.

_____. 2010. «iTC - Iniciativa para Terras Comunitárias: experiencias da iTC no processo de delimitação e demarcação de terras comunitárias». Documento apresentado na *Reunião da DNTF sobre Delimitações em Nampula*. Maputo: KPMG.

Kuper, Adam. 1982. «Lineage theory: a critical retrospect». *Annual Reviews of Anthropology*, n.º 11: 71-95.

Lahiff, E. (2003) «The politics of land reform in southern Africa». Sustainable Livelihoods in Southern Africa Research Paper 19, Institute of Development Studies, Brighton.

Lambek, Michael J. 2002. *The weight of the past: living with history in Mahajanga, Madagascar*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan.

Leach, James. 2004. *Creative Land: place and procreation on Rai Coast of Papua New Guinea*. Nova Iorque e Oxford: Berghahn.

Lentz, Carola. 2013. *Land, mobility and belonging in West Africa*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.

_____. 2010. «Is land inalienable?: Historical and current debates on land transfers in northern Ghana». *Africa: The Journal of the International African Institute*, LXXX, n.º 1: 56-80.

_____. 2006c. *Ethnicity and the making of history in northern Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

_____. 2006b «First-Comers and Late-Comers: Indigenous Theories of Land Ownership in the West African Savannah». In *Land and the Politics of Belonging in West Africa*, org. Richard Kuba e Carola Lentz. Leiden: Brill, 35-56.

_____. 2006a. «Land Rights and the Politics of Belonging in Africa: an Introduction». In *Land and the Politics of Belonging in West Africa*, org. Richard Kuba e Carola Lentz. Leiden: Brill, 1-34.

_____. 2001a. «Contested boundaries: decentralization and land conflicts in northwestern Ghana» in. *Bulletin de l'APAD*, <https://apad.revues.org/50#quotation>

_____. 2000. «Of hunters, goats and earth-shrines: settlement histories and the politics of oral tradition in Northern Ghana». *History in Africa*, n. ° 27: 193-214.

Lentz, Carola e Hans-Jürgen Sturm. 2001. «Of trees and earth shrines: an interdisciplinary approach to settlement histories in the West African Savannah». *History in Africa*, 28: 139-168.

Li, Tania. 2002. «Engaging Simplifications: Community-Based Resource Management, Market Processes and State Agendas in Upland Southeast Asia». *World Development*. XXX, n.° 2: 265–83.

_____. 2001. «Boundary Work: Community, Market, and State Reconsidered». In *Communities and the Environment: Ethnicity, Gender, and the State in Community-Based Conservation*, org. Arun Agrawal e Clark C. Gibson. New Brunswick e Londres: Rutgers University Press, 157–179.

Liesegang, Gerhard. 2014. «East and Northeast of the Borders of the Southeastern Bantu: partly visible population movements and invisible lineage states. Interdisciplinary approach to political organization, archaeological and linguistic traces and memory in southern and northern Mozambique ca. 400-1900 AD». S. l.: s. ed.

_____. 1984. «Guerras, terras e tipos de povoações – Sobre uma ‘Tradição Urbanística’ do Norte de Moçambique no século XIX». *Revista Internacional de Estudos Africanos*, II, n. ° 1: 169– 184.

Little, Paul E. 1999. «Environments and environmentalisms in anthropological research: facing a new millennium». *Annual Review of Anthropology*, n. ° 28: 253-284.

