UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

JULIANA DE PAIVA MAGALHÃES

Trajetórias e resistências de mulheres sob o colonialismo português (Sul de Moçambique, XX)

(Versão corrigida)

São Paulo
2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Trajetórias e resistências de mulheres sob o colonialismo português (Sul de Moçambique, XX)

Juliana de Paiva Magalhães

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em História
(Versão corrigida)

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach

São Paulo
2016

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

MMag18 8trt

Magalhães, Juliana de Paiva
Trajetórias e resistências de mulheres sob o colonialismo português (Sul de Moçambique, XX) / Juliana de Paiva Magalhães ; orientadora Maria Cristina Cortez Wissenbach. - São Paulo, 2016.
251 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. História das mulheres. 2. História da África. 3. Colonialismo. 4. História social. I. Wissenbach, Maria Cristina Cortez, orient. II. Título.

Nome: Juliana de Paiva Magalhães
Título: Trajetórias e resistências de mulheres sob o colonialismo português (Sul de Moçambique, XX)

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em História

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr._____

Instituição:_____

Julgamento:_____

Assinatura:_____

Prof. Dr._____

Instituição:_____

Julgamento:_____

Assinatura:_____

Prof. Dr._____

Instituição:_____

Julgamento:_____

Assinatura:_____

Prof. Dr._____

Instituição:_____

Julgamento:_____

Assinatura:_____

Dedico este trabalho às mulheres moçambicanas e brasileiras, do presente e do passado, pela incansável luta de todos os dias.

Agradecimentos

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach que com sua inteligência e sensibilidade tanto me ensinou sobre o ofício de historiar vidas e sociedades passadas. Agradeço por sua paciência e disponibilidade. A professora Cristina tornou-se para mim, ao longo dos anos de convivência, um modelo muito importante: excelente profissional, cidadã comprometida com a luta antirracista e feminista, pilares de um mundo mais justo e democrático. Uma mulher digna, alegre, empática e generosa. Conviver por tanto tempo com ela me permitiu testemunhar, em diversas ocasiões, seu respeito por cada pessoa à sua volta. Por me ensinar tanto sobre a ética da escuta e por tudo mais, minha gratidão.

Agradeço à CAPES/CNPq pela bolsa de estudos, sem a qual seria impossível terminar esse trabalho.

Agradeço aos professores Carlos Serrano e Lorenzo Macagno pelos apontamentos e críticas colocadas durante o exame de qualificação. Suas sugestões foram preciosas e muito ajudaram no desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço à minha supervisora de pesquisa em Maputo, Profa. Dra. Teresa Cruz e Silva, pelo acolhimento e incentivo. Sempre disponível, a professora Teresa indicou bibliografias, fontes e possíveis caminhos investigativos.

Agradeço aos professores e funcionários da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Agradeço aos professores e funcionários da Universidade Eduardo Mondlane e do Arquivo Histórico de Moçambique, em especial à professora Luísa Chicamize pela recepção e ajuda na Universidade Mondlane, ao professor e diretor de AHM Dr. Joel tembe, ao professor Dr. António Sopa por compartilhar de modo tão generoso seu vasto conhecimento da história de Moçambique. Aos funcionários do AHM, Dr. Calbe sempre disponível a sanar dúvidas em relação à organização

do arquivo e aos funcionários Calembe e Arquimedes que, no dia a dia da pesquisa, iam e vinham com as caixas sempre de modo muito prestativo.

Agradeço à Lia Laranjeira, colega de orientação e amiga. Lia me apresentou pessoas incríveis ao longo de minha estadia em Maputo, além de indicar lugares e passeios inesquecíveis. Agradeço a acolhida, a alegria e as conversas sobre os rumos de nossas pesquisas.

Agradeço à escritora Paulina Chiziane que, numa tarde ensolarada no início de agosto de 2014, recebeu a mim, Lia e outros convidados no lindo jardim de sua casa em Maputo. O encontro que durou até tarde da noite foi incrível e ficará para sempre em minha memória. Paulina é uma mulher fantástica e naquele dia muito aprendi sobre literatura, estratégias de luta feminista e outras magias.

Agradeço aos meus colegas e amigos de pós-graduação. Lia Laranjeira, Rosana Gonçalves Elaine Ribeiro, Juliana Bevilacqua, David Ribeiro e Angela Fileno pelas reflexões e debates durante as aulas da disciplina *Interações e transformações históricas nas sociedades africanas: perspectivas, conceitos e processos históricos (séculos XVII - XIX),* ministrada pela professora Dra. Cristina Wissenbach, em 2012.

Agradeço à generosidade de Matheus Serva Pereira por compartilhar bibliografias atinentes ao período colonial, bem como os jornais africanos digitalizados num momento em que eu migrava de tema.

Ao Thiago e Marcinha agradeço pela recepção calorosa quando cheguei em Maputo, pelas conversas e trocas e pela amizade que ali se iniciou.

Agradeço à Bárbara, Aline e Elis pela amizade, risadas e apoio ao longo dos anos.

Agradeço à Ivana pela ajuda com a edição final da tese. Agradeço também pelos anos de amizade e cumplicidade.

Agradeço às minhas vizinhas, Derlange e Edna pela amizade de todos os dias e pelo apoio.

Agradeço aos meus familiares pelo apoio e torcida e por compreender minhas ausências. Agradeço em especial minha prima Tulo por compartilhar as angústias que, de quando em vez, aparecem ao longo de qualquer trabalho acadêmico.

Agradeço aos meus pais por me incentivar de todas as maneiras ao longo de tantos anos de estudo. Obrigada pelo apoio, pelo amor e por todo o resto.

Agradeço ao meu querido irmão Ricardo pela alegria e carinho de sempre.

Por fim, agradeço a Danilo Cleto, meu companheiro, por compartilhar a *"vida de todos os dias"* e sempre insistir no essencial: risadas e abraços cotidianos. Obrigada pela leveza, pelo apoio e pelos inúmeros almoços de domingo que você preparou ouvindo música enquanto eu estudava. Obrigada pela ajuda com os mapas e formatação. Obrigada pelo incentivo, pela torcida e pela lealdade.

Desperto inspirada. Hoje quero mudar o meu mundo. Hoje quero fazer o que fazem todas as mulheres desta terra.

Paulina Chiziane

Resumo

Esta pesquisa de doutorado teve como objetivo deslindar trajetórias individuais e coletivas das mulheres no Sul de Moçambique sob o jugo do colonialismo português. A partir de diferentes tipologias documentais atinentes à primeira metade do século XX, a investigação buscou compreender como viveram aquelas com o status de *indígenas*. Ser "indígena" era estar atrelado ao um *status*, determinado por um conjunto de leis, decretos e práticas coloniais, que basicamente estabeleceu as relações entre cidadãos (brancos, indianos e negros e mulatos *assimilados*) e "indígenas" (africanos/negros), os últimos considerados pelos colonizadores portugueses como sub-humanos e, por isso, relegados à uma cidadania de segunda classe.

Nossa proposta foi fazer uma história social e feminista das mulheres "indígenas" privilegiando a agência feminina tendo em vista (e apesar d)a violência estrutural do projeto de dominação, patriarcal, colonial e capitalista levado à cabo pelos portugueses. Pretende-se demonstrar que as mulheres que viveram no Sul de Moçambique na primeira metade do século XX, apesar da brutalidade misógina expressa tanto pelas tradições africanas como pela administração colonial, foram capazes de ativar diversas estratégias e práticas que contrariavam a dominação masculina.

Abstract

This PhD research aimed to disentangle individual and collective trajectories of women in southern Mozambique under the control of Portuguese colonialism. From different document types relating to the first half of the twentieth century, the study aimed to understand how they lived those with the status of indigenous people. Being Indian was to be linked to a status determined by a set of laws, decrees and colonial practices, which basically established the relationship between citizens (whites, Indians and blacks and assimilated mulattoes) and indigenous (African / black), the latter considered by Portuguese colonists as subhuman and therefore relegated to one second-class citizenship.

Our proposal was to make a social history and feminist indigenous women focusing on women's agency for (and despite of) the structural violence of domination project, patriarchal, colonial and capitalist carried out by the Portuguese. We intend to show that women who lived in southern Mozambique in the first half of the twentieth century, despite the misogynist brutality expressed by both African traditions and the colonial administration, were able to various strategies and practices opposed to male violence.

Sumário

INTRODUÇÃO 14

ARQUIVOS COLONIAIS E FONTES PRIMÁRIAS 19

PRIMEIRO CAPÍTULO HISTÓRIA DA ÁFRICA, HISTÓRIA DAS MULHERES: A CRISE EPISTEMOLÓGICA NAS CIÊNCIAS HUMANAS E A EMERGÊNCIA DE NOVOS SABERES 32

ESTUDOS AFRICANOS 32

A EMERGÊNCIA DA HISTÓRIA DA ÁFRICA COMO ÁREA DO CONHECIMENTO ACADÊMICO 33

A CONSOLIDAÇÃO DA HISTÓRIA COMO CAMPO ACADÊMICO EM MOÇAMBIQUE 40

HISTÓRIA DAS MULHERES 43

HISTÓRIA DAS MULHERES AFRICANAS 54

HISTÓRIA DAS MULHERES EM MOÇAMBIQUE 57

A CATEGORIA GÊNERO NOS ESTUDOS AFRICANISTAS 62

SEGUNDO CAPÍTULO AS SOCIEDADES TRADICIONAIS NO SUL DE MOÇAMBIQUE 66

SOCIEDADES TRADICIONAIS AFRICANAS 70

COSMOLOGIAS AFRICANAS 71

PREEXISTENTE E FORÇA VITAL 71

A CONCEPÇÃO DE PESSOA 72

SOCIALIZAÇÃO 74

CLASSES SEXUAIS 74

CLASSES DE IDADE 79

A PALAVRA E A TRADIÇÃO ORAL NAS SOCIEDADES AFRICANAS 82

FAMÍLIA 84

MORTE E ANCESTRALIDADE 85

AS POPULAÇÕES BANTU 87

OS BANTU EM MOÇAMBIQUE 91

OS GRUPOS ETNO-LINGUÍSTICOS DE MOÇAMBIQUE 94

OS TSONGAS 97

TERCEIRO CAPÍTULO MOÇAMBIQUE COLONIAL 114

AS POTÊNCIAS EUROPEIAS E A DISPUTA PELA ÁFRICA 114
A CONFERÊNCIA DE BERLIM 115
A DELIMITAÇÃO DAS FRONTEIRAS 117
A ECONOMIA COLONIAL: UM BREVE PANORAMA 118
A HEGEMONIA DO CAPITAL ESTRANGEIRO: DE 1885 A 1926 119
O NACIONALISMO ECONÔMICO: DE 1926 A 1960 121
OS PRESSUPOSTOS IDEOLÓGICOS DA DOUTRINA COLONIAL 123
A CONSTRUÇÃO DA CATEGORIA "INDÍGENA" 126
ESTRUTURA POLÍTICO-ADMINISTRATIVA E LEGISLAÇÃO LABORAL 130
O SUL DO SAVE SOB DOMÍNIO COLONIAL 137
LOURENÇO MARQUES 138
FORMAS DE RESISTÊNCIA AO *CHIBALO* 157
OS HOMENS IAM PARA O *JONI*... ...E AS MULHERES, COMO FICAVAM? 160
QUEIXAS DE INDÍGENAS CONTRA EUROPEUS E *MILANDOS* 170

QUARTO CAPÍTULO SOCIABILIDADES E RESISTÊNCIA FEMININAS 179

DOCUMENTOS JURÍDICOS COMO FONTES PARA UMA HISTÓRIA SOCIAL AFRICANA 181
PROCESSOS CRIMINAIS 189

CONSIDERAÇÕES FINAIS 233

BIBLIOGRAFIA 237

MAPAS 250
FONTES 251

Introdução

No Brasil, o acesso às fontes históricas e bibliografias sobre o continente africano foi bastante facilitado nos últimos anos. De um lado, universidades e bibliotecas em diferentes lugares do mundo começaram a digitalizar e disponibilizar seus ricos acervos para consulta online via internet, proporcionando a muitos pesquisadores brasileiros o contato com materiais até então de difícil acesso. Por outro lado, devido ao crescente número de cursos de graduação e pós-graduação nos quais a História da África passou a ser incluída na grade disciplinar e também como área de pesquisa, universidades, bibliotecas, institutos de pesquisa e arquivos brasileiros adquiriram, ampliaram, sistematizaram e também digitalizaram parte de seus acervos sobre África.

De todo modo, iniciar uma pesquisa acadêmica sobre o continente africano ainda é um desafio para a maioria dos historiadores brasileiros. No geral, as bolsas de estudo disponibilizadas pelas agências de fomento à pesquisa no País são numericamente inferiores à demanda, o que dificulta a dedicação exclusiva de muitos pós-graduandos. Outra consequência de nossas limitações orçamentárias é a dificuldade que muitos de nós enfrentamos para visitar os países que estudamos. Apesar disso, é possível dizer que os pesquisadores brasileiros têm visitado mais a África, seja investindo dinheiro do próprio bolso, seja conseguindo auxílio por meio das agências de financiamento.

Neste sentido, meu percurso ao longo dos anos de doutorado é semelhante à de muitos outros colegas.

Iniciei o doutorado em julho de 2011 e obtive bolsa de estudos em outubro de 2013, quando passei a me dedicar exclusivamente a pesquisa que resultou nessa tese. Em 2014, por meio de uma bolsa de estudo específica para esse fim, tive o privilégio de ir à Maputo.

Na ocasião, meu objetivo era investigar as mulheres em Moçambique no século XIX, tendo como principal fonte relatos produzidos por viajantes europeus.

Até aquele momento, toda a documentação coeva a que tive acesso fora acessada via internet. A ida a Maputo tinha como objetivos principais localizar e copiar literatura de viagem e também bibliografia disponíveis apenas nas instituições moçambicanas.

Ao desembarcar em Moçambique, contei com a preciosa ajuda que recebi minha supervisora de pesquisa, a professora Dra. Teresa Cruz e Silva (UEM), bem como dos funcionários do Arquivo Histórico de Moçambique (AHM) no meu primeiro contato com os documentos. Em duas semanas de pesquisa arquivística, percebi que uma história social das mulheres em Moçambique no Oitocentos exigiria muito mais do que poucos meses de investigação arquivística. Isso porque era preciso ler um volume muito grande de documentos para encontrar alguma informação acerca da vida daquelas mulheres e, não raras vezes, o estado físico do documento não permitia sua leitura integral.

Após esse período inicial de pesquisa comecei a me preocupar, pois os dados eram muito escassos e, a meu ver, dificilmente renderiam uma tese inteira. Diante dessa dificuldade, resolvi avançar algumas décadas e buscar documentos produzidos já no período colonial. Tive uma grata surpresa ao encontrar diferentes tipologias documentais por meio das quais era possível acessar muitas e variadas informações acerca de mulheres “africanas” que viveram sob o jugo colonial.

Conversando com minha orientadora sobre as novas descobertas, ponderemos que o melhor a ser feito seria alterar os objetivos iniciais e me debruçar sobre a documentação produzida já no século XX, mantendo como objeto de estudo as mulheres. Comecei, então, a busca por bibliografia que tratasse do período colonial em Moçambique. Se por um lado, sabia que seria difícil começar àquela altura a me debruçar sobre um período histórico diferente do que vinha estudando, por outro lado, estava fascinada pelos documentos primários que descobria diariamente no AHM e bastante entusiasmada com suas potencialidades. Este foi o início da tese que ora apresento.

Destarte, esta pesquisa de doutorado teve como objetivo deslindar trajetórias individuais e coletivas das mulheres no Sul de Moçambique sob o jugo do colonialismo português. A partir de diferentes tipologias documentais atinentes à primeira metade do século XX, a investigação buscou compreender como viveram aquelas com o status de *indígenas*, de acordo com o *Estatuto do Indigenato* que vigorou na Província de Moçambique até 1961.

Ser "indígena"[1] era estar atrelado ao um *status*, determinado por um conjunto de leis, decretos e práticas coloniais, que basicamente estabeleceu as relações entre cidadãos (brancos, indianos e negros e mulatos *assimilados*) e "indígenas" (africanos/negros). Enquanto os assimilados eram os "africanos" letrados que viviam de acordo com a cultura e costumes europeus, os "indígenas" eram considerados pelos colonizadores portugueses como sub-humanos e, por isso, relegados à uma cidadania de segunda classe.

À princípio, elegemos como região-objeto desse estudo uma área tradicionalmente patriarcal: o Sul do rio Save (Lourenço Marques, Inhambane e Gaza, ver MAPA 1), uma vez que, a junção desses três distritos como uma única macrorregião-objeto se justificava por suas ligações históricas. Com efeito, a documentação primária e também a historiografia especializada atestam uma intensa circulação de pessoas entre as três áreas em diferentes contextos históricos. No período que nos interessa, a primeira metade do século XX, o de implantação e consolidação do colonialismo português, a circulação de pessoas teve um aumento significativo devido a constante migração de "africanos" e "africanas" para a capital Lourenço Marques (atual cidade de Maputo) em busca de trabalho na própria capital laurentina ou, sobretudo no caso dos homens, por estarem de passagem por ela: a caminho das minas de ouro e diamante da África do Sul ou retornando delas.

[1] "Indígena" foi uma identidade sociojurídica imposta pelo poder colonial português fundamentada no racismo imperialista. Por não ser uma identidade auto atribuída e por ter uma conotação pejorativa, neste trabalho será utilizado entre aspas, como maneira de indicar continuamente seu caráter parcial, impositivo e violento. É importante lembrar que essa identidade foi criada pelo colonizador com o objetivo de subjugar, controlar e explorar africanos e africanas de diferentes etnias. Alternativamente, utilizamos o termo "africanos", entre aspas para indicar os homens, mulheres e crianças com tal estatuto.

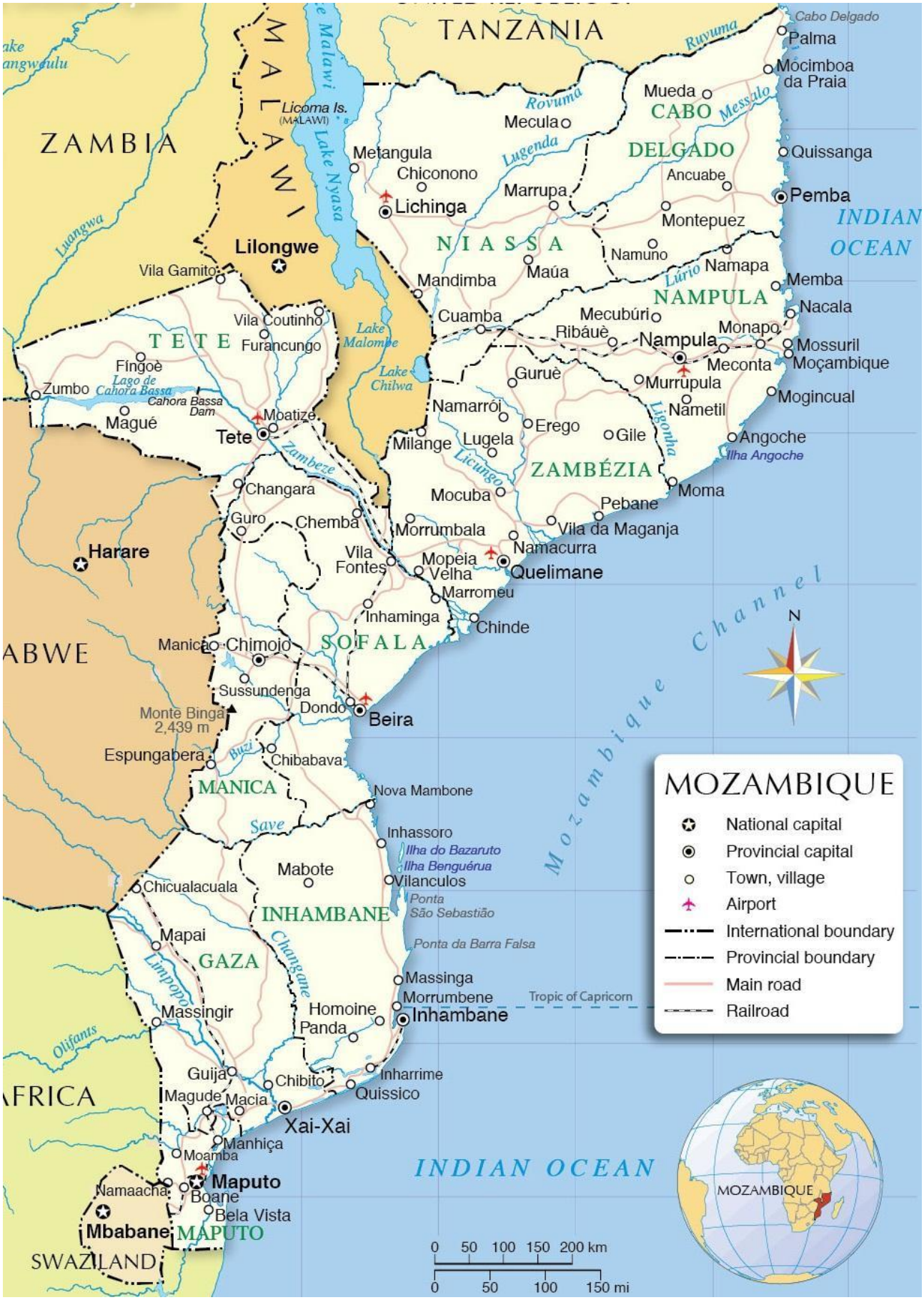
A pergunta central e que nos serviu de base para iniciar nossa investigação pode ser expressa do seguinte modo: como as mulheres "africanas" foram afetadas pelo colonialismo português? Essa questão inicial e generalista se desdobrou em outras. De que forma o colonialismo alterou o cotidiano das mulheres "indígenas", ensejando novos modos de sobrevivência e sociabilidade? Mesmo num contexto de mudanças e adversidades, elas tiveram *agência*? Como rastreá-la na documentação produzida pela administração colonial? [2]

Destarte, nossa proposta foi fazer uma história social das mulheres "indígenas" privilegiando a agência feminina tendo em vista (e apesar d)a violência estrutural do projeto de dominação, patriarcal, colonial e capitalista levado à cabo pelos portugueses.

Pretende-se demonstrar que as mulheres que viveram no sul de Moçambique na primeira metade do século XX, apesar da brutalidade misógina expressa tanto pelas tradições africanas como pela administração colonial, foram capazes de ativar diversas estratégias e práticas que contrariavam a dominação masculina.

Nosso objeto de pesquisa ensejou questões e desafios bastante específicos no que se refere às fontes primárias. Portanto, parece-nos adequado explicitar aqui um panorama de nossas escolhas em relação aos arquivos e fontes consultados. Retomaremos, ao longo dos capítulos, questões mais específicas neste âmbito, contextualizando as fontes, sublinhando suas especificidades, bem como as metodologias empregadas. Por ora, é preciso destacar os aspectos mais importantes do arquivo consultado, bem como as tipologias documentais utilizadas nesta investigação.

[2] Nesse trabalho, a definição de agência proposta por J. Lorand Matory em *Jeje: repensando nações e transnacionalismo* nos pareceu adequada para refletirmos acerca da vida cotidiana das mulheres "indígenas" em Moçambique. Num ensaio onde buscou demonstrar o caráter transatlântico da etnia jeje, Matory definiu a agency (ou agência) como sendo "a intencionalidade e ação estratégica bem-sucedida dos oprimidos". Obviamente, é preciso considerar a agência dentro de um contexto histórico específico. MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. *Mana* [online]. 1999, vol.5, n.1, pp.57-80, p. 61.



MAPA 1 – Divisão Política de Moçambique

Arquivos coloniais e fontes primárias

Com a consolidação da História enquanto disciplina acadêmica, o arquivo, sobretudo o estatal, passa a ser valorizado como espaço privilegiado da investigação histórica. Constituindo-se como local *par excellence* de pesquisa empírica e também de validação científica para sucessivas gerações de historiadores. No entanto, há algumas décadas o arquivo não é mais entendido apenas como o local destinado à guarda e preservação de documentos sobre o passado. Os historiadores, arquivistas e cientistas sociais começaram a considerá-lo como objeto, em torno do qual seria possível realizar uma reflexão de caráter teórico-epistemológico. José Ferreira explica que essa "virada arquivística" (*archival turn*) foi

> em parte influenciada pelos trabalhos de autores como Michel Foucault ou Jacques Derrida, que chamaram à atenção para as relações de poder inerentes à constituição dos arquivos, suscitando um interesse renovado pelo estudo de suas lógicas de composição, acumulação e organização, assim como pelo mapeamento das parcialidades e silêncios da documentação. Mas este interesse pelo arquivo foi também influenciado pelos estudos de historiadores como Carlo Ginzburg, Arlette Farge ou Natalie Zemon Davis, que propuseram novas abordagens à documentação arquivística, com o objectivo de **recuperar os percursos de sujeitos normalmente subalternizados tanto pela historiografia como pelas lógicas de organização dos arquivos**. Estas preocupações foram acompanhadas, a partir das décadas de 1970 e 1980, pelo recurso crescente a fontes orais, escritos pessoais ou imagens, que pôs em causa a centralidade da documentação oficial nas narrativas historiográficas, levando a um alargamento da própria ideia de arquivo. [3] [grifos nossos]

[3] FERREIRA, José. 2015. "Arquivos Coloniais". in J. V. Serrão, M. Motta e S. M. Miranda (dir), e-Dicionário da Terra e do Território no Império Português. Lisboa: CEHC-IUL. (ISSN: 2183-1408). Doi: 10.15847/cehc.edittip.2015v013.

Ferreira afirma que esta “virada arquivística” tem sido especialmente importante no campo dos estudos coloniais e pós-coloniais. Desta maneira, a escola dos *Subaltern Studies,* representada, entre outros, por estudiosos como Edward Said, Bernard Cohn, Gayatari Spivak e Ranajit Guha buscou identificar “o peso das intencionalidades e categorias mentais dos colonizadores na organização dos arquivos coloniais, problematizando o modo de ler documentos produzidos neste contexto de forma a aceder à história e às subjetividades dos colonizados.”[4]

Em suma, os arquivos coloniais não são mais entendidos como repositório de documentos que atestam o projeto de dominação colonialista, mas são antes tecnologia de governo, constituindo-se como parte integrante desses mesmos projetos. Assim, os arquivos estariam atrelados ao desenvolvimento, por parte das autoridades coloniais, de técnicas e ferramentas de classificação das populações locais, demarcação de fronteiras entre outras informações fundamentais para o domínio e exploração das sociedades colonizadas. [5] Tendo em vista estas novas formas de pensar o arquivo, é importante ter em mente como se deu a constituição do Arquivo Histórico de Moçambique, onde concentramos nossos esforços investigativos.

O Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), localizado em Maputo (antiga Lourenço Marques), possui um imenso e diversificado acervo, constituindo-se como um dos mais importantes da região da África austral. O AHM foi criado em 1934, ligado à biblioteca da Repartição Técnica de Estatística, com a missão de reunir alguns arquivos dispersos e organizar uma coleção bibliográfica sobre Moçambique. Em 1957, o então Ministério do Ultramar e da Educação Nacional, por meio do Decreto-Lei 41.472 determinou a transferência de sua dependência para os Serviços de Instrução. No ano seguinte, o Decreto 42.030 reafirma a sua importância como Arquivo Geral e Depósito Legal da Província.

[4] FERREIRA, José. 2015. “Arquivos Coloniais”. In J. V. Serrão, M. Motta e S. M. Miranda (dir), e-Dicionário da Terra e do Território no Império Português. Lisboa: CEHC-IUL. (ISSN: 2183-1408). Doi: 10.15847/cehc.edittip.2015v013.
[5] Ibidem.

