

Vínculos de sangue e estruturas de papel: ritos e território na história de Quême (Inhambane)**

Este artigo propõe um itinerário pela história local de Quême, que nos levará a entender a transição do *Hosi Zunguze* para o *regulado* Zunguze. Este processo de substituição explica-se pela tentativa de sobrepor, à ordenação territorial existente naquele reino (assente no rito e no parentesco), umas estruturas administrativas assentes, por sua vez, na escrita e nos mapas. A análise das relações de poder vigentes hoje em dia em Quême permite-nos sugerir que, apesar das múltiplas mudanças experienciadas ao longo deste processo, o parentesco e o rito continuam a gerar mais confiança que a administração pública.

Palavras-chave: escrita; rito; história local; poder.

This article takes the reader on a journey through the local history of Quême, helping us to understand the transition from the *Hosi Zunguze* to the *regulado* Zunguze. This process of substitution can be explained as an attempt to impose word and map-based administrative organization on the existing ritual and kinship-based territorial arrangements in that kingdom. An analysis of present-day power relationships in Quême leads us to suggest that, despite the many changes which have occurred throughout this process, greater trust continues to be placed in kinship and ritual than in the state administration.

Keywords: writing; rites; local history; power.

Em meados de 2006 desloquei-me a Quême com a intenção de descrever os supostos efeitos dinamizadores da nova legislação que reconhecia a pluralidade das *autoridades comunitárias* existente em Moçambique, o Decreto n.º 15/2000. Após as primeiras averiguações para me apresentar às diversas autoridades locais, fui informado de que, desde a morte de Francisco Quême Zunguze, no início da década de 1990, o partido FRELIMO não permitira a entronização de qualquer sucessor. Por outro lado, o local onde

* ISCTE, bolseiro post-doc (FCT) no Centro de Estudos Africanos.

** Agradeço à Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) por me ter concedido uma bolsa de pós-doutoramento que, entre outras coisas, permitiu que me deslocasse a Moçambique entre Julho e Dezembro de 2006. Este artigo é resultado da investigação de campo realizada em Moçambique durante este período.

anteriormente se situava a antiga *aldeia comunal* de Quême tinha-se então convertido num bosque denso e impenetrável — sinal de um abandono sem paliativos¹. Durante a minha estada em Quême também constatei que a capacidade do partido FRELIMO para convocar os representantes locais era escassa: a população resistia a assistir a reuniões informativas e também não via qual a utilidade de expor os seus problemas ao partido. Relativamente ao cristianismo, as duas igrejas que durante o colonialismo tinham lutado pela hegemonia na região, a Igreja Católica e a Igreja Metodista Unida, viram nas últimas décadas os seus paroquianos dispersarem-se num leque de múltiplas igrejas cristãs pentecostais e/ou africanizantes de muito menor alcance. Aparentemente, portanto, nada havia que se assemelhasse a um líder local.

No entanto, a vida quotidiana de Quême transmitia um grande dinamismo, sobretudo em actividades relacionadas com as diversas cerimónias dedicadas aos defuntos ou com a construção de casas de alvenaria ou de chapas de zinco. De facto, não levei muito tempo a aperceber-me de que as cerimónias e a construção são as duas actividades que requerem o principal dispêndio de recursos e tempo entre a maior parte da população de Quême, muito mais do que a agricultura. E também que os recursos utilizados na celebração das cerimónias e na construção das casas têm origem nos emigrantes na África do Sul, que todos os anos voltam a Quême.

Existia, por um lado, um claro contraste entre a inoperância e a paralisção das estruturas pensadas para serem implantadas num território com o objectivo de incorporar a população na sua lógica de ordenamento do espaço e, por outro, o dinamismo de uma população que, no essencial, se mantinha à margem dessas estruturas. Num primeiro momento pensei tratar-se de um efeito do processo generalizado de abandono do campo e conseqüente crescimento dos subúrbios das cidades. Mas o regresso dos emigrantes, que vinham investir na construção e em cerimónias um dinheiro que tanto lhes tinha custado a ganhar, indicava que existia um vínculo com aquela terra que não queriam perder. A emigração, na maioria dos casos, não podia significar um abandono, ou uma fuga, mas antes um parêntese.

Lembrei-me da hipótese de que este contraste pudesse ter alguma relação com a falta de liderança existente. Neste artigo apresento os resultados obtidos na minha investigação. Primeiro farei uma breve descrição do mosaico de instituições que consegui identificar em Quême durante os quatro meses da minha estada. Demonstrarei depois duas formas diferentes de representar as relações de poder que convivem em Quême: as *estruturas de papel* e os *vínculos de sangue*. Dado que a sobreposição de ambos os sistemas de representação é uma das características principais da história de Quême, o passo seguinte será ver como esta sobreposição teve influência na

¹ Para uma visão geral da problemática das *aldeias comunais* em Moçambique, v. Adolfo Yañez Casal (1989).

consolidação ou no descrédito dos representantes do poder ao longo da história de Quême. Para isso será necessário debater a melhor forma de entender e aplicar a este caso os conceitos recorrentes na análise do poder, tais como os de autoridade, de legitimidade e de redistribuição. Por último, irei argumentar que há uma forma de ordenar o território que, apesar de não ser fisicamente tão palpável como os edifícios e os mapas das instituições baseadas na escrita, se encontra muito mais presente na população que nasce e habita em Quême.

O MOSAICO INSTITUCIONAL DE QUÊME

Quême é várias coisas ao mesmo tempo. É um apelido e, portanto, uma linhagem que, por sua vez, se enquadra dentro do grupo de parentesco (*wuxaka*) mais amplo dos Zunguze². Quême é também um espaço geográfico delimitado e organizado a sul do reino Zunguze (v. mapa), composto por um bosque sagrado e por diferentes bairros ou *chefias* que variam de acordo com a fertilidade da terra e o acesso à água e à estrada nacional EN1 (Maputo-Beira), que são os três elementos que condicionam o nível de bem-estar alcançado pela população que habita em Quême. Existe uma identificação entre o *lixaka* Zunguze — personificado no *Hosi* (rei, senhor)³ — e o território do reino do qual Quême faz parte. Esta identificação implica a capacidade dos chefes (*tihosi*) Zunguze para fazerem rituais de propiciação da chuva e da fertilidade da terra, sendo esta capacidade assumida pelos demais *tixaka* que habitam no reino. Portanto, em Quême, o *hosi* Quême-Zunguze representa o *Hosi* Zunguze. No entanto, cada *lixaka* tem e conserva o seu aparato ritual para interagir com os seus antepassados, o que os torna entidades diferenciáveis e ritualmente autónomas do *lixaka* Zunguze⁴. Por conseguinte, pode dizer-se que em Quême existem dois tipos de ritos: os ritos de defuntos de cada *lixaka*, que apenas envolvem os seus membros, e os ritos da terra, celebrados pelos Zunguze e que envolvem todos os que

² Segundo a gramática *xitshwa* de J. A. Persson, traduzida do inglês por Fernando César Moutinho (2000), o termo português *parentesco* equivale ao termo *xitsua wuxaka*. Assim, *lixaka* poderia ser traduzido por *clã* (pl. *tixaka*) e *xaka* por *parente* no sentido amplo. O campo semântico do termo português *família* encontra também equivalências nos termos *xitshwa ngango*, *murengo* e *muti*, fazendo este último referência, sobretudo, ao que em português se designa por unidade doméstica.

³ Usaremos *Hosi* com maiúscula para nos referirmos ao rei de todos os Zunguze e *hosi* (pl. *tihosi*) com minúscula para os outros chefes de linhagem do *lixaka* Zunguze investidos como representantes do *Hosi* em diferentes partes do reino.

⁴ «Cada família tem a sua tradição» são as palavras com as quais os habitantes se referem a esta autonomia. Um exemplo pode ser que alguns *tixaka* praticam a circuncisão e outros não.

habitam no reino. Tudo parece indicar que nos encontramos perante os traços comuns das monarquias africanas, amplamente descritos na literatura académica sobre a África⁵, onde a pessoa do rei (*Hosi*) exerce a função de mediador entre as forças naturais (*ntumbuluku*) e a sociedade com o objectivo de garantir a chuva e, com ela, a colheita, a fertilidade, a coesão e a saúde dos seus súbditos. Todos estes componentes estão incluídos no conceito de *xitshwa wutomi*, que poderia ser traduzido por *vida*, no sentido mais amplo possível (Helgesson, 1971).