- Loforte, Ana Maria J. 1989. «A persistência dos valores ‘tradicionais’ nas comunidades urbanas e a etnicidade». *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, n.º 6: 21-27.
- Lund, Christian. 2013. «The past and space: on arguments in African land». *Africa*, LXXXIII, n.º1: 14-35.
- MacDonald, Duff. 1882. *Africana or the heart of heathen Africa: Vol II mission life*. London: Simpkin Marshall.
- Macpherson, C. B. 1992 [1972]. «The meaning of property». In *Property: Mainstream and Critical Positions*, org.C. B. McPherson.Toronto e Buffalo: University of Toronto Press, 1-13.
- McCall, John C. 1995. «Rethinking ancestors in Africa». *Africa*, LXV, n.º2: 256-270.
- McDermott, Hughes. 2005. «Third Nature: Making Space and Time in the Great Limpopo Conservation Area». *Cultural Anthropology*, XX, n.º 2: 157–84.
- Mamdani, Mahmood. 2005. «Political identity, citizenship and ethnicity in post-colonial Africa». Comunicação apresentada na *Arusha Conference, New Frontiers of Social Policy*, Arusha, World Bank Tanzania, 12-15 de Dezembro.
- _____. 2001. «Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism». *Comparative Studies in Society and History*, XLIII, n.º 4: 651-664.
- _____. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Manhicane Jr., Tomás. 2007. «Economia da terra e redução da pobreza: uma alternativa». In *Conference Paper* n.º 22. Maputo: IESE.
- Maples, Ellen. 1899. *Journals And Papers Chauncy Maples D.D., F.R.G.S, late Bishop of Likoma Lake Nyasa, Africa*. Westminster: UMCA.
- Marcus, George E. 2010. «Notes from Within a Laboratory for the Reinvention of Anthropological Method». In *Ethnographic practice in the present*, org. Marit Melhuus, Jon P. Mitchell e Helena Wulff. Oxford: Berghalm Books, 69-79.

Marie, Alain. 1978 [1976]. «Ralações de parentesco e relações de produção nas sociedades de linhagem». In *A Antropologia Económica: Correntes e Problemas*, org. François Pouillon. Lisboa: Edições 70, 151-202.

Marwick, Max. 1965. *Sorcery in its social setting: a study of Northern Rhodesian Cewa*. Manchester: Manchester University press.

_____. 1952. «The kinship basis of cewa social structure». *South African journal of science*, XLVIII, n.º 8: 258-262.

Matos, Maria Leonor Correia de. 1965. «Notas sobre o direito de propriedade da terra dos povos Angoni, Acheua e Ajaua da província de Moçambique». *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. SÉRIE C*, VII.

Mazarire, Gerald Chikozho. 2010. «Changing landscape and oral memory in south-central Zimbabwe: towards a historical geography of chishanga, c-1850-1990». *Journal of southern African studies*, XIX, n.º 3: 701-715.

Mazula, Assahel Jonassane. 1962. «História dos Nianjas». Portugal em África I. Segunda série, *Revista de Cultura Missionária*, XIX, 154-167.

Mbele, Joseph. 2004. «The elder in African society». *Jornal of intergenerational relationships*, II, n.º 2: 53-61.

McBrearty, Sally e Alison Brooks. 2000. «The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior». *Journl of human evolution*, n.º 39: 453-563.

McCall, John C. 1995. «Rethinking ancestors in Africa». *Africa*, LXV, n.º 2: 256-270

Medeiros, Eduardo. 2007. *Os senhores da floresta: ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès*. Porto: Campo das Letras.

_____. 2006. «Dos Territórios linhageiros aos regulados coloniais no vale do Lúrio e na circunscrição de Montepuez durante e após a Companhia do Niassa. Notas exploratórias para uma análise antropológica da cartografia». *Africana Studia*, n.º 9: 269-298.

_____. 1997. *História de Cabo Delgado e do Niassa (c. 1836-1929)*. Maputo: Central Impressora.

_____. 1988. *As etapas da escravatura no Norte de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

Mercader, Julio et al. 2009. «Phytoliths in woody plants from Miombo woodlands of Mozambique». *Annals of Botany*: 1-23.

Mercader, Julio, Tim Bennett e Mussa Raja. 2008. «Middle Stone Age starch acquisition in the Niassa Rift, Mozambique». *Quaternary Research*, n.º 70: 283-300.

Meskill, Lynn. 2012. *The nature of heritage in the new South Africa*. Stanford: Stanford University.

MICOA. 2015. *Plano de manejo da reserva parcial e sítio Ramsar do lago Niassa: 2015-2019*. Distrito do Lago, Província do Niassa. Maputo: Ministério da Coordenação Ambiental.

_____. 2014. *Plano de manejo da reserva parcial e sítio RAMSAR do lago Niassa: 2015-2019*. Maputo: Ministério da Coordenação Ambiental.

Ministério da Marinha e Ultramar. 1897. *Companhia do Niassa: decretos, portarias, regulamentos e mais diplomas relativos a esta companhia*. Lisboa. Imprensa Nacional.