Após a independência de Moçambique, em 1976, outro decreto-lei vincula administrativamente o Arquivo Histórico de Moçambique à Universidade Eduardo Mondlane. Nos anos subsequentes, foram definidas como prioridades: criar as infraestruturas indispensáveis e recolher, em todo o país e em todos os níveis, a documentação colonial até à data da independência nacional (1975). Atualmente, no âmbito das suas atribuições:

> [...] o AHM tem a grande responsabilidade de apoio ao governo na definição de políticas de gestão e preservação de documentos, não só produzidos a nível local, como também de outras fontes externas de interesse nacional. Neste âmbito, os actuais desafios são pela identidade do AHM como um verdadeiro Arquivo Nacional, cuja finalidade seja de exercer orientação técnica e normativa de gestão arquivística e preservação da memória Nacional. O AHM garante o acesso público aos documentos de arquivo, o apoio ao governo na tomada de decisões político-administrativas e ao cidadão na defesa dos seus direitos e privilégios.[6]

Como esse breve histórico deixa evidente, a constituição do AHM ocorreu no período colonial, portanto, é preciso pensar o *corpus* documental sob sua guarda à luz das questões suscitadas pela *"virada arquivística"*. Vale dizer que, após a independência, houve esforços significativos para recolha e preservação de fontes orais por todo o território nacional. Além disso, coleções de jornais produzidos por africanos escolarizados também foram incorporadas ao AHM. Portanto, atualmente o acervo não se limita aos documentos oficiais produzidos pelos agentes coloniais, incorporando, portanto, princípios de gestão arquivística no contexto pós-colonial.

Em relação à atual configuração do AHM, a sede localizada no bairro da Baixa tem sob sua guarda a biblioteca, hemeroteca e as mídias que armazenam os registros orais. Já a sede do AHM localizada dentro do *campus* da Universidade

[6]In:<http://www.ahm.uem.mz/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=2>. Acessado em 30/10/2015.

Eduardo Mondlane (UEM) abriga suas imensas coleções de manuscritos e fundos de documentações primárias produzidas no século XIX e, sobretudo, no século XX. Em relação aos documentos atinentes ao século XX, Michel Cahen sintetizou:

> Juntamente com os numerosos relatórios da velha "Seção Especial" do Arquivo Histórico de Moçambique, e com milhares de caixas e fundos das diversas administrações de circunscrição e concelho em vias de classificação, os dois principais fundos para a história social da colonização portuguesa contemporânea em Moçambique são, certamente, o Fundo da Direção dos Negócios Indígenas e o Fundo da Direção dos Serviços da Administração Civil. Estes **fundos são gigantescos, quase que desencorajantes para o investigador, mas de uma riqueza incalculável**. [7] [grifos nossos]

A partir destas duas grandes administrações, quais sejam: os "Negócios Indígenas" e a "Administração Civil", a direção do AHM decidiu individualizar um terceiro fundo, reagrupando todos os relatórios produzidos pelo corpo dos inspetores dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas, a "Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas (ISANI). [8]

Assim, na pesquisa realizada no AHM, bastou uma leitura preliminar das fontes produzidas pelas autoridades coloniais na primeira metade do século XX, para constatar de imediato a enorme quantidade de documentos atinentes à região do Sul do Save, ou seja, os distritos de Lourenço Marques, Inhambane e Gaza. Percebemos, então, que seria necessário eleger apenas uma dessas regiões para que pudéssemos ler e analisar diferentes tipologias documentais. Tal fato

[7] CAHEN, Michel. "O Fundo "ISANI" do Arquivo Histórico de Moçambique: uma fonte importante da História Social contemporânea do colonialismo português". *Arquivo*, Maputo, 7:63-82, 1990, p. 63.

[8] Idem. Desde o balanço realizado por Cahen, o AHM passou por outras reformulações. Sendo a mais recente delas no início da década atual. Infelizmente, a falta de recursos financeiros impõe uma série limitações no que se refere à gestão deste grande arquivo, como por exemplo, a ausência de um catálogo eletrônico atualizado ou mesmo falta de recursos humanos. Vale dizer que, apesar de todos os desafios, seus funcionários são qualificados e prestativos, oferecem um atendimento individualizado a todos os pesquisadores visitantes.

nos levou a priorizar o distrito de Lourenço Marques, mais especificamente a capital Lourenço Marques e sua área circunvizinha, como nosso principal foco investigativo. Os resultados aqui apresentados referem-se, portanto, a essa área. Ainda assim, algumas poucas fontes referentes a outros distritos foram utilizadas ao longo da tese. A escolha pela inclusão de tais documentos se justifica, pois acreditamos que a partir deles é possível compreender aspectos gerais e/ou significativos no que se refere à agência de homens e mulheres "africanas". Ressaltamos, porém, que a composição étnica e a dinâmica histórica não foram iguais por todo o território, além disso, o colonialismo impactou de maneira diversa cada região do atual Moçambique, portanto, não é possível estender nossas conclusões para uma área mais alargada do que aquela que, de fato, se constituiu como nossa região-objeto.

O fundo ISANI, com cerca de uma centena de caixas, cada uma delas com um número variável de documentos, foi consultado e nele encontramos informações relevantes.

Contudo, concentramos nossos esforços investigativos no imenso conjunto documental que atualmente constituem o Fundo da Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas que, além de sua dimensão (centenas de caixas que armazenam milhares de documentos, separados de acordo com o critério regional), apresenta uma grande variedade de tipologias documentais, tais como: relatórios administrativos, contábeis, demográficos, atinentes à classes laborais específicas, como por exemplo, os africanos que sazonalmente iam ao Transvaal trabalhar nas mineração e cujo controle do fornecimento de mão-de-obra era monopólio da administração colonial portuguesa, como veremos no terceiro capítulo.

Além disso, há uma enorme quantidade de correspondências entre autoridades coloniais, documentos jurídicos – queixas registradas por agentes policiais e processos crimes – o que permite acessar uma grande diversidade de informações e temas, inclusive, aqueles caros à História Social. Essa abundância mostrou-se especialmente interessante ao verificarmos que a documentação judiciária se configura como um extenso *corpus* documental,

separado também pelo critério regional, e possui uma incrível riqueza de detalhes a partir da qual foi possível acessar aspectos importantes da história cotidiana das mulheres "indígenas" que viveram sob o colonialismo português.

Neste sentido, vale lembrar que desde da década de 1970, e sobretudo na seguinte, a potencialidade deste tipo de documentação fora reconhecida pela historiografia social e, desde então, foram produzidos diversos trabalhos significativos a partir deste tipo de fonte. Não é coincidência que, assim como no caso do nosso objeto de estudo, a documentação judiciária - especialmente os autos criminais - se apresentem como fonte privilegiada e amplamente utilizada entre os historiadores da escravidão no Brasil; isto ocorre justamente por se constituir como uma tipologia documental com características *sui generis*, repleta de valiosas informações atinentes à vida de homens, mulheres e crianças escravizados.

Um estudo exemplar neste sentido foi *Sonhos Africanos, Vivências Ladinas: Escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*, no qual a historiadora Maria Cristina Cortez Wissenbach reconstitui a vida de escravos e forros na cidade de São Paulo por meio da análise dos testemunhos deixados nos processos criminais.[9] A historiadora destaca o potencial desta tipologia documental: "[...] As investigações que conduziam os processos se concentraram no deslindamento de seus crimes, o que equivale a dizer, pormenorizaram seus comportamentos, modos de vida, valores e motivações"[10] Wissenbach destaca que esse tipo documental traz informações mais formais e também aquelas circunstanciais que se tornam valiosas nas pesquisas acerca de grupos sociais ignorados amiúde tanto nos documentos coevos oficiais como, e em função disso, pela própria historiografia:

> [...]no geral, apresentam-se, de um lado, **dados mais formais e comuns a todos os autos,** relativos às qualificações, à categoria do crime, à sentença e pena e, de outro, **informações**

[9] WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos Africanos, Vivências Ladinas: Escravos e Forros em Sâo Paulo (1850-1880).* São Paulo: Ed. Hucitec. 2009.
[10] Idem, p. 39.

> **circunstanciais que oscilam entre as mais evidentes** – lugar e fatos do crime, relações entre acusado e vítima, produtos de roubos, etc. – **e as que devem ser subtraídas das entrelinhas dos depoimentos, remontadas no decorrer da leitura ou subtendida a partir de pequenas frases recolhidas *ipsis verbis* pelo escrivães.** [...] A fonte criminal recuperou e legou **registros significativos de vidas obscuras**, testemunhos contundentes sobre aflições cotidianas e aspirações de setores sociais pouco historiados". [11] [grifos nossos]

Guardadas as devidas diferenças históricas entre o período final da escravidão no Brasil oitocentista e o colonialismo português em Moçambique já no século seguinte, é possível dizer que, via de regra, tanto escravos como "indígenas" não produziram documentos escritos. Assim sendo, os registros presentes nas fontes judiciarias se tornam bastante relevantes em ambos os contextos, uma vez que possibilitam, por meio da mediação dos escrivães (e intérpretes, o que é relevante no caso de Moçambique), acessar narrativas dos grupos subalternizados, mesmo que de maneira mediada pelos agentes coloniais.[12] Destarte, os processos criminais foram a principal tipologia documental analisada ao longo da pesquisa. Entre as centenas de documentos lidos, foram localizados, selecionados e copiados dezenas de documentos primários produzidos pelos poderes coloniais.

Outras tipologias documentais também serviram de ensejo para compreendermos a vida cotidiana das mulheres da região. Entre elas, ressalta-se a troca de correspondências entre autoridades coloniais (governo geral e os governadores dos distritos); as queixas de "indígenas" contra europeus nas quais são relatadas falta de pagamentos, maus tratos (pouca comida, espancamentos etc.) e abuso patrimonial, sobretudo, contra mulheres. As "indígenas" acusavam seus patrões de as expulsarem do emprego e, portanto,

[11] Ibidem. p. 42-43.

[12] Em termos conceituais, "subalterno" e "subalternidade" são conceitos gramscianos e referiam-se ao proletário e à classe trabalhadora, respectivamente. Os Estudos Feministas e também os Pós-coloniais retomaram ambas as categorias que adquirem, então, uma dimensão polissêmica porquanto são usados para referenciar diferentes grupos em diferentes lugares e épocas, como por exemplo, no famoso ensaio de Gayatri Spivak "Can the subaltern speak?" (Pode o subalterno falar?). SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

de suas casas, e reterem suas economias e seus objetos pessoais, principalmente, capulanas.[13]

Incluem-se também entre as fontes elencadas por essa pesquisa os periódicos fundados e editados pelos irmãos João e José Albasini, africanos letrados e *assimilados*. O primeiro deles, o jornal *O Africano,* fundado no início de 1909 e cuja última edição foi no ano de 1920 e, seu sucedâneo, *O Brado Africano* também fundado por João Albasini, em 1919, logo após vender *O Africano* para o padre José Vicente do Sacramento. Ambos os semanários se constituíram como fonte primária relevante para este estudo porquanto documentos de caráter serial, e uma importante janela para compreensão da configuração da paisagem social em Lourenço Marques ao longo do período colonial. Além de ser possível acessar as transformações culturais advindas do rápido crescimento da *urbe*, a leitura do periódico nos permitiu entender de modo mais aprofundado as questões que permeavam o cotidiano dos "indígenas".

Por fim, na fase final desta pesquisa, tivemos acesso a relatos orais recolhidos por pesquisadores moçambicanos cujas transcrições foram publicadas na revista *Estudos Moçambicanos.* Embora sejam relatos de homens e mulheres que viveram em regiões diferentes daquela focalizada nessa pesquisa, decidimos incluir alguns deles nessa tese, pois, esse tipo de fonte nos permite acessar informações não registradas nos documentos produzidos pelos colonizadores.

O nível de detalhamento das violências e abusos narrados por quem os vivenciaram superam qualitativamente qualquer documento escrito e nos ajuda a melhor dimensionar a brutalidade do colonialismo português em Moçambique e também as estratégias dos "africanos" para resistir à ela. Além disso, é possível vislumbrar os temores e desafios vividos especificamente pelas mulheres "indígenas". Como veremos, é plausível afirmar que as experiências narradas

[13] Tecido típico de Moçambique usado, principalmente, pelas mulheres sobretudo para vestuário; por ser amplamente utilizado ainda serve como moeda de troca, além de se constituir como presente trocado e ofertado entre mulheres.

pelos entrevistados possam ter sido comuns na trajetória de vida de muitas mulheres que viveram sob o domínio colonial.

Ainda no que concerne às fontes históricas, é preciso lembrar que todo documento histórico é um produto do espaço-tempo em que foi produzido. Portanto, coloca-se ao historiador a tarefa de filtrar dados históricos a partir dos quais seja possível encontrar respostas para suas indagações iniciais. Uma leitura crítica de um documento histórico exige do historiador compreender tanto quanto possível o contexto no qual fora produzido, bem como as motivações e os referenciais do seu produtor.

No caso específico do tema desta investigação, nos deparamos com um desafio duplo. Em primeiro lugar, coloca-se o problema da viabilidade de uma história das sociedades africanas orais e parcialmente ágrafas, ou seja, que privilegiaram a transmissão de informações conhecimentos por meio da oralidade, a partir das informações obtidas por meio da leitura de documentos (sejam eles escritos ou imagéticos) produzidos por agentes oriundos de sociedades letradas, no caso, europeias.[14]

O segundo desafio com o qual nos deparamos tem a ver com a temática específica de nosso estudo. Acessar a *agency* (agência) feminina durante o período colonial é especialmente difícil, uma vez que, as autoridades coloniais não estavam particularmente interessadas em registrar quaisquer informações atinentes às mulheres ou ao universo feminino. Como esclareceu Conceição Osório:

> [...] o **período (e a guerra) colonial** assentava as estratégias de dominação num quadro **de proteção às estruturas tradicionais.** Refiro-me concretamente aos papeis e funções sociais das mulheres e à organização familiar que a sustentava.

[14] Alguns estudos recentes produzidos no Brasil comprovaram não apenas tal possibilidade, bem como apresentam uma reflexão de caráter teórico-metodológico no que se refere aos limites e possibilidades de uma história africana e afrocentrada a partir de documentação produzida por agentes exógenos às sociedades em tela. Neste sentido, ver, por exemplo: MUSCALU, Ivana Pansera de Oliveira. *"Donde o ouro vem": Uma história política do reino do Monomotapa a partir das fontes portuguesas (século XVI).* São Paulo: Intermeios, 2015.

> Se, no contexto colonial, **homens e mulheres não eram sujeitos de direitos, as mulheres eram invisíveis**, tanto do ponto de vista social, como legal.[15] [grifos meus]

Vale dizer que esta ausência persistente das mulheres "indígenas" em grande parte da documentação oficial foi um aspecto crucial e que perpassou as diferentes fases deste trabalho. Com efeito, embora "indígenas" remeta, gramaticalmente, tanto a homens como mulheres, na maioria dos documentos fica claro que o termo é utilizado em referência aos homens "africanos" somente.

Diante disto, considero necessário evidenciar nesta introdução o quanto o desenvolvimento desta investigação vinculou-se com variações de uma pergunta básica: "*e as mulheres?".* Tal questão norteou nossas vias e escolhas durante grande parte da pesquisa. Não apenas na recolha dos documentos, definições de eixos temáticos e narrativos, mas também na preocupação constante em ler e refletir sobre textos, quer de caráter mais teórico ou historiográfico, produzidos por mulheres - especialmente brasileiras e africanas.

É possível constatar, nas diferentes tipologias documentais utilizadas em nossa pesquisa, o caráter eurocêntrico e androcêntrico dos documentos. Ao longo dos capítulos subsequentes retomaremos essa questão em diferentes momentos, uma vez que, essa constatação é condição *sine qua non* para que não sejam reproduzidos os estereótipos racistas e patriarcais que perpassam grande a documentação produzida na primeira metade do século XX.

Por fim, considero necessário me posicionar brevemente sobre minhas escolhas investigativas, tendo em vista o que Paul Ricoeur chamou de "implicação pessoal do historiador":

> [...] Sem sobrestimar os preconceitos, as paixões, a parcialidade de comprometimento do historiador, é suficiente sublinhar o papel que estes elementos têm na escolha do seu tema de

[15] Osório, Conceição. "Acesso e exercício do poder político pelas mulheres", *Outras Vozes (21).* Maputo: WLSA Moçambique, 2007.

> predileção, do seu campo de pesquisa, a escolha dos arquivos que frequentam, e até a escolha de explicações causais ou finais. A interpretação não é uma fase à margem do conjunto da operação histórica; pelo contrário, ela trabalha a todos os níveis, desde o estabelecimento do testemunho e dos arquivos até à explicação em termos de finalidade ou de causalidade, desde a esfera da economia à da cultura. [16]

Destarte, o fato de ser uma historiadora feminista contribuiu de maneira significativa para que, ao escolher meu tema de pesquisa entre as inúmeras possibilidades dos estudos africanistas e diaspóricos, eu privilegiasse a história das mulheres e, especificamente, aquelas mais diretamente atingidas pela violência cotidiana do colonialismo patriarcal e racista dos portugueses.

Se por um lado, como explicou Boaventura S. Santos[17], o Sul global é heterogêneo e podemos encontrar grandes assimetrias geopolíticas e econômicas entre, por exemplo, os países do BRICS e Moçambique (o que nos indica que é preciso cautela para que tais desigualdades não sejam reproduzidas também em termos epistemológicos); por outro lado, acredito na possibilidade do estabelecimento de relações horizontais entre pesquisadores brasileiros e moçambicanos, sendo possível realizar trocas muito interessantes e produtivas em termos acadêmicos entre os diversos Sul.

A tese divide-se em quatro capítulos.

No primeiro capítulo deste trabalho realizamos uma reflexão de caráter teórico-epistemológico. Nossa análise focou a crise epistemológica das ciências humanas a partir da década de 1960 na qual ficara evidente o quanto a

---

[16] RICOEUR, Paul. *Memória, história, esquecimento*. Budapeste, 2003, p. 4. Tradução da versão original da conferência proferida em inglês a 8 de março de 2003 em Budapeste sob o título *Memory, history, oblivion* no âmbito da conferência internacional intitulada “Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism”. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/memoria_historia>. Acessado em 15/09/2016.

[17] SANTOS, Boaventura de Souza. *Porquê as Epistemologias do Sul*? Aula proferida no Centro de Estudos Sociais (CES), Coimbra, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ErVGiIUQHjM> Acessado em: 15/10/2015.

historiografia ocidental pretensamente universal era, de fato, bastante limitada e parcial. A expansão dos estudos históricos se deu, na medida em que novas temáticas, pessoas e grupos antes ignorados passaram a ser considerados como objetos de estudo legítimos pelos historiadores. Neste contexto, surgiram, por exemplo, os campos da História da África e História das Mulheres. Estas novas áreas do conhecimento exigiram uma profunda ruptura com o eurocentrismo e o androcentrismo característicos da historiografia produzida até então. Destacamos também no primeiro capítulo alguns aspectos da evolução da história das mulheres no continente africano, especialmente na região do atual Moçambique.

O segundo capítulo da tese é dedicado a compreender aspectos básicos do *ethos* das sociedades tradicionais africanas. Como ponto de partida focalizamos os valores civilizacionais compartilhados por sociedades que viveram numa vasta região do continente, especialmente as sociedades bantu. Em seguida, nossa atenção se volta para as sociedades que viveram ao sul do rio Save no período anterior ao colonialismo. O objetivo central é ressaltar alguns aspectos importantes da organização social e da visão de mundo compartilhada por diferentes etnias da região para que possamos, na sequência, entender as diversas mudanças para as populações locais sob domínio do colonialismo português.

O terceiro capítulo tem como objetivo central compreender o imperialismo europeu no continente africano e, mais especificamente, o colonialismo português em Moçambique, explicitando as diferentes fases da ocupação colonial que se iniciou a partir de fins do século XIX e teve fim apenas com a independência em 1975. Assim, será possível entender os significados materiais e simbólicos do imperialismo europeu no continente africano, enfatizando as consequências brutais do colonialismo português na vida de mulheres, crianças e homens africanos. À luz dos estudos pós-coloniais, reconstituímos a criação da categoria “indígena” e buscamos rastrear nas fontes contemporâneas os significados de ser “indígena” sob o jugo do colonialismo lusitano. Num primeiro momento focalizando homens, mulheres e crianças das diferentes sociedades

africanas na região em tela. Em seguida, direcionando nosso esforço investigativo às mulheres “indígenas”.

No quarto capítulo nos debruçamos sobre os processos criminais nos quais as mulheres “africanas” apareceram como vítimas, testemunhas ou rés. A partir da análise dessa tipologia documental pretendemos destacar os conflitos, as estratégias e os desafios que permearam suas vidas sob o colonialismo português. Os processos que compõem a narrativa desse capítulo foram escolhidos por explicitarem temas recorrentes e, portanto, significativos nas trajetórias femininas.

Primeiro Capítulo

História da África, História das Mulheres: a crise epistemológica nas ciências humanas e a emergência de novos saberes

O presente estudo insere-se na vertente dos estudos históricos desenvolvidos desde as últimas décadas do século passado quando ficara evidente uma crise epistemológica dentro das ciências humanas e que atingiu a ciência histórica em cheio. Tais pesquisas extrapolaram as perspectivas eurocêntricas e androcêntricas que, até então e, de modo generalizado, nortearam a historiografia ocidental. A proposta deste capítulo é destacar entre esses estudos aqueles que serviram mais diretamente, quer como guias teórico-epistemológicos e referenciais metodológicos ou por focalizaram a agência de mulheres africanas em diferentes períodos e lugares do continente.

Estudos Africanos

Em *Conhecimento de África, conhecimentos Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos*, o filósofo beninense Paulin Hountondji reflete sobre os chamados estudos africanos cuja gênese e alicerces assentam-se na tradição intelectual do Ocidente e, por conseguinte, constituíram-se como conhecimentos produzidos por investigadores não-africanos, nomeadamente, aqueles das sociedades do Norte global.[18]

Hountondji inicia sua reflexão explicando que, normalmente, o que se entende por estudos africanos é um leque de várias disciplinas (história, antropologia, sociologia, filosofia, política etc.). Na sequência, o autor questiona: "quão africanos são os chamados estudos africanos?" Referindo-se à contraposição explicita – aliás, expressa desde o título - entre "conhecimento sobre África" e "conhecimento desenvolvido por africanos em África".[19] Essa contraposição apenas pode ser compreendida tendo em vista o contexto do imperialismo

[18] HOUNTONDJI, Paulin, J. "Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas Perspectivas sobre os Estudos Africanos". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março, 2008, 149-160.
[19] Ibidem, p. 153.

colonial no qual o conhecimento sobre africanos foi produzido. Ou, nas palavras de Hountondji: "o estudo da África é marcado por uma espécie de pecado original, tendo em vista o papel objetivo que desempenhou na história da colonização"[20] O filósofo sublinha também o fato do conhecimento produzido por africanos no continente ser extravertido, isto é, ensejado a partir de referenciais teórico-analíticos do Ocidente. Hountondji destaca a virtude do pluralismo (tanto na África moderna, como também na África tradicional) (VER MAPA 2) em contraposição à *ilusão unânime*, isto é, uma pretensa unanimidade africana na qual estaria "toda gente a concordar, por assim dizer, com toda a gente". Destarte, no que se refere à pratica historiográfica, é importante ter em mente o "pecado original*"* ao qual se refere o filósofo para que atentemos para os desafios metodológicos e analíticos específicos desta área e possamos evitar reproduzir generalizações e estereótipos atávicos.

A emergência da História da África como área do conhecimento acadêmico

No volume introdutório da História Geral da África, J. D. Fange afirma que a partir do século XIX a principal tendência da cultura europeia foi desconsiderar as sociedades não-europeias. De acordo com Fange, tal mentalidade era resultado da convergência de correntes de pensamento oriundas do Renascimento, do Iluminismo e da crescente Revolução Científica e Industrial:

> O resultado foi que, baseando-se no que era considerado uma herança greco-romana única, os intelectuais europeus convenceram-se de que os objetivos, os conhecimentos, o poder e a riqueza de sua sociedade eram tão preponderantes que a civilização europeia deveria prevalecer sobre todas as demais. Consequentemente, sua história constituía a chave de todo conhecimento, e a história das outras sociedades não tinha nenhuma importância. Esta atitude era adotada sobretudo em relação à África. De fato, nessa época os europeus só

[20] HOUNTONDJI, Paulin, J. "Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas Perspectivas sobre os Estudos Africanos". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março, 2008, 149-160, p. 155.

> conheciam a África e os africanos sob o ângulo do comércio de escravos. [21]

Hegel (1770-1831) expressou esse desprezo pela África e pelos africanos em trechos de sua *Filosofia da História*: “A África não é um continente histórico; ela não demonstra nem mudança nem desenvolvimento”. [Os povos negros] “são incapazes de se desenvolver e de receber uma educação. Eles sempre foram tal como os vemos hoje”. Essa concepção de um continente a-histórico foi amplamente difundida pela ortodoxia histórica do século XIX e persistiu ao longo da primeira metade do século XX. Hugh Trevor-Hoper, professor de História Moderna da centenária Universidade de Oxford, durante uma aula inaugural já na década de 1960 afirmou:

> Pode ser que, no futuro, haja uma história da África para ser ensinada. No presente, porém, ela não existe; o que existe é a história dos europeus na África. O resto são trevas…e as trevas não constituem tema de história. Compreendam-me bem. Eu não nego que tenham existido homens mesmo em países obscuros e séculos obscuros, nem que eles tenham tido uma vida política e uma cultura interessantes para os sociólogos e os antropólogos; mas creio que a história é essencialmente uma forma de movimento e mesmo de movimento intencional [...] a história, ou melhor, o estudo da história, tem uma finalidade. Nós a estudamos a fim de descobrir como chegamos ao ponto em que estamos [...]Não podemos nos divertir com o movimento sem interesse de tribos bárbaras nos confins pitorescos do mundo, mas que não exerceram nenhuma influência em outras regiões [...] [22]

[21] KI-ZERBO, Joseph. *Introdução geral*. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). História geral da África Volume I: metodologia e pré-história da África. 2a. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010, p. XXXI.
[22] APUD KI-ZERBO, Joseph. *Introdução geral*. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). História geral da África Volume I: metodologia e pré-história da África. 2a. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010, p. 8-9.

MAPA 2- Divisão Política da África

No continente africano, a partir das décadas de 1940 e, sobretudo, na seguinte, multiplicaram-se as universidades dentro do continente africano. Apesar dos primeiros professores serem oriundos de instituições de ensino não-africanas, não demorou para que ocorresse a africanização dos quadros docentes destas universidades. Desta forma, e dentro do contexto das lutas pela libertação do jugo colonial, os professores africanos *"*que se tornaram historiadores profissionais sentiram necessidade de ampliar a parte reservada à história da África em seus programas e, **quando essa história fosse pouco conhecida, de incluí-la em suas pesquisas**[...]"[23] [grifos nosso]

Neste mesmo período que ocorrera a gênese da historiografia africana, evidenciou-se uma crise nas ciências humanas no mundo Ocidental questionando a validade de uma história universal centrada unicamente nos grandes personagens e acontecimentos políticos. Em um excelente artigo intitulado *Histórias africanas e a dissolução da história mundial,* Steven Feierman analisa o contexto em que ocorreu uma ampla transformação nos estudos históricos a partir da segunda metade do século XX: "No começo dos anos de 1960, ainda era possível descrever a história humana em termos de uma história com uma única narrativa linear, dos primórdios até os tempos modernos [...]"[24]. Contudo, nas últimas décadas do século XX, os historiadores ocidentais se debruçaram sobre temáticas, pessoas e grupos antes ignorados pela historiografia e, a partir dos resultados desses estudos, tornou-se insustentável tomar como universal uma narrativa *unicêntrica* e *unidirecional*:

> Uma consequência óbvia da expansão da pesquisa histórica a partir de 1960 foi revelar como eram limitados nossos entendimentos anteriores. Muitas das novas pesquisas especializadas focalizaram pessoas ou **grupos que anteriormente haviam sido excluídos da história geral da**

[23] KI-ZERBO, Joseph. *Introdução geral*. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). História geral da África Volume I: metodologia e pré-história da África. 2a. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010, p. 22.
[24] FEIERMAN, Steven. *African histories and the dissolution of world history* [Histórias africanas e a dissolução da história mundial]. In: BATES, R. H.; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, J. (editors). Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities. Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp.167-212. Tradução de Elisangela Queiroz, p. 2.