Quême é também uma unidade administrativa demarcada pelo Estado, segundo a sua própria lógica de controlo do território e da população. Neste sentido, durante a época colonial Quême foi um *cabado* incluído dentro do *regulado* Zunguze, que pertencia à *circunscricção* de Massinga (v. mapa), no distrito de Inhambane. Após a independência, Quême passou a ser um *círculo*, unidade organizativa do partido FRELIMO, empregue para construir uma nova administração do Estado à sua imagem e semelhança. Hoje em dia, apesar de a legislação em vigor estabelecer claramente a diferença entre o partido e o Estado, na prática continua a ser chamado círculo de Quême e continua a existir, como na maioria dos escalões mais baixos do sistema administrativo (*localidade e povoação*)⁶, uma grande ambiguidade e/ou desconhecimento sobre onde começa a administração local do Estado e onde acabam as *estruturas* do partido FRELIMO. Aliás, o facto de um deputado da coligação RENAMO-União Eleitoral ser originário de Quême faz com que neste lugar as rivalidades entre os partidos FRELIMO e RENAMO também permeiem a política local.

Por último, Quême é também uma unidade territorial nas estruturas diocesanas das diferentes igrejas cristãs presentes. Apesar de o nosso trabalho de campo nos ter permitido localizar uma ampla gama de igrejas cristãs em Quême, a Igreja Católica e a Igreja Metodista Unida destacam-se tanto pela sua antiguidade na região como pela sua magnitude institucional⁷. As tensas relações entre católicos e protestantes no Sul de Moçambique têm sido objecto de numerosos estudos. Um dos debates que invocaram a análise dessas relações foi o da formação de identidades, principalmente o grau de influência das escolas das missões protestantes, no processo de formação de dois tipos de identidades diferentes: a cultura *tsonga* e o nacionalismo moçambicano (Harries, 1988; Silva, 2001). Duas identidades que encontrariam um elo de continuidade no facto de serem ambas fruto de uma reacção ao totalitarismo resultante da aliança entre o Estado Novo e a Igreja Católica.

⁵ Para uma visão de conjunto recente, v. Adler (2000).

⁶ V. a Lei n.º 8/2003, que estabelece os *órgãos locais do Estado*.

⁷ Outras igrejas presentes são a *Igreja Metodista Livre*, a *Igreja Ziona*, os *Velhos Apóstolos*, a *Luz Episcopal*, entre outras.

Em Quême, o escasso número de pessoas que, na altura da independência, tinham um nível de estudos superior à escola primária estudara na escola da missão metodista de Cambine, um dos poucos lugares onde a população africana de língua *xitshwa* podia aceder a estudos secundários (Silva, 2001; Helgesson, 2002).

ESTRUTUTAS DE PAPEL

Com estruturas de papel queremos fazer referência à escrita, como forma de representação da língua, e aos mapas, como formas de representação do território. Ambos são sistemas formais que permitem codificar a complexidade perceptível e, portanto, constituem uma ferramenta que confere capacidade de acção e de controlo sobre a realidade. Ambos tiveram também um papel importante na forma como os europeus entenderam a África e ali se instalaram para a dominarem.

AS IGREJAS CONTRA O ESTADO: DIFERENCIAÇÃO ETNOLINGUÍSTICA E ESCOLAS

As últimas três décadas do século XIX viram chegar a África muitos missionários cristãos: católicos e protestantes, tanto europeus como americanos. Nessa altura, ao Sul de Moçambique chegaram sobretudo missionários protestantes⁸. Eram americanos ou europeus, que vinham sempre através dos territórios daquilo que é hoje a República da África do Sul. Chegaram a Moçambique com o objectivo de crescerem e de se reproduzirem como igreja, pregando a palavra de Deus, e, uma vez ali, descobriram nas falhas da ocupação portuguesa uma boa oportunidade para a sua expansão.

Por contraposição aos católicos, os protestantes incorporavam pastores negros na sua aproximação às populações pagãs, usavam a língua local no sermão e tentavam estabelecer relações amistosas com o *hosi* de cada lugar onde chegavam. Esta aproximação cordial e educada trouxe-lhes vantagens e inconvenientes. As vantagens são óbvias: normalmente eram recebidos com cortesia e, neste contexto de respeito mútuo, as histórias que contavam sobre *Hosi Iesu*⁹ despertavam, em geral, um grande interesse entre os africanos. O inconveniente foi que esta boa receptividade avivou a tendência dos pastores africanos para entrarem em transe através da possessão de *Hosi*

⁸ Em 1883 chegaram aos arredores de Maxixe os primeiros missionários da American Board of Commissioners and Foreign Mission. Um ano mais tarde instalaram-se em Mocodoene/Cambine, no actual distrito de Morrumbene (Helgesson, 2002).

⁹ «Senhor Jesus».

Iesu, o que originou tensões entre os missionários brancos e os pastores negros, sendo alguns destes últimos expulsos da igreja por indisciplina e blasfêmia (Silva, 2001).

Em qualquer caso, até ao estabelecimento do Estado Novo (1933), as igrejas protestantes foram crescendo. A sua estratégia consistia em estabelecer boas relações com os anciãos, consolidando o seu posto de autoridade, e em formar os jovens nas escolas da missão, onde lhes ensinavam a ler e a escrever em línguas africanas. Desta forma conseguiam suavizar, e inclusivamente arbitrar, o conflito geracional latente nas sociedades rurais então já com tendência para a migração dos jovens em busca dos salários das minas. Para mais, o uso da língua local facilitava a coesão das unidades domésticas no seio de comunidades mais amplas, especialmente no contexto do duplo menosprezo que sofriam por parte da administração portuguesa: por serem protestantes e por serem negros. Assim, graças aos missionários protestantes, as sociedades do Sul de Moçambique tiveram ao seu alcance um elemento formal, a língua escrita, que lhes dava a possibilidade de se considerarem um grupo frente a outros grupos: podiam considerar-se *tsonga*, *vatshwa* ou *chope* (Harries, 1988).

Após a implantação do Estado Novo, a tradicional desconfiança dos portugueses em relação aos protestantes converteu-se em acção legislativa e a progressiva consolidação da sua administração e capacidade repressiva foi desactivando muitas das escolas das igrejas protestantes. Face à impossibilidade de enfrentar as aspirações totalitárias do Estado Novo, o missionário suíço André Clerc e os seus colaboradores africanos tiveram a ideia de aproveitar o nome de uma instituição local, os *mintlawa* (grupos de pastores de gado), para continuar a crescer como igreja. Aproveitando as experiências do movimento juvenil de escoltas, promoveram a criação de grupos de jovens que se caracterizavam por uma combinação doseada da hierarquia com a ajuda mútua. Graças a estes grupos, as igrejas protestantes continuaram a desenvolver entre os jovens tanto a noção de responsabilidade individual como a de pertença a um colectivo. Assim, graças aos novos *mintlawa*, as igrejas protestantes puderam, apesar da perseguição de que eram alvo, continuar com o seu trabalho de formar indivíduos que, mais tarde, se destacariam pelo seu nível de educação formal, pela capacidade de liderança individual e pelo seu desejo de lutar para verem os seus direitos políticos reconhecidos e a liberdade da sua nação. Eduardo Mondlane é o paradigma deste processo (Silva, 2001).

A CONTRADIÇÃO ENTRE RÉGULOS E ASSIMILACIONISMO

398 As primeiras constituições liberais, promulgadas em Portugal na terceira década do século XIX, eram de um igualitarismo rigoroso: todo o habitante

de Portugal era português em qualquer dos seus territórios¹⁰. Foi precisamente com o início das conquistas e, portanto, com o início da possibilidade de fazer cumprir as leis em solo africano que determinados sectores começaram a pôr em dúvida a utilidade de manter no papel uma abstracção tão afastada da realidade. António Enes e o grupo de colonialistas que seguiram a sua linha imperial (Mouzinho de Albuquerque, Aires de Ornelas, Freire de Andrade, Eduardo da Costa, Paiva Couceiro, principalmente) foram firmes defensores da necessidade de institucionalizar a diferença mediante dois estatutos de cidadania no império: os indígenas e os civilizados. Foi com o início deste debate que começaram a perfilar-se alguns conceitos que viriam a converter-se nos fundamentos ideológicos do imperialismo português: indigenato, assimilacionismo, usos e costumes, autoridades gentílicas, tutela do Estado (Macagno, 2001).