Ministério das Colónias. 1914. *Atlas Colonial Português*. Lisboa: Comissão de Cartografia.

Mitchell, J. C. 1957. «The Kalela dance». *Rhodes-Livingstone paper n.º 27*. Manchester: Manchester University Press.

_____. 1956. *The Yao village: a study in the social structure of a Nyasaland tribe*. Manchester: Manchester University Press.

Muchanga, Victor Paulo Meque. 2001. *Land Market in Maputo and Matola Cities: Problems and Solutions for urban planning*. Maputo: UEM/SARPN.

Mujere, Joseph. 2010. «Land and the politics of belonging in Africa». *Africa*, LXXX, n.º 3: 497-501.

Munslow, Barry. 1984. «State Intervention in Agriculture: The Mozambican Experience Author». *The Journal of Modern African Studies*, XXII, n.º 2: 199-221.

Murphy, William e Carolina H. Bledsoe. 1987. «The Importance of Being First: Kinship and Territory of a Kpelle Chiefdom (Liberia)». In *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, org. Igor Kopytoff. Indiana: Bloomington, 123-147.

Myers, Gregory W. 1994. «Competitive Rights, Competitive Claims: Land Access in Post-War Mozambique». *Journal of Southern African Studies*, XX, n.º 4: 603-632.

_____. Myers, Gregory. 1992. «Land tenure and resettlement in post-war Mozambique: capacity and individual choice». *Land tenure center*. Madison: University of Wisconsin.

Myers, Gregory, Julieta Eliseu e Erasmo Nhachungue. 1994. «Security and conflict in Mozambique: case studies of land access in the post war period». *Land Tenure center research paper n.º 199*. Madison: University of Wisconsin.

Myers, Gregory e Harry West. 1993. «Land tenure security and state farm divestiture in Mozambique: case studies in Nhamatanda, Manica, and Montepuez districts». *Land tenure center*. Madison: University of Wisconsin.

Myers, Fred R. 1991[1986]. *Pintupi country, pintupi self: sentiment, place, and politics among western desert aborigines*. Berkeley e Los Angeles, Oxford: University of California Press.

National Resources Institute. 2010. *ITC – Iniciativa para terras comunitárias: auditoria do género*.

Negrão, José. 2008. *Repensando a terra e as modas do desenvolvimento rural*. Maputo: Texto Editores.

_____. 2004. «Land Allocation Efficiency: Market, State and Others in Mozambique». Comunicação apresentada na *the Land in Africa Conference*. <http://pubs.iied.org/G00176.html>

_____. 2002. «A indispensável terra africana para o aumento da riqueza dos pobres». *Oficina do Centro de Estudos Sociais*, n.º 179: 1-21.

_____. 2002. «Sistemas costumeiros da terra». In *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*, org. Boaventura de Sousa Santos e João Carlos Trindade. Porto: Afrontamento, 229-257.

_____. 1995. «One Hundred years of African Rural Family Economy: The Zambezi Delta». *Retrospective Analysis, Economic History Society* LXX, Lund: University of Lund.

_____. 1992. «To Minimize the Causes of Instability. Mozambique: Agriculture and Adjustment». *Economy and History*, XXXV, n.º1.