> **humanidade**. A **história da África** não está sozinha neste sentido. Ao seu lado estão as novas áreas de conhecimento sobre a história dos camponeses medievais, dos bárbaros na Europa antiga, dos escravos nas plantações americanas, **e das mulheres como a maioria anteriormente silenciada (silêncio, ao menos, nos relatos históricos) em todos os tempos e lugares** [...]Os historiadores compreendem agora os critérios dúbios segundo os quais mulheres e africanos, camponeses e escravos foram excluídos da história das gerações precedentes. [grifos nosso]. [25]

A profunda ruptura com aquela narrativa única se concretizou, de um lado, com novos objetos de estudo sendo eleitos pela historiografia ocidental e, de outro, "por inovações nos métodos de construção do conhecimento sobre os povos e as pessoas que anteriormente foram deixados de lado pelos estudos históricos acadêmicos". [26]

Desde então, o interesse pela História da África aumentou de maneira exponencial, tanto dentro como fora do continente. Com efeito, a sofisticação dos métodos utilizados, a amplitude temática, os diferentes períodos e regiões abordados apontam para a consolidação deste campo de estudo em âmbito global, como atestam as diversas conferências, simpósios, revistas especializadas, centro de estudos, teses, livros e coleções dedicados ao tema.

A História Social da África avançou significativamente a partir da década de 1980 e no decênio seguinte. Entre as novas tipologias documentais utilizadas, destacam-se, por exemplo, as fontes judiciais, pois essas serviram de base para

[25]FEIERMAN, Steven. *African histories and the dissolution of world history* [Histórias africanas e a dissolução da história mundial]. In: BATES, R. H.; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, J. (editors). Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities. Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp.167-212. Tradução de Elisangela Queiroz, p.2

[26]Conforme esclarece Feirerman: "Estes métodos renovados, alguns dos quais se desenvolveram inicialmente entre os historiadores da África, incluem história oral, arqueologia histórica, linguística histórica, bem como análises históricas de formato antropológico. Os novos métodos e modos de interpretação permitiram aos historiadores se aproximar da história dos povos iletrados, em muitos casos destituídos de poder, sem partir dos cânones aceitos pela crítica da pesquisa histórica". Ibidem, p. 10.

importantes pesquisas no período, conforme contextualizou a historiadora Fernanda Thomaz:

> Em meados da década de 1980, Carol Dickerman em sua pesquisa sobre Bujumbura, no Burundi, chamou atenção para a necessidade de estudarmos os registros judiciais. Criticava o descaso dos historiadores em relação aos registros judiciais, uma vez que esse tipo de documento a permitia perceber aspectos da vida Usumbura que estava além do alcance dos demais documentos oficiais da época. Considerava-os uma fonte importante para a reconstrução da vida econômica e social dos africanos em uma cidade colonial. A principal preocupação de Dickerman era a importância dos cuidados no tratamento desse tipo de documento, evitando aceitar ou recusar incondicionalmente o depoimento das partes em conflito e das testemunhas. Essa discussão ganhou um espaço maior a partir de 1990, com a ampliação do debate acerca do uso dos registros dos tribunais coloniais na história social da África. Diversos acadêmicos têm buscado explorar as possibilidades de usar a lei e o sistema jurídico colonial como lente para acessar o passado dos africanos, podendo citar os trabalhos de Carol Dickerman, Margareth Jean Hay, Marcia Wright, Richard Roberts, Kristin Man, Nigel Penn, Marin Chanoch e Lorena Rizzo, como os de maior repercussão. [27]

Destacamos também a importância do surgimento e desenvolvimento da História Social brasileira, sobretudo, a partir das últimas décadas do século passado, pois temáticas relevantes para a história nacional, como por exemplo a escravidão, foram profundamente afetadas por este novo campo historiográfico. Vale dizer que, o vigor verificado nas primeiras décadas, foi potente o suficiente para que sucessivas gerações de historiadores se engajassem em investigações nesta área.

[27] Fernanda do Nascimento. *Casaco que se desde pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940*. Tese de Doutorado. UFF: 2012, p.14-15.

Assim, os historiadores da História Social da escravidão brasileira se voltaram para a história africana com o objetivo de aprofundar sua compreensão acerca dos africanos escravizados e que aqui viveram ao longo de mais de três séculos de escravidão.

Esses especialistas, marcadamente aqueles formados nas décadas de 1970 e seguintes, por sua vez, estão atualmente formando uma nova geração de pesquisadores especialistas em África e cujas primeiras pesquisas não são mais, necessariamente, ensejadas pela História afro-brasileira. Desde então, cresce de maneira significativa os historiadores especialistas em África que se voltam para diversos temas, regiões e períodos da história africana.[28]

A consolidação da História como campo acadêmico em Moçambique

No caso de Moçambique é preciso lembrar de sua independência tardia, em relação a outros países africanos, porquanto o desenvolvimento de investigações acadêmicas no âmbito das Ciências Humanas deslanchou num momento em que as mudanças epistemológicas citadas anteriormente já estavam em curso tanto dentro como fora do continente africano.

A historiadora Teresa Cruz e Silva em recente entrevista narrou como o controle colonial determinava a estrutura e também o currículo das Ciências Humanas dentro da universidade:

> A universidade foi introduzida em Moçambique, apenas em 1962...e se chamava Estudos Gerais Universitários. Começo por este ponto, porque é importante referir **o medo que o colonialismo tinha que os africanos se formassem e pudessem vir a constituir uma pequena burguesia que se opusesse a eles**, não é? Assimilados ou não assimilados. Na minha condição rácica, eu era registrada "raça mista". Significava que eu não era assimilada, e então nós éramos

[28] Para um panorama de recentes estudos históricos produzido no Brasil por pesquisadores de diversas universidades, ver, por exemplo, RIBEIRO &. GEBARA. *Estudos africanos: múltiplas abordagens*. (e-book - Coleção História). Niterói: Editora da UFF, 2013.

> registrados como “raça mista”, e o princípio era cooptar as pessoas como eu, não é? para o lado do sistema. Então, **determinados cursos que foram introduzidos por estes Estudos Gerais Universitários não funcionavam na sua totalidade nas colônias, porque eles tinham um certo receio da afirmação das pessoas.** O sistema da graduação era de cinco anos: três anos de bacharelado e mais dois anos para obter a licenciatura. Mas em cursos de Ciências Sociais, apenas uma parte era lecionada em Moçambique. Foi um sistema de controle que eles encontraram quando criaram o curso de História: três anos em Moçambique e dois anos em Portugal. Quem quisesse fazer a licenciatura era obrigado a ir a Portugal, porque era um sistema de controle.[29] [grifos nossos]

Após o 25 de abril em 1974, os estudantes começaram um debate para que houvesse transformações curriculares. Com efeito, a principal pauta dos graduandos era a inclusão de África como temática a ser estudada, conforme explicou Cruz e Silva,

> [...] Quando chegou o 25 de abril, alguns estudantes do nosso curso decidiram que era importante introduzir mudanças: ‘Bem, agora com o 25 de abril, enquanto ocorrem as conversações, nós vamos mudar este curso, e vamos esticá-lo por mais um ano’, porque **nós queríamos estudar África**. Então, começamos a fazer reuniões para discutir o que deveria ser o **novo *curriculum*** e de repente começamos a ver um desconhecido nas nossas reuniões. É uma imagem que eu nunca mais esqueço, de ver um homem branco....diferente de todas as outras pessoas que estavam ali…e a gente dizia: ‘Quem é este? Este aqui deve ser da FRELIMO’. E ele ficava caladinho ouvindo as nossas conversas. Esse foi o primeiro contato direto que tivemos com uma pessoa da FRELIMO, no nosso curso. E depois nós passamos a discutir com ele, não é?

[29] CRUZ E SILVA, Teresa; FIOROTTI, Silas; MAIA, Antonio Alone; PIMENTA, Denise Moraes. Rupturas e Continuidades em Moçambique: Entrevista com Teresa Cruz e Silva, *Ponto Urbe* [Online], 16 | 2015, p. 3. Disponível em < http://pontourbe.revues.org/2667>. Acessado em 20/08/2016

> pois ele se apresentou. Era sobre como reorganizar o curso etc. E **nós estendemos o nosso curso para mais um ano e começamos a introduzir uma série de discussões, uma série de matérias, e essa foi a nossa primeira viragem real.** Posso assim dizer que o meu primeiro contato direto com a FRELIMO se deu em 1974, quando Fernando Ganhão... que acabei de referir... que era **enviado da FRELIMO para reorganizar o ensino superior começou a aparecer nas reuniões que os estudantes realizavam para a reestruturação dos *curricula***. Fernando Ganhão veio a ser o primeiro reitor moçambicano da nossa universidade depois da independência nacional [...]Daí para a frente, o mais interessante é que nós tínhamos um diálogo com ele, sobre como nós podíamos transformar o nosso curriculum, e nós estudantes é que propusemos a transformação. [grifos nossos][30]

Assim, ao lado de seus colegas, Teresa Cruz e Silva fez parte da primeira geração de historiadores formados no período pós-colonial.

> Depois, um outro contato muito interessante que nós tivemos, com essa transformação, é que chegou um senhor que se chamava **Aquino de Bragança**, não sei se vocês já ouviram falar dele. Bragança tinha nascido em Goa, passou por Moçambique e em Paris juntou-se a um grupo de jovens que pretendiam a libertação das colônias africanas do sistema de dominação colonial portuguesa. Bragança tinha também ideais de libertação da Índia. Depois de 1961, porque já não fazia mais sentido essa luta pela Índia juntou-se aos nacionalistas que lutavam pela libertação de África, que estavam em Paris, e em Marrocos... que lutavam para a independência das colônias portuguesas. Aí trabalhou com os nacionalistas de Angola, Moçambique, Guiné-Bissau e veio a ser um íntimo colaborador

[30] CRUZ E SILVA, Teresa; FIOROTTI, Silas; MAIA, Antonio Alone; PIMENTA, Denise Moraes. Rupturas e Continuidades em Moçambique: Entrevista com Teresa Cruz e Silva, *Ponto Urbe* [Online], 16 | 2015, p. 3. Disponível em < http://pontourbe.revues.org/2667>. Acessado em 20/08/2016

do MPLA, do PAIGC e da FRELIMO. A sua amizade com Marcelino dos Santos, que vem desse período do exílio, levou-o a optar pela nacionalidade moçambicana e a estabelecer a sua ligação a FRELIMO. **Então, a FRELIMO mandou Aquino de Bragança para Moçambique, no período de transição para a independência, e ele era nosso professor, nos dava uma cadeira… uma disciplina, que se chamava História das Lutas de Libertação em África.** Ele tinha sido jornalista do *Afrique Asie*, tinha sido jornalista em Paris, em Marrocos, e conhecia todo mundo e detinha uma cultura incrível. Então, nós bebíamos com ele da sua grande sabedoria, não é? Sobretudo os **conhecimentos que nós nunca tínhamos tido a oportunidade de aceder pelos estudos. Portanto, sobretudo ele, e o professor [Fernando] Ganhão que depois foi reitor, nos fizeram mergulhar num mundo que para nós tinha sido um mundo "proibido" na universidade colonia**l; e nos formaram também numa série de áreas que nós não conhecíamos. No final do nosso bacharelado, o reitor Ganhão e Aquino de Bragança fizeram uma reunião conosco e disseram: **'Olha, nós estamos num processo muito complicado, só temos duas possibilidades, ou fechamos a universidade ou continuamos com ela, com a vossa colaboração. Os professores portugueses foram todos embora, nós não temos ninguém.' Então, eles convidaram alguns de nós, para trabalharmos na universidade e para colaboramos, com Aquino de Bragança, na fundação do Centro de Estudos Africanos, que foi criado em janeiro de 1976**.E a condição é que nós continuaríamos a estudar enquanto trabalhávamos. É verdade, quem não aceitaria uma proposta dessas? não é?; era "o ouro sobre o azul". E nós aceitamos essa proposta de ficar com Aquino de Bragança no Centro de Estudos Africanos. Não havia nada, havia um edifício e não havia mais nada, não é? O edifício que era o tal Instituto de Investigação Científica onde alguns de nós fazíamos já pesquisa de

> arqueologia. Então, essa é a experiência mais interessante que eu tenho do início da minha carreira.[31]

O trecho acima é bastante elucidativo, pois o início da trajetória profissional de Teresa Cruz e Silva é uma janela para compreensão da consolidação dos estudos históricos em Moçambique no contexto da independência nacional. De fato, como explicou Cruz e Silva, a própria continuidade da universidade no período após o colonialismo foi condicionado à permanência de um grupo de alunos recém-graduados.

História das mulheres

A História das Mulheres, como novo campo historiográfico, surge nas décadas de 1960 e, sobretudo, na seguinte, inspirada pela ruptura com a noção de uma história, nos termos colocados por Feierman, *unicêntrica* e *unidirecional*. Assim, entre os grupos até então escamoteados e que foram alçados à categoria de objeto histórico legítimo estavam as mulheres. Os primeiros trabalhos sobre as mulheres surgem a partir da emergência de novos campos historiográficos, especialmente: a Nova História, a História Social, a História Cultural e a Demografia Histórica.

A chamada *Segunda Onda Feminista*, a partir da década de 1960, foi fundamental para o desenvolvimento da história das mulheres como disciplina acadêmica. Conforme contextualiza Rachel Soihet:

> Nos Estados Unidos, onde se desencadeou o referido movimento, bem como em outras partes do mundo nas quais este se apresentou, as reivindicações das mulheres provocaram uma forte demanda de informações, pelos estudantes, sobre as questões que estavam sendo discutidas. Ao mesmo tempo, docentes mobilizaram-se, propondo a instauração de cursos nas

[31] CRUZ E SILVA, Teresa; FIOROTTI, Silas; MAIA, Antonio Alone; PIMENTA, Denise Moraes. Rupturas e Continuidades em Moçambique: Entrevista com Teresa Cruz e Silva, *Ponto Urbe* [Online], 16 | 2015, p. 4. Disponível em < http://pontourbe.revues.org/2667>. Acessado em 20/08/2016

> universidades dedicados ao estudo das mulheres. Como resultado dessa pressão, criaram-se nas universidades francesas, a partir de 1973, cursos, colóquios e grupos de reflexão, surgindo um boletim de expressão focalizando o novo objeto: *Penélope. Cahiers pour l'histoire des femmes*. **Multiplicaram-se as pesquisas, tornando-se a história das mulheres, dessa forma, um campo relativamente reconhecido em nível institucional**. Na Inglaterra, reuniram-se os historiadores das mulheres em torno da *History Workshop* e, nos Estados Unidos, desenvolveram-se os *Women's Studies*, surgindo as revistas *Signs* e *Feminist Studies*. Tais estudos estenderam-se, ainda nos anos 70, a outras partes da Europa e do mundo, incluindo o Brasil. [32]

Os trabalhos deste período inicial possuíam uma posição política explícita. A exploração das mulheres pelos homens se colocava como eixo central destas pesquisas, bem como nelas estavam expressos o combate à dominação masculina e ao patriarcado. Assim, se por um lado o movimento político das mulheres suscitou pesquisas inéditas no campo historiográfico, por outro, tais estudos acabaram por reforçar o caráter homogêneo e coeso do grupo "mulheres" em oposição ao grupo "homens"; tal antagonismo servia à luta feminista, na medida em que, contribuía na consolidação de uma identidade coletiva que favorecesse a mobilização política das mulheres.

Portanto, pode-se afirmar que as contribuições entre feminismo e história das mulheres foram recíprocas. Dentro deste contexto, no qual o binômio homem/mulher recebia destaque, foram privilegiadas temáticas ligadas ao corpo, à reprodução e à maternidade e seus significados dentro do patriarcado.

[32] SOIHET, Rachel. "História da Mulheres". In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1997. 5ª ed. (digital), p. 392.

Neste sentido, vale abrir um parêntese para que possamos entender como o conceito de patriarcado foi entendido por teóricas da *Segunda Onda Feminista*, especialmente aquelas pertencentes à vertente radical.[33]

O termo patriarcado aparece no Velho Testamento bíblico e refere-se ao domínio paterno da família, igreja ou tribo em sociedades organizadas por grupo de parentesco e governadas por homens mais velhos. Em 1970, em seu livro *Política Sexual*, Kate Millet introduz o uso feminista do termo patriarcado sendo seguida por diversas outras estudiosas.[34]

Ao longo dos anos seguintes o patriarcado seria considerado uma categoria chave, norteadora entre as feministas, pois possibilitava entender as relações estabelecidas entre homens e mulheres na maioria das sociedades humanas, quer fossem atuais ou históricas.[35] A inovação do feminismo radical foi redefinir o patriarcado como um sistema social que precedeu as estratificações de classe e raça e que se manteve ao longo dos séculos para coexistir com o capitalismo e o racismo. Marilyn French definiu o patriarcado como:

> a manifestação e institucionalização do domínio do homem sobre mulheres e crianças na família e a extensão do domínio masculino sobre mulheres na sociedade em geral. O patriarcado implica que **homens tenha o poder em todas as instituições importantes** da sociedade e que as mulheres sejam privadas de acessar tais poderes. Isso **não significa que as mulheres**

[33] Ao contrário do entendimento que prevalece no senso comum brasileiro de que feministas radicais seriam feministas intransigentes, raivosas e misandricas, com as quais não é possível estabelecer qualquer espécie de diálogo, o termo "radical" simplesmente é uma referência ao radical latino; na língua portuguesa, a palavra "radical" se originou a partir do latim "radicalis", que significa "relativo à raiz". A palavra é usada, então, porque a principal proposta das teóricas feministas radicais da *Segunda Onda* foi compreender qual era a raiz da opressão feminina.
[34] MILLET, Kate. *Política Sexua*l. Lisboa: Publicações Dom Quixote, s/data.
[35] Entre as feministas radicais que se debruçaram sobre a temática do patriarcado, ver por exemplo, LERNER, Gerda. *The creation of patriarchy*. New York: Oxford University Press, 1986; MACKINNON, Catharine. *Toward a feminist theory of the state*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. Para uma síntese atual dos estudos de feministas radicais acerca do patriarcado, ver: WILSON, Ara. Patriarchy: Feminist Theory. In: KRAMARAE,C..;SPENDER, Dale. *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge.* New York: Routledge, 2000, p. 1493-1497.

> **sejam totalmente privadas de poder ou direitos, influencias e recursos**. [grifos e tradução nossa][36]

Para além de algumas especificidades e discordâncias entre as teóricas feministas, no geral, elas concordavam que o patriarcado se constituiu como um sistema baseado em duas classes sexuais cujas relações estabelecidas entre si eram, necessariamente, hierarquizadas. Deste modo, a classe sexual dos homens domina e explora a classe sexual das mulheres em termos sexuais, reprodutivos, laborais e emocionais.

Uma das críticas feitas à teoria do patriarcado é que suas premissas e definições abrangentes e generalistas desconsideravam especificidades históricas: ignorando as determinações espaço-temporais, a teoria tendia a igualar experiências de grupos e sociedades inteiras bastante distintos entre si. Em suma, o conceito de patriarcado conferia à análise da condição feminina um caráter, no mínimo, anacrônico ou até mesmo a-histórico.

Em termos gerais, a crítica é pertinente, porém, a validade do conceito subjaz a ela. Assim como o capitalismo e o racismo são estruturas historicamente determinadas e bastante heterogêneas no tempo-espaço, o patriarcado também o é. Neste sentido, vale lembrar como os racismos contemporâneos variaram bastante no Brasil, nos EUA e África do Sul ao longo do século XX: a segregação racial foi instituída legalmente nos EUA com o sistema *Jim Crow* e na África do Sul com o *apartheid* enquanto no Brasil prevaleceu o mito da democracia racial, um racismo negacionista, sem amparo legal, mas cuja perversidade e violência nem por isso foram menos reais.

Assim sendo, o conceito mostrou-se útil ao exercício analítico aqui proposto. Fechado o parêntese. Voltemos para o breve histórico acerca das contribuições mútuas entre feminismo e os estudos sobre a história das mulheres.

[36] French, Marilyn. Beyond power: On women, men, andmorals. New York: Summit, 1985, p. 239.

Em fins da década de 1970, surgem as primeiras críticas aos estudos históricos da década anterior, conforme explicou Stella Franco:

> Os adeptos da História das Mulheres, embora engajados, acabavam recaindo na tradicional essencialização, ao entenderem-nas como um grupo coeso, capaz de, justamente pela "condição feminina", gerar um quadro identitário homogêneo.[37]

De acordo com Franco, prevalecia, portanto, a ideia de uma irmandade "natural" entre todas as mulheres, baseada na biologia feminina. No entanto, a identidade fixa, que pressupunha a coesão e homogeneidade da categoria "mulheres" não se sustentava quando outros eixos analíticos como etnia, faixa etária e classe social eram considerados.

Na esteira destas críticas, ressaltamos o trabalho de Joan Scott. Em seu famoso artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica,* a historiadora explica que a categoria "gênero" surge para contrapor a ideia de diferença sexual. Scott define gênero como "a organização social da relação entre sexos".[38]

Aponta, todavia, que em diversos estudos o termo "gênero" fora usado simplesmente como sinônimo de "mulheres" num esforço apenas descritivo dos papeis sociais desempenhados pelas mulheres (mãe, esposa, dona de casa etc.) Para Scott, o uso de gênero, como categoria analítica deve servir para desnaturalizar os papéis tipicamente femininos e, por isso, é preciso que as mulheres não sejam focalizadas de maneira isolada, mas sim, dentro do âmbito das relações que estabelecem com os homens.

---

[37] FRANCO, Stella Maris Scatena. "Gênero em debate: problemas metodológicos e perspectivas historiográficas." In: VILLAÇA, Mariana; PRADRO, Maria Lígia Coelho. (org.) [livro digital] *História das Américas: fontes e abordagens historiográficas*. São Paulo: Ed. Humanitas: CAPES, 2015, p. 36.

[38] SCOTT, Joan W. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

Além disso, para Scott, gênero enquanto categoria "surge com o propósito de se configurar como um novo paradigma teórico, de cunho feminista, capaz de buscar não apenas a relação entre passado e presente"[39]

Num quadro teórico mais amplo, Joan Scott teve como principais referências Jacques Lacan, Derrida e Michel Foucault, sendo este último importante para o pensamento feminista desenvolvido na chamada *Terceira Onda Feminista*.[40] Destarte, as representações e discursos das mulheres ou sobre as mulheres são muito relevantes no entender desta historiadora.

Num artigo posterior, Joan Scott se propõe à uma reflexão acerca dos significados da categoria "experiência" largamente utilizada nas Ciências Humanas. Em *Invisibilidade da experiência* é possível perceber que, para Scott, a dicotomia discurso *versus* experiência deve ser superada pelos historiadores, pois não é possível uma real separação:

> [...]recusar uma separação entre 'experiência' e linguagem e insistir na qualidade produtiva do discurso. Sujeitos são produzidos discursivamente, mas há conflitos entre sistemas discursivos, contradições dentro de cada um deles, significados múltiplos possíveis para os conceitos que eles utilizam. **E sujeitos são, de fato, agentes**. **Eles não são indivíduos unificados, autônomos, exercendo a vontade livre, mas sim sujeitos cuja atuação é constituída através de situações e status que lhes é conferido.** Ser um sujeito significa ser 'sujeito para definir condições de existência, condições de atributos e condições de exercício'. **Essas condições permitem escolhas, muito embora elas não sejam ilimitadas.** Sujeitos são constituídos discursivamente e experiência é um acontecimento linguístico (não acontece fora de significados estabelecidos), mas nenhum deles está confinado a uma ordem fixa de

[39] FRANCO, Stella Maris Scatena, op. cit., p. 38.
[40] Cf. FRANCO, Stella Maris Scatena. "Gênero em debate: problemas metodológicos e perspectivas historiográficas" In: Villaça, Mariana; PRADRO, Maria Lígia Coelho. [livro digital] *História das Américas: fontes e abordagens historiográficas*. São Paulo: Humanitas: CAPES, 2015, p. 39.

> significado. Uma vez que o discurso é por definição compartilhado, a experiência é coletiva, bem como individual **[...]Experiência é a história de um sujeito. A linguagem é o campo no qual a história se constitui. A explicação histórica não pode, portanto, separar as duas**.[41] [grifos nossos]

Conforme citamos anteriormente, o campo denominado História das Mulheres não se restringiu aos primeiros núcleos no Norte global (nomeadamente EUA, França, Inglaterra) onde fora engendrado. Ao contrário, esses estudos circularam amplamente e foram incorporados criticamente às pesquisas de modo bastante veloz e criativo nas produções realizadas por pesquisadoras e pesquisadores de importantes centros universitários no Sul global.

Neste sentido, uma importante historiadora no campo de História das mulheres e que contribuiu com importantes reflexões para a área é a brasileira Maria Odila da Silva Dias. Em seu trabalho pioneiro sobre o processo de urbanização da cidade de São Paulo entre fins do século XVIII até a abolição da escravidão no século XIX, Maria Odila Dias reconstruiu os papéis sociais de mulheres das classes oprimidas (livres, escravas e forras).[42]

Esse estudo se tornou um clássico da História Social no Brasil e vem servindo de tal forma como referencial para sucessivas gerações de historiadores brasileiros que se dedicaram à *história dos vencidos* a partir de múltiplos enfoques; não é exagero afirmar que se tornou mandatório nas mais variadas revisões historiográficas. No contexto desta investigação, retomar algumas de

[41] SCOTT, Joan W. A invisibilidade da experiência. Proj. História, São Paulo, 16, fev., 1998, p. 319-320.

[42] Dias detalhou as transformações ocorridas na ciência histórica nas últimas décadas do século XX. Citamos o trecho para enfatizar a sagacidade da historiadora em captar os múltiplos desafios e caminhos abertos pelos novos campos que, então, emergiam: "A historiografia das últimas décadas favorece uma história social das mulheres, pois vem se voltando para a memória de grupos marginalizados do poder. Novas abordagens e métodos adequados libertam aos poucos os historiadores de preconceitos atávicos e abrem espaço para uma história microssocial do quotidiano: a percepção de processos históricos diferentes, simultâneos, a relatividade das dimensões da história, do tempo linear, de noções como progresso e evolução, dos limites de conhecimento possível diversificam os focos de atenção dos historiadores, antes restritos ao processo de acumulação de riqueza, do poder" DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX. (2ª. ed. Revisada). São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 14

suas ideias e propostas de caráter mais teórico mostrou-se não apenas útil como foi a partir de suas análises que pudemos nos aproximar de modo mais consistente e eficaz de certas premissas e escolhas que, de fato, determinaram o desenvolvimento da pesquisa e a escrita da tese, propriamente dita.

Em 1994, no segundo número da revista *Estudos Feministas,* foi publicado um importante artigo no qual a historiadora brasileira faz um balanço crítico acerca da constituição, conquistas e desafios no âmbito da História das Mulheres. Em *Novas Subjetividades na Pesquisa Histórica Feminista: uma hermenêutica das diferenças,* Maria Odila das Silva Dias destacou as transformações advindas da emergência de uma epistemologia feminista. A historiadora é assertiva:

> Os estudos feministas participam em cheio do processo de reelaboração dos métodos das ciências humanas, pois parece indiscutível a necessidade de precisar **novos métodos mais condizentes com a política das mulheres. Criticar totalidades e estereótipos universais é a principal opção teórica das estudiosas feministas**. Necessariamente condicionada por conjunturas sociais, históricas, culturais determinadas, a consciência feminista adere ao **historismo, dadas as proporções relativistas que toma**. [grifos nossos] [43]

O cerne da crítica feminista à ciência ocidental, portanto, é que a última se utiliza de um conceito universal de homem, que remete ao branco heterossexual civilizado do Norte global. A autora explica que os estudos feministas libertaram as ciências humanas de uma "categoria epistemológica dos séculos XVII e XVIII de um Sujeito Abstrato Universal".[44]

O caráter particularista, ideológico, racista e sexista das Ciências Humanas se torna evidente com a crítica feminista, conforme apontado também por Margareth Rago. Portanto, este conceito de *Homem Abstrato Universal* evidencia que

[43]DIAS, Maria Odila da Silva. "Novas Subjetividades na Pesquisa Histórica Feminista: uma hermenêutica das diferenças". *Estudos Feministas*, n° 2/94, p. 374.
[44] Idem, p. 375.