Os argumentos que justificavam o duplo estatuto de cidadania enquadravam-se dentro dos parâmetros do evolucionismo cultural, cujo ponto de partida inquestionável era que os africanos tinham uma cultura mais primitiva do que os europeus. Esta corrente de pensamento foi, de facto, a base com a qual se justificaram moralmente todos os imperialismos europeus em África. No caso português, o discurso oficial a que deram lugar os argumentos evolucionistas pode ser resumido da seguinte forma: Portugal assumia como sua missão civilizadora a elevação dos africanos que viviam sob a sua soberania ao nível da cultura superior representada pela cultura portuguesa. Esta vocação civilizadora era concretizada no projecto *assimilacionista*, que estipulava que os africanos que demonstrassem ter integrado a língua, a conduta e os valores da civilização portuguesa na sua vida fossem considerados *assimilados*. Os *assimilados* teriam direito à plena cidadania portuguesa, pois estariam capacitados para a exercerem. Pelo contrário, todos os que ainda não tivessem alcançado o estatuto de *assimilado* seriam considerados *indígenas*. Os *indígenas* caracterizavam-se por continuarem a viver regidos pelos seus *usos e costumes* e a falar *dialectos* locais, não estando por isso capacitados para exercerem a cidadania portuguesa, ficando dela excluídos até que demonstrassem ter avançado no seu processo civilizacional. Enquanto não fossem cidadãos, o Estado português assumia sobre eles uma relação de *tutela*.

Este discurso oficial foi sempre reproduzido desta forma, ou seja, sempre como se estivessem a trabalhar para que, a médio prazo, fosse previsível

¹⁰ Tal não impediu que o Estado se reservasse o direito de tutelar os indígenas. No entanto, a legitimação jurídica da tutela não se baseava, nesta fase, na «raça» ou, *stricto sensu* na cultura, mas na protecção de indivíduos, a quem era reconhecida personalidade jurídica, relativamente a relações contratuais cujas consequências não estariam em condições de compreender, por não lhes serem familiares — comunicação pessoal de Paulo Granjo sobre AHM, 1908.

uma incorporação massiva de africanos na categoria de *assimilado* para grande orgulho do império português. Por outras palavras, era como se a cultura portuguesa fosse a porta de entrada na plena cidadania portuguesa, independentemente de critérios de ordem racial¹¹ (Moreira, 1961 e 1963; Barata, 1961; Coissoró, 1961)¹². No entanto, a realidade era muito diferente. O número de assimilados foi sempre muito baixo, inclusivamente nas cidades, e os poucos que existiram nunca foram tratados em igualdade de circunstâncias com os cidadãos portugueses, como demonstra o estudo de José Moreira (1997) sobre as reivindicações do jornalista João Albasini durante o período republicano. Entre outras coisas, porque os privilégios de acesso a postos elevados e à propriedade de terras foram uma das formas com que o império estimulou os fluxos de emigração branca da metrópole para os territórios africanos.

Portanto, para além das intenções apresentadas nos discursos oficiais, a administração colonial do Estado Novo não mostrou interesse em incentivar a assimilação massiva de indígenas. Pelo contrário, com a Reforma Administrativa Ultramarina, levada a cabo com a implantação do Estado Novo, instaurou um sistema de administração local para indígenas que, *de facto*, limitava grandemente a possibilidade de poder assimilar indígenas nele incluídos: o *regulado*.

O *regulado* era um tipo de autoridade destinado apenas aos indígenas. O argumento político-jurídico que o justificava dizia o seguinte: como os indígenas, pelo seu reduzido nível de civilização, não entendem as instituições do Estado, o Estado aproxima-se deles, adoptando as instituições próprias dos seus *usos e costumes*, onde o *régulo* se destaca como forma de autoridade legítima, à qual os indígenas estão acostumados a obedecer. Ao longo do período colonial, esta «aproximação»¹³ foi sendo justificada de diferentes formas (Monteiro, 1942) e, à medida que o isolamento internacional de Portugal se intensificava, chegou, inclusivamente, ao cúmulo de ser apresentada como prova da sensibilidade respeitosa do império português para com a cultura das suas populações indígenas (Moreira, 1963). No entanto, de novo, a realidade era outra. Como era reconhecido pelos altos cargos da administração colonial nos seus relatórios internos (Montanha, 1938; Silveira, 1943; Almeida, 1957), o Estado colonial viu na apropriação e vampirização

¹¹ Os asiáticos não eram considerados indígenas. Os habitantes de Cabo Verde também não estavam submetidos ao regime de *indigenato*.

¹² Estes três autores destacaram-se por difundirem as teses do luso-tropicalismo na óptica oficial do império português. Para uma crítica do luso-tropicalismo que caracterizou o salazarismo tardio, assim como do conceito colonial de indígena, v. as obras de Castelo (1998), Thomaz (2002) e Moutinho (2000).

¹³ Outra aproximação do Estado aos *usos e costumes* foi através das diversas tentativas de codificação que deles foram feitas (Pereira, 2001).

da «cultura africana» uma forma perfeita de impor um regime policial localmente eficaz, cujo objectivo prioritário era incrementar ao máximo a produção de culturas obrigatórias e a cobrança de impostos (Isaacman, 1987; O’Laughlin, 2000). Este processo de aproveitamento da vantagem de se poder nomear o que é ou não *indígena*, adaptando-o aos seus próprios fins, criou um tipo de Estado que Mamdani considerou um *despotismo descentralizado* (Mamdani, 1996).

Assim, a larga maioria de africanos foi sempre relegada para o estatuto de *indígena* e, por isso, triplamente marginalizada do ponto de vista social: privada de direitos políticos, submetida ao regime de trabalhos forçados ou à emigração controlada e colocada à margem do sistema educativo, que permitia a incorporação em postos de trabalho administrativos.

Em conclusão, as *estruturas de papel* remetem-nos para as respectivas estruturas burocráticas — o Estado colonial e as igrejas —, cujo objectivo é disciplinar e homogeneizar um território na maior extensão possível. Para isso, à medida que ia aumentando a sua capacidade de controlo, o território foi sendo dividido em unidades territoriais — *circunscrições* e dioceses — de estrutura idêntica. Os *postos administrativos* e as missões eram, respectivamente, os locais onde se promovia a interacção entre o último representante das *estruturas de papel* e o primeiro da população local, que teria de incorporar essas estruturas. O *régulo*, sendo o interlocutor escolhido pela administração para representar os indígenas, era uma figura especialmente ambígua pelo facto de, supostamente, ter sido escolhido por ser o representante legítimo, segundo os *usos e costumes* locais. Fosse isso certo ou não (veremos que no caso do regulado Zunguze não o era), em nenhum caso as funções que se esperavam dele enquanto *régulo* — cobrança de impostos, imposição de culturas obrigatórias, recrutamento para trabalhos forçados — tinham que ver com os valores e as normas vigentes no exercício do poder até esse momento.

VÍNCULOS DE SANGUE

Por vínculos de sangue referimo-nos tanto ao parentesco como aos ritos sacrificiais¹⁴, enquanto formalismos característicos das sociedades africanas para ordenar a realidade e controlar as contingências. São sistemas formais que originam uma complexidade de natureza muito diferente das abstracções que assentam a língua escrita e a cartografia. Apesar de ser um formalismo submetido, e em grande parte menosprezado, pelos detentores da

¹⁴ Entendemos também as libações e as oferendas de cereais como ritos de sacrifício (Mauss e Hubert, 1899).

hegemonia assente nas «estruturas de papel», a capacidade que o rito tem para manter relações sociais com seres e forças que não têm presença física neste mundo continua a dar às relações de poder africanas dimensões que, em grande medida, escapam ao controlo das estruturas burocráticas tanto das igrejas como dos Estados (Cannadine e Price, 1987; West, 2001; Honwana, 2002; Granjo, 2006).

O PRINCÍPIO DE AUTORIDADE: A METÁFORA DO PAI

Comparados com as estruturas de papel, cuja fonte última de poder era sempre oriunda ora da metrópole ora da sede central de cada igreja cristã em questão, os vínculos de sangue distinguem-se pelo carácter de proximidade que caracteriza o parentesco. Todo o ser humano está envolto desde o seu nascimento numa série de vínculos com uma forte componente emocional que pautaram o seu processo de socialização e o seu crescimento como pessoa. Estes vínculos, resultantes da procriação, são frequentemente verbalizados através da metáfora do sangue, mas é importante assinalar que o parentesco social é muito mais complexo do que o parentesco biológico, não sendo necessário que uma relação de descendência, com a relação desigual e as obrigações mútuas que encerra, se dê apenas e necessariamente entre um pai ou uma mãe e os seus filhos e filhas biológicos (Bestard, 1998).

O termo *xitshwa wuxaca* é aquele que faz referência ao parentesco enquanto definidor de um grupo de pessoas vinculadas entre si por relações desiguais de obrigação mútua. O *wuxaca*, como sistema de relações, apoia-se numa forte hierarquização das pessoas com base no sexo, na descendência¹⁵ e na idade. Um grupo de parentesco tem sempre, por definição, um chefe (*hosi*), aquele que exerce a função de representante e interlocutor do grupo, seja nas relações com as outras autoridades do lugar, seja nos ritos de sacrifício destinados aos mortos do próprio grupo. Este *hosi* assume — e é-lhe reconhecida — a figura de *pai* do *lixaca* em questão, apesar de, por vezes, devido à sua idade, ser evidente que não pode ser o pai biológico de todos os membros do *lixaca*. Falamos de «metáfora do pai», pois, para descrever uma autoridade que, embora remetendo para o vínculo de dependência e subordinação de todo o ser humano com os seus progenitores, transpõe o âmbito estritamente biológico.