- Neil-Tomlinson, Barry. 1977. «The Nyassa chartered company 1891-1929». *The journal of African history*, XVIII, n.º18: 109-128.
- Newitt, Malyn. 1997 [1995]. *História de Moçambique*. Nem Martins: Publicações Europa-América.
- Nguenha, Severino. 1998. «Identidade moçambicana: já e ainda não». In *Identidade, moçambicanidade e moçambicanização*, coord. Carlos Serra. Maputo: Livraria Universitária.
- Niehaus, Isak, 2002. «Ethnicity and the boundaries of belonging: reconfiguring Shangaan identity in the South African Lowveld». *African Affairs*, n.º 101: 557-583.
- Norfolk, Simon, I. Nhantumbo, e João Pereira. 2003. «‘Só para o Inglês ver’ – The Policy and Practice of Tenure Reform in Mozambique». *Sustainable Livelihoods in Southern Africa*, Research Paper n.º11, Brighton: Institute of development studies.
- Oram. 2010. *Documento de apresentação na reunião nacional sobre delimitação de terras comunitárias*. Maputo: Oram.
- ORGUT. 2011. *Constatações da Realidade em Moçambique - Construindo uma melhor compreensão das dinâmicas da pobreza e bem-estar (Sub-Relatório, Distrito do Lago 011)*. Maputo: Embassy of Sweden.
- Overbeek, Winnie. 2009. «Mozambique: Pine and eucalyptus companies are advancing on peasant land in the north of the country». *WRM Bulletin*, n.º 150.
- O’Laughlin, Bridget. 1995. «Past and Present Options: Land Reform in Mozambique». *Review of African Political Economy*, XXII, n.º 63: 99-106.
- Parkin, Robert. 2013. «Relatedness as Transcendence: The Renewed Debate over the Significance of Kinship [http](http://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:44cacab2-de5b-417b-99c5-)», //ora.ox.ac.uk/objects/uuid:44cacab2-de5b-417b-99c5-
- Peters, Pauline E. 2009. «Challenges in Land Tenure and Land Reform in Africa: Anthropological Contributions». *World Development*, XXXVII, n.º 8: 1317–1325.
- _____. 2002. «Bewitching land: the role of land disputes in converting kin to strangers and in class formation in Malawi». *Journal of Southern African Studies*, XXVIII, n.º1: 155-178.
- Phiri, Kings. 1983. «Some changes in the matrilineal family system among the Cewa of Malawi since the nineteenth century». *Journal of African History*, n.º 24: 257-274.

Pina Cabral, João de. 2013, «The Two Faces of Mutuality: Contemporary Themes in Anthropology», *Anthropological Quarterly*, LXXXVI, n.º 1: 257-275.

Pina Cabral, João de. 1991. *Os contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel.

Pina Cabral, João de e Nelson Lourenço. 1993. *Em terras de Tufões: dinâmicas da etnicidade macaense*. Macau: Instituto Cultural de Macau.

Pinhal, Euclides Mendes. 1971. « Aspectos da divisão e ocupação administrativa em Moçambique a norte do Zambeze, 1885-1910». Monografia de licenciatura em Ciências Sociais e Política Ultramarina, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina

Pitcher, Anne. 2002. *Transforming Mozambique: the politics of privatization, 1975-2000*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1996. «Recreating colonialism or reconstructing the state? Privatisation and politics in Mozambique». *Journal of Southern Africa Studies*, XXII, n.º 1 :49-74.

Raimundo, José Alberto. 2008. «La place et le rôle des villageois dans le processus de mise en œuvre de la politique agraire au Mozambique : le cas des communautés Ajaua de la province de Nyassa (1975 à 2005)». Tese de doutoramento em Antropologia, Paris, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis.

_____. 2001. «Les droits coutumiers du Mozambique dans les communautés Nyanja (cas de Niassa): 1856-1997». Dissertação de mestrado em estudos aprofundados no departamento de antropologia, Paris, Université de Paris VIII.

Randolph, B. W. 1920. *Arthur Douglas Missionary on lake nyasa: the story of his life*. Londres: UMCA.

Ranger, Terence. 2013. «Nationalist historiography, patriotic history and the history of the nation: the struggle over the past in Zimbabwe». *Journal of southern African studies*, XXX, n.º 2: 215-234.

_____. 1993. «The communal areas of Zimbabwe». In *Land in African agrarian systems*, org. Thomas Basset e Donald Crummey. Madison: University of Wisconsin Press, 354:385.

Redfield, Robert. 1960. *Peasant Society and Culture*. Chicago e Londres: the University of Chicago Press.

Ribeiro, Francisco Dos Reis. 1972. «Alguns aspectos da ocupação e divisão administrativa de Moçambique a sul do Zambeze». Monografia de licenciatura, Lisboa, Instituto de ciências sociais e políticas Ultramarinas.

Richards, Paul. 2005. «To Fight or to Farm? Agrarian Dimensions of the Mano River Conflict (Liberia and Sierra Leone) ». *African Affairs*, CIV, n.º 417: 571-590.

Rita Ferreira, António. 1982. «Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique». *Estudos, ensaios e documentos n.º 142*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical e JICU.

_____. 1966. «Os Cheuas da Macanga». Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. SÉRIE C, VIII, Lourenço Marques.