> [...] o saber ocidental opera dentro de uma lógica de identidade, valendo-se de categorias reflexivas, incapazes de pensar a diferença. Em outras palavras, atacam as feministas, os conceitos com que trabalham as Ciências Humanas são identitário e, portanto, excludentes[45]

A partir desta constatação, do caráter particularista da lógica ocidental, as noções de objetividade e neutralidade trazidas das Ciências Naturais para as Ciências Humanas foram colocadas em xeque. Em suma, as feministas denunciaram "o quanto os padrões de normatividade científica são impregnados por valores masculinos e raramente filóginos" [46]

Em segundo ponto importante, e que ambas as autoras brasileiras ressaltam em suas análises, é que na epistemologia feminista sujeito e objeto estão diluídos um no outro. Tal premissa estabelece novos parâmetros para a construção do conhecimento. Rago enfatiza que essa construção de novos significados na interpretação do mundo difere do "cientista isolado em seu gabinete, testando seu método acabado na realidade empírica, livre das emoções desviantes do contato social." Trata-se, ao contrário, de:

> [...] um processo de conhecimento construído por indivíduos em interação, diálogo crítico, contrastando seus diferentes pontos de vista, alterando suas observações, teorias e hipóteses, sem um método pronto. Reafirma-se a ideia de que o caminho se constrói caminhando e interagindo. [47]

Dias também aponta a historicidade do conhecimento, por isso, a hermenêutica do cotidiano, de acordo com Dias, sugere interpretações provisórias, porém,

---

[45]RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história, p. 3. Disponível em: <http://projcnpq.mpbnet.com.br/textos/epistemologia_feminista.pdf>. Acessado em 20/08/2015. Artigo originalmente publicado em Pedro, Joana; Grossi, Miriam (orgs.) Masculino, Feminino, Plural. Florianópolis: Ed.Mulheres,1998.

[46] RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história, p. 3. Disponível em: <http://projcnpq.mpbnet.com.br/textos/epistemologia_feminista.pdf>. Acessado em 20/08/2015. Artigo originalmente publicado em Pedro, Joana; Grossi, Miriam (orgs.) Masculino, Feminino, Plural. Florianópolis: Ed.Mulheres,1998.

[47] Ibidem, p. 11.

coincidindo com a crítica feminista que tornou-se "contextual, histórica, relativista, o que de início implica um atitude crítica iconoclasta que consiste em não aceitar totalidades universais ou balizas fixas." [48]

Maria Odila S. Dias concorda com Joan Scott no que se refere às críticas sobre dualidades genéricas homem *versus* mulher e masculino *versus* feminino, ou seja, também vê com criticidade que as mulheres sejam entendidas a partir de uma visão fixa e generalista, que remeta às características inatas. No entanto, a brasileira enfatiza "a necessidade de documentar a experiência vivida como possibilidade de abrir caminhos novos*"*.

Como vimos, Scott defende que "discurso" e "experiência" devam ser encarados pelos historiadores como inseparáveis. Assim, enquanto Scott sublinha a importância dos discursos para a compreensão da experiência histórica, Maria Odila Dias relativiza essa ênfase no discurso: para a historiadora brasileira a concretude histórica da *experiência vivida* deve ser a principal preocupação da pesquisa. Assim, a hermenêutica do cotidiano, por meio de focos narrativos, procura historicizar aspectos concretos *da vida de todos os dias dos seres humanos* – homens e mulheres em sociedade:

> O estudo do quotidiano nas sociedades em transformação, ao resvalar por **experiências de vida, escapa ao normativo, ao institucional, ao dito, ao prescrito e aponta para o vir a ser, para papeis informais, para o provisório e o improvisado**, do geral para o vivido, o concreto, o imponderável e o não dito, sobretudo quando confrontado com regras, valores herdados e papeis prescritos. O movimento da história perpassa o cotidiano descobrindo ângulos de estudo imprevisíveis, resvalando por fímbrias, abrindo conhecimentos novos [...] Grandes ruptura radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto, serem **pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos**,

[48] DIAS, Maria Odila da Silva. "Novas Subjetividades na Pesquisa Histórica Feminista: uma hermenêutica das diferenças". *Estudos Feministas*, n° 2/94, p.375.

> percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os modelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irredutíveis.[49] [grifos nosso]

Vale dizer que, compreender os discursos e normas criados no contexto de dominação masculina patriarcal e racista do colonialismo português foi parte importante de nossa pesquisa. No caso desta investigação, foi o que procuramos fazer quando analisamos os textos jornalísticos, bem como a obra etnográfica produzida pelo missionário suíço, Henri Junod ou mesmo relatos de administradores coloniais.

Essas fontes foram fundamentais para entendermos as "regras, valores herdados e papeis prescritos", nos termos usados por Maria Odila Dias. Em alguns casos, o tom de denúncia dos produtores das fontes permitiu que apreendêssemos, ao mesmo tempo, a norma, os papeis prescritos e sua extrapolação.

Maria Odila Dias afirma que é preciso ir além dos aspectos normativos para que nosso conhecimento acerca da vida das mulheres em diferentes contextos históricos, de fato, seja ampliado e compreendido de modo mais complexo. Neste sentido, nosso estudo vai ao encontro da proposta de Dias, uma vez que, o eixo central desta pesquisa se constituiu na busca da *experiência vivida* das mulheres africanas sob o jugo colonial.

Neste sentido, as queixas de "indígenas" contra europeus, bem como os processos judiciais analisados neste trabalho foram a tipologia documental mais adequada porquanto a partir deles foi possível acessar aspectos da vida cotidiana que escapavam ao normativo: revelaram a improvisação, a resistência, a resiliência das mulheres "indígenas" diante da dominação colonial e também patriarcal (englobando o domínio masculino tanto de europeus como de "africanos"). Em suma, o que nos propomos a apreender nesta tese foi a

[49] DIAS, Maria Odila da Silva. "Novas Subjetividades na Pesquisa Histórica Feminista: uma hermenêutica das diferenças". *Estudos Feministas*, n° 2/94, p. 377-378

concretude do dia a dia, tão prosaica *a priori* e, entretanto, muitas vezes reveladora de tensões e rupturas.

História das Mulheres Africanas

Nos estudos africanistas, as mulheres também se constituíram como objeto de estudo. A historiografia especializada se debruçou sobre as múltiplas realidades históricas do continente tanto no período pré-colonial como durante o colonialismo europeu cujo início se deu em fins do século XIX[50]; a participação das mulheres nas lutas anticolonialistas também recebeu atenção dos pesquisadores.

No entanto, em uma recente obra conjunta, *Women's role in sub-saharan Africa*[51], Toyin Falola e Nana Akua Amponsah afirmam que:

> [...]apesar do crescente interesse acadêmico e o sucesso de historiadores, desafios permanecem e a história das mulheres africanas continua a ser secundária na historiografia africana *mainstream* onde o projeto de escrita da história tem sido substancialmente influenciado pelo interesse ideológico que privilegia representações masculinas. [Tradução nossa]

Os autores destacam que a história das mulheres africanas especialmente durante o período pré-colonial é, comparativamente, desconhecida e frequentemente generalizada devido à escassez de fontes escritas. Os registros produzidos por árabes e europeus entre os séculos X ao XV tenderam a retratar as mulheres apenas como princesas, mães rainhas, concubinas e escravas.

---

[50] Margaret Jean Hay em importante artigo publicado no final da década de 1980 buscou traçar o estado da arte acerca das produções dedicadas à história das mulheres africanas desde o início da década anterior. Seu levantamento aponta que certos grupos de mulheres, como as prostitutas e as rainhas, por exemplo, foram privilegiados em determinados momentos deste período. A autora sublinha a necessidade de os pesquisadores incluírem fontes orais em seus trabalhos, especialmente para uma história das mulheres que viveram em áreas rurais. HAY, Margaret Jean. "Queens, prostitutes and peasants: historical perspectives on african women, 1971-1986". *Canadian Journal of African Studies*, Vol.22, nº 3, 1988, 431-447.

[51] FALOLA, T. & AMPONSAH, N. A. *Women's role in sub-saharan Africa.* Santa Barbara (CA): Ed. Greenwood, 2012 (e-reader version).

Esses estereótipos, defendem alguns pesquisadores, provavelmente foram resultado do fato que esses primeiros viajantes interagiram, principalmente com as classes dominantes e raramente olharam para as mulheres, exceto para usá-las, ou quando eles observavam as mulheres sendo usadas pela classe dominante.

Falola e Amponsah explicam ainda que, no geral, as mulheres africanas foram vinculadas de modo estereotipado como a representação da "barbárie africana": hipersexualizadas e muito férteis e, contudo, ignoradas como sujeitos históricos.

Em relação ao período colonial, os autores mostram que, com o viés sexista dos colonizadores, os papeis femininos se tornam ainda mais marginalizados e submergidos nas representações masculinas que apenas a citam de passagem.

Nesses registros, muitas vezes as mulheres são retratadas como vítimas das instituições sociais e culturais africanas, um grupo sem voz ou agência. Tais representações se estendem do período colonial ao pós-colonial e até recentemente, muitos pesquisadores, usaram a ideia de vitimização como modelo para escrever sobre as mulheres na história do continente africano. A partir da arqueologia, de fontes orais e outros registros não-convencionais, os historiadores conseguiram, em algum grau, recolocar as mulheres na história. [52]

Philip Havik focalizou as *Donas* das Guiné, poderosas comerciantes que viveram na região entre os séculos XVI e XIX. Destaca-se nas pesquisas de Havik sua atenção para as transformações históricas tanto dos papéis atribuídos a cada gênero como as relações estabelecidas entre eles. Assim, numa perspectiva de longa duração, o historiador enfoca a historicidade aos papéis sociais desempenhados pelas mulheres naquela região.[53]

---

[52] Ibidem, p.241 e seguintes.

[53]HAVIK, Philip. Comerciantes e Concubinas: sócios estratégicos no comércio atlântico na costa da Guiné. Dimensão Atlântica da África. *Atas da Reunião Internacional de História da África*, CEA/USP/CAPES, 1997, p.161-179; HAVIK, Philip. Matronas e Mandonas: parentesco e poder feminino nos rios da Guiné (século XVIII). In: PANTOJA, Selma (Org.) *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15/Marco Zero, 2001. p.13-33. Para outros trabalhos do mesmo período, ver também: CALDEIRA, Arlindo Manuel. Mulheres, Sexualidade e Casamento no Arquipélago de São Tomé e Príncipe (séculos XV a XVIII); HENRIQUES, Isabel de Castro. As outras mulheres: as reais e as inventadas. *Oceanos*, n.21, jan/mar de 1995, Lisboa, p.53-63; MARGARIDO,

Tendo como foco a região atual de Angola, Selma Pantoja focalizou a trajetória de poderosas comerciantes ou viúvas que administravam suas propriedades em Luanda, no século XVIII. Em suas pesquisas, além de investigar as trajetórias das *Donas* de Luanda, a historiadora atentou para a existência de pequenas comerciantes - as chamadas *quitandeiras* na língua quimbundo.[54]

Entre os estudos mais recentes, destacamos o trabalho de Mariana Candido que, em suas investigações, também examinou a agência feminina na costa centro-ocidental africana entre fins do século XVIII e a primeira metade do XIX. A historiadora remonta a trajetória de escravização de *Dona* Leonor de Carvalho Fonseca e suas filhas, mulata livre e mercadora de escravos no interior de Benguela, capturadas/raptadas pelo soba de Mbailundu. Tomando como referência as Ordenações Filipinas, sistema legal português vigente no referido período, a autora avalia os direitos das populações avassaladas em Angola, de um lado, e, de outro, as petições e clamores direcionados às autoridades portuguesas de Benguela e os processos de liberdade movidos a partir da ideia da escravidão ilegal. Candido também destaca a contestação da escravização ilegal a partir dos códigos de leis costumeiras vigentes nas sociedades africanas; evidenciando que a incorporação do aparato jurídico lusitano no contexto da escravização não suprimiu as concepções de legalidade próprias destas sociedades.[55]

Alfredo. As mulheres outras nas ilhas atlânticas na costa ocidental africana nos séculos XV a XVII, *Atas I do congresso O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, Congresso Internacional, V. I, Lisboa, 1995.

[54] Entre sua produção destacamos: PANTOJA, SELMA. *As Fontes Escritas do Século XVIII e o Estudo da Representação do Feminino em Luanda*. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE A HISTÓRIA DE ANGOLA, 2, 2000; "Luanda; Gênero e comércio: as traficantes de escravos na região de Angola". *Travessias*. *Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*, n. 4/5, 2004, Lisboa, p. 79-97; *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Luanda: CNCDP, 2000. p.583-596; Donas de "arimos": um negócio feminino no abastecimento de gêneros alimentícios em Luanda (Séculos XVIII e XIX). In: PANTOJA, S. (Org.) *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15/Marco Zero, 2001. p.35-49; O Atlântico no Feminino. In: COSTA, Cléria Botelho (Org.) *Um passeio com Clio*. Brasília: Paralelo 15, 2002. p.163-176.

[55]CANDIDO, Mariana. African Freedom Suits and Portuguese Vassals States. Legal Mechanisms for Fighting Ensalavement in Benguela, Angola, 1800-1830*. Slavery and Abolition*, 32:3, 447-459; *Fronteras de esclavización. Esvlavitud, comercio e identidade em Benguela 1780 – 1850*. México, D.F.: El Colegio de México; Centro de Estudios de Asia y Africa, 2011 (tradução do inglês).

História das Mulheres em Moçambique

Em Moçambique há importantes estudos que se dedicaram à história das mulheres. Um relato de Isabel Casimiro contextualiza como as primeiras pesquisas dessa temática foram desenvolvidas:

> Em 1981, numa das várias "rondas" pelos gabinetes, em que aproveitava para partilhar com os trabalhadores do CEA as suas alegrais, angustias e desafios, Aquino de Bragança acercou-se de alguns investigadores da então Oficina de História e disse: '...É importante fazer o estudo da participação da mulher na luta armada dirigida pela FRELIMO. Porque não tratas desse tema, Isabel?' Para Aquino, a importância desta temática estava indissoluvelmente ligada à história da própria FRELIMO, tomada como um processo contraditório em que as divergências em trona da participação ou não da mulher moçambicana na luta armada se ligavam à questão central da natureza da própria luta – porquê a luta, que tipo, com que objetivo? Aquino argumentava também que as vitórias alcançadas durante a luta armada ocorriam em momentos de participação mais ativa da mulher na luta política [...] [56]

A partir de então, de acordo com Casimiro, no contexto das investigações levadas à cabo pelos investigadores ligados ao Centro de Estudos Africanos (CEA) e no âmbito os projetos de pesquisa e recolha de documentos e testemunhos orais, iniciaram-se os estudos acerca das mulheres em Moçambique. No final da década de 1980, com os avanços das pesquisas, Casimiro e outros pesquisadores do CEA, ligados ao projeto *Oficina de História* fundam o Núcleo de Estudo da Mulher (NEM). Desde então, Casimiro tem se dedicado a investigar a história das mulheres e também realiza pesquisas atinentes a situação atual dos direitos humanos das mulheres em África e em Moçambique a partir de uma perspectiva feminista.[57]

[56] CASIMIRO, Isabel; ANDRADE, Ximena. "Construindo uma teoria de gênero em Moçambique" Estudos Moçambicanos (11/12), 1992, 93-110, p. 97

[57] Ver, por exemplo, sua dissertação de mestrado de 1999; publicada recentemente no Brasil. CASIMIRO, Isabel Maria*. Paz na terra, guerra em casa*. Recife: Ed. UFPE, 2014.

Dentro desta mesma temática, a historiadora moçambicana Benigna Zimba também possui uma importante produção focada na história das mulheres em Moçambique. *A Mulher Moçambicana na Luta por Libertação Nacional: Memórias do Destacamento Feminino* é outra obra de relevo na historiografia da mulher moçambicana. Organizada por Benigna Zimba e publicada pela Organização da Mulher Moçambicana (OMM), o livro é fruto de uma extensa pesquisa e narra a fundação do destacamento feminino, trazendo à luz os relatos de ex-combatentes que atuaram por todo o território do atual Moçambique, mostrando a importância da participação das mulheres na luta anticolonial (1964-1975).[58]

Outros contextos e temáticas relacionadas às mulheres em Moçambique receberam atenção dos especialistas. Entre eles, destacam-se os trabalhos de José Capela e Eugénia Rodrigues atinentes às *Donas* dos prazos do Zambeze. A partir da constatação do elevado número de mulheres detentoras de terras - obtidas quer por concessão direta da coroa, quer por sucessão -, e por seu expressivo poder político na região, Eugénia Rodrigues enfatiza o protagonismo dessas mulheres, pois segunda ela:

> mais do que o resultado de uma presumida imposição legal [da parte da coroa portuguesa], a posse dos prazos pelas mulheres no vale do Zambeze tem de ser relacionada com o contexto africano e as estratégias das famílias da colónia para acederem e preservarem o património. [59]

[58] OMM.*A Mulher Moçambicana na Luta por Libertação Nacional: Memórias do Destacamento Feminino.* Maputo: CPHLLN, 2013.

[59] RODRIGUES, Eugénia. As donas de prazos do Zambeze. Políticas imperiais e estratégias locais. In: PEREIRA, Magnus R. de Mello, SANTOS, Antonio Cesar de Almeida; ANDREAZZA, Maria Luiz e NADALIN, Sergio Odilon (ed.), *VI Jornada Setecentista: Conferências e comunicações*, Curitiba, Aos Quatro Ventos/Cedop, pp. 15-34; CAPELA, José. *Donas, Senhores e Escravos*. Porto: Afrontamento, 1996. Além das ricas proprietárias zambezianas, José Capela em seus trabalhos sobre escravidão e comércio de escravos, compilou importantes dados demográficos referentes às mulheres que viveram no território do atual Moçambique ao longo do período pré-colonial. Neste sentido ver, por exemplo. CAPELA, José. *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique*. Porto: Afrontamento, 2002.

Eugénia Rodrigues se dedicou também a analisar como os processos de interação entre a elite portuguesa e as comunidades africanas, na Ilha de Moçambique e no Zambeze, resultou na apropriação de categorias culturais locais nos séculos XVIII e XIX. Para isso, a autora focalizou especificamente as mulheres pertencentes à essa elite. Rodrigues recupera aspectos da vida cotidiana dessas mulheres demonstrando como a proximidade com os africanos, tanto os escravos domésticos como comerciantes, fizeram com que as mulheres aprendessem e usassem em seu quotidiano as línguas africanas, se vestissem de acordo com a moda e estética locais e mesmo adotassem práticas religiosas das sociedades com as quais mantinham estreito contato.[60] A historiadora menciona a escassez de fontes coevas que se refiram às mulheres e sublinha que

> [...] As observações sobre as mulheres de Moçambique tinham como paradigma a Europa, onde, apesar de não terem permanecido estáticos, os padrões de comportamento assentavam numa diferenciação cada vez mais acentuada do género e do estatuto social. Aparentemente, a visibilidade dessas mulheres [africanas] emergiu progressivamente quando os modelos de conduta associados ao 'processo civilizacional' se afirmaram na Europa e tentaram impor-se ao mundo. [61]

Rodrigues observa que na documentação produzida pelos poderes coloniais (médicos, membros da Igreja Católica e administradores etc.), nas primeiras décadas do século XIX, as mulheres não eram referenciadas individualmente, "surgindo a sua imagem como retrato colectivo e, portanto, uniformizador" Além disso, os olhares eurocêntricos desses observadores não lhes permitiram perceber os diferentes papéis femininos, nomeadamente familiares e econômicos. A visibilidade dessas mulheres centrou-se na sua aparência e o seu

[60] RODRIGUES, Eugénia. "Colonial Society, Women and African Culture in Mozambique, c. 1750-1850". In SAMENTO, Clara (dir.), From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues, Newcastle-Upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2010, p. 253-273.
[61] RODRIGUES, Eugénia. "O quotidiano e a construção do imaginário colonial acerca das mulheres da Ilha de Moçambique (de meados de Setecentos a inícios de Oitocentos) ". In: *Caminhos Cruzados em História e Antropologia. Ensaios em homenagem a Jill Dia*s, Lisboa, ICS, 2010, p. 51-71.

comportamento, uma e outro definidos em geral como próximos das africanas.[62] Como resultado, tais relatos nos dizem pouco sobre os modos de ser e estar destas mulheres, uma vez que, os observadores europeus concebiam as diferenças entre as mulheres dessa elite africanizada e as europeias como sendo *a priori* negativas, portanto, não merecedoras de grande atenção ou detalhamento.

Em *Mulheres Invisíveis: O Género e as Políticas Comerciais no Sul de Moçambique, 1720-1830*, a historiadora Benigna Zimba se debruça sobre fontes primárias de arquivos sul-africanos, moçambicanos e portugueses para traçar uma análise acerca dos papeis femininos ao longo de mais de um século. Zimba mostrou como o trabalho das mulheres era vital para o comércio interno e internacional na região ao Sul do rio Save. A autora demonstra que, embora a participação das mulheres nas atividades econômicas como agricultura fosse evidente e indispensável, isso não significou automaticamente maior autoridade social ou poder político. Zimba se propõe a investigar

> transações comerciais, nas quais é possível analisar a interação entre os homens e as mulheres na esfera económica. Neste contexto, eu defino "relações de género" como uma categoria sociocultural que abrange muitas esferas do relacionamento entre homens e mulheres, rapazes e raparigas, pessoas casadas, viúvos, anciãos, etc. [63]

Destacamos também os trabalhos da historiadora Kathleen E. Sheldon. Com pesquisas panorâmicas, abrangendo diversos período de tempo e diferentes regiões moçambicanas, Sheldon se debruçou sobre diversos aspectos da história das mulheres moçambicanas desde fins do século XIX até o período pós-colonial. Entre os temas abordados pela autora, destacam-se: as diferentes

[62] Ibidem. p. 55.
[63] ZIMBA, Benigna. *Mulheres Invisíveis: O Género e as Políticas Comerciais no Sul de Moçambique, 1720-183.* Maputo: Editora Promédia, 2003, p. 23. A autora também se dedicou aos estudos sobre escravidão. Realizou importante investigação acerca da escravidão com recorte de gênero tendo como base fontes orais. ZIMBA, Benigna; ALPERS, Edward; ISAACMAN, Allen (ed.) Slaves Routes and Oral Tradition ins Southeastern Africa. Maputo: Ed. FIlsom Entertainment Lda. 2005.

experiências históricas vividas por mulheres nas sociedades matrilineares do Nordeste e nas patrilineares do Sudeste moçambicano, a educação das mulheres africanas no período colonial e o trabalho feminino no contexto do desenvolvimento das cidades.[64]

Valdemir Zamparoni também possui uma vigorosa obra acerca da história de Moçambique sob o domínio colonial. Em sua tese de doutoramento Entre *Narros & Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890-1940*, o autor nos apresenta uma detalhada análise sobre o colonialismo português na capital da colônia portuguesa (Lourenço Marques, atual Maputo), enfatizando as transformações socioeconômicas advindas a partir de fins do Oitocentos. Para compreender os efeitos do imperialismo racista português no modo de vida dos africanos, Zamparoni utilizou diferentes tipologias documentais, tais como: documentos administrativos, legislações, jornais etc. Neste minucioso estudo, embora não seja sua preocupação central, também abordou suscintamente importantes aspectos da história das mulheres no contexto laurentino.[65]

---

[64] SHELDON, Kathleen E. Pounders of Grain. A History of Women, Work and Politics in Mozambique. Portsmouth: Heinemann, 2002. _____ " Markets and Gardens: Placing Women in the History of Urban Mozambique". Canadian Journal of African Studies, VOl. 37, N° 2/3 (2003), 358-395. _____. "'I studied with the Nuns, Learning to Make Blouses': Gender Ideology and Colonial Education in Mozambique". *International Journal of African Historical Studies* 31, 3, (1998): 595-625.

[65] ZAMPARONI, Valdemir D. *Entre Narros &Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890-1940*. FFLCH/USP: 1998. Posteriormente, sua tese foi publicada com algumas modificações e trechos inéditos. _____. *De Escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique*. Salvador: EDUFBA: CEAO, 2007. Entre sua extensa obra, destacamos a seguir aquelas que tratam de diferentes temas com recorte de gênero. _____. "Gênero de trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1890-1940". *Afro-Ásia*, 23 (1999), 145-172. _____. "Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos: Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940". *Lusotopie,* 2000: 191-222. _____. "As 'Escravas Perpétuas' & o 'Ensino Prático': Raça, Gênero e Educação no Moçambique Colonial, 1910-1930. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, nº 3, 2002, pp. 459-482. _____. "Da Escravatura ao Trabalho Forçado: Teorias e Práticas" *Africana Studia*, N° 7, 2004, 295-32.

A categoria gênero nos estudos africanistas

É preciso sublinhar, por fim, as críticas feitas por intelectuais africanas em relação ao gênero, como categoria analítica para compreender realidades de mulheres africanas. Autoras como Oyèrónké Oyěwùmíe Bibi Bakare-Yusuf alertam que é preciso atentar para especificidades importantes das dinâmicas históricas em diversas regiões da África para avaliar a pertinência do uso de tal categoria. Oyèrónké Oyěwùmíe destaca a importância de não universalizar a experiência das mulheres a partir das teorias formuladas por mulheres anglófonas e americanas brancas:

> "[...]Talvez a crítica mais importante de articulações feministas de gênero é aquela feita por uma série de estudiosas afro-americanas que insistem que nos Estados Unidos de forma alguma o gênero pode ser considerado fora da raça e da classe. Esta posição levou à insistência sobre as diferenças entre as mulheres e a necessidade de teorizar múltiplas formas de opressão, particularmente sobre as quais as desigualdades de raça, gênero e as desigualdades de classe são evidentes. Fora dos Estados Unidos, as discussões centraram-se sobre a necessidade de atentar-se ao imperialismo, à colonização e outras formas locais e globais de estratificação, que emprestam peso à afirmação de que o gênero não pode ser abstraído do contexto social e outros sistemas de hierarquia."[66]

Oyěwùmíe vai além e acrescenta outras críticas à categoria. Focalizando a sociedade iourubá, argumenta que gênero é uma categoria fundada a partir da análise da família nuclear ocidental, portanto, imprópria para a análise da condição feminina em África e redutora de uma realidade fundada em referenciais distintos do ocidental.

[66]OYEWUMI, Oyeronke. Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of african epistemologies. Disponível em: <www.codesria.org/IMG/pdf/OYEWUMI>. Tradução para uso didático de Juliana Araújo Lopes, p.3

> A família Iorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o **princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa**, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. Daí as palavras *egbon,* referente ao irmão mais velho, e *aburo* para o irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero. O princípio da antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático.[67]

Em *Além do determinismo: a fenomenologia da existência feminina africana*, Bibi Bakare-Yusuf afirma que a análise de gênero nas sociedades africanas precisa, necessariamente levar em conta

> [...]complexas realidades das experiências cotidianas das mulheres africanas. Esta teoria deve especificar e analisar como as nossas vidas se cruzam com uma pluralidade de formações de poder, encontros históricos e bloqueios que moldam nossas experiências através do tempo e do espaço.[68]

[67] Mais adiante, a autora explica que a diferenciação entre os indivíduos se dá por meio da dicotomia insider/outsider: " [...] No que diz respeito às categorias de marido e esposa dentro da família, a categoria oko, que normalmente é registrada como o marido em Inglês, não é especificada por gênero, pois abrange ambos machos e fêmeas. Iyawo, registrada como esposa, em Inglês refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre oko e iyawo não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. A distinção expressa uma hierarquia em que a posição oko é superior a iyawo. Esta hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque mesmo oko fêmea são superiores a iyawo fêmea. Na sociedade em geral, mesmo na categoria de iyawo inclui homens e mulheres, em que os devotos dos Orixás (divindades) são chamados iyawo Orisa. Assim, os relacionamentos são fluidos, e papéis sociais, situacionais, continuamente situando indivíduos em papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são. Ibidem, p. 6.