¹⁵ Sobreponemos a descendência à idade porque, partindo da nossa terminologia de parentesco, pode ser que o indivíduo tenha menor idade do que um dos sobrinhos, mas continuará a ter uma posição superior a este por ser irmão do seu pai. Também os filhos de uma primeira esposa têm preponderância sobre os da segunda ou terceira esposa, independentemente da idade, sobretudo em assuntos de herança e acesso a posições de liderança e representação do *lixaca*. Apesar de tudo, a idade é também uma componente importante nas relações interpessoais, uma vez que confere autoridade por si mesma.

A «metáfora do pai» faz parte de um modelo de autoridade baseado em valores contrapostos aos do ideal moderno, ou seja, o igualitarismo e o individualismo. Apesar disso, há que recordar que não é um modelo de autoridade alheio à história recente da Europa. Os Estados totalitários europeus, que surgem no período entre guerras como resposta a uma crise social aguda, tentaram reproduzir, em grande escala, um modelo de autoridade baseado na metáfora do pai. Ou seja, a população deveria estar sujeita à liderança política com os mesmos vínculos que uniam um filho ao pai, o qual exige obediência em troca de protecção (Camats, 1998). Os Estados totalitários e católicos, como foi o caso do salazarismo em Portugal, foram ainda mais explícitos neste propósito. Pensamos que este facto é importante para entender a ênfase do colonialismo português na doutrina do *assimilacionismo* e na *tutela* do Estado, dado que ambas remetem claramente para um paternalismo que pressupõe uma «minoría de idade cultural» nos indígenas.

Esta é uma particularidade importante para entender as relações de poder que se verificaram nos diversos escalões da administração portuguesa, mas sobretudo na tentativa de incorporação das chamadas *autoridades gentílicas* na administração do Estado colonial. Se a figura do *régulo* constituiu a principal estratégia do Estado colonial para se enraizar no território africano, não é de estranhar que muitos *Hosi* legítimos não tenham sido reconhecidos como *regulos* porque não eram suficientemente obedientes e subordinados aos seus superiores portugueses. Outros africanos que aceitaram essa condição foram colocados no seu lugar, apesar de a população que deviam representar não lhes reconhecer nenhuma autoridade sobre ela. No caso do regulado Zunguze, por exemplo, todos sabiam que o *régulo* escolhido pelos portugueses não era sequer um membro do *lixaka* Zunguze.

O PRINCÍPIO DA CONTINUIDADE: NTUMBULUKU E WUTOMI

Para além do parentesco e respectiva hierarquia inerente, os *vínculos de sangue* têm outro elemento que contribui para encenar e consolidar as relações de poder: o rito. Para entender a função de mediação e transmissão do rito é preciso ter em conta um princípio básico dos *vínculos de sangue*, aquilo a que chamámos «princípio de continuidade». Para explicar em que consiste valemo-nos de dois conceitos a que já fizemos referência: *ntumbuluku* e *wutomi*.

Ntumbuluku é traduzido normalmente por «natureza». Mas a ideia de *ntumbuluku* incorpora a sociedade no seu seio e, para além disso, tem implícita uma conotação organicista: é uma coisa onisciente, com o dinamismo e a auto-suficiência bastante para se gerar a si mesmo. Assim, todo o *lixaka*, na medida em que se reproduz a si mesmo, aspirando a multiplicar-

-se o máximo possível, participa no *ntumbuluku*. Não era em vão que os missionários protestantes (os primeiros que fizeram o esforço para aprender as línguas locais), na sua ânsia de estabelecerem paralelismos entre o seu livro revelado e a língua local, usavam a palavra *ntumbuluku* para referirem a «criação» de Deus Pai. A lógica de apresentar *ntumbuluku* como um espaço criado por uma figura paternal adquire todo o seu sentido quando relacionado com o princípio de autoridade que acabámos de expor, tendo este possivelmente sido um importante chamariz para os *xitshwa* que se converteram ao cristianismo.

Por outro lado, *wutomi* pode ser traduzido por «vida» e, segundo o contexto, por «saúde», «bem-estar» ou «abundância». De alguma forma, *wutomi* emana de *ntumbuluku*, como se de uma espécie de força vital se tratasse, e a maioria dos ritos têm a função de garantir canais adequados para a circulação de *wutomi* na sociedade. A relação entre *ntumbuluku* e *wutomi* implica, por exemplo, que a fertilidade, em qualquer das suas variantes (humana, animal, vegetal), depende da eficácia dos ritos. O *Hosi* (rei, senhor) é a pessoa que, pela sua posição mediadora entre os vivos e o resto de *ntumbuluku*, exerce a função de guardião dos canais que garantem a fertilidade na terra e, portanto, *wutomi* em todos os que a habitam. No caso de seca, o *Hosi* é a pessoa adequada para celebrar os ritos de propiciação da chuva. Em cada *lixaka*, o *hosi* é também o encarregado de fazer a mediação entre os vivos e os próprios defuntos (*tinguluve*) para garantir uma reprodução satisfatória do *lixaka* no seu conjunto.

Existem também outros especialistas em rituais cuja função é estabelecer canais de comunicação com espíritos diferentes dos dos defuntos. Os chamados espíritos de vingança (*muphukwa*) e os espíritos errantes (*mandiki*) caracterizam-se por distorcerem a boa circulação de *wutomi* num *lixaka*, causando doenças e acidentes aos seus membros. Para estabelecer uma mediação com eles, ou seja, para saber quem são e o que querem, são precisos especialistas externos ao *lixaka*: um *nyanga* ou um *nyamussoro* (Honwana, 2002; Granjo, 2006). Os ritos destes especialistas variam em complexidade, incorporando elementos que vão para além dos simples sacrifícios: adivinhação, exorcismo, purificação...

Assim, os conceitos de *ntumbuluku* e *wutomi* delimitam um campo de relações de poder que supera o estritamente social. A sociedade, enquanto inserida num campo de forças mais amplo, conta com o rito como meio tanto para garantir o bem-estar dos seus membros como para orientar a acção adequada face a um imprevisto ou a uma desgraça. Através do rito, as hierarquias inerentes aos termos de parentesco (*wuxaka*) tornam-se realidade, concretizam-se e são sancionadas. A função mediadora do rito também justifica a necessidade de toda uma série de mediadores alheios ao parentesco. Estes especialistas permitem contextualizar uma grande diversi-

dade de espíritos desconhecidos que, após as deslocções causadas por um período de emigração ou de uma guerra, passam a condicionar a existência de um determinado *lixaka* no seu lugar de origem (Honwana, 2002; Granjo, 2006).

Esta necessidade de interagir constantemente, através do rito, com seres espirituais de diferente índole procede de uma ideia de sociedade que se estende para além das instituições que regem o mundo dos vivos e cujo sistema de conhecimento se baseia na possibilidade de estabelecer correspondências entre o que acontece na natureza e o que os seres humanos fazem ou deixam de fazer (Feliciano, 1998). Chamamos a todo este complexo «princípio da continuidade».

AGENTES DE MODERNIZAÇÃO: EMIGRAÇÃO, CRISTIANISMO E ESTADO

Os dois princípios que acabámos de definir nunca impediram a mudança social. Não só foram suficientemente flexíveis para suportar as mudanças que iam ocorrendo, como também, desde o último quartel do século XIX até hoje, têm estado submetidos a um poderoso processo de transformação social resultante dos contínuos fluxos de emigrantes em direcção às minas sul-africanas, da colonização e da cristianização.

A emigração crescente em direcção às minas e plantações começou como um movimento espontâneo da população africana que fugia da situação de insegurança e escassez produzida pelas invasões e lutas internas do império de Gaza, primeiro, e, depois, pela conquista colonial portuguesa.