Rival, Laura. 2006. «Amazonian historical ecologies». *RJAI (N.S.)*: S79-S94.

Roque, Ricardo. 2006. «A Antropologia Colonial Portuguesa (1911-1950)». In *Estudos de Sociologia da Leitura em Portugal no Século XX*, org. Diogo Ramada Curto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 789-822.

Roque, Ricardo e Kim A. Wagner. 2012. «Introduction». In *Engaging colonial knowledge: Reading European archives in World history*, org. Ricardo Roque e Kim Wagner. Basingstoke e Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 1-32.

_____. 2002. *Engaging colonial knowledge: reading European archives in world history*. Houndmills «e outras»: Palgrave Macmillan.

Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot headhunting, 1883-1974: a study in society and history*. Stanford: Stanford University Press.

Sáez, Oscar Calavia. 2008. «A história Pictográfica». In *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, org. Ruben Caixeta De Queiroz e Renarde Freire Nobre. Belo Horizonte: Editora UFMG, 125-146.

Sahlins, Marshall. 1995. *How 'native' think: about Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Sajiwandani, Dr J.J. (no prelo). «Universities' Mission to central Africa (UMCA): synopsis of bishops, clergy and laypersons in Likoma Island 1861-1961».

Santos, Boaventura de Sousa. 2002. «Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico». In *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*, org. Boaventura de Sousa Santos e João Carlos Trindade. Porto: Afrontamento, 47-96.

Santos, Valdez dos. 1964. *O desconhecido Niassa*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

Sarró, Ramon. 2010. «Map and Territory: the Politics of Place and Autochthony among Baga Sitem (and Their Neighbors)». In *The Powerful Presence of the Past: Integration and Conflict along the Upper Guinea Coast*, org. Jacqueline Knörr e Wilson Trajano Filho. Leiden e Boston: Brill, 231-252.

Scott, James C. 1998. *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have failed*. New Heaven e Londres: Yale University Press.

_____. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven e London: Yale University Press.

Serra, Carlos, coord. 1998. *Identidade, moçambicanidade e moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária.

Serra Jr, Carlos. 2005. «Direitos das comunidades: da retórica à prática». <http://www.growingforestpartnerships.org/sites/gfp.iiiedlist.org/files/docs/mozambique/general/Rights%20of%20Communities%20-%20Portuguese.pdf>.

Serra Jr, Carlos e Irene Almeida. 2006. *Guião de Direitos das Comunidades Locais no Domínio dos Recursos Naturais*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária.

Sheridan, M. 2008. «The Dynamics of African Sacred Groves: Ecological, Social and Symbolic Processes». In *African Sacred Groves: Ecological Dynamics and Social Change*, org. Michael Sheridan e Celia Nyamweru. Oxford: James Currey.

Simkin, Diana. 2008. *The Lake of Stars: A Short History of Lake Niassa/Lake Malawi*. Cóbue: *Nkwichi Lodge*. Collection of historical stories concerning the lake compiled for the interest and pleasure of visitors, s.d.

Sketchley, Peter. 1982. «Fishing Co-Operatives on Lake Niassa: Seeds of a New Socialist Society or New Roots for an Old Exploiting Class?». *Review of African Political Economy*, n.º 24, 85-95.

Skinner, Elliot. 1963. «Strangers in African Society». *Africa*, XXXIII, n.º4: 307-320.

Strathern, Marilyn. 2009. «Land: intangible or tangible property?». In *Land rights, org.* Timothy Chesters. Oxford: Oxford University Press, pp. 13-38.

_____. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. California: University of California Press.

Stuart, Richard. 1985. «Os Nyanja, o U.M.C.A. e a companhia Niassa, 1880-1930». *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 3:9-44.

Sucá, Amade. 2001. «Land reform in SADC region-Mozambique land reform and poverty alleviation». Comunicação apresentada na SARPN conference on Land Reform and Poverty Alleviation in Southern Africa Held at the Human Sciences Research Council (HSRC), Pretoria, 4 e 5 de Junho.

Tanner, Christopher. 2002. «Law-making in an African context: the 1997 Mozambican land law». In *FAO LEGAL PAPERS ONLINE #26*. <http://www.fao.org/3/a-bb059e.pdf>

Temudo, Marina Padrão. 2009. «A narrativa da degradação ambiental no sul da Guiné-Bissau: uma desconstrução etnográfica». *Etnográfica*, XIII, n.º 2: 237-264.