[68] BAKARE-YUSUF, Bibi. *Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana.* Tradução de Aline Matos da Rocha e Emival Ramos para uso didático, s/data, p.1. Originalmente BAKARE-YUSUF, Bibi. Beyond Determinism: 'The Phenomenology of African Female Existence" *Feminist Africa*, Issue 2, 2003.

Por meio de uma revisão da literatura atinente aos estudos sobre as mulheres em diversas partes do continente, a autora destaca importantes eixos analíticos a partir dos quais as experiências das mulheres africanas se tornam radicalmente diversas das mulheres do mundo Ocidental. Entre outros exemplos, Bakare-Yusuf destaca

> Aquelas que exploram as identidades dos homens e das mulheres Africanas em termos de **sistema de sexo dual** argumentam que a identificação de diferenças hierárquicas em tais sistemas, envolve imposições das categorias sociais Europeias sobre contextos Africanos. Ela se concentra especialmente sobre a **inaplicabilidade para a África da dicotomia público/privado como base da desigualdade entre os sexos**. Em contextos Ocidentais, a mobilidade e autoridade dos homens na esfera pública e a subordinação das mulheres no privado, levaram as feministas a identificar essa dicotomia como base fundamental para a organização hierárquica. Para Oyěwùmí e Nzegwu, entretanto, contextos Africanos manifestam poucas evidências dessa dicotomia, como papeis e atividades das mulheres, (que pode incluir, por exemplo, o comércio de longa distância, caça ou adivinhação) incentivando a habitar simultaneamente ambas as esferas.[69] [grifos nossos]

O sistema de sexo dual refere-se às organizações sociais africanas no contexto pré-colonial nas quais predominaram formas complementares de poder nas atividades e papeis desempenhados por mulheres e homens, tais como rituais, estruturas monárquicas, determinações etárias, sociedades secretas e associações laborais para ambos os sexos.[70]

Destarte, tais críticas se tornaram relevantes para esta investigação, à medida que, sublinham a importância de levar em conta contextos, critérios e chaves explicativas existentes apenas nas sociedades africanas.

---

[69] Ibidem, p. 6.
[70] Ibidem, p. 5.

Neste primeiro capítulo, buscamos compreender o contexto no qual surgiram e se consolidaram novos campos historiográficos, quais sejam: a História das Mulheres e a História da África. Apesar dos grandes avanços nessas áreas, ainda existem diversas temáticas e questões que podem ser melhor aprofundadas, inclusive aquelas de caráter epistemológico. Esta investigação insere-se na senda deste esforço coletivo em deslindar as experiências humanas de mulheres subalternizadas e historicamente invisibilizadas pelo tripé da modernidade ocidental, qual seja: capitalismo, racismo e patriarcado.

Nos capítulos seguintes iremos nos debruçar sobre elas, mas antes é necessário compreender o mundo que viviam antes do período de conquista e ocupação do colonialismo, é o que faremos no próximo capítulo.

Segundo Capítulo

As sociedades tradicionais no Sul de Moçambique

Como vimos no capítulo anterior, as análises historiográficas realizadas por estudiosas conseguiram colocar em xeque os estudos produzidos até então e que desconsideravam, de modo sistemático, as mulheres como sujeitos históricos. No bojo destes estudos, modelos e paradigmas atávicos foram questionados e novos conceitos engendrados, emergindo assim, um *corpus* de estudos e teorias que buscaram explicar a opressão vivenciada pelas mulheres.

No entanto, algumas estudiosas africanas como Oyeronke Oyewumi e Bibi Bakare-Yusuf questionaram a validade de tais teorias sublinhando o fato de que algumas de suas principais premissas partiam de um modelo civilizacional ocidental sem, contudo, se constituírem como realidades históricas em diferentes sociedades africanas.

Neste sentido, as críticas das teóricas africanas, de um lado, corroboraram com a assertiva acerca do caráter relacional de "gênero" como categoria histórica, portanto, não-normativa ou essencialista, ao contrário: variável no tempo e espaço. Por outro lado, tais intelectuais apontavam a falta de acuidade no olhar ocidental para perceber que várias das organizações sociais africanas se estruturavam a partir de valores e critérios inexistentes nas sociedades ocidentais.

Tais críticas mostraram-se bastante pertinentes para nossa pesquisa porquanto percebemos que para alcançar o objetivo central desta investigação era preciso ter em mente quais eram as *possibilidades de vida*[71] das mulheres " africanas"

[71] O modelo *"possibilidades de vida dos* escravos" (slave life chances) desenvolvido pelo historiador Robert W. Slenes em sua tese de doutorado *The Demography and Economics of Brazilian Slavery: 1850-1888* - e revisitado criticamente em seus trabalhos posteriores -, serviu-nos como referência teórico-metodológica na condução deste trabalho. Por meio da análise de tipologias documentais variadas, cotejadas com os dados de caráter demográfico de sua região-objeto e analisadas à luz de sua compreensão do *ethos* centro-africano entre os cativos que viveram no Sudeste brasileiro, Slenes é capaz de inferir as prováveis alianças e estratégias levadas à cabo por homens e mulheres que viveram nas senzalas da região. Ver: SLENES, Robert W. "Malungo, Ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil". *Revista USP, 12, 1991/1992, 48-67*; Ibidem, *Na Senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da*

durante o colonialismo português e quais foram suas estratégias para sobreviverem naquele contexto no qual múltiplas transformações se desenrolavam.

Assim, antes de atentar para as tensões e transformações ensejadas pelo colonialismo, tornou-se fundamental, nos debruçarmos sobre as sociedades tradicionais da nossa região-objeto. Destarte, será possível identificar e dimensionar as rupturas encetadas pelo domínio colonial. Essa, então, é a temática deste segundo capítulo: as sociedades tradicionais no período que antecede a ocupação e domínio colonial.

Escolhemos utilizar o termo "sociedades tradicionais" neste capítulo para abordarmos as populações da África subsaariana no período anterior ao colonialismo, pois entendemos que a outra possibilidade, "sociedades pré-coloniais", é bastante problemática: colocar o colonialismo imperialista como um grande marco parece remeter a uma ideia evolucionista e linear da história nessas sociedades. Além disso, acaba por escamotear tanto a historicidade das sociedades no período anterior como o fato de que o colonialismo foi um processo levado à cabo de modo muito violento e cujas marcas brutais ainda hoje persistem nas sociedades africanas.

Por sua vez, a categoria "tradição" precisa ser usada com cautela também. Vale dizer que, a dicotomia "tradição" versus "modernidade" também pode nos levar a equívocos analíticos. Como veremos nos capítulos subsequentes, o colonialismo ensejou mudanças profundas, mas também houve continuidades importantes.

> Então, o problema não são os marcos que nós escolhemos, é que nós temos que mostrar que as rupturas têm muitas continuidades, não há rupturas sem continuidades. Nós próprios

família escrava no Brasil, Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, principalmente o primeiro capítulo; Idem. "A Árvore de Nsanda transplantada: culto kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX*)"*. In: LIBBY, Douglas Colle; FURTADO, Júnia Ferreira (org.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX.* São Paulo: Annablume, 2006.

> discutimos nas nossas aulas que é preciso verificar porque que há persistências. Se nós falamos das elites é porque há alguma persistência, por que é que hoje nós continuamos a encontrar determinados tipos de exploração?, de onde vêm essas persistências? Há muitas continuidades nos processos de rupturas. Não há nenhuma ruptura que seja completa sem que haja uma continuidade. Quem são as pessoas que governam o país depois da independência? De onde é que elas vêm? Onde é que elas foram educadas? Então, há sempre continuidades.[72]

Embora o trecho acima se refira ao período pós-colonial, a assertiva da historiadora Teresa Cruz e Silva é importante porque evidencia a importância de historiadores focarem nas rupturas, mas sem perderem de vista as continuidades dos processos históricos. O lobolo, por exemplo, foi uma tradição mantida ao longo do período colonial e ainda hoje se constitui como uma importante prática social no Sul do país. Portanto, não é possível sustentar a ideia que a "modernidade" suplantou todas as "tradições" nem tampouco enquadrar as mudanças como sendo sempre positivas.

Ressaltamos ainda o trabalho de Terence Ranger acerca das tradições em África no período colonial. Segundo ele,

> As tradições inventadas das sociedades africanas – inventadas pelos europeus ou pelos próprios africanos como reação – distorceram o passado, mas tornaram-se em si mesmas realidades através das quais se expressou uma incrível quantidade de conflitos coloniais. [73]

Ranger critica os historiadores por acreditarem acriticamente nos registros de administradores e antropólogos coloniais como retratos fieis do passado africano. Por meio de diversos exemplos, o autor afirma que muitas das tradições

[72] CRUZ E SILVA, Teresa; FIOROTTI, Silas; MAIA, Antonio Alone; PIMENTA, Denise Moraes. Rupturas e Continuidades em Moçambique: Entrevista com Teresa Cruz e Silva, *Ponto Urbe* [Online], 16 | 2015, p. 9. Disponível em < http://pontourbe.revues.org/2667>. Acessado em 20/08/2016

[73] RANGER, Terence. A invenção da tradição na África colonial. HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. A invenção das tradições. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 219.

foram inventadas durante o período colonial por grupos específicos que as utilizavam como meio para obter vantagens nas sociedades coloniais. Um dos tópicos abordados por Ranger diz respeito ao uso da tradição pelos homens contra as mulheres.

> Como nos lembra Caroline Ifeka Moller, os registros coloniais sobre a "tradição" africana, nos quais se baseava o novo costume inventado, provinha exclusivamente de informantes masculinos, de forma que "as crenças nativas femininas" não eram registradas. Assim, "o domínio masculino da sociedade, ou seja, seu controle sobre crenças religiosas e organização política" expressava-se de maneira ainda mais clara na tradição inventada colonial do que jamais fora antes. Não se deu grande atenção às mulheres nem em trabalhos dos etnógrafos do governo indireto, nem dos estudiosos da adaptação missionária – nem de intelectuais africanos com base missionária. Além disso, os homens estavam perfeitamente preparados para recorrer à autoridade colonial com o objetivo de impor o "costume" às mulheres, uma vez que ele já estivesse definido. Na Rodésia do Sul, e em toda a zona de migração de mão-de-obra industrial, os administradores aplicavam punições por adultério e impunham um controle paternalista sobre o casamento para atender a diversas queixas constantes de homens "tradicionalistas".[74]

Assim, nossa proposta no presente capítulo é nos debruçar sobre aspectos importantes do horizonte epistemológico de diversas sociedades africanas, primeiro e daquelas que viveram em nossa região-objeto, depois. Sabemos, porém, que as informações obtidas por meio da análise da etnografia colonial são parciais e não correspondem exatamente à complexidade da realidade histórica. O objetivo, portanto, é buscarmos uma *aproximação da visão de mundo*, dos modos de ser e estar daquelas populações.

[74] RANGER, Terence. A invenção da tradição na África colonial. HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. A invenção das tradições. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 265.

Sociedades tradicionais africanas

> Quando se fala de 'tradição africana', nunca se deve generalizar. Não há *uma* África, não há *um* homem africano, não há *uma* tradição africana válida para todas as regiões e todas as etnias. Claro, existem **grandes constantes** (**a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe etc.), mas também há numerosas diferenças**: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes variam de uma região a outra, de uma etnia a outra; às vezes, de aldeia para aldeia. [75] [grifos nossos]

O trecho acima é parte do preâmbulo de *Amkoullel, o menino fula,* livro escrito em francês por Amadou Hampâté-Bâ, tradicionalista originário do atual Mali. Não é por acaso que logo no início de sua autobiografia, Hampâté Bâ ressalte a diversidade das sociedades africanas. Com efeito, um dos estereótipos produzidos pelo Ocidente e ainda hoje bastante reproduzido é precisamente a imagem de África como um único país, um imenso monobloco homogêneo e no qual, "toda a gente estaria a concordar com toda gente"*,* retomando a crítica de Paulin Hountondji, conforme vimos no início do capítulo anterior.

No entanto, além de destacar a diversidade africana, o tradicionalista também sublinha o fato de que há valores comuns e cuja abrangência pode ser identificada em diversas sociedades. Neste sentido, faz-se necessário focalizarmos essas *grandes constantes* para, em seguida, nos debruçarmos sobre as populações de nossa região-objeto. Acreditamos que a compreensão de alguns dos valores básicos que perpassaram diferentes sociedades africanas nos ajudará a deslindar a *visão de mundo* das populações africanas que viviam no sul de Moçambique no período anterior à colonização portuguesa.

[75] BÂ, Amadou Hamâté. *Amkoullel, o menino fula.* São Paulo: Pallas Athena: Casas das Áfricas, 2003, p. 14.

Cosmologias africanas

Suzanne Lallemand definiu cosmologia como sendo “um conjunto de crenças e de conhecimentos, como um saber compósito, que abrange o universo natural e humano”, ou seja, a cosmologia explica as características gerais do universo em sua totalidade, seu funcionamento e evolução. A cosmogonia seria um ramo da cosmologia que, na forma de mitos, explica “as origens do cosmos e o processo de constituição da sociedade”.[76]

Apesar da imensa diversidade de povos e culturas no continente africano é possível identificar alguns valores civilizacionais comuns numa vasta região do continente, particularmente, na África Ocidental, região do golfo do Benin (atuais Benim, Togo e Nigéria), e também na África Central (atuais Gabão, Congo, República Democrática do Congo, Angola e Moçambique). Assim, uma maneira eficiente de compreender as *visões de mundo* de muitas sociedades negro-africanas é focalizar a análise nos principais aspectos que estruturam suas cosmologias. Vejamos a seguir, de modo sintético, alguns deles.

Preexistente e força vital

Nas sociedades africanas da costa ocidental e também entre as populações bantu da África Central, a força vital constitui-se como característica básica presente em todos os seres. A origem da força vital remonta ao Preexistente[77]. Criador de tudo que existe e fonte inesgotável dessa energia, o preexistente se utiliza da força vital para engendrar a realidade. Fábio Leite explica que a força vital abrange “[...] os reinos mineral, vegetal e animal, estabelece

[76] LALLEMAND, Suzanne. “Cosmologia, cosmogonia”. In: AUGÉ, Marc (org.) *A construção do mundo. Religião, representações, ideologia.* Lisboa: Edições 70, 1974, p. 27;
[77] Cada sociedade define seu próprio preexistente, ou seja, a fonte criadora de tudo que vive. Cf. LEITE, Fábio*. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. África*: revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19(1):103-118, 1995/1996, p. 104.

individualizações que se hierarquizam segundo as espécies e faz a natureza povoar-se de forças ligadas aos seus mais variados domínios."[78]

A expansão ou diminuição da força vital individualizada estabelece hierarquizações entre os seres, em razão disso, os seres humanos buscam constantemente o aumento de sua força vital. Como esclareceu o antropólogo Ismael Giroto,

> [...]o poder real consiste, pois, na expansão da força vital, no nível quantitativo. Em termos práticos, **quanto maior a energia vital, a quantidade de força que a pessoa congrega em si, maior o seu poder**, evidenciado pelo seu sucesso no seio da sociedade (bens materiais, filhos, longevidade, etc.)[79]

A concepção de pessoa

Como advertiu Françoise Michel-Jones, ao falarmos de pessoa, coloca-se a armadilha etnocêntrica que é procurar em outras sociedades diferentes da nossa a mesma noção de pessoa.[80] A autora afirma que para evitar tal armadilha, é preciso considerar três condições:

i. a nossa noção de pessoa não é extensível a outras sociedades, o que implica na existência de "concepções" da pessoa específicas de cada sociedade;
ii. do ponto de vista da análise etnológica, esta noção tem valor operatório; é uma construção teórica;
iii. ao contrário, do ponto de vista da sociedade que a concebe e na qual vigora, a construção ideológica da concepção de pessoa é pensada como "natural", porque intrínseca aos indivíduos reconhecidos pelo grupo. Tal construção permite

[78] Ibidem.
[79] GIROTO, Ismael. *O universo mágico religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô.* Tese de Doutorado.. São Paulo: FFLCH/USP, p. 82. No sentido oposto, a adversidade, portanto, consiste na diminuição da força vital, causa de todos os sofrimentos.
[80] MICHEL-JONES, Françoise. *A noção de pessoa*. In: AUGÉ, Marc (org.) A construção do mundo. Religião, representações, ideologia. Lisboa: Edições 70, 1974, p. 51.

> ao indivíduo pensa-se a si próprio e viver a sua relação com o grupo nos termos em que este concebe e atualiza a sua relação com o indivíduo. [81]

Fábio Leite ao referir-se à concepção de pessoa nas sociedades da África Ocidental define o ser humano "como síntese de alguns elementos vitais que se encontram em interação dinâmica permanente". Assim, em termos gerais, Leite explica que o "homem" é constituído por três elementos vitais: o corpo, o princípio de animalidade e espiritualidade e o princípio vital que estabelece a imortalidade do ser humano.[82]

No que concerne aos povos bantu, Placide Tempels afirmou que eles "distinguem no homem o corpo, a sombra, o sopro (signo aparente da vida) e o homem em si mesmo"[83] O sopro a que se refere Tempels corresponde à energia vital, o *muntu*. Esse constitui-se como uma força viva e individual e sobrevive à morte do corpo, podendo, portanto, estar ou não ocupação um corpo físico. [84]

Vale ressaltar que a concepção de pessoa entre os bantu não pode ser estática porquanto sua constituição é fundamentada na interdependência íntima que existe entre o individual e o social, conforme explicou o antropólogo Kabengele Munanga,

> [...] o ser humano, nas sociedades bantos, assim como em outras sociedades tradicionais, está integrado num sistema de dinamismo, de forças que o afetam na realidade mais profunda, em sua própria existência. O homem é concebido como um ser

[81] Ao afirmar que a concepção de pessoa é uma construção ideológica, o autor entende ideológica, no sentido de "lógica de representações" Ibidem, p. 52.
[82] LEITE, Fábio*. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. África*: revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19(1):103-118, 1995/1996, p. 106-107. O autor usa o termo homem como sinônimo de pessoa.
[83] TEMPELS, Placide. *La Philosophie Bantoue.* Paris: Présence Africaine, 1948, p. 56.
[84]GIROTO, Ismael*. O universo mágico religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô.* Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, p. 98. Giroto explica que a sombra é representante do espírito, da força vital; "quase alma", também chamada de duplo. Entre os bantu, alguns consideram que a sombra é destruída com a morte do corpo e outros grupos creem, ao contrário, que sobrevive a ela. A sombra pode ser atacada por meio de feitiçaria com o intuito de prejudicar uma pessoa, mas também por meio da magia pode ser usada para fortalecer alguém, com o aumento da força vital. Cf. Ibidem, p. 100.

> dinâmico, quer dizer, existindo de acordo com graus de intensidade variável: é forte ou fraco, ele se sente "salvo" ou morrendo; ele poderá fortalecer os mais moços e depende, ele próprio, de seus mais velhos: pais ou antepassados. Comunica sua própria subsistência, sua vida e sua força à sua progenitura, ao seu grupo, a tudo que possui, o que manipula etc. [85]

Assim, a socialização molda a personalidade do indivíduo por meio de sua progressiva inserção na comunidade e também o constante dinamismo da força vital presente em todos os seres influi profundamente na vida de cada pessoa, como argumentou Michel-Jones: "[...] o caráter constrangente do meio social sobre o indivíduo sobressai principalmente no mecanismo de ataque à feitiçaria, cujo êxito manifesta a fragilidade do sujeito – quer esta seja concebida do ponto de vista físico, psíquico ou social"[86]

Socialização

Outros aspectos que fundamentam a estrutura social demonstram o caráter eminentemente coletivo da existência. Nesse sentido, os vínculos com a coletividade se impõe como condição *sine qua non* para uma existência plena. Vejamos, então, como se dá a divisão e hierarquização social a partir dos critérios de sexo e idade.

Classes sexuais

O antropólogo Georges Balandier, em 1974, reuniu numa publicação um conjunto de ensaios ensejados por suas pesquisas de campo em África e também por investigações realizadas por outros especialistas. A publicação permanece importante depois de tantas décadas em função das importantes

[85] MUNANGA, Kabengele. Aspectos do casamento africano. *Dédalo*, 23:163-170, p. 166.
[86] MICHEL-JONES, Françoise. *A noção de pessoa*. In: AUGÉ, Marc (org.) *A construção do mundo. Religião, representações, ideologia.* Lisboa: Edições 70, 1974, p. 59.

contribuições teóricas acerca do funcionamento das sociedades tradicionais no continente africano.[87]

Homens e Mulheres ou a metade perigosa é uma análise acerca da existência feminina em diferentes regiões africanas, apresentada logo no primeiro capítulo da obra.[88] Nesse ensaio, Balandier demonstra como a divisão sexual opera ao nível básico na organização social de diversas populações do continente. O autor retoma as narrativas mitológicas de sociedades em diferentes partes do continente[89] para mostrar como "[...] os relatos míticos expressam simbolicamente, através das personagens primordiais e de suas ações, a 'argumentação' pela qual se compreendem (e se justificam) a ordem das coisas e dos homens"[90]

Em linhas gerais, nas sociedades inventariadas por Balandier, os mitos justificam a maneira pela qual são definidas as relações entre os sexos. O dado comum é a afirmação da inferioridade da mulher que persiste mesmo quando consideradas outros aspectos nos quais estão ancoradas as hierarquias sociais e as relações que instituem a desigualdade e a dominação.[91]

O autor sublinha que mesmo em sociedades matrilineares,[92] como é o caso dos ndèmbu da Zâmbia, apresenta-se a cisão entre ambas as classes sexuais, pois,

---

[87] BALANDIER, Georges. *Antropo-lógicas*. São Paulo: Cultrix/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.
[88] Ibidem, p. 19-66.
[89] As sociedades focalizadas por Balandier foram: os dogon e os bambara no Mali; os malinke do Sudão Ocidental; os fon do Daomei; os lugbara de Uganda e Zaire; os ndèmbu na Zâmbia; os fang no Gabão; os beti e os bamileque em Camarões, os coniagui da Guiné, as populações dos reinos localizados em Ruanda e Burundi, os talensi em Gana e os zulu na África Austral.
[90] BALANDIER, Georges. Antropo-lógicas. São Paulo: Cultrix/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1976, p. 27
[91] Ibidem, p. 37.
[92] No que se refere aos sistemas de parentesco africano, o antropólogo Kabengele Munanga, explicou suas variações. De acordo com Munanga, no sistema matrilinear a criança pertence ao grupo materno. Se o casamento é matrilocal, isto é, após o casamento, o novo casal irá viver na aldeia da noiva (junto a seus irmãos e tios maternos) o marido goza dos direitos sexuais, de alguns direitos domésticos, mas não de direitos *in genetricem*. Os vínculos da noiva com sua família consanguínea se manterão fortes e eficazes, em contrapartida, o vínculo com o marido e sua parentela terá um caráter precário. Outra possibilidade é um casamento num grupo matrilinear ser virilocal, ou seja, os nubentes irão viver junto à parentela do marido e, portanto, os direitos do marido serão fortalecidos: ele terá os direitos sexuais e direitos domésticos bem definidos, no entanto, não terá os direitos *in genetricem*, isto é, sobre os filhos que tiver com a esposa. A autoridade sobre as crianças é partilhada entre o pai e o tio materno e a transferência

embora seja importante certas referências ao feminino, a ruptura entre homens e mulheres "afeta todos os setores de atividade e da vida quotidiana; instaura, mantém e reproduz a superioridade masculina".[93] Na divisão dos papéis sociais, as mulheres são as responsáveis pela reprodução social em razão de sua capacidade reprodutiva e também pela produção de alimentos. Em contrapartida,

> [...] A atividade masculina se caracteriza pela mobilidade (caça, tráfico e, atualmente, trabalho assalariado distante), pela descontinuidade (tarefas efetuadas durante períodos relativamente curtos) e pela participação social inteira. Os homens reunidos no centro da aldeia formam o coração da comunidade, e as atividades valorizadas se realizam a partir dos agrupamentos masculinos. Ao contrário, as mulheres se definem pela estabilidade (o casamento fixa-as), pela continuidade (as tarefas repetitivas e ininterruptas) e pela marginalidade social, na exata medida em que suas atividades são as mais individualizadas [...] A união dos homens e as mulheres é tomada como uma única associação problemática e precária; a taxa elevada de divórcios ratifica esta afirmação.[94]

No inventário de Balandier, essa tensão entre homens e mulheres perpassa todas as grandes áreas culturais da África negra.[95] Apenas uma das funções escapa à desvalorização feminina, a de mãe. Entre os coniagui da Guiné, por exemplo, "[...] só a mãe é a 'mulher ideal', isto é, aquela que pode ser objeto de confiança."[96]

---

de bens de dotes é maior do que no primeiro caso, onde tais bens tem um valor simbólico, mas, geralmente não econômico. Por outro lado, nos grupos patrilineares, o direito sobre a progenitura pertence ao grupo paterno. O esposo terá direitos sexuais, domésticos e *in genetricem*. Dotes substanciais serão transmitidos à comunidade que cede a mulher. Cf. MUNANGA, Kabengele. *Dédalo*, 23:163-170, p. 165.

[93] BALANDIER, Georges. Antropo-lógicas. São Paulo: Cultrix/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1976, p. 31.

[94] BALANDIER, Georges. Antropo-lógicas. São Paulo: Cultrix/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1976, p. 31-32.

[95] É válido lembrar aqui que tal assertiva vai de encontro com o que apontaram Oyèrónké Oyěwùmíe Bibi Bakare-Yusuf em seus estudos, conforme vimos no final primeiro capítulo. Tal divergência reforça a diversidade das sociedades africanas e, portanto, a importância em atentarmos para as especificidades históricas de nossa região-objeto.

[96] Ibidem, p. 35

A reprodução é valorizada, pois em tais sociedades a riqueza é definida como a capacidade de capitalizar seres humanos (e relações sociais) e não em acumular riquezas materiais duradouras, tais como a propriedade de terras cultiváveis. Vale dizer que, ao contrário das sociedades europeias, a terra não é considerada um bem material. O usufruto da terra é concedido ao homem quando esse se casa e, no entanto, ainda assim ele não detém a propriedade do terreno que cultivará. Sua prosperidade será medida pelo número de dependentes que conseguir reunir ao seu redor: filhos, esposas, agregados etc.

Nesse sentido, é importante ressaltar como ocorrem os casamentos nas sociedades tradicionais. Munanga explica que no casamento africano o contrato matrimonial possui uma estrutura específica na qual o consentimento individual do homem e da mulher não é o que determina a união. Ainda que a vontade de ambos possa ser levada em consideração, o que valida, de fato, o casamento é o consentimento dos grupos aos quais pertencem.

> É um acordo de dois grupos, concluído ritualmente, que dá substância, realidade e eficácia ao consentimento dos nubentes. Isso vale para toda a decisão de um jovem: ela não é válida senão quando endossada pelos parentes mais velhos[...] é preciso marcar esse acordo e, frequentemente, há um ritual típico para simbolizar e exprimir esse acordo: refeição em comum, vinho de palma presenteado e recebido, penhor sob a forma de um objeto simbólico etc. [...] um dos traços mais marcantes é certamente a transferência dos bens do dote.[97]

O dote também tem um caráter comunitário, envolvendo a todos: seja contribuindo com parcela do que será ofertado à família da jovem noiva ou recebendo parte dos bens distribuídos. O casamento constitui-se, portanto, como assunto coletivo, profundamente social e "intimamente ligado à estrutura da própria sociedade"[98]

[97] MUNANGA, Kabengele. *Dédalo*, 23:163-170, p. 163-164.
[98] MUNANGA, Kabengele. *Dédalo*, 23:163-170, p. 165.