Após a vitória portuguesa sobre Ngungunhana, em 1895, toda a atenção do moderno Estado colonial português em Moçambique ficou centrada na forma de reagir face a uma realidade que ano após ano ia adquirindo maiores proporções, deixando o Sul da colónia sem a sua força de trabalho, ou seja, o principal valor económico, segundo o ponto de vista colonial. Dada a impossibilidade técnica de impedir a emigração, controlando as fronteiras, e muito menos de a desincentivar, oferecendo melhores salários aos trabalhadores das minas, o colonialismo português no Sul de Moçambique centrou a sua estratégia na forma de controlar e aproveitar para os seus fins, em convivência com os interesses corporativos da indústria mineira, o fluxo de emigrantes para as minas¹⁶. Sob a supervisão do Estado colonial, a emigração para as minas de moçambicanos procedentes de toda a região a sul do

¹⁶ A bibliografia sobre a emigração feita a partir de Moçambique em direcção à África do Sul é muito abundante. Destacaremos os trabalhos de First (1977), Loforte (1990), Covane (2001) e Lubkemann (2004).

rio Save adquiriu proporções massivas. O sistema incorporava mecanismos para obrigar os moçambicanos a regressarem ao seu lugar de origem: metade do salário era cobrado em Moçambique, através da administração colonial portuguesa, estabelecendo-se contratos por um número máximo de meses, nunca superior a um ano e meio, após o que era obrigatório um período de descanso e o retorno ao lugar de origem. Uma vez cumpridos estes dois requisitos, o emigrante poderia, se assim o desejasse, repetir a experiência.

O sistema de trabalho próprio de um sistema de produção industrial colocou os emigrantes em contacto com a economia monetária, enquanto o desenraizamento sofrido nos *compounds* onde viviam amontoados os ia aproximando das diferentes igrejas protestantes que ali promoviam cursos de alfabetização e outros serviços sociais.

Já mencionámos o presumível impacto positivo da personalização da divindade suprema (*Nungungulu*) na figura de um Deus Pai criador do céu e da terra (*ntumbuluku*). Para além disso, o cristianismo protestante representava também uma porta aberta a uma maior interiorização dos valores do individualismo, tão próximos da economia monetária, pois, ensinando a ler a Bíblia, era possível uma relação directa com a divindade suprema, sem haver necessidade de outros mediadores. Assim, os novos valores que defendiam o individualismo e o cristianismo protestante impeliam os emigrantes a questionarem, respectivamente, o princípio da autoridade baseado na figura onipotente do «pai» e a diversidade de mediadores rituais existentes com o mundo espiritual.

Em conclusão, paralelamente às alterações provocadas pela emigração, pela cristianização e pela implantação do Estado colonial, vemos como se perfila todo um leque de conflitos internos em Quême, que podem ser definidos como um conflito de lealdades entre dois sistemas de autoridade dificilmente compatíveis entre si — os *vínculos de sangue* e as *estruturas de papel* — e que levam a que tanto a autoridade patriarcal do *hosi* dentro do *lixaka* como a eficácia de toda a mediação com o espiritual fora do cristianismo, incluindo a do *Hosi* com a terra, sejam questionadas.

AUTORIDADE, LEGITIMIDADE E REDISTRIBUIÇÃO EM QUÊME

O caso de Quême dá-nos a possibilidade de aplicar e debater uma série de conceitos de uso comum na análise das relações de poder. O poder é um conceito muito complexo normalmente dividido em diferentes componentes. Um elemento consubstancial ao poder é a força, entendida como capacidade repressiva ou punitiva. Porém, como é sabido, nenhum sistema de poder duradouro se pode basear apenas na força. Como complemento da força é costume mencionar-se o que seriam as capacidades positivas ou construtivas do poder, sendo as mais recorrentes a autoridade, a legitimidade e a

redistribuição. A importância e a presença de cada uma delas no conceito amplo de poder dependem de cada autor ou escola. Em qualquer caso, é conveniente definir aquilo que queremos dizer com cada uma destas palavras.

A autoridade pode ser definida como a capacidade de se fazer obedecer sem recorrer à persuasão ou à violência, baseando-se no reconhecimento, da parte dos sujeitos a quem se aplica, tanto da existência de uma desigualdade como da sua aceitação (Camats, 1998). Pode depreender-se desta definição que a autoridade recai sempre numa pessoa que a ganhou devido à sua conduta baseada naquilo que dela é esperado (o seu berço, a sua formação...). Também dá a entender que todas as sociedades, inclusivamente as que defendem o igualitarismo como um valor fundamental, estabelecem hierarquias de forma mais ou menos explícita. Por outro lado, no que se refere à autoridade, Max Weber estabeleceu três formas de a entender: a tradicional, a jurídico-racional e a carismática, que são uma referência obrigatória e às quais faremos menção mais adiante.

Ao contrário da autoridade, a legitimidade não se refere tanto à pessoa como à forma pela qual ela chega ao poder. Toda a sociedade tem normas que estabelecem como se adquire uma posição de poder. No caso das *estruturas de papel*, estas normas estão escritas e são conhecidas por leis (daí que a palavra «legitimidade» proceda etimologicamente do latim *lex, leges*). No caso dos *vínculos de sangue*, estas normas não estão escritas, sendo o rito o principal procedimento para as pôr em prática (Fortes, 1962). As autoridades rituais são aquelas que têm a capacidade de executar os ritos, assim como de transmitir as normas e os procedimentos nos quais os seus sucessores se baseiam. A etimologia da palavra «tradição» — profusamente usada no contexto africano em geral — procede do latim *tradere*, que tem precisamente como um dos seus significados «transmitir».

Por último, o conceito de redistribuição assenta, tal como o de autoridade, na aceitação da existência de uma desigualdade. Se o reconhecimento da autoridade de alguém implica que determinados privilégios lhe sejam concedidos, essa mesma autoridade obriga a pessoa que a ostenta a responsabilizar-se pelo bem-estar geral dos mais próximos ou seguidores. No caso das *estruturas de papel*, esta redistribuição deverá fazer-se pelos mecanismos burocráticos de prestação de serviços (saúde, educação, estradas...). No caso dos *vínculos de sangue* é novamente o ritual que deve garantir o bem-estar geral sob a forma de chuvas adequadas e da prevenção de doenças e desgraças (Geffray, 1990)¹⁷. Quando esta redistribuição não acontece, a autoridade da pessoa deteriora-se.

¹⁷ Geffray (1990) recolhe testemunhos de Erati que explicam os desastres produzidos pela seca e pela guerra civil como consequência do abandono de ritos de fertilidade da terra.

A partir destes três conceitos podemos tentar seguir a evolução das *estruturas de papel* e os *vínculos de sangue* em Quême desde o Estado colonial até à situação actual.

O *HOSI* ZUNGUZE

Zunguze era um reino do qual temos notícia histórica como sendo um dos que participaram na grande aliança militar que, em 1886, enfrentou o império de Gaza na batalha de Chingungussa, actual distrito de Morrumbene (Rita-Ferreira, 1982)¹⁸. Desta batalha, donde Ngungunhana saiu derrotado, viria a prefigurar-se o futuro mapa geopolítico de todo aquele território até hoje. Todos os reis (*Hosi*) que participaram na aliança, desde o seu principal instigador, o *Hosi* Inguana, até aos *Hosi* Zunguze, Massinga e Mapera, recuperaram, das mãos dos *nguni*, a primazia política sobre umas terras sobre as quais diziam ter o direito do primeiro ocupante. Os portugueses, que naquela altura controlavam apenas os arredores do município de Inhambane, foram também chamados pelo *Hosi* Inguana para participarem na aliança. O facto de a primeira sede permanente de um comando militar português no outro lado da baía de Inhambane se ter estabelecido em Morrumbene apenas quatro anos depois da batalha, em 1890, pode ser considerado uma contrapartida que o *Hosi* Inguana concedeu aos portugueses pela sua contribuição na vitória. Logo um ano depois, em 1891, foi criada a circunscrição civil de Morrumbene (Caetano, 1996). A conclusão que tiramos de toda esta informação é a existência de uma complexa realidade de conflitos bélicos anteriores à conquista colonial, ficando a autoridade, a legitimidade e a redistribuição em grande parte subordinadas ao uso da força. Por conseguinte, havia uma estabilidade muito precária.

O *RÉGULO* ZUNGUZE

Após a vitória portuguesa sobre Ngungunhana e a sua posterior captura, em 1895, a relação de força entre a emergente administração portuguesa e os diferentes *Hosi* mudou: cada vez mais foram os portugueses a reconhecer como régulos os *Hosi* que eram seus aliados. Não foi por acaso que Inguana foi um dos maiores regulados da província de Inhambane e que os *Tihosi* Zunguze, Massinga e Mapera foram colocados à frente de um regulado. À medida que a chamada pacificação portuguesa se consolidava, com o

408 ¹⁸ Outros trabalhos que proporcionam informação sobre Inhambane antes do colonialismo são os de Fernandes (1966), Teixeira (1990), Liesegang (1990) e Helgesson (2002).

consequente alargamento das estruturas de papel a um território cada vez mais vasto, os *Tihosi* iam perdendo capacidade de negociação face aos portugueses.