_____. 2005. «Campos de batalha da cidadania no Norte de Moçambique». *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 7:831-51.

Tew, Marry. 1950. *Peoples of the Lake Nyassa region: ethnographical survey of Africa, East central Africa, part 1*. Londres: Oxford University Press e International Africa Institute.

Todd, Jennifer. 2005. «Social transformation, collective categories, and identity change». *Theory and Society*, n.º 34: 429-46.

Turner, Victor W. 1957. *Schism and continuity in an African society: a study of Ndembu village life*. Manchester: University Press.

_____. 1969. *The ritual process: structure and anti-structure*. Ithaca e Nova Iorque: Cornell University Press.

USAID. 2011. USAID country profile property rights and resource governance Mozambique. <http://usaidlandtenure.net/mozambique>

Uzendoski, Michael A. 2012. «Beyond orality: textuality, territory, and ontology among Amazonian peoples». *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, II, n.º 1: 55-80.

Vail, Leroy. 1989b. «Tribalism in the political history of Malawi». In *Creation of tribalism in southern Africa*, org. Leroy Vail. Londres: James Curry, 151-192.

_____. 1989a. «Introduction: ethnicity in southern African history». In *Creation of tribalism in southern Africa*, org. Leroy Vail. Londres: James Curry, 1-19.

Van Heerden, Schalk Willem. 2005. «Relative sustainability: The ‘tragedy of the commons’, trees, institutions and environment in Manica, Mozambique». Dissertação de mestrado no Department of Anthropology e Development Studies, Johannesburg, University of Johannesburg.

Van Velsen, J. 1987 [1967]. «A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado». In *Antropologia das sociedades contemporâneas-métodos*, org. Fieldman-Bianco. São Paulo: Global Universitária.

_____. 1971 [1964]. *The politics of kinship: a study in social manipulation among the lakeside Tonga of Malawi*. Manchester: Manchester University Press.

Vansina, Jan. 1985. *Oral tradition as history*. Wisconsin: University of Wisconsin.

Viegas, Susana de Matos. (no prelo). «Land possession and its transformations among the Tupinambá (Bahia, Brazil)». In *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian property relations*, org. Marc Brightman, Carlos Fausto e Vanessa Elisa Grotti. Nova Iorque e Oxford: Berghahn books.

_____. 2010b. «Ethnography and public categories: the making of compatible agendas in contemporary anthropological practices». *Etnográfica*, XIV, n.º 1: 135-158.

_____. 2010a. «De quem são as piaçabas nativas? Propriedade da terra em relações de longo-termo (Tupinambá de Olivença)». Comunicação apresentada no Simpósio Internacional Relações (Im)Próprias – propriedade e bem-viver na Amazônia, Rio de Janeiro, Museu Nacional da UFRJ, 8 -9 de Abril.

_____. 2009. «Can Anthropology make valid generalizations? Feelings of belonging in the brazilian Atlantic forest». *Social Analysis*, LIII, n.º 2: 147–162.

_____. 2007. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Coimbra: Almedina.

Viegas, Susana de Matos e José Mapril. 2012. «Mutualidade e conhecimento etnográfico». *Etnográfica*, XVI, n.º 3:513-524.