Retomando a questão da dominação masculina nessas sociedades, é importante sublinhar que, para além dos aspectos patriarcais expressos pelas cosmogonias africanas, Balandier também levou em conta as situações históricas e encontrou uma realidade mais nuançada do que a dominação irrestrita das mulheres pelos homens, como por exemplo, entre os bamileque do Camarões:

> "[...] a sociedade bamileque se divide numa metade masculina (predominante) e numa metade feminina. A contrapartida feminina da sociedade masculina não é totalmente destituída, fantasmática; é formada por arranjos complexos; assume funções em todos os setores da atividade coletiva, inclusive nas instâncias políticas e rituais."[99]

A coletividade feminina bamileque tampouco se constitui como um grupo homogêneo porquanto a organização social é imbricada por outras desigualdades de caráter político e econômico encetando *status* e funções que demarcam as diferenças de posições entre as próprias mulheres.

Em todas as sociedades analisadas, a relação assimétrica estabelecida entre homens e mulheres constitui-se como o alicerce mais profundo de todas as relações desiguais, contudo, isso não as impede de intervir no âmbito da coletividade,

> [...] ultrapassando os limites que sua condição lhe impõe, seja por sua própria iniciativa, com o apoio frequente da parentela, ou seja, através das atividades que a associam ao conjunto das mulheres[...] ela dispõe de meios que lhe permitem como

[99] BALANDIER, Georges. *Antropo-lógicas*. São Paulo: Cultrix/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1976, p. 49. Mais adiante, Balandier sintetiza a condição da mulher bamileque: "o desequilíbrio entre sociedades masculina e feminina é, ao mesmo tempo, estrutural (situando-se a mulher em setores onde sua dependência pode ser mantida e contida a sua capacidade de organização) e funcional (atribuindo-se à maioria da população feminina as tarefas menos valorizadas). Mas a mulher está presente em todas as partes, com um poder ou uma autoridade que lhe é própria e um domínio aberto à sua iniciativa". Ibidem, p. 53.

> pessoa, e em determinados jogos de relações interpessoais, relaxar temporariamente as opressões suportadas.[100]

Por fim, Balandier conclui que a classe de mulheres não é apenas a metade necessária e subordinada da sociedade; é, também, a metade perigosa. A necessária união homem/mulher para a reprodução social possui um caráter ambivalente. Se, por um lado, a união por meio do casamento constitui-se como uma aliança não apenas entre dois indivíduos, mas também entre dois grupos; por outro, essa dupla união está sempre ameaçada de ruptura em razão do risco da insubordinação feminina. [101]

A partir do exposto, é válido destacar que o conceito de patriarcado, como exposto no primeiro capítulo, se coaduna com a realidade histórica de diversas sociedades africanas tradicionais. Assim, a afirmação de que o poder masculino permeia todas as instâncias relevantes da vida social não equivale a dizer que as mulheres são completamente destituídas de "poder ou direitos, influencias e recursos", retomando a explicação de Marilyn French, conforme vimos no primeiro capítulo.[102] Fica evidente, no entanto, que homens e mulheres se apresentam como classes distintas e bem demarcadas no conjunto da sociedade e que as relações que estabelecem entre si engendram a exploração da segunda pela primeira.

Classes de idade

Além da divisão sexual, a idade se constitui como critério fundamental na organização das sociedades tradicionais africanas. De acordo com, Roumeguère-Eberhardt, os bantu distinguem "cinco grandes fases da vida ritmadas por ritos de passagem que articulam as mudanças de estatuto e as transformações fundamentais do corpo humano".[103] As cinco fases são:

---

[100] BALANDIER, Georges. *Antropo-lógicas*. São Paulo: Cultrix/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1976, p. 69

[101] Ibidem, p. 64.

[102] French, Marilyn. *Beyond power: On women, men, and morals*. New York: Summit, 1985, p. 239.

[103] ROUMEGUÈRE-EBERHARDT. Pensée et societé africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du sud-est, Paris, 1963, p. 26 e seguintes apud

1) Nascimento; recém-nascido-água; dentição
2) Criança; puberdade
3) Adulto; menopausa
4) Velho; morto
5) Antepassado

Michel-Jones destaca dois momentos decisivos na vida de um indivíduo, quando são assinaladas sua inserção progressiva na sociedade: a imposição de nomes que introduz a criança na teia das relações sociais e os ritos iniciáticos na altura da puberdade, quando a criança passa a ter o *status* de adulto.[104]

Os processos de socialização a que estão sujeitos os indivíduos nas sociedades tradicionais possui um caráter comunitário e se constituem por etapas iniciáticas que marcam etapas vencidas. O objetivo central é a transmissão dos valores fundamentais do grupo social. Para alcançar tal objetivo,

> [...]as crianças são introduzidas em grupos formados pelo critério de idade, nos quais ingressam logo após ultrapassadas as fases mais incipientes da infância. Desses grupos nascem aquelas figuras sociais a que se convencionou chamar de gerações: são indivíduos que passam por processos educacionais comuns a todos os componentes dos grupos segundo estágios de aprendizado em que se encontrem. Em geral as pessoas atingem juntas a maturidade, submetendo-se coletivamente aos atos iniciáticos previstos pelo costume e que marcam etapas vencidas[105]

MICHEL-JONES, Françoise. *A noção de pessoa*. In: AUGÉ, Marc (org.) *A construção do mundo. Religião, representações, ideologia.* Lisboa: Edições 70, 1974, p. 60.

[104] MICHEL-JONES, Françoise. Ibidem, p.61. A autora explica que "numa sociedade patrilinear e patrilocal como a dos Dogon, o reconhecimento da criança pelo pai legítimo é indispensável para a sua inserção social. O bastardo sem nome (os nomes importantes são dados no âmbito da patrilineagem) não pode aspirar a nenhum bocado de terra nem, por esse fato, a casar-se: não conseguiria sustentar a mulher e os filhos. A posição da criança ilegítima equivale, pois, à morte social, exceto no que se refere à rapariga, que arranjará sempre um marido".

[105] LEITE, Fábio*. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. África*: revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19(1):103-118, 1995/1996, p. 109.

É desta maneira que os integrantes de um determinado grupo de idade, para além do aprendizado dos valores, direitos e deveres de sua sociedade, adquirem consciência de seu lugar social e estabelecem vínculos de solidariedade entre si. [106]Se lembrarmos que as relações sociais estabelecidas são critério fundamental para dimensionar o sucesso de cada pessoa é possível compreender a importância de pertencer a um determinado grupo etário.[107]

O antropólogo Reginaldo Prandi explica que os indivíduos estão separados por classes de idade porque "[...] o conhecimento humano é entendido, sobretudo, como resultado do transcorrer inexorável da vida, do fruir do tempo, do construir da biografia. Sabe-se mais por que se é velho, porque se viveu o tempo necessário da aprendizagem."[108] Destarte, evidencia-se também por seu caráter gerontocrático, nas quais o poder é exercido pelos indivíduos mais velhos. Conforme detalhou Ismael Giroto,

> [...] Isto ocorre porque nas sociedades de tradição oral os velhos são considerados os alicerces da vida na aldeia. Eles assumem funções que requerem seus conhecimentos das tradições em vários aspectos como religiosos, médico-mágico, jurídico, econômico, político e educacional. Quanto mais velho, maior o acúmulo de conhecimentos, mais etapas iniciáticas vencidas, maior congregação de forças vitais, mais próximo dos ancestrais, mais apto a transmitir sabedoria. [109]

---

[106] Para um aprofundamento acerca dos conflitos estabelecidos entre classes de idades, nomeadamente, a relação tensiva entre jovens e o mundo adulto em diferentes sociedades africanas, ver o capítulo II, *Pais e filhos, primogênitos e caçulas* de Balandier. Cf. BALANDIER, Georges. *Antropo-lógicas*. São Paulo: Cultrix/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1976, p. 67-114.

[107] Ibidem, p. 108-109. Leite explica a importância desses ritos iniciáticos esclarecendo que "[...] os indivíduos que não se submetem a eles são considerados, de certa maneira, como pessoas sem cidadania. Sofrem as mais severas restrições em todos os níveis: não podem estabelecer contratos de casamento e, e consequentemente, não obtêm cessões de terra, a eles é vedada a manifestação verbal nos conselhos de família e da comunidade, ficando impedido de participar das decisões; e não chegam a assumir funções de importância para a comunidade". Ibidem, p. 109.

[108] PRANDI. Reginaldo. *O Candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 16, n°47, 2001, p. 53

[109] GIROTO, Ismael*. O universo mágico religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô.* Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, p. 85.

A palavra e a tradição oral nas sociedades africanas

Nas sociedades tradicionais africanas a palavra está intimamente ligada à noção de força vital. Desta forma, a palavra deve ser compreendida como uma parcela da força vital do preexistente; sua origem divina é reivindicada inclusive em alguns mitos de criação.[110] Ao ser pronunciada, parte desta energia desprende-se do homem e é reintegrada na natureza.[111]

Como explicou o historiador Jan Vansina: "[...] Quase em toda parte a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas".[112] Destarte, a palavra nessas sociedades é utilizada com bastante cuidado porque se constitui como "elemento desencadeador de ações ou energias vitais. De fato, ao ser dirigida para atingir determinados fins, interfere na existência pois que, uma vez absorvida, pode provocar reações, controláveis ou não".[113]

No âmbito da vida cotidiana a palavra é fundamental, pois constitui-se como a via pela qual todo o conhecimento é transmitido; é por meio dela que se dá o fortalecimento dos laços de amizade e parentesco e também se constitui como instrumento das práticas políticas, "uma vez que as decisões da família e da

[110] Hampâté Bâ ao se referir às tradições atinentes à região da savana ao sul do Saara afirma que, na tradição bambara, "a Palavra, Kuma, é uma força fundamental que emana do próprio Ser Supremo, Maa Ngala, criador de todas as coisas. [...] o mito da criação do universo e do homem, ensinado pelo mestre iniciador de Komo (que é sempre um ferreiro) aos jovens circuncidados, revela-nos que quando Maa Ngala sentiu falta de um interlocutor, criou o primeiro homem: Maa [...]Síntese de tudo o que existe, receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes, Maa, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra. Maa Ngala ensinou a Maa, seu interlocutor, as leis segundo as quais todos os elementos do cosmo foram formados e continuam a existir. Ele o intitulou guardião do Universo e o encarregou de zelar pela conservação da Harmonia universal. Por isso é penoso ser Maa. Iniciado por seu criador, mais tarde Maa transmitiu a seus descendentes tudo o que havia aprendido, e esse foi o início da grande cadeia de transmissão oral[...]"BÂ, Hampâté A. A tradição viva. In: UNESCO. *História Geral da África I – Metodologia e Pré-História da África.* São Paulo: Ática/ Paris: UNESCO, 1982, p. 171-172.

[111] Cf. LEITE, Fábio. *Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. África*: revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19(1):103-118, 1995/1996, p. 105.

[112] VANSINA, Jan. *A tradição oOral e sua etodologia.* In: UNESCO. *História Geral da África I – Metodologia e Pré-História da África.* São Paulo: Ática/ Paris: UNESCO, 1982, p. 157.

[113] LEITE, Fábio, op. cit. p, 104.

comunidade são tomadas em conjunto mediante a discussão das questões e a exposição da jurisprudência ancestral".[114]

Hampaté Bâ afirma não ser possível acessar a história das sociedades africanas tradicionais a menos que nos voltemos para a tradição oral que engloba conhecimentos de toda espécie.[115] Segundo o tradicionalista,

> A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e **desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados**. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é **ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial**. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz a homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana [...][116] [grifos nossos]

O pensamento africano, portanto, tem como premissa fundamental uma concepção holística, segundo a qual os diversos saberes humanos e os mundos material e espiritual estão plenamente integrados e interagem em simbiose num constante fluxo (e refluxo) da força vital cuja origem remete ao preexistente.

---

[114] LEITE, Fábio. *Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. África*: revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19(1):103-118, 1995/1996, p.106.

[115] BÂ, Hampâté A. *A tradição viva.* In: UNESCO. *História Geral da África I – Metodologia e Pré-História da África.* São Paulo: Ática/ Paris: UNESCO, 1982, p. 167

[116] Na sequência, Hampâté Bâ esclarece "[...]Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a "cultura" africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem." BÂ, Hampâté A. *A tradição viva.* In: UNESCO. *História Geral da África I – Metodologia e Pré-História da África.* São Paulo: Ática/ Paris: UNESCO, 1982, p. 169.

Neste sentido, o pensamento tradicional africano se contrapõe de maneira irreconciliável com o ocidental cuja base cartesiana estipulou a separação estaque de tudo que existe e cuja racionalidade recebeu o *status* de universal, tomando para si o monopólio da verdade, ao reivindicar-se como o único pensamento capaz de apreender e compreender o mundo real. O slogan cartesiano “penso, logo existo” estabelece tacitamente quem pensa: não qualquer um, mas somente o indivíduo que pensa segundo tais premissas. É importante destacar essa tensão porque é a partir dela que tudo que remeta à cosmologia africana será desprezado pelos colonizadores europeus dos séculos XIX e XX, conforme veremos nos capítulos seguintes.

No Ocidente, o indivíduo tem sua existência atestada pela sua capacidade racional. Ora, como vimos, a existência africana depende fundamentalmente dos vínculos estabelecidos de acordo com a idade e sexo durante os ritos iniciáticos e na aquisição de saberes, experiência e acúmulo de força vital, portanto, nas sociedades tradicionais africanas não havia sentido pensar a existência humana em termos individuais. Em outras palavras, a plenitude da pessoa depende de sua inserção na comunidade: existir é pertencer e os saberes, com sua centelha divina, são compartilhados e aprendidos de modo comunal.

Família

Além dos critérios de classe e idade, a instituição familiar é fundamental na organização social de sociedades em tela. As famílias nas sociedades tradicionais africanas, nomeadamente nas sociedades agrárias, são constituídas por um grande número de pessoas unidas pelo parentesco. Em razão disso, recebem a denominação de família extensa. Em famílias matrilineares a descendência é estabelecida pela mãe e, em contrapartida, nas famílias patrilineares os laços de sangue que determinam a linhagem e a fonte de legitimação da descendência repousam na figura do pai. Em sua fundação encontram-se os ancestrais-homens (patrilinear) ou os ancestrais-mulheres (matrilinear) que deram origem à linhagem. Além dos núcleos familiares (pai, mãe, filhos), a família extensa é constituída por indivíduos de outras linhagens,

cativos e seus descendentes agregados, no entanto, os direitos e deveres ligados à administração, via de regra, não se estendem aos estrangeiros. Assim, a organização social configura-se como a reunião de algumas famílias em um espaço físico limitado, a aldeia, no qual são produzidos alimentos e bens materiais destinados à manutenção e reprodução da comunidade. Além disso, a aldeia é uma unidade dotada de aparatos jurídicos e políticos destinados à resolução de conflitos e à administração.

Morte e ancestralidade

Identificada pela ausência de respiração e fala, a morte se constitui como uma ruptura das energias vitais unidas pelo princípio de animalidade e espiritualidade. É um momento de desequilíbrio não apenas individual pela desagregação das forças vitais como também coletivo por afetar a todos. A grande importância atribuída à morte e às cerimônias funerárias pode ser compreendida, em grande medida, em função da ideia de imortalidade em diversas sociedades africanas. Com efeito, a morte traz consigo um desequilíbrio momentâneo, pois "promove a dissolução da união vital em que se encontram os elementos constitutivos do ser humano, estado que se faz configurar a existência visível".[117]

Portanto, nas sociedades tradicionais, a morte é um evento abrangente, pois interfere em diversos níveis da realidade, desde a configuração física e espiritual da pessoa até a necessidade de rearranjar os papeis sociais, sobretudo, quando se trata da morte de mandatários como "chefes de famílias, comunidades ou reis, figuras que tendem a sintetizar as ações históricas mais expressivas para o grupo." [118]

Por isso, é preciso que a sociedade se reorganize rapidamente para controlar a desordem instaurada e garantir o restabelecimento do equilíbrio. Neste sentido, são realizadas cerimônias funerárias nas quais toda a comunidade participa. Tais cerimônias são ao mesmo tempo ritos de passagem e ritos de permanência,

[117] LEITE, Fábio. *Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. África*: revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19(1):103-118, 1995/1996, p. 109.
[118] Ibidem.

pois são nessas cerimônias que nascem os ancestrais. Em relação a esses últimos, Giroto afirma que

> [...] Todo ancestral é um antepassado, mas, nem todo antepassado é, de imediato, um ancestral, mesmo que tenha preenchido em vida os requisitos necessários para ser elevado a essa categoria pois, ancestralidade pressupõe, um distanciamento significativo de gerações. [119]

A elaboração do antepassado em ancestral é um longo e complexo processo. Assim, leva-se em conta as realizações da pessoa em vida. Por ocasião da morte, há o fluxo e refluxo de forças vitais por meio da realização de ritos de passagem e permanência, quando a energia vital de materialidade sofre desagregação e a existência na outra dimensão é assegurada. Além disso, é preciso que a comunidade mantenha uma interação contínua com seu antepassado, pois é

> [...] a **manutenção dessa solidariedade** que, em última instância transforma o antepassado (homem ou mulher) em ancestral. O seu **esquecimento**, por parte da comunidade significa para essas sociedades, uma segunda morte, onde o **antepassado perde a individualidade para integra-se à massa ancestral comum**. Assim, **o indivíduo é imortal enquanto é lembrado** [...] Uma vez que o antepassado conserva a personalidade que o caracterizava como existente vivo, a relação com ele se mantém em continuidade, com a mesma **reverência, misto de profundo respeito e certa dose de temor**, com cuidados para não desagradá-lo, motivando vingança e males provindos de sua parte.[120] [grifos nossos]

Deste modo, reafirma-se o caráter simbiótico entre vivos e mortos. Com efeito, a ação destes últimos tem consequências diretas e materiais na dinâmica

[119] GIROTO, Ismael. *O universo mágico religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô.* Tese de Doutorado.. São Paulo: FFLCH/USP, p. 141.
[120] Ibidem, p. 142

histórica de toda a comunidade. O antepassado interfere no presente, ajudando e punindo os humanos. Por outro lado, os mortos dependem da memória e reverência dos vivos para manterem sua individualidade.[121]

Destarte, pode-se no pensamento africano tradicional o mundo dos seres vivos e o dos seres destituídos de matéria densa é uno porquanto todos os seres estão "indissoluvelmente ligados à explicação do mundo e à organização da realidade, não obstante as diferenças de substância", como sintetizou Leite.[122]

Procuramos até o momento destacar os princípios fundamentais tanto no que se refere à cosmologia como à organização sócio-política de diversas sociedades negro-africanas. Agora, já é possível trocar as lentes: de uma visão panorâmica pelo continente passemos a nos concentrar especificamente nas populações que habitaram nossa região-objeto. Assim, tendo em vista que no atual Moçambique as populações eram de origem bantu é importante que vejamos brevemente quem eram, bem como os aspectos basilares de seu *ethos*.

As populações bantu

Em 1862, pela primeira vez, o termo genérico "bantu" foi usado pelo filólogo alemão Wihelm Bleek para designar um grupo de cerca de 300 línguas africanas aparentadas, nos quais a palavra "bantu" (plural de muntu) figurava em quase todas as línguas com o mesmo significado, qual seja: gente, indivíduo, pessoa.[123]

---

[121] Sobre a cosmologia yorubá, Reginaldo Prandi explica que "[...]quando a memória do morto extravasa os limites de sua família particular e passa a ser louvada pela comunidade mais ampla da aldeia, da cidade, de uma grande linhagem que reúne muitas famílias, quando esta lembrança deixa de ser privativa de alguns indivíduos para se incorporar na lembrança coletiva, o morto não precisa mais renascer entre os vivos para garantir o ciclo de sua eternidade. Ele vai para o *Orum*, tornando-se, então, um antepassado. Isso acontece com os grandes reis, heróis, fundadores e líderes. Do *Orum*, o mundo mítico onde habita com os deuses orixás, ele passa a atuar diretamente nos acontecimentos do *Aiê*: vai interferir no presente, ajudando e punindo os humanos. PRANDI. Reginaldo. O Candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n°47,2001,p. 50.

[122] Leite, Fábio. *Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas.* África: revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19(1):103-118, 1995/1996, p. 110.

[123] Cf. LOPES, Nei. Bantos, malês e identidade negra. Ed. Forense Universitária, 1988, p. 85; HEDGES, David. "Agropecuária e metalurgia de ferro no I milênio d. C." In: SERRA, Carlos (org.). *História de Moçambique*, vol. 1. Maputo: Ed. Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000, 11.

Assim, bantu[124] passou a ser a denominação de um grande grupo linguístico que abarca diversas populações que habitam vasta região da África subsaariana, incluindo a região do território de Moçambique. Nei Lopes resumiu o estado da arte sobre o tema de como se deu a diáspora bantu a partir do centro do continente:

> [...] O habitat inicial dos mais remotos ancestrais dos atuais povos bantos teria sido o centro do continente africano, entre os atuais Chade e República Centro-Africana. De lá, teriam se deslocado para região do lago Chade e do médio Benué, na atual Nigéria, onde, tempos depois, teria florescido a lendária civilização de Nok. Aí, teriam promovido um salto no qual a qualidade de vida local, graças à implantação de técnicas agrícolas e de pastoreio, já que, ferreiros e agricultores que eram, foram, entre os povos negro-africanos, um dos primeiros a dominar a metalurgia do ferro. Contudo, forçados por grandes ondas populacionais vindas do Norte, impelidas pela dessecação cada vez mais rápida do Saara, teriam migrado para a região do monte Cameroon, a partir da qual, pela primeira vez, se dispersaram. Parte deles teria atravessado a floresta equatorial para instalar-se nas savanas a oeste do lago Tanganica e dessa região teriam, posteriormente, em diferentes ciclos migratórios, seguido em três direções: Atlântico, África austral e África oriental. Essas migrações tiveram como resultado o surgimento de importantes civilizações, como os reinos bantos da bacia do Congo, o Império do Monomotapa etc.[125]

[124] Posteriormente, outros estudos concluíram que em tais línguas o radical é mantido e as flexões são feitas alterando-se o prefixo das palavras. Portanto, o radical “ntu” existe em quase todas as línguas do tronco bantu com o mesmo significado e as flexões gramaticais (de gênero, número, pessoa, tempo ou classe) são feitas a partir da mudança do prefixo da palavra. Desta maneira, apenas o radical “ntu” significa “ser”, em um sentido amplo. Com o acréscimo de prefixos: muntu (mu-ntu) é o singular para ser humano, pessoa, indivíduo e bantu (ba-ntu) é o plural, portanto, seres humanos, pessoas, indivíduos. Em português é possível encontrar adequações como, por exemplo, “os bantos”; “a cultura banta”. Neste trabalho, escolhemos manter a grafia original “bantu”, flexionando apenas o artigo, ao invés de utilizarmos as formas aportuguesadas.

[125] LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora africana.* São Paulo: Selo Negro, 2004, p. 98.

Antes de nos debruçarmos sobre as populações bantu no território moçambicano, em particular os habitantes ao sul do rio Save, é importante destacar alguns aspectos mais abrangentes. Seguindo ainda Nei Lopes, no trecho transcrito acima, evidencia que as migrações bantu ocasionaram uma dispersão por uma vasta parte do continente africano. Para além da inegável diversidade registrada entre essas populações, pesquisadores africanistas identificaram uma série de afinidades e semelhanças nos princípios, valores, modos de ser, estar e explicar o mundo entre elas.

Neste sentido, um importante estudo teórico e comparativo foi realizado em conjunto por Craemer, Fox e Vansina. Os autores centraram suas análises em movimentos religiosos da África Central[126] e constataram a existência de uma base comum no pensamento de diversas sociedades no que se refere aos princípios fundamentais e norteadores de suas cosmologias. O trio denominou tal paradigma cosmológico de "complexo ventura-desventura", uma vez que, identificaram que o objetivo central de todos os movimentos religiosos na região era o de prevenir/evitar a desventura e maximizar/amplificar a boa fortuna.[127] De acordo com esse modelo,

> "[...]todas experiências e objetivos que os seres humanos consideram desejáveis e bons são parte da **ordem natural das coisas**. Entre esses valores positivos os mais importantes são **saúde, fecundidade, segurança física, harmonia, poder, *status* e riqueza**. Sob as circunstâncias ideais o bem prevalece, absoluta e exclusivamente."[128] [tradução nossa; grifos nossos]

[126] No estudo de Craemer, Fox e Vansina, a África Central inclui os territórios atuais da República Democrática do Congo, do norte de Angola e da Zâmbia, da República Popular do Congo, do Gabão, de parte dos Camarões e da República Centro-Africana. Os autores assinalam, entretanto, que o complexo ventura-desventura provavelmente abrange uma área geográfica ainda maior do que a considerada por eles. CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX Renée C. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History*, v.18, n°4, p.458-475, 1976, p. 458.
[127] Ibidem, p. 460.
[128] Ibidem, p. 461.

O ser supremo, criador, que deu vida a tudo reinaria distante, mas com benevolência, sobre o universo e os homens. A esfera entre os vivos e mortos estaria ocupada pelos ancestrais e por vários tipos de espíritos com boas intenções e ações. Portanto, a normalidade da vida repousaria dentro da ventura, na qual a felicidade e o bem-estar dos seres humanos é o esperado.

No entanto, a ordem natural raramente se mantém porque a ação malévola de pessoas e espíritos pode - por meio da bruxaria ou feitiçaria - desequilibrar a harmonia causando "[...] doenças, esterilidade, falência, empobrecimento, dissenso, corrupção, destruição, morte." [tradução nossa] [129]

Por sua vez, a bruxaria e feitiçaria seriam resultados do orgulho, inveja, malícia, hostilidade e sentimentos assemelhados. Todavia, a origem da desventura não se restringe apenas à bruxaria e feitiçaria. Com efeito, "[...] o mal pode vir de qualquer lugar e a qualquer momento, por meio de muitas categorias diferentes de pessoas. Pode resultar de ações individuais, particularmente, do fracasso em viver de acordo com uma obrigação importante ou uma violação de um tabu." [tradução nossa][130]

Destarte, é importante assinalar que o complexo ventura/desventura apresenta, essencialmente, a mesma constelação de valores e metas que vimos anteriormente em diferentes regiões e populações tradicionais africanas. Em suma,

i. A força vital está impregnada em tudo que existe no universo e sua origem é o preexistente/ser supremo.
ii. Todos os seres devem ser entendidos como a interação dinâmica de forças vitais.
iii. O universo é concebido como um grande encadeamento de seres, vivos ou mortos, dotados de força vital. Portanto, todos se relacionam e se influenciam.

[129] CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX Renée C. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History*, v.18, n°4, p.458-475, 1976, p. 461.
[130] Ibidem, p. 462.

iv. O preexiste, criador de todo o universo, concedeu aos seres humanos da capacidade de manipular as forças vitais, tanto para o bem como para o mal.
v. A manipulação das forças vitais ocorre por meio dos rituais apropriados.
vi. Deve-se sempre procurar ampliar a força de tudo que existe, inclusive dos seres humanos, e evitar sua diminuição.

Craemer, Fox e Vansina concluem que - para além das especificidades no que se refere aos mitos e crenças secundárias - o complexo ventura/desventura embasou os movimentos religiosos centro-africanos, demonstrando, portanto, a existência de uma cultura comum em toda a região em tela. Como veremos mais adiante, a hipótese dos autores que tal complexo provavelmente estaria presente em outras regiões africanas é ratificada pela análise do *ethos* das populações que viveram ao Sul de Moçambique.

Os bantu em Moçambique

No primeiro volume da obra conjunta *História de Moçambique*, David Hedges afirma que há cerca de 2.000 anos atrás existia nos territórios do atual Moçambique populações cuja economia era baseada na caça e pesca. Entre 500 a.C. até o início da era cristã, os bantu migraram para a região dos Grandes Lagos e África Austral e, nos três séculos seguintes esse processo seria acelerado.