No regulado Zunguze, do qual Quême era um *cabado*, a administração portuguesa reconheceu Ximucuaryane como *régulo* Zunguze, apesar de ele não ser Zunguze — era filho de uma mulher Zunguze — e mesmo que fosse, não lhe cabia a si esse título, já que as normas estabelecidas no *lixaka* Zunguze designavam Nzilu (v. mapa). Apesar das resistências que poderão ter existido face a tal decisão, o facto é que foi Ximucuaryane quem exerceu o poder de *régulo* até à sua morte, que ocorreu em meados da década de 1960¹⁹.

Estamos, portanto, perante um caso de uma nomeação em flagrante incumprimento da legitimidade vigente. Se partimos da posição de que não é concebível que um poder se mantenha sozinho por muito tempo recorrendo ao uso da força, é preciso encontrar as razões que permitiram a Ximucuaryane manter-se como *régulo* até à sua morte. Sem dúvida que estas razões deverão ter relação com a autoridade e a redistribuição. Graças ao apoio dos portugueses para aceder ao cargo de *régulo*, com o tempo Ximucuaryane conseguiu ganhar alguma autoridade. Como? Por um lado, apoiando as suas funções como *régulo* no princípio de autoridade a que chamámos «a metáfora do pai» — quem me obedecer será recompensado, quem não o fizer será castigado — e, por outro, redistribuindo, conforme entendia, os favores e os bens que a sua posição de *régulo* lhe permitia acumular (Isaacman, 1987; Dinerman, 1999; O’Laughlin, 2000). Por outro lado ainda, o facto de ele ser um dos poucos Zunguze que completaram os estudos destinados à população indígena — em todo o caso escassos — e terem uma certa fluência em português contribuiu, sem dúvida, para conseguir ser escolhido como *régulo*. Possivelmente, pôde também reforçar essa autoridade graças às boas relações com a hierarquia católica local, as quais lhe permitiriam compensar o facto de não poder realizar os ritos da terra, não tanto porque o cristianismo os proibisse, mas porque essa autoridade ritual não lhe era reconhecida por ninguém.

Casos como o de Ximucuaryane²⁰, em que, graças a uma combinação de força e redistribuição, a autoridade se torna possível apesar da falta de legitimidade, são os que colocam sobre a mesa os limites da classificação de autoridade de Max Weber, dado que os três casos de autoridade por ele descritos partem da premissa que prevê o cumprimento da legitimidade

¹⁹ Devo esta informação a conversações particulares com Reginaldo Andela Cumbe, Fernando Armando Andela Cumbe, Afonso Francisco Quême Zunguze, Xavier Cangela, Armando José Chauque «Nducuane», Alberto Zunguze e Silva Zunguze.

²⁰ O trabalho de João (2000) sobre Adbul Kamal Megama, *régulo* de Chiúre (Cabo Delgado), seria um caso semelhante, com o islão a fazer as vezes do cristianismo.

(Camats, 1998). Isto mesmo que estes limites não retirem validade e utilidade à sua classificação, apesar de nem sempre ser possível aplicá-la a todos os casos, especialmente em contextos coloniais e pós-coloniais.

A IGREJA METODISTA UNIDA COMO ALTERNATIVA AO PODER ESTABELECIDO

Após a morte do *régulo* Ximucuaryane tornou-se evidente que a autoridade na qual se tinha apoiado tinha as suas falhas, pois, quando chegou o momento de decidir um sucessor, os diferentes chefes (*hosi*) do *lixaka* Zunguze dividiram-se em dois grupos: os partidários do filho de Ximucuaryane, Mavandane, que trabalhava para a administração colonial, e os partidários do restabelecimento das normas de sucessão próprias do *lixaka* Zunguze. Neste debate, Francisco Quême Zunguze foi partidário da segunda opção, que defendia que o novo *régulo* Zunguze tinha de ser Escrivão Anglaze Zunguze.

Por coincidência, Escrivão Zunguze era desde 1964 o primeiro bispo negro da Igreja Metodista Unida, o que, dado o papel de oposição ao colonialismo que esta igreja representava, levanta a dúvida sobre se a sua eleição realmente seguia uma norma estabelecida no *lixaka* Zunguze ou se a norma fora adaptada para que a eleição recaísse em alguém com autoridade suficiente para dignificar a instituição do *Hosi*. Em qualquer caso, Escrivão Zunguze transferiu a sucessão para outro membro do *lixaka* — um filho do seu irmão — por incompatibilidade entre as funções de *Hosi/régulo* e a sua carreira eclesiástica. A discussão sobre o candidato mais idóneo continuou por vários anos, de tal forma que, quando chegou a independência, os membros do *lixaka* Zunguze não haviam ainda atingido qualquer acordo. A FRELIMO não só impediu qualquer nova sucessão ao posto de *régulo*, como enviou vários membros do *lixaka* Zunguze, entre eles Francisco Quême, para os *campos de reeducação* criados na província do Niassa²¹.

A INDEPENDÊNCIA, A FRELIMO E A GUERRA

Após a independência, conseguida em 1975, o partido FRELIMO não estava nada interessado nas legitimidades em vigor. O seu projecto visava a criação de um Estado novo que, sob os desígnios do anti-imperialismo e do anti-racismo, se propunha fazer tábua rasa do passado para edificar uma nova sociedade habitada por um homem novo (Casal, 1991). Todos teriam

410 ²¹ A informação deste parágrafo foi facilitada por Silva Zunguze, filho de Estêvão, e Afonso Zunguze, filho de Francisco, em conversações separadas.

de se subordinar ao partido-Estado, incluindo os outros partidos ou grupos que também tinham lutado contra os portugueses. Com esta atitude arrogante e totalitária, perderam a possibilidade de ganhar a autoridade de muitos sectores da população que viam com bons olhos o fim do colonialismo, entre eles, por exemplo, a Igreja Metodista Unida (Magode e Khan, 1996).

Poucos anos após a independência começou uma guerra que, mesmo tendo origem e alimentando-se a partir do exterior²², encontrou também elementos endógenos para se espalhar por quase todo o território de Moçambique, transformando-se numa guerra civil (Geffray, 1990; O'Laughlin, 1992; Nilsson, 2001).

Quême foi uma das zonas da frente de combate que ficaram sob o controlo da FRELIMO, enquanto Lionzuane e Funhalouro, mais no interior (v. mapa), albergaram bases da RENAMO (Nilsson, 2001; Caetano, 1996). O exército instalou o seu quartel principal em Cangela, no flanco sul de Quême, precisamente num antigo centro de transmissão de telecomunicações (CTT) situado no lugar mais elevado da região (192 m). Desse quartel era enviado apoio a outros postos militares menores, como o de Tsumbane, também em Quême. A RENAMO, por seu lado, infiltrou-se na província de Inhambane em 1981, a partir de Funhalouro, e um dos seus primeiros objectivos militares foi a escola de Cambine (Caetano, 1996). Também a escola primária de Quême foi destruída poucos anos depois por um ataque da RENAMO. A população civil foi também alvo de violência por parte do exército moçambicano, neste caso devido a políticas de realojamento forçado (Borges Coelho, 1998) e de incremento da produção (Dinerman, 1999).

Ainda que naquela altura muita gente tenha fugido de Quême, tal não foi o caso de Francisco Quême Zunguze, que continuou a viver no seu lugar habitual até que veio a falecer no início da década de 1990. Foi enterrado num bosque sagrado dos Zunguze contíguo a uma das suas residências.

QUÊME HOJE

Apesar das oscilações sofridas com as guerras e das tensões diplomáticas vividas nas últimas décadas entre Moçambique e a África do Sul, a emigração continua hoje a ser uma realidade importante. Embora não existam dados estatísticos, podemos afirmar que em Quême o volume da população migrante, portanto ausente, é perceptível, pelo menos, em duas realidades: na proporção de homens e mulheres de idades compreendidas entre os 20 e os 40 anos e nas inúmeras casas em alvenaria, de dimensão assinalável,

²² Os regimes racistas da República Sul-Africana e da Rodésia castigavam assim o apoio da FRELIMO aos movimentos de luta pela liberdade destes dois países.

cuja construção apenas está ao alcance de pessoas com rendimentos muito superiores — e muito mais regulares — àqueles que tanto a agricultura de subsistência como o salário médio de um funcionário do Estado garantem.

Em 1971, o missionário metodista Alf Helgesson levou a cabo uma investigação sobre a receptividade do cristianismo entre os emigrantes *vatshwa* na África do Sul. A conclusão a que chegou foi que o cristianismo tendia a constituir-se como um espaço social paralelo aos vínculos de parentesco, sobrepondo-se aos ritos da terra tradicionalmente celebrados pelo *Hosi*. Esta conclusão é consentânea com a quase nula cristianização das cerimónias dedicadas aos mortos. Os mortos continuam a ser enterrados no cemitério de cada *lixaca* e os sacrifícios que lhes dedicam são celebrados no altar familiar: uma árvore do pátio do *hosi* do *lixaca*. Os padres e pastores cristãos podem assistir aos funerais, mas o seu papel é marginal tanto nos ritos como nos discursos, a menos que ocupem uma posição importante na linhagem afectada.