- Vieira, José Glebson, Marta Amoroso e Susana de Matos Viegas. 2015. «Apresentação Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)». *Revista de Antropologia - V*, LVIII, n.º 1: 11-29.
- Vokes, Richard. 2007. «(Re) constructing a fieldwork for sound: actor-networks, ethnographic representations and ‘radio elicitation’ in South-western Uganda». In *Creativity and cultural improvisation*, org. Elisabeth Mallam e Tim Ingold. Oxford: Berg Publishers, 285-303.
- Wagner, Roy. 1975. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Walker, Peter A. e Pauline E. Peters. 2001. «Maps, Metaphors, and Meanings: Boundary Struggles and Village Forest Use on Private and State Land in Malawi». *Society & Natural Resources*, XIV, n.º 5:411 - 424.
- Werbner, Richard. 1998. «Smoke from the barrel of gun: postwars of the dead, memory and reinscription in Zimbabwe». In *Memory and the postcolony: African anthropology and the critique of power*, org. Richard Werbner. Londres: Zed Books, 71-102.
- West, Harry e Scott Kloeck-Jenson. 1999. «Betwixt-between: traditional authority and democratic decentralization in post-war Mozambique». *African Affairs*, 98(393): 455-484.
- West, Harry e Gregory W. Myers. 1996. «A Piece of Land in a Land of Peace? State Farm Divestiture in Mozambique». *The Journal of Modern African Studies*, XXXIV, n.º1: 27-51.
- _____. 1992. *Local-level political legitimacy and security of land tenure in Mozambique*. Madison: Land Tenure Center University of Wisconsin.
- West, Harry. 2009 [2005]. *Kupilikula, o poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: ICS.
- West, Paige. 2005. «Translation, Value, and Space: Theorizing an Ethnographic and Engaged Environmental Anthropology». *American Anthropologist*, CVII, n.º4: 632–642.
- West, Paige, James Igoe e Dan Brockington. 2006. «Parks and Peoples: The Social Impact of Protected Areas». *Annual Review of Anthropology*, n.º 35: 251–277.

Whitehead, Neil N. 2003. *Histories and historicities in Amazonia*. Lincoln e London: University of Nebraska Press.

Wilson, G.H. 1920. *A missionary's life in Nyasaland*. Londres: UMCA.

Wilson, Monica. 1951. *Good Company: a study of Nyankusa age-villages*. Londres: Oxford University Press.

Wilson, Richard A. 2001. *The politics of truth and reconciliation in South Africa: legitimizing the post-apartheid State*. Nova Iorque: Cambridge University Press.

Wit, Paul de e Simon Norfolk. 2010. «Reconhecer Direitos sobre os Recursos Naturais em Moçambique». *Rights Resources Initiative*, Maputo, s. ed.

Worby, Eric. 1994. «Maps, names, and ethnic games: the epistemology and iconography of colonial power in northwestern Zimbabwe». *Journal of Southern african studies*, XX, n.º3: 371-392.

Wuyts, Marc e Bridget O'Laughlin. 1981. «A questão agrária em Moçambique». *Estudos Moçambicanos*, III, n.º 3:9-32.

Wuyts, Marc. 1996. «Foreign aid, structural adjustment and public management: the Mozambican experience». *Development and Change* 27.

Legislação

Assembleia da República. 2004. *Constituição da República de Moçambique*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 2003. *Lei dos órgãos locais do Estado, Lei n.º 8/2003 de 19 de Maio*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 1990. *Constituição da República de Moçambique*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 1990. *Lei das Pescas, Lei n.º 3/90 de 26 de Setembro*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 2002. *Lei de Minas, Lei n.º 14/2002 de 26 de Junho*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 1999. *Lei de Florestas e Fauna Bravia, Lei n.º 10/99 de 7 de Julho*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 1997. *Lei do Ambiente, Lei n.º 20/97 de 1 de Outubro*. Maputo, Imprensa Nacional.

_____. 1997. *Lei de terra, Lei 19/97 de 1 de Outubro*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 1991. *Lei de Águas, Lei n.º 16/91, de 3 de Agosto*. Maputo: Imprensa Nacional.

Conselho de Ministros. 2005. *Regulamento da Lei dos órgãos locais do Estado, decreto 11/2005 de 10 de Junho*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 2004. *Regulamento ambiental para actividade mineira Decreto n.º 26/2004 de 20 de Agosto*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 2004. *Regulamento sobre processo de avaliação do impacto ambiental, Decreto n.º 45/2004 de 29 de Setembro*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 2003. *Regulamento geral da pesca marítima Decreto n.º 43/2003 de 10 de Dezembro*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 2002. *Regulamento da Lei de Florestas e Fauna Bravia, Decreto n.º 12/2002 de 6 de Junho*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 2000. *Formas de articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias, Decreto n.º 15/2000 de 20 de Junho*. Maputo: Imprensa Nacional.

_____. 1998. *Regulamento da Lei de Terras, Decreto n.º 66/98 de 8 de Dezembro*. Maputo: Imprensa Nacional.

Ordem nº 2.282, de 12 de Maio de 1920- Boletim nº 265- *Regras Geraes de Administração Civil*.