> Evidências desse processo tem sido, gradualmente, reveladas em diversas estações arqueológicas na Matola, em Xai-xai, Vilanculos (Chibuene, Bazaruto), Bajone (na Zambézia), Monapo e outras estações na província de Nampula [...] A maior parte dessas estações arqueológicas são testemunhos de um conjunto populacional que escolheu as planícies costeiras orientais para sua gradual progressão em direção ao sul,

> atingindo a baía de Maputo e Mpumalanga na África do Sul por volta do ano 200. [131]

Tais grupos concorreram com os as populações locais e acabaram por dominá-las. Hedges explica que os conhecimentos agrícolas e o domínio da metalurgia e do processo de fabricação do ferro foram decisivos para a expansão demográfica bantu em Moçambique. Assim, surgiu uma economia baseada na agricultura e pastoreio que exigia maior sedentarização. Em função do caráter agrícola, a maior parte dessas primeiras sociedades sedentárias estabeleceu-se, prioritariamente, próxima às fontes permanentes de água.

A base principal da economia era a agricultura de cereais subtropicais, especialmente a mapira e a mexoeira e, em algumas regiões ao sul do rio Zambeze, houve uma economia complementar de gado bovino. A coleta de alimentos, tanto ao norte quanto ao sul do mesmo rio, era um complemento fundamental para a sobrevivência dessas populações. Do mesmo modo, a caça e a pesca eram importantes por acrescentar proteína de origem animal à dieta alimentar. Além disso, outras atividades se desenvolveram como, por exemplo, a olaria, a tecelagem e a metalurgia. Tanto excedentes agrícolas como as produções artesanais eram trocados, tanto em nível local como em rotas comerciais de longa distância.[132]

A agricultura ensejou a sistematização das relações de produção, bem como uma maior organização política. Havia uma divisão técnica e social de trabalho de acordo com as classes sexuais e de idade. A caça e a pesca eram atividades exclusivamente masculinas enquanto a agricultura era uma atividade feminina por excelência. A maioria das agricultoras era livre, no entanto, a partir do século XVIII, escravos domésticos também trabalhavam na produção de alimentos.

---

[131]HEDGES, David. “Agropecuária e metalurgia de ferro no I milênio d. C. In: SERRA, Carlos (org.). *História de Moçambique*, vol. 1. Maputo: Ed. Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000, p. 12.

[132] HEDGES, David. “Agropecuária e metalurgia de ferro no I milênio d. C. In: SERRA, Carlos (org.). *História de Moçambique*, vol. 1. Maputo: Ed. Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000, 14.

As unidades de produção constituíam-se em torno de um grupo de parentes consanguíneos. Assim como em outras sociedades tradicionais africanas, uma linhagem era definida como um grupo de parentesco com um antepassado comum através da filiação materna (matrilinear) ou paterna (patrilinear). Eram incorporados às unidades de produção os parentes que entravam via casamento e também escravos domésticos e seus descendentes. À frente dessas famílias extensas ou de uma linhagem havia um chefe com poderes políticos, religiosos e jurídicos e também um concelho de anciões – juntos constituíam a classe dominante. Os chefes eram responsáveis, por exemplo, pela distribuição das machambas[133] entre jovens adultos casados bem como controlavam as alianças com outras linhagens.[134]

Ao longo dos séculos, em diferentes momentos e regiões, as sociedades tornaram-se mais complexas e o poder político se estendeu para além dos limites da aldeia, assumindo controle sobre vastas extensões territoriais:

> [...] originado quer na conquista militar, quer na anterioridade de ocupação do território, a linhagem vencedora (ou a que residia há mais tempo) passava a exercer uma supremacia política sobre as outras, as quais, por intermédio dos respectivos guardiões (chefes), principiavam a pagar um tributo ao chefe da linhagem vencedora [...] Abaixo dessa aristocracia estava a camada dos homens livres, também com as suas linhagens. As linhagens estrangeiras e recém-chegadas pagavam um tributo e a sua condição era inferior à dos outros homens livres. Junto da classe nobre e dos chefes havia alguns escravos domésticos. As linhagens estavam agrupadas em clãs (*Nihimo, Likola, Mutupo, Xibongo*), cujo número era relativamente estável nas diferentes sociedades matrilineares do centro e norte. No sul parecem ter sido mais numerosas. Todavia, com as migrações e as guerras, com o desenvolvimento das trocas comerciais, com o impacto

[133] Machamba é o termo moçambicano para designar determinadas áreas cultivadas; é o equivalente a dizer roça, hortas, pequenos sítios, ou seja, uma extensão não muito grande de terra cultivada.
[134] HEDGES, David. "Agropecuária e metalurgia de ferro no I milênio d. C. In: SERRA, Carlos (org.). *História de Moçambique*, vol. 1. Maputo: Ed. Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000, passim.

> mercantil Árabo-Suahili, começaram a surgir diferenciações regionais, a nível cultural, linguístico e a nível dos costumes, bem como a nível político com o aparecimento de reinos ou de chefaturas.[135]

Os grupos etno-linguísticos de Moçambique

Os grupos etno-linguísticos que vivem atualmente no território moçambicano se constituíram a partir de um longo e complexo processo de transformações, tensões e assimilações e não podem ser compreendidos apenas como simples diferenciações estanques entre as primeiras populações bantu que imigraram por volta do século II d.C.

A partir do sul em direção ao norte do país, destaca-se, por exemplo, os tsongas, os chopes, os bitongas, os shonas, os maraves, os macuas, os yao, os macondes e os swahili.[136] No entanto, além desses principais, há diversos subgrupos como é possível observar no MAPA 3.

Com efeito, os estudos sobre a origem de cada grupo possuem diversas lacunas, especialmente, no período anterior ao século XVI. A partir de então, é possível localizar nas fontes coevas referências a etnônimos e grupos culturais específicos. Os nomes desses grupos étnicos surgiram em períodos diversos e não raras vezes eram atribuições exógenas, de grupos vizinhos e com sentido pejorativo.

> O nome Makua (makhuwa) já existiu nos finais do século XVI; igualmente o nome Tonga no vale do Zambeze e talvez Lolo ou Lómuè, como sugere a designação Bororo. Bastante velha deve ser também a designação Maka ou Manga, utilizado para identificar descendentes de mulçumanos imigrados na zona

[135] HEDGES, David. "Agropecuária e metalurgia de ferro no I milênio d. C. In: SERRA, Carlos (org.). *História de Moçambique*, vol. 1. Maputo: Ed. Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000, p. 19. Para um panorama histórico dos reinos e estados, seu surgimento e declínio ver, entre outros, os capítulos IV a VI da referida obra; NEWITT, Malyn. História de Moçambique. Lisboa: Publicações Europa-América,1995.
[136] OLIVEIRA, Irene Dias de. Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano (Os Tsongas) São Paulo: Annablume: Univ. Católica de Goiás, 2002, p. 23.

> costeira. É derivado da designação para o principal centro do Islão, Mecca (pronunciado Macca). Com o desaparecimento dos Estados Marave afirmam-se nomes etno-geográficos como Nianja (Niassa), gente do lago, e Yao, gente à volta da montanha Yao. Outros nomes regionais são Mwani, gente da costa, aos quais se opõe, provavelmente os Makonde, gente do interior [...] já no século XVII fala-se de uma língua de Sena, mas não ainda de uma etnia como hoje.[137]

Outros etnônimos surgiram apenas no século XIX e, algumas vezes, se consolidaram como etnônimos no decorrer do século XX. A historiadora Regiane Mattos explica que, embora grupos suaílis ocupassem a costa oriental africana desde o primeiro milênio, como termo étnico, suaíli foi utilizado pela primeira vez apenas no início do século XIX, pelos omanitas quando esses se estabeleceram no Sultanato de Zanzibar.[138] Também no Oitocentos, por volta de 1830, surgiram os nomes chopi e ndau durante o *Mfecane*[139] em função do relacionamento desses povos com os nguni no sul de Moçambique. Por sua vez, o etnônimo shona surgiu (ou adquiriu seu significado atual) entre 1850 e 1885. Por fim, o termo tsonga foi cunhado como denominação genérica para englobar alguns grupos étnicos, como veremos mais detalhadamente a seguir.

É importante destacar que os grupos étnicos ao norte do rio Zambeze se constituíram como sociedades matrilineares, enquanto ao sul deste rio o modelo linhageiro dominante foi o patrilinear. Essa diferença aponta para contrastes

---

[137] HEDGES, David. "Agropecuária e metalurgia de ferro no I milênio d. C. In: SERRA, Carlos (org.). *História de Moçambique*, vol. 1. Maputo: Ed. Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000, p. 20.

[138] MATTOS, Regiane Augusto. As dimensões da resistência em Angoche: da expansão política do sultanato à política colonialista portuguesa no norte de Moçambique (1842 – 1910). Tese de Doutoramento. São Paulo: USP, 2012, p. 45. A autora explica que embora os grupos denominados suaílis possuíssem características distintas entre si havia aspectos "comuns que contribuíram para a formação da chamada cultura suaíli. Dentre estas características estão a língua – o kiswahili (ou línguas derivadas), a religião islâmica, o papel de intermediários no comércio de longa distância, o uso de vestuário próprio e os padrões de arquitetura." Ibidem, p. 45-46.

[139] *Mfecane* é a designação do período compreendido entre 1815 e 1840 marcado pelo caos social e político decorrente de guerras entre linhagens no território que seria posteriormente denominado como Zululândia. O *Mfecane* encetou um extenso movimento migratório dos povos nguni em direção ao norte, atingindo diferentes regiões da África Austral, entre elas, o sul de Moçambique e provocando nessas ultimas profundas modificações.

significativos no que se refere às experiências das mulheres, como elucidou Kathleen E. Sheldon:

> [...]Dentro dos sistemas de parentesco mulheres tem acesso à autoridade e poder através de suas conexões com os membros da família. [Nos sistemas matrilineares] a primeira conexão de parentesco estava centrada nas mães e filhos e os membros da família dela eram de maior importância do que os membros da família de seu marido. Os sistemas de parentesco patrilineares representavam uma imagem de espelho refletida. A conexão primária era entre pais e seus filhos. As mulheres que casavam e passavam a integrar o grupo eram vistas como estranhas que tinham menos autoridade que as mulheres do grupo do pai. Portanto, a mãe do pai e suas irmãs desempenhavam um importante papel na criação de seus filhos, uma vez que, eles enfatizavam a integração das crianças no clã patrilinear. Enquanto esposas podiam parecer destituídas de poder, as mulheres tinham um importante papel social como irmãs; nas sociedades matrilineares era o oposto, as crianças eram vistas como parte do grupo ancestral da mãe com a primazia das conexões com o clã e a linhagem materna. Em ambos os sistemas as mulheres desempenhavam um papel central na produção de alimentos, preparação da comida e cuidados com as crianças.[140] [tradução nossa]

Sheldon também explica que as mulheres contribuíam para a manutenção da história cultural de suas sociedades através da participação em cerimônias cujo objetivo era manter os vínculos com os ancestrais.[141] Além disso, as mulheres auxiliavam membros do grupo em diferentes etapas da vida, marcadas pelos ritos iniciáticos; contudo, tal contribuição era menos reconhecida do que às obrigações atinentes a produção/preparação de alimentos e cuidados.

[140] SHELDON, Kathleen E. *Pounders of grain: a history of women, work, and politics in Mozambique*. Portsmouth, NH: Heinemann, 2002, p. 2.
[141] Ibidem.

Como vimos anteriormente tão importante como garantir a sobrevivência física do grupo era manter as obrigações e vínculos com antepassados e ancestrais, uma vez que esses influenciavam diretamente a dinâmica histórica de seus descendentes. Portanto, não é exagero afirmar o papel central que a classe de mulheres desempenhava em suas sociedades porquanto ajudavam a configurar a vida diária e também as crenças espirituais de todos os membros da comunidade.

Vejamos agora quem eram e como se organizaram os grupos patrilineares em nossa região-objeto que, a partir do século XX, foram designados como tsongas.

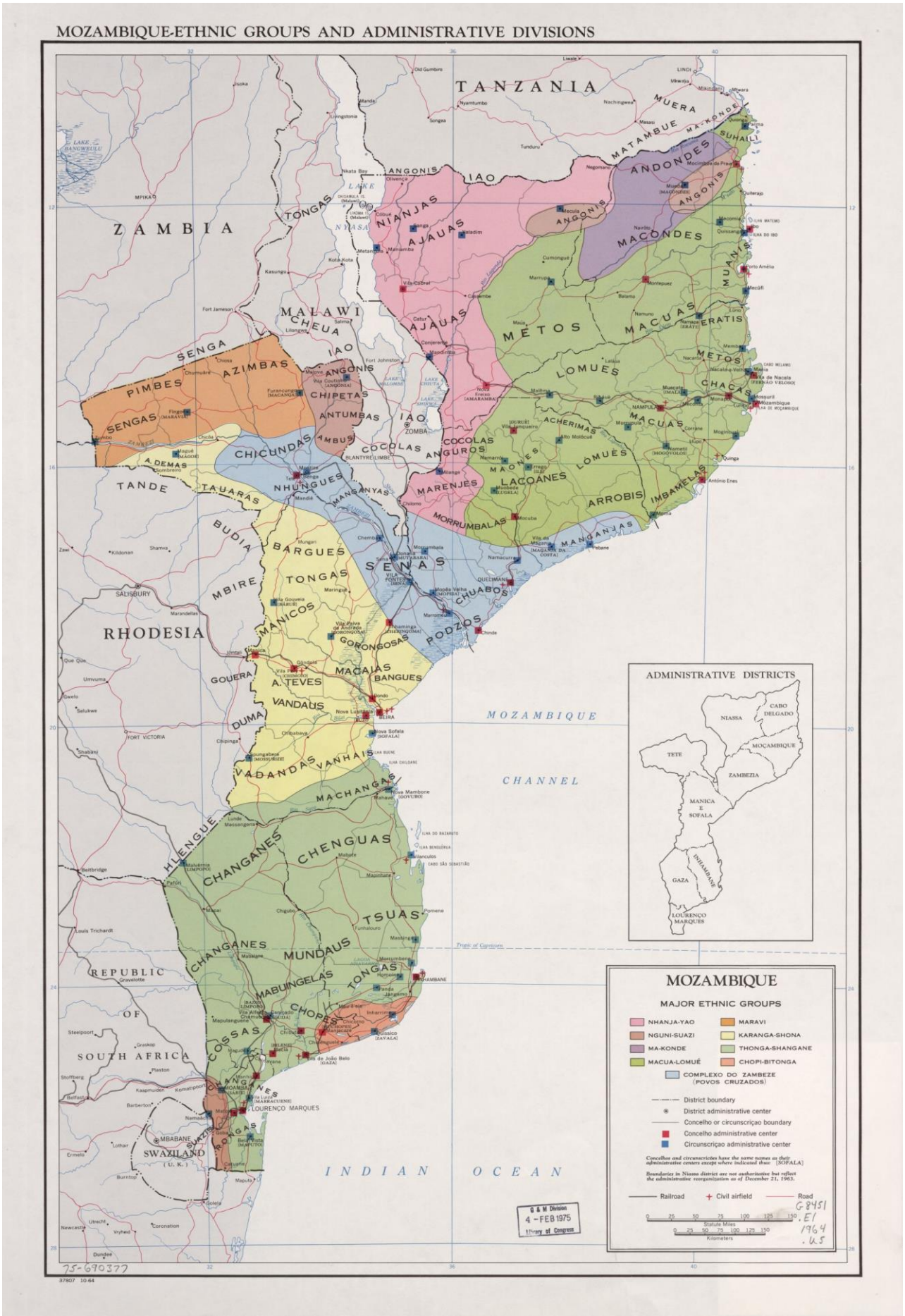
Os tsongas

'Tsonga' é um termo guarda-chuva para referir-se a diferentes populações que falavam línguas assemelhadas (ronga, changane, tsonga, tswa) e viviam na região ao sul do rio Save na virada do século XIX para o XX. Como aponta Omar Ribeiro Thomaz, provavelmente o termo não fora incorporado por essas populações como forma de se auto referendar:

> Ao longo de diferentes períodos de pesquisa no sul de Moçambique, nunca ouvi o termo 'tsonga' fora de círculos intelectuais de Maputo. Este termo faz referência a populações que geralmente se autoclassificam tendo como referência particularidades linguísticas, mas que compartilham um mesmo universo simbólico, cultural e possibilidades de compreensão mutua.[142]

O termo foi cunhado pela primeira vez pelo famoso missionário e etnólogo suíço Henri Junod (1863-1934) que viveu 17 anos em Rikatla/Lourenço Marques e 7 anos em Shiluvane, numa escola para evangelistas localizada no Transvaal Oriental, perto da fronteira moçambicana.

[142] JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 8.



MAPA 3 – Grupos étnicos e divisões administrativas de Moçambique

Em 1889, Henri Junod chegou em território africano pela primeira vez e, em paralelo às atividades missionárias, se dedicou a coletar plantas, borboletas e outras espécies de insetos. Seus estudos e coleções da fauna e flora africana ainda hoje estão sob guarda de museus suíços e sul-africanos. Entretanto, "as principais escolas de missionação protestantes enfatizavam a necessidade de evangelizar na língua nativa"[143] fato que ensejou que Junod se dedicasse também ao estudo das línguas e dialetos locais. O missionário constatou que diferentes povos da região pertenciam a mesma família linguística, a qual nomeou de Bathonga/Thonga/Tsonga.[144]

De acordo com Paulo Gajanigo, especialista no legado antropológico de Junod e também tradutor da versão brasileira de *Usos e costumes dos bantu*, a palavra "thonga" é infeliz, uma vez que, "sua história está marcada por uma avaliação depreciativa destes povos pelos angunes (Nguni de origem zulu) que os conquistaram cerca de cinquenta anos antes de Junod lá chegar."[145]

No entanto, não foi apenas o termo escolhido por Junod que se tornou alvo de críticas. O historiador Patrick Harries também as teceu, de modo contundente, porque o missionário em sua análise etnográfica identificou o grupo linguístico "thonga/tsonga" como uma "tribo".

Harries argumenta que não havia homogeneidade política e cultural entre tais povos, portanto, a inferência de Junod de que a mesma família linguística se constituía num mesmo grande grupo cultural era influência do Romantismo alemão, porém, não se sustentava quando confrontadas com a concretude histórica desses povos. O historiador também aponta que o evolucionismo de Junod lhe impedia de compreender e registrar as mudanças históricas de longo e curto prazo e reproduzir as ideias evolucionistas então em voga na Europa, segundo as quais a África era um continente estagnado. Harries afirma que "[...]

[143] Ibidem, p. 13
[144] Ibidem.
[145] JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 14.

Em 1927, ele escreveu que 'a grande maioria das tribos ainda são absolutamente selvagem (sic)' e foi só em 1936 que esta frase foi colocada no pretérito."[146]

As críticas de Harries são pertinentes, pois, como veremos no terceiro capítulo, desde fins do século XIX e, sobretudo, nas primeiras décadas do século XX, estavam em curso profundas mudanças no modo de vida das populações da região que, sob domínio português, passou a depender do trabalho assalariado, inserindo-se numa lógica produtiva capitalista totalmente diversa daquela existente anteriormente. De fato, muitas dessas mudanças não foram relatadas pelo missionário. Contudo, não se pode afirmar categoricamente que a etnografia de Junod não tenha registrado de modo algum as mudanças então em curso. É inegável que o objetivo central de sua etnografia foi descrever e explicar ao leitor como a sociedade tsonga tradicional se organizava. Contudo, numa leitura atenta é possível perceber que, aqui e ali - muitas vezes numa nota de rodapé sintética sem grande destaque - o autor descreve alguma situação na qual a presença de europeus ou de suas instituições se impôs e indica a reação de homens ou mulheres tsongas frente à essa nova realidade.

Vale sublinhar que, as críticas de Harries ao uso do termo "tsonga" como forma de referendar um grande grupo étnico, composto por subgrupos, não são consenso. Para o etnógrafo David Webster que também se dedicou ao estudo dos povos da região e, segundo Paulo Gajanigo, é o único etnógrafo cuja obra ombreia com a de Junod, "[...] não restam dúvidas que existe uma vasta área cultural que pode classificada como Thonga. Ela surge como resultado de uma proximidade linguística entre estes povos, mas cobre também uma gama alargada de características culturais e socioestrutrurais."[147]

Compreendemos as críticas de Harries e, de fato, elas foram bastante úteis no sentido de matizar algumas asserções feitas por Junod ao longo de suas análises. Entretanto, *Uso e costumes dos Bantu - sua* principal obra - tornou-se

[146] HARRIES, Patrick. 'The Anthropologist As Historian and Liberal: H-A. Junod and the Thonga'. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 8, No. 1, Special Issue on Anthropology and History (Oct., 1981), p. 37-50, p. 40.
[147] APUD GAJANIGO, Paulo. In: JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 13-14.

relevante para esta investigação porque, de fato, fornece informações valiosas acerca da **visão de mundo** e **práticas sociais** das referidas populações 'tsongas', nomeadamente, no que se refere aos papéis sociais desempenhados pelas mulheres dessas sociedades. Sem a intenção de esmiuçar demoradamente todos os aspectos presentes na obra de Junod, cabe aqui destacar o que nela há de relevante atinente ao universo feminino tsonga, bem como de quais formas eram estabelecidas as relações entre homens e mulheres.

Usos e costumes dos Bantu é obra dividida em dois volumes que fora escrita entre os anos de 1912 e 1913[148], após 10 anos de convivência com os habitantes da região sudeste de Moçambique. Junod se valeu de vários informantes tanto para recolher as informações como para interpretá-las. No início do primeiro volume ele apresenta os quatro principais. Harries aponta que o fato de seus principais informantes serem todos homens e adultos conferiu à sua obra um viés androcêntrico e gerontocrático.[149] Entretanto, novamente, é preciso nuançar tal crítica, pois o convívio com seus alunos na escola missionaria lhe permitiu também ouvir relatos de jovens mulheres, portanto, acessando também a perspectiva delas acerca dos mais variados temas.

Em suma, a leitura de sua obra exige que tenhamos em mente que Junod foi um homem, branco, europeu, missionário protestante, conhecedor e adepto das ideias científicas de sua época (como por exemplo, o positivismo e evolucionismo), o que significa dizer, entre outras coisas, que endossava as ciências médicas que se tornaram hegemônicas no bojo de um processo que invalidou de diversas formas os saberes tradicionais, entre eles, aqueles dominados pelas mulheres.

[148] O título da edição original em inglês é The life of a South african tribe.
[149] HARRIES, Patrick. 'The Anthropologist As Historian and Liberal: H-A. Junod and the Thonga'. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 8, No. 1, Special Issue on Anthropology and History (Oct., 1981), p. 37-50, p. 44; GAJANIGO, Paulo. O Sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e costumes dos Bantos, de Henri Junod. Dissertação de mestrado. São Paulo: UNICAMP, 2006, p. 39.

Intitulado *Vida Social*, o primeiro volume parte do retrato da vida individual de um homem e de uma mulher desde o nascimento até a morte para em seguida abordar a vida familiar e comunitária. Também são objetos do autor nesse volume o clã, o chefe, o exército, a corte e o tribunal. No segundo volume, intitulado *Vida psíquica ou vida mental* o livro aborda as seguintes temáticas: a vida agricultura e industrial; vida literária e artística; vida religiosa e superstições.[150]

Ao longo do livro Junod é bastante detalhista: explica termos, expressões e provérbios, indica os diversos tabus presentes em todas as fases de vida de um indivíduo, desde o nascimento até as cerimônias fúnebres após sua morte e, na medida do possível, procura informar ao seu leitor os porquês da existência de cada regra ou proibição. A importância da participação da comunidade nas diversas fases da vida de uma pessoa fica evidente desde o primeiro capítulo que se inicia descrevendo o dia do nascimento de um menino:

> Quando se espera um novo membro da tribo, quando a mãe começa a sentir as dores do parto (*kulunwa*), o pai manda avisar todas as parteiras da vizinhança, que vem logo. Chamam-lhes *masungukati*. **Qualquer mulher que tem experiência no assunto é parteira, não sendo exigida nenhuma preparação especial para alcançar esse título**. O lugar escolhido para o parto (*phuluka*) fica em geral atrás da palhota (*mahosi*), em que habita a mulher grávida. Levam esteiras e penduram-nas, de modo a vedar um pequeno recinto, para proteger a mulher dos olhares indiscretos. Se há muitas moitas, não empregam esteiras. Todo esse local é designado por um nome especial: fukweni ou wusakeni (o ninho). Se o parto é trabalhoso, **consultam provavelmente os ossículos divinatórios e levam a mulher para outro lugar**, no interior da cabana ou em qualquer outro recinto. A criança pode vir ao mundo naturalmente, **mas em geral as parteiras consideram que é**

[150] Para uma análise mais pormenorizada acerca da estrutura da obra ver GAJANIGO, Paulo. *O Sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e costumes dos Bantos, de Henri Junod*. Dissertação de mestrado. São Paulo: UNICAMP, 2006, capítulo 2.

> **do seu dever submeter a paciente a uma prolongada e dolorosa manipulação, a uma verdadeira massagem, ou melhor esmagamento, executada com as mãos, por vezes mesmo com os pés, com o fim de se conseguir ao mesmo tempo a expulsão da criança e da placenta** [...] nenhum homem deve assistir ao nascimento; e as moças não se devem aproximar da parturiente. Só podem ser admitidas no recinto, além das assistentes, as mulheres novas, recém-casadas, para "aprender"[....][151] [grifos nossos]

O trecho transcrito nos informa que o momento do parto demanda a participação de várias mulheres da comunidade. Alguns aspectos merecem destaques: o próprio Junod diz que são chamadas para auxiliar a parturiente as *masungukati,* ou seja, as parteiras da vizinhança. O missionário as define como "qualquer mulher com experiência no assunto" para, em seguida, dizer que não há nenhuma preparação especial para alcançar tal título. Ora, "a preparação especial" é a própria "experiência no assunto" que, como vimos anteriormente nesse capítulo, nas sociedades de tradição oral são transmitidas oralmente - sendo os saberes adquiridos mensurados pelas experiências de vida. O parto também se constitui como um momento de transmissão de conhecimento, à medida que, as mulheres recém-casadas participam com o objetivo de aprenderem sobre ele, já que é esperado que se tornem mães em breve.

O olhar etnocêntrico de Junod vai além ao afirmar que as parteiras consideram seu dever submeter a grávida à "uma prolongada e dolorosa manipulação", massageando sua barriga com as mãos e os pés. Não ocorreu ao missionário que as massagens realizadas pelas *masungukati* poderia ter justamente o objetivo oposto: propiciar uma melhor posição da criança para que possa nascer mais rapidamente, cessando, então, as dores da mãe. Destaca-se ainda que diante de um parto difícil os ossículos divinatórios são consultados, mostrando o caráter simbiótico entre o mundo visível e invisível já no momento do nascimento.

[151] JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 71-72.

Um pouco mais adiante, Junod relata outros cuidados e também os tabus que envolvem o nascimento, como por exemplo, a proibição da mulher comer ou beber durante o trabalho de parto: a transgressão desse tabu mataria a criança. Na tradição tsonga, um parto tardio e trabalhoso prova que o filho não é legítimo. Se o parto é muito demorado, a parteira começa a ter dúvidas sobre a legitimidade da criança. É tabu a mulher parir um filho que não seja do marido sem o confessar à parteira principal, por isso, é comum que a mulher admita o adultério à parteira para evitar os "indizíveis sofrimentos" advindos de um parto no qual não houve a confissão. Quando a mulher teve vários amantes é necessário que diga o nome de cada um. O interessante é que essa confissão é

> [...]estritamente reservada. As parteiras consideram como um dever profissional não divulgar o segredo a ninguém, nem mesmo ao pai, mas a mãe deve confessar, pois é absolutamente necessário que o pai da criança seja conhecido no dia do nascimento. [152]

Logo após o nascimento, é atado e cortado o cordão umbilical, "a pequena ferida é untada com uma espécie de gordura", espera-se a saída da placenta que deverá ser enterrada profundamente para evitar que um cão a desenterre, o que é tabu. A criança, então, é lavada e a água é descartada porque o sangue do parto também é tabu e "tornou-a impura".