Segundo consegui observar, existem até quatro cerimónias diferentes relacionadas com os defuntos. A primeira são os funerais propriamente ditos, onde são sacrificados animais em função das possibilidades de cada *lixaka* e a campa é selada com um túmulo de cimento de dimensão variável, mas que frequentemente ostenta uma cruz cristã. Oito dias depois celebra-se a cerimónia de deposição de flores, que costuma ser muito mais concorrida, pois nela participam os familiares que vivem mais longe e que tiveram, entretanto, tempo de chegar. Estas duas cerimónias são realizadas por todos os *tixaka*, enquanto os dois tipos de cerimónias seguintes não são tão generalizados. Quarenta dias após o funeral poderá realizar-se uma terceira cerimónia, chamada *bhanja*, em que, para além dos sacrifícios de animais, pode haver, conforme o *lixaca*, música de tambores e danças. Por último, há uma cerimónia, chamada *mhamba*, que pode ser realizada em qualquer momento que um membro do *lixaca* entenda ser oportuno. Normalmente são realizadas por aqueles *lixaca* que, por alguma razão, desejam fazer ostentação de recursos superiores à média ou então por aqueles que, atravessando um período difícil de doenças ou desgraças, receberam por parte de um especialista em adivinhação — *nyanga* — a recomendação de as realizarem.

Foi precisamente a propósito dos preparativos e da celebração de uma cerimónia *mhamba* que Arturo Vilanculos, deputado pela coligação RENAMO — União Eleitoral, visitou várias vezes Quême, onde se encontra a casa do seu falecido pai. Arturo é filho de um histórico dirigente do partido RENAMO, Xavier Vilanculos, e aproveitou também a viagem ao distrito de Massinga para assistir a algumas reuniões informativas do seu partido na sede do distrito. Nestas reuniões confirmou-se o interesse da RENAMO em mobilizar a população para exigir o direito dos *Hosi* em serem reconhecidos como governo legítimo das suas terras e não apenas como mais uma autoridade

comunitária ao mesmo nível das *estruturas* da FRELIMO. Este interesse renovado pelo *Hosi* responde ao facto de nos últimos anos o governo da província de Inhambane, em cumprimento do Decreto-Lei n.º 15/2000, ter reconhecido como *autoridades comunitárias* os três régulos que estiveram em Massinga durante a colónia: Massinga, Zunguze e Mapera. No caso do regulado Zunguze, foi reconhecido um ancião chamado Mavendane, o filho de Ximucuananyane, cuja candidatura já causara oposição entre os Zunguze quatro décadas atrás. Enquanto a legitimidade dos *Hosi* se transforma em motivo de discussão na luta partidária entre a FRELIMO e a RENAMO, a verdade é que nem o *lixaka* Zunguze nem a população reconhecem qualquer autoridade a Mavendane²³.

CONCLUSÃO: RITO E TERRITÓRIO EM QUÊME

Partindo da realidade actual que encontramos em Quême, que balanço podemos fazer da sobreposição entre as *estruturas de papel* e os *vínculos de sangue*? Qual dos dois modelos soube resistir melhor às transformações que se verificaram?

Parece-nos claro que o processo de tentativa de implantação das *estruturas de papel* provocou uma série de disfunções que acabaram por desgastar todas as autoridades existentes sobre o *lixaka*. A capacidade de representar o território do *Hosi* Zunguze foi deslocada pelo efeito conjunto das igrejas e da administração colonial. As primeiras degradaram a sua capacidade ritual sobre a terra, impondo a mediação cristã, a segunda distorceu as suas funções, reduzindo-o a um funcionário colonial — o mais pitoresco, talvez — que deixou de ter sentido quando o colonialismo acabou. No entanto, a degradação institucional da figura do *Hosi* não significa que a ordem que ele representava, a ordem dos *vínculos de sangue*, tenha deixado de existir.

Actualmente, os *vínculos de sangue* passaram a estar exclusivamente sustentados pelos recursos monetários oferecidos pelos emigrantes. A função de redistribuição protagonizada pelos emigrantes permitiu aos habitantes de Quême prescindir da figura do *Hosi* ou do *régulo* como principal redistribuidor e, com ele, do território que representava — ou seja, o reino e o regulado Zunguze. Em consequência, o território de referência ritual sofreu uma fragmentação importante. A multiplicação de pequenas igrejas cristãs baseadas na liderança carismática e mais interessadas na eficácia dos ritos do que na dos dogmas estabelecidos pelas «*estruturas de papel*» é um

²³ Não me foi possível conhecer pessoalmente Arturo Vilanculos. Devo a informação deste parágrafo a Silva Zunguze e a Afonso Zunguze.

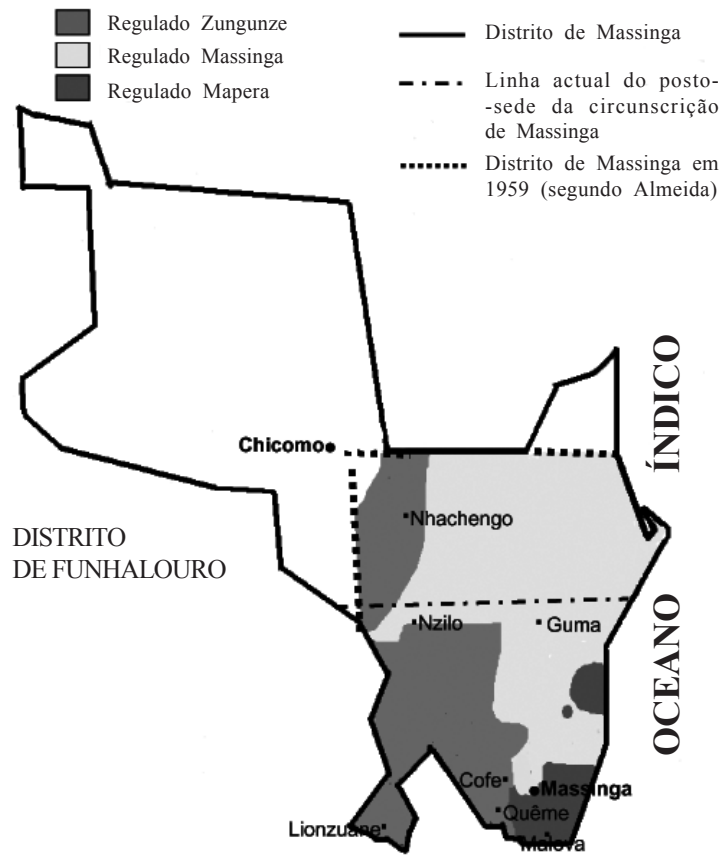
factor indicativo das limitações das igrejas, que deram prioridade a uma aproximação ao cristianismo baseada na leitura e na burocracia.

Por outro lado, é possível que a nova dimensão que o cristianismo protestante contribuíra para dar à noção de *ntumbuluku*, simultaneamente pessoal e universal, possa, inclusivamente, ter permitido prescindir da igreja como comunidade de referência. *Ntumbuluku* é o espaço que reúne todos os membros do *lixaka*, incluindo os emigrantes e os defuntos, corroborando assim a capacidade de ambos estarem representados em Quême, apesar de se encontrarem fisicamente ausentes.

Em resumo, na luta pela ressemantização (Sarró, 2006) do mundo que continua a travar-se em Quême, as igrejas e o Estado fracassam na tentativa de criarem confiança nos respectivos códigos escritos — por isso as missas de uns perdem crentes e as leis dos outros, que repõem os antigos *régulos*, mais não fazem do que reproduzir a rivalidade entre partidos. Entretanto, os ritos centrados numa pequena escala territorial conseguem, apesar da dispersão física continuada que os membros emigrados sofrem, criar a confiança suficiente dentro do *lixaka* para permitirem o investimento de notáveis somas de dinheiro em construções e cerimónias.

ANEXO

REGULADOS DE MASSINGA
(segundo Almeida, 1959)



DISTRITO DE MORRUMBENE

Nota: Mapa da autoria de Carmen López segundo Almeida (1959) e actualizado pelo autor.