No dia do nascimento ou nos dias subsequentes o nome da criança é escolhido e pode ser em homenagem a um amigo da família, um viajante de passagem pela aldeia, um famoso chefe ou de um antepassado, "pois é bom recordá-los". Nesse último caso, os ossículos divinatórios também são usados para confirmarem se o nome proposto é o correto.[153] Tais nomes serão abandonados mais tarde - no momento da circuncisão ou na idade da puberdade; outros nomes serão adotados ritualmente durante o processo de iniciação.[154]

---

[152] JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 74.
[153] Ibidem, p. 72.
[154] Ibidem p. 73.

Os primeiros sete ou oito dias após o nascimento é um período especial denominado *vusahana*, no qual a mãe deve ficar totalmente fora da sociedade. A queda do cordão umbilical marca o fim desse período de margem. Durante o *vusahana* a mulher se alimenta de uma dieta especial para recuperar as forças, estimular a lactação e fazer sair o sangue impuro que se segue ao nascimento. A mulher é ajudada pela sua mãe que a auxilia com o recém-nascido. Também é a mãe da parturiente quem deve barrar com argila o chão da palhota para purificação e limpeza de todo o sangue perigoso. Esse ato marca o fim do período marginal e tanto o marido como os outros habitantes da aldeia podem, então, entrar na palhota sem correr riscos.

A criança mama sob livre demanda e o aleitamento materno durará dois anos e meio ou três.[155] Em relação aos cuidados com o bebê, Junod afirma que:

> [...]quando a criança *tivelanvana*, isto é, "se torna um pouco firme", a mãe, obrigada a lavrar o seu campo ou a cozinhar, começa a sentá-la no chão arenoso, depois de lhe ter cavado uma cova de dez centímetros de profundidade. Temos visto bebês de dois meses de idade já sentados. Mas isto não é suficiente, por isso a mãe procura uma menina que possa ocupar-se do bebê (*wa kutlanga naye*, para brincar com ele). Será talvez uma irmã mais velha ou uma prima. Uma menina de cinco a dez anos é bastante forte para isso. Muitas vezes admirei a paciência que estas amas em miniatura, às vezes pouco maiores que a criança que trazem ao colo, têm com os seus muito desagradáveis bebês.[156]

No momento que a criança começa a engatinhar (*kukasa*) há um ritual muito importante, no qual o purhi (corda de algodão) é atado em sua cintura. Esse fato simboliza a recepção oficial da criança na família, na humanidade. Junod explica que antes desse rito "mal a consideravam como ser humano, era *xilo* (coisa),

[155] Ibidem, p. 75-77.
[156] JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 84.

khuna (um ser incompleto). Daí em diante é *nkulo*, uma criança que cresceu."[157] A partir desse momento, será um membro regular da comunidade.

Até o desmame há uma série de outros tabus que visam garantir o bem-estar da criança e evitar que adoeça. "No dia do desmame a criança deve deixar a aldeia dos pais e ir viver com os avós. Preparam a sua pequena esteira, com alguma roupa, e a avó vem buscá-lo."[158] Se, por algum motivo, a criança é obrigada a permanecer com seus pais, a mãe esfrega pimenta (*piripiri*) nos seios de modo a fazer-lhe perder a vontade de leite materno.

De acordo com o missionário, dos três aos quatorze anos a criança fica com os avós. Os meninos têm como obrigações durante esse período guardar rebanhos, caçar, aprender "ciência do mato" e também praticam jogos.

Quando entram na puberdade, os meninos serão circuncisados e passarão por um período à margem da sociedade, numa escola onde aprenderão sobre resistência, obediência, virilidade e também diversas fórmulas contendo ensinamentos de temáticas variadas, como por exemplo, saúde, sexualidade, normas sociais etc.[159]

As meninas, por outro lado, brincam mimetizando a mãe; elas são ensinadas a reproduzir desde pequenas as tarefas domésticas cuja responsabilidade é exclusivamente feminina e lhes será cobrada na vida adulta quando se casarem. Brincam também de boneca, as chamadas *vhule.*[160]

Após ter vencido os ritos de puberdade, o rapaz atingiu a idade viril e já está apto para participar do *kugangisa*. Junod explica que

[157] Ibidem, p. 85. Os pais podem então recomeçar a ter relações sexuais, mas devem evitar a concepção.
[158] Ibidem, p. 87.
[159] JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, passim.
[160] Ibidem, p, 161.

> [...]essa palavra vem de gansa, que significa “escolher uma amante”. Os rapazes pedem às meninas para que cada uma delas escolha um deles [...] Há um pano especial de algodão[...] oferece-o a moça que deseja a fim de obter a sua preferência. Quando a moça faz sua escolha, o namorado brinca com ela fazendo de marido e mulher – primeiro construindo pequenas palhotas [...]mas em seguida de maneira menos platônica. Em suma nada é proibido nas relações entre os jovens dos dois sexos. A mulher casada é sagrada entre os Tsonga, mas a moça não o é. Todavia, não deve ficar grávida.[161]

Junod, como esperado de um protestante, condena a prática do *kugangisa*, admira-se com a liberdade sexual dos jovens, especialmente com o fato da mulher solteira ser tão livre nesse aspecto. Por outro lado, o missionário destaca como positivo, o fato de que não havia entre os tsongas a prática o “onanismo e da sodomia. Estes costumes imorais eram desconhecidos na tribo tsonga antes da chegada da ‘civilização’.”[162]

Outra mudança observada por ele diz respeito à idade em que ocorrem os casamentos: “Outrora, os rapazes costumavam passar a juventude, até os vinte e cinco anos, descuidadamente e no prazer, indo dançar a todas as aldeias. Atualmente casam-se muito cedo. Ganham com mais facilidade o dinheiro do lovolo”[163] Além disso, o *kugangisa* já não ocorre com tanta frequência e facilidade; sem a fase de experimentações sexuais a idade do casamento diminuiu.

No capítulo sobre a família, Junod explica o sistema de parentesco entre os povos tsongas, caracterizado pela poligamia e pelo lobolo. Esse último, sendo o aspecto crucial na organização familiar. Segundo o missionário, os próprios tsongas diferenciam dois tipos de parentes: os consanguíneos e o os parentes por aliança. Entre os parentes consanguíneos diferencia-se os do lado do pai

[161] Ibidem, p. 112. Quando ocorre gravidez nesses casos, os pais da jovem cobram que o rapaz pague o dote (lobolo) e se case. Caso se recuse, a criança que nascer pertencerá à família da mãe.
[162] Ibidem, p. 113.
[163] Ibidem.

chamados de *vakwerthu* cujo significado é “os da nossa casa”; e do lado materno são denominados *vakokwana*: os antepassados. Os próprios termos indicam que se trata de sociedades patrilineares (os da nossa casa) que, no entanto, mantém uma relação estreita com a linhagem materna por meio da participação em cultos (antepassados) [164]

O lobolo (lovolo) é o termo utilizado em Moçambique para referir-se ao que a tradição antropológica denominou de “preço da noiva”. É ofertado durante o processo pelo qual o contrato de casamento é selado entre duas comunidades. Como vimos anteriormente, assim como em outras sociedades tradicionais, entre os tsongas o casamento é uma questão que envolve toda a comunidade e não apenas os noivos e seus familiares consanguíneos mais próximos. O grupo materno recebe o lobolo como uma compensação pela perda de um de seus membros, uma vez que, após o casamento ela irá morar na aldeia do marido e seus filhos pertencerão à linhagem paterna.[165] De acordo com Junod,

> [...] *kulovola* significa comprar em casamento. *Kulovola* (derivativo factitivo do verbo) diz-se de um pai que reclama ao pretendente da filha uma certa quantia em dinheiro. *Lovolo* ou *ndrovolo* ou *vukosi* (riqueza) é a quantia paga: os bois, as enxadas ou as libras esterlinas[...] estas palavras são empregadas tanto em tsonga como em zulu.[166]

[164] JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 195. Ver também GAJANIGO, Paulo. O Sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e costumes dos Bantos, de Henri Junod. Dissertação de mestrado. São Paulo: UNICAMP, 2006, p. 80 e seguintes.

[165] De acordo com o missionário, a única maneira de compreender o lovolo “é considerá-lo a compensação dada por um grupo a outro grupo, a fim de restabelecer o equilíbrio entre as diferentes unidades coletivas que compõem o clã. O primeiro grupo adquire novo membro e segundo sente-se diminuído e reclama alguma coisa em troca que lhe permita reconstitui-se por sua vez, pela aquisição de outra mulher. Somente esta concepção coletivista explica todos os fatos.” JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 253.

[166] JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 115. Segundo o missionário-etnógrafo, no início o lobolo era pago com esteiras e cestos de vime; no século XVIII passa-se a usar bois e depois enxadas e libras esterlinas. Como veremos nos capítulos seguintes, a monetarização no Sul do Moçambique também atingiu o lobolo, embora em alguns casos, ainda houvesse o uso de animais.

Junod destaca que as mulheres não concebem a "vida sem casamento". No entanto, os pais previnem-na das dificuldades que ela enfrentará: será "maltratada, acusada de feitiçaria e de adultério etc.".

No primeiro ano de casada, a mulher

> [...] não tem *ndangu*, fogueira sua. Cozinha para a sogra. Durante as três primeiras semanas o marido come com ela[...] Depois volta a comer com os homens. Em certas regiões parece que o marido come com ela durante todo o primeiro ano até que ela tenha uma panela sua.[167]

Junod afirma que no início do casamento, no geral, homens e mulheres tem pouco intimidade um com o outro.

> O homem fica na *bandla*, o largo da povoação, que lhes serve de lugar de reunião, e só raramente vai ao *ndangu* o recinto de caniço onde se encontra a fogueira e que é o verdadeiro domínio da dona da palhota. **A primeira mulher é, certamente, a mais respeitada; chama-se "a grande mulher" (*nsati lwe nkulu*); as esposadas posteriormente são só "as pequenas mulheres".** Aquela é a verdadeira mulher[...]e procede como tal em certos ritos antigos, por exemplo os que acompanhavam a viuvez e a fundação da povoação.[168] [grifos nossos]

Espera-se da mulher tsonga que cumpra com os afazeres domésticos (apanhar lenha, buscar água, pilar, cozinhar etc.) e também cuide das principais tarefas dos ciclos agrícolas: semear, sachar, colher etc. A derrubada e queimada das árvores, contudo, são tarefas masculinas. Além disso, cabe às mulheres confeccionar panelas e utensílios de barro.

---

[167][167]JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 195. Ver também GAJANIGO, Paulo. O Sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e costumes dos Bantos, de Henri Junod. Dissertação de mestrado. São Paulo: UNICAMP, 2006, p. 168.

[168] Ibidem, p. 169.

Espera-se também que ela seja mãe e se responsabilize pelos cuidados e educação dos filhos. A esterilidade pode causar divórcio. O marido, de acordo com Junod, tem o direito de mandá-la de volta para casa se ela for estéril. [169]

Em caso de adultério feminino, o amante deve pagar ao marido uma multa.

> O chefe ordena então ao adúltero que pague um lovolo inteiro, 15-20 libras esterlinas, e acompanha o seu julgamento das seguintes considerações: **'Como pudeste fazer semelhante coisa? Bem se sabe que a mulher não recusa nunca as tentativas de um homem** [...]Agora vais aprender quanto custa ofender uma mulher casada!' [170] [grifos nossos]

Os parentes do condenado o repreendem severamente, dizendo que ele gastará um dinheiro inútil, já que poderia tê-lo gasto no pagamento do lobolo de uma esposa para si. Em caso do sedutor não poder pagar a multa, "deve reunir toda a família e suplicar-lhe ajuda, pois estão todos de acordo sobre o seguinte princípio: 'Nunca deve faltar dinheiro para pagar uma dívida de adulterio'(*Nandru wa vumbuye awupfumali)*."[171]

A mulher só será punida pelo adultério, se pega em flagrante. Nas palavras do missionário, apenas se o marido a flagrar "e se dá o prazer de lhe administrar uma carga de paulada"[172]

Além da esterilidade feminina, o adultério pode ser outra causa para divórcio, caso a esposa prefira ir viver com o amante, os pais dela devem ao genro o dinheiro do lobolo de volta. Incompatibilidades cotidianas também podem levar ao divórcio, caso os conflitos persistam. Além desses motivos, feitiçaria também pode levar à separação de um casal. [173]

---

[169] JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 195. Ver também GAJANIGO, Paulo. O Sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e costumes dos Bantos, de Henri Junod. Dissertação de mestrado. São Paulo: UNICAMP, 2006, p. 172.
[170] Ibidem, p. 176.
[171] Ibidem, p. 176.
[172] Ibidem, p. 176.
[173] Ibidem, p. 177.

A viuvez feminina é um momento de contaminação da mulher, portanto, ela deve passar por cerimônias purificadoras. Vale dizer que, as mulheres de um morto são vistas como parte de seus bens, assim, serão consideradas como propriedade da família e, portanto, repartidas entre os herdeiros.

No entanto, há um ditado que diz: “Mulher herdada não pode ser obrigada”, isto é, ela não ficará com um cunhado contra a sua vontade. A primeira mulher é o

> ‘pilar da aldeia’ e deve permanecer nela. Ela será herdada pelo irmão a seguir ao defunto, que se tornará senhor da povoação. A segunda é atribuída ao segundo irmão, a terceira ao terceiro e a quarta ao *ntukulu,* isto é o filho da irmã do defunto. A quinta será então a mulher de um dos filhos do morto[...][174]

Importante ressaltar que tal divisão denota que é classe de idade é considerada. A mulher jovem cujo marido já era velho quando morreu será herdada por um homem bem mais jovem, com idade mais próxima a sua faixa-etária.

No capítulo intitulado *A corte e o tribunal* Junod descreve o sentido e o funcionamento da justiça entre os tsongas.[175] O missionário explica que não há separação entre os poderes na sociedade tsonga, uma vez que “o chefe, ajudado pelos seus conselheiros, conserva em suas mãos o poder legislativo, o poder executivo e o poder judicial. É a autoridade suprema e das suas decisões não há apelo”[176]. Junod observa um “*sentido profundo da justiça*” entre os bantu e destaca o caráter público das decisões legais:

---

[174] JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p. 195. Ver também GAJANIGO, Paulo. O Sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e costumes dos Bantos, de Henri Junod. Dissertação de mestrado. São Paulo: UNICAMP, 2006, p. 180.
[175] JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009, p.337-353.
[176] Ibidem, p.344.

> Creem na ordem social e no cumprimento da lei, que, embora não seja escrita, é universalmente conhecida. A lei é o costume, o que sempre se fez. Os velhos, os conselheiros e, destes, sobretudo os da capital, são os que podem falar com autoridade. Mas cada um é bem-vindo no *huvu*, onde se debatem as questões em cujas discussões mesmo os estrangeiros podem tomar parte. ´Ninguém é excluído, se fala com bom senso; só os loucos, os que não sabem nada´. (Mankhelu) [177]

A descrição de Junod nos mostra que existe uma hierarquia sendo os homens velhos aqueles cujas falas eram mais consideradas; indicando que também na instituição jurídica a classe de idade era um critério de autoridade decisivo. Contudo, todos podiam tomar parte dos debates, inclusive os estrangeiros, de acordo com Mankhelu[178].

Isso inclui as mulheres que, se não faziam parte da cúpula de anciões, entretanto, podiam falar durante os julgamentos dos *milandos.* Esse dado é especialmente importante para nossa posterior análise da atuação quando testemunham perante a justiça colonial.

Ao longo desse capítulo procuramos traçar um panorama do horizonte epistemológico comum a muitas sociedades tradicionais africanas. Recorremos a diversos estudos antropológicos para alcançar tal objetivo. No entanto, é necessário frisar que as sociedades pré-coloniais não eram estáticas, a-históricas. Ao contrário, a historiografia sobre o continente atesta grandes mudanças econômicas, políticas e sociais ao longo dos séculos que antecederam a ocupação e domínio colonial.

[177] Ibidem, p. 346.
[178] Mankhelu foi um dos informantes de Junod. O missionário lhe descreve como “ao mesmo tempo general do exército, médico principal do curral real, um dos mais importantes conselheiros do rei, adivinho convicto, sacerdote da família, enfim um bantu tão profundamente dominado pelas concepções obscuras do espírito bantu, que nunca pode liberar-se delas e ficou pagão até morre, em 1908”. Ibidem, p. 42.

Nosso objetivo aqui foi evidenciar os principais aspectos cosmológicos de tais sociedades, apreendendo assim, seu *ethos*.

Tais referenciais serão importantes para que possamos compreender as profundas rupturas advindas com o colonialismo, buscando apreender os possíveis significados para os homens e mulheres “africanos” que vivenciaram tais mudanças; tema do próximo capítulo.

Terceiro capítulo

Moçambique colonial

As potências europeias e a disputa pela África

No decorrer do século XIX, com o desenvolvimento do capitalismo industrial e financeiro, criou-se uma economia global única. Nas décadas finais do Oitocentos as economias mais desenvolvidas se viram diante da necessidade de expandir suas fronteiras para além do continente europeu para suprir sua demanda por novos mercados para seus produtos industrializados, fontes de energia (carvão, borracha, petróleo, gás, etc.) e controlar novos territórios (em diferentes partes do globo) e, assim, transferir para essas regiões periféricas parte de sua produção alimentar, beneficiando-se de trabalho não remunerado ou assalariado de baixo custo em comparação aos salários pagos aos trabalhadores europeus.[179] Deste modo, o período compreendido entre 1875 até o início da Primeira Guerra Mundial foi marcado por uma forte rivalidade entre as principais economias capitalistas (Grã-Bretanha, França Alemanha, Itália, Holanda, Bélgica, EUA e Japão) pelo controle de territórios ultramarinos.[180]

Os territórios do continente africano estavam entre aqueles cobiçados por diferentes nações europeias que, até o início da década de 1880, possuíam esferas de influência no continente africano de diferentes naturezas, tais como: colônias instaladas, entrepostos comerciais, presença missionária, zonas estratégicas ocupadas e tratados estabelecidos com dirigentes africanos. No entanto, essas formas de contato entre europeus e africanos seriam radicalmente modificadas após a Conferência de Berlim. [181]

---

[179] HOBSBAWN, Eric. J. *A era dos impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, 9º edição, p. 94 e seguintes; CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 29-30.

[180] O historiador inglês Eric Hobsbawn chamou esse período de *Era dos Impérios* por ter criado um novo tipo de império, o colonial. Ibidem, p. 88.

[181] UZOIGWE, Godofrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. IN: BOAHEN, A. Adu (coord.) *História Geral da África. África sob dominação colonial 1800-1935. Vol. VII*. São Paulo: Ática/ UNESCO, 1991, p. 35.

A Conferência de Berlim

Convocada por Otto von Bismarck, chanceler da Alemanha, a conferência reuniu todas as principais potencias europeias e ocorreu em Berlim, de 15 de novembro de 1884 a 26 de novembro de 1885. Inicialmente com o objetivo de resolver os conflitos criados pela presença europeia na bacia do Congo, a conferencia determinou a distribuição de territórios entre os Estados europeus, aprovou resoluções sobre a livre navegação no Níger, no Benue e seus afluentes e, além disso, estabeleceu as condições para futuras ocupações nas costas africanas. O artigo 35º da Ata Geral da Conferência, assinada pelas nações participantes, definiu que:

> Artigo 35º - as Potências signatárias da presente Ata reconhecem a obrigação de assegurar, nos territórios ocupados por elas, nas costas do Continente africano, a existência de uma autoridade capaz de fazer respeitar os direitos adquiridos e, eventualmente, a liberdade do comercio e do transito nas condições em que for estipulada.[182]

O artigo faz referência apenas às "costas do continente africano" baseado no princípio das *esferas de influência*, segunda o qual "a posse de uma parte do litoral acarretava a do *hinterland* sem limite territorial".[183]

A exigência que houvesse no território africano "uma autoridade capaz de fazer respeitar os direitos adquiridos" se constituiu como um divisor de águas: o direito histórico, baseado no critério de "descoberta prévia", sobre territórios com os quais se mantivera algum tipo de contato nos séculos anteriores foi substituído pelo direito de soberania apenas nos territórios africanos nos quais houvesse uma ocupação efetiva do território reclamado. Diante destas novas exigências, os direitos sobre os territórios reclamados por Portugal foram colocados em xeque, pois era "difícil reconhecer a 'soberania portuguesa' sobre a área

[182] BRUNSCHWIG, Henri. *A partilha da África Negra.* São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974, p. 90.
[183] UZOIGWE, Godofrey N., op. cit., p. 33. Sobre o tema da partilha e ocupação da África, ver também: Wesseling, H. L. Dividir para dominar: a partilha da África (188001914). Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; Ed. Revan, 2º edição, 2008.

reclamada, tanto mais que era inexistente uma presença efetiva com força suficiente para administrar populações nesses territórios".[184]

A partir de então, para Portugal continuar controlando os territórios africanos nos quais mantivera enclaves comerciais desde o século XVI seria preciso adequar-se às novas exigências estabelecidas em Berlim. No entanto, Portugal ainda possuía uma economia essencialmente agrária e suas indústrias ainda incipientes estavam, majoritariamente, sob controle do capital britânico. Além disso, o capital financeiro português era reduzido e aplicado, sobretudo, na especulação; fossem privativos ou estatais, não havia capitais excedentes para investir nas províncias ultramarinas [185]. Ao contrário das outras grandes potências europeias, os portugueses sequer precisavam de matérias-primas para suas indústrias ainda pouco desenvolvidas e voltadas, basicamente, para a produção agrícola e agrária. No entanto, desde que perdera o Brasil (1822) e reconhecera sua independência (1825), Portugal voltou suas atenções colonialistas para África, idealizando a construção de "novos Brasis" como solução para seu desenvolvimento econômico.[186]

[184] ROCHA, Aurélio. "Moçambique e a República: colonialismo, interesses locais e a ideia de autonomia". In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio; RODRIGUES, Eugénia. (org.) *Moçambique: Relações Históricas regionais e com países da CPLP.* Maputo: Ed. Alcance, 2011, p. 110. Sobre assunto ver também: NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Lisboa: Publicações Europa-América, p. 308 e seguintes.

[185] Sobre o uso do termo *colônia* versus *província* [ultramarina], Lorenzo Macagno esclarece: "Durante todo o século XVIII, o termo colônia foi o mais utilizado para referir-se às possessões portuguesas. Mas na Constituição de 1820, em seu artigo 132, utiliza-se província, que permanecerá reaparecendo na Constituição de 1842. Com a instalação da República, em 1910, abandonou-se o termo província (retomado em 1951) para usar-se novamente colônia" MACAGNO, Lorenzo. "O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes. António Enes e a 'Geração de 1895', p 61-90. In: FRY, Peter (org.) *Moçambique: Ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001, p. 70.

[186] SERRA, Carlos (org.). *História de Moçambique, vol 1*. Maputo: Ed. Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000, p. 142. Sobre a recuperação da vocação colonial portuguesa centrada na África ver ROCHA, Aurélio. "Moçambique e a República: colonialismo, interesses locais e a ideia de autonomia". In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio; RODRIGUES, Eugénia. (org.) *Moçambique: Relações Históricas regionais e com países da CPLP.* Maputo: Ed. Alcance, 2011, p.109-116.

A delimitação das fronteiras

É nesse período, da "corrida imperialista", que as fronteiras do atual Moçambique foram delimitadas, mas não sem tensões, pressões e ameaças entre Portugal e as outras potências europeias interessadas no controle da região.
Em 1885, o ministro português dos Negócios Estrangeiros, Henrique Barros Gomes, apresentou na Câmara dos deputados em Lisboa um mapa intitulado "*África meridional Portuguesa*" que mostrava Angola e Moçambique geograficamente conectados, ou seja, o mapa reivindicava como portugueses os territórios do *hinterland* de ambas as colônias. A área reivindicada como território lusitano havia sido colorida com a cor rosa; por isso, o mapa ficaria conhecido como "mapa cor-de-rosa". [187]

As reivindicações expressas no mapa cor-de-rosa fizeram com que as relações entre Portugal e Inglaterra se deteriorassem, uma vez que os planos portugueses iam de encontro com a sanha expansionista dos britânicos: Cecil Rhodes pretendia nada menos do que a criação de um domínio territorial britânico desde o Cabo até o Cairo, no Egito. Sem apoio francês ou alemão, Portugal não conseguiu sustentar suas reivindicações diante do *ultimatum* britânico de 11 de janeiro de 1890, quando a Grã-Bretanha exigiu de Portugal que fossem retiradas imediatamente suas forças militares na região do Chire (entre o rio Zambeze e o lago Niassa). Sem apoio das outras potências, o governo português cedeu às exigências inglesas.

No mesmo período, no extremo norte do território moçambicano houveram conflitos entre Portugal e Alemanha, pois os alemães tinham "ocupado Tanganhica (hoje Tanzânia) e hasteado sua imperial bandeira em ambas as margens do rio Rovuma; ocupando, em 1894, a margem sul e expulsando a pequena e débil guarnição portuguesa. Portugal apresentou uma reclamação formal contra tal ocupação sem, contudo, obter apoio internacional. Ignorando a

[187] Sobre esse assunto ver NEWITT, Malyn. História de Moçambique. Lisboa: Publicações Europa-América, p. 308 e seguintes.

reclamação portuguesa, os alemães alargaram a área ocupada até Quionga - que só voltaria ao controle português ao final da I Guerra Mundial.[188]
Tanto Alemanha como Grã-Bretanha tentaram em outras ocasiões controlar integralmente as possessões portuguesas em África, inclusive por meio de acordos secretos que detalhavam como seria a divisão do território entre ambas as potências. Hobsbawn argumenta que "a permanência dos principais territórios portugueses na África (Angola e Moçambique) [...] deveu-se basicamente à incapacidade de seus rivais modernos de chegarem a um acordo quanto à maneira exata de dividi-los entre si".[189]

A economia colonial: um breve panorama

Ao mesmo tempo em que Portugal enfrentava as tensões diplomáticas suscitadas pelo processo de delimitação das fronteiras de sua possessão colonial na África oriental, o colonialismo foi sendo implantado por meio de campanhas militares que encetaram fortes resistências das populações locais, prolongando o processo de conquista e subjugação por mais de vinte anos (1886 – 1918).

Os recursos financeiros e técnicos disponíveis para a ocupação efetiva dos territórios africanos eram escassos. Sem recursos para ocupar e administrar todo o território, Portugal cedeu as atuais províncias do Niassa e de Cabo Delgado à Companhia do Niassa, uma companhia majestática[190], que além do direito de explorar economicamente a região, também possuía poderes administrativos e militares. Do mesmo modo, as províncias de Sofala e Manica ficaram sob controle da Companhia de Moçambique. Tete e Zambézia eram administradas

[188] SERRA, Carlos (org.). *História de Moçambique, vol 1*. Maputo: Ed. Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000, p. 188.
[189] HOBSBAWN, Eric. J. *A era dos impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, 9º edição, p. 89. Aurélio Rocha também destaca como outro fator de manutenção das possessões portuguesas em África "[...]a notável capacidade de negociação da diplomacia portuguesa, já demonstrada durante o século XIX, especialmente aquando da Conferencia de Berlim.*"* ROCHA, Aurélio. "Moçambique e a República: colonialismo, interesses locais e a ideia de autonomia". In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio; RODRIGUES, Eugénia. (org.) *Moçambique: Relações Históricas regionais e com países da CPLP.* Maputo: Ed. Alcance, 2011, p.112.
[190] Cabaço explica que as companhias majestáticas deveriam se reger pelos estatutos e ter sua sede social em Lisboa. CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 72.

de modo conjunto pelo Estado português e companhias arrendatárias dos antigos prazos. Nampula era administrada diretamente pelo Estado português, assim como o território ao