BIBLIOGRAFIA

- ADLER, A. (2000), *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire*, Paris, Albin Michel.
- ALMEIDA, E. F. DE (1957), *Governo do Distrito de Moçambique. Relatório. Nampula 1956*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 2 vols.
- ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE, (1908), «Fundo da Direcção dos Serviços de Negócios Indígenas», secção M, cx. 1638.
- BARATA, O. S. (1961), «O sentido humano do plurirracismo português», in *Estudos Ultramarinos. Revista Trimestral do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos*, n.º 3, pp. 57-68.
- BESTARD, J. (1998), «Sobre la naturaleza del parentesco», in *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Paidós, pp. 47-77.
- BORGES COELHO, J. P. (1998), «State resettlement policies in post-colonial rural Mozambique», in *Journal of Southern African Studies*, 24 (1), pp. 61-92.
- CAETANO, A. M. A. (1996), *Morrumbene. Economia Colonial, Guerra e Reconstrução*, tese de licenciatura em História (inédita), Universidade Eduardo Mondlane.
- CAMATS, R. (1998), *Les Emocions del Poder*, Barcelona, Edicions 62.
- CANNADINE, D., e PRICE, S. (eds.) (1987), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CASAL, A. Y. (1989), «A crise da produção familiar e as aldeias comunais em Moçambique», in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.ºs 8-9, pp. 157-191.
- CASAL, A. Y. (1991), «Discurso socialista e camponeses africanos: legitimação político-ideológica da socialização rural em Moçambique (FRELIMO, 1965-1984)», in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.ºs 14-15, pp. 35-76.
- CASTELO, C. (1998), «O Modo Português de Estar no Mundo». *O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*, Lisboa, Afrontamento, «Biblioteca das Ciências do Homem».
- COISSORÓ, N. (1961), «A política de assimilação na África portuguesa», in *Estudos Ultramarinos. Revista Trimestral do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos*, n.º 3, pp. 69-85.
- COVANE, L. A. (2001), *O Trabalho Migratório e a Agricultura no Sul de Moçambique (1920-1992)*, Maputo, Promédia.
- DINERMAN, A. (1999), «O surgimento dos antigos régulos como 'chefes de produção' na província de Nampula (1975-1987)», in *Estudos Moçambicanos*, 17, pp. 95-256.
- FELICIANO, J. F. (1998) [1989], *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, «Estudos», 12.
- FERNANDES, M. R. P. (1966), «Apontamento sobre a história de Inhambane sob D. Miguel», in *Monumenta* n.º 2, pp. 31-49.
- FIRST, R. (org.) (1998 [1977]), *O Mineiro Moçambicano: Um Estudo sobre a Exportação de Mão-de-Obra em Inhambane*, Maputo, Centro de Estudos Africanos-UEM.
- FORTES, M. (1962), «Ritual and office in a tribal society», in M. Gluckmann (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, MUP, pp. 53-88.
- GEFFRAY, C. (1990), *La cause des armes au Mozambique*, Paris, Ed. Karthala.
- GRANJO, P. (2006), *Cleansing Rituals and Veterans' Reintegration in Mozambique, working papers* WP2-06, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 18 páginas.
- HARRIES, P. (1988), «The roots of ethnicity: discourse and the politics of language construction in South-East Africa», in *African Affairs*, vol. 87, n.º 346, pp. 25-52.
- HELGESSION, A. (1971), *The Tshwa Response to Christianity. A Study of the Religious and Cultural Impact of Protestant Christianity on the Tshwa of Southern Mozambique*.
- HELGESSION, A. (2002), *Church, State and People in Southern Mozambique*, Uppsala, Studia Missionalia Uppsaliensia.

- HONWANA, A. M. (2002), *Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*, Maputo, Promédia, Identidades.
- ISAACMAN, A. (1987), «Régulos, diferenciação social e protesto rural. O regime do cultivo forçado do algodão em Moçambique 1938-1961», in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 6/7, pp. 27-82.
- JOÃO, B. B. (2000), *Abdul Kamal e a História de Chiúre nos Séculos XIX e XX. Um Estudo sobre as Chefias Tradicionais, as Redes Islâmicas e a Colonização Portuguesa*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, «Estudos», 17.
- LIESEGANG, G. (1990), «Acheegas para o estudo das biografias de autores de fontes narrativas e outros documentos da história de Moçambique, II, III, três autores sobre Inhambane: vida e obra de Joaquim de Santa Rita Montanha (1806-1870), Aron S. Mukhombo (ca. 1885-1940) e Elias S. Mucambe (1906-1969)», in *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, n.º 8, pp. 61-142, Maputo.
- LOFORTE, A. M. (1990), «A apropriação dos rendimentos dos trabalhadores migrantes de Inhambane no início do século», in *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, n.º 8, pp. 171-186.
- LUBKEMANN, S. C. (2004), «Reduzir o colonialismo à sua real dimensão: a migração internacional entre os moçambicanos do Centro-Sul, 1990-1999», in C. Carvalho e J. de P. Cabral (orgs.), *A Persistência da História. Passado e Contemporaneidade em África*, Lisboa, ICS, pp. 253-292.
- MACAGNO, L. (2001), «O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: António Enes e a «geração de 95»», in P. Fry (comp.), *Moçambique. Ensaio*, Rio de Janeiro, UFRJ, pp. 61-90.
- MAGODE, J., e KHAN, A. (1996), «O Estado unitário e a questão nacional. Uma reflexão sobre o caso moçambicano», in José Magode (ed.), *Moçambique. Etnicidades, Nacionalismo e o Estado. Transição Inacabada*, Maputo, Fundação Friedrich Ebert-Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais, pp. 40-106.
- MAMDANI, M. (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.
- MAUSS, M., e HUBERT, H. (1995 [1899]), *Assaig sobre la Naturalesa i Funció del Sacrifici*, Barcelona, Icaria-ICA.
- MONTANHA, A. A. F. (1938), *Relatório e Documentos Referentes à Inspeção Ordinária às Circunscrições do Distrito de Inhambane*, AHM, secção Reserva, cx. 30, relatórios da Inspeção dos Serviços Administrativos dos Negócios Indígenas.
- MONTEIRO, A. (1942), «As grandes directrizes da governação ultramarina no período que decorreu entre as duas guerras mundiais 1919-1939», Lisboa, sep. do *Boletim Geral das Colónias*, n.ºs 206-207, pp. 11-83.
- MOREIRA, A. (1961), «Política de integração», in *Estudos Ultramarinos*, 4, pp. 7-21.
- MOREIRA, A. (1963 [1956]), «As elites das províncias portuguesas de indigenato (Guiné, Angola, Moçambique)», in *Ensaio*, Lisboa, «Estudos de Ciências Política e Sociais», n.º 34, Junta de Investigações do Ultramar, pp. 39-59.
- MOREIRA, J. (1997), *Os Assimilados, João Albasini e as Eleições, 1900-1922*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, «Estudos», 11.
- MOUTINHO, M. (2000), *O Indígena no Pensamento Colonial Português*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas.
- NILSSON, A. (2001), *Paz na Nossa Época. Para Uma Compreensão Holística dos Conflitos na Sociedade Mundial*, Maputo, Padigru (Goteborg)-CEEI-ISRI (Maputo).
- O'LAUGHLIN, B. (1992), «A base social da guerra em Moçambique», in *Estudos Moçambicanos*, n.º 10, Maputo, CEA-UEM, pp. 107-142.
- O'LAUGHLIN, B. (2000), «Class and the customary: the ambiguous legacy of the indigenato in Mozambique», in *African Affairs*, 99, pp. 5-42.

- PERSSON, J. A. (2000), *Gramática Xitshwa*, Secretariado da Acção Pastoral — Centro de Promoção Humana de Guiúa, Inhambane (trad. de Fernando César Moutinho, OFM).
- RITA-FERREIRA, A. (1982), *Presença Luso-Asiática e Mutações Culturais no Sul de Moçambique (até c. 1900)*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, «Estudos, Ensaios e Documentos», n.º 139.
- SARRÓ, R. (no prelo), «Como los pueblos sin religión aprenden que ya tenían religión: notas desde la costa occidental africana», in *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*.
- SILVA, T. C. (2001), *Igrejas Protestantes e Consciência Política no Sul de Moçambique: o Caso da Missão Suíça (1930-1974)*, Maputo, Promédia.
- SILVEIRA, C. H. J. DA (1943), *Relatório e Documentos Referentes à Inspeção Ordinária Feita na Província do Niassa*, Arquivo Histórico de Moçambique.
- TEIXEIRA, C. (1990), «A fundação de Inhambane e a sua estrutura administrativa e governamental nos meados do século XVIII», in *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, n.º 8, Maputo, pp. 5-53.
- THOMAZ, O. R. (2002), «Tigres de papel: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa», in C. Bastos, M. de V. Almeida e B. Feldman-Bianco, *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, pp. 39-64.
- WEBER, M. (1971), *Sobre la Teoría de las Ciencias Sociales*, Barcelona, Península.
- WEST, H. (2001), «Sorcery of construction and socialist modernization: ways of understanding power in postcolonial Mozambique», in *American Ethnologist*, 28 (1), pp. 119-150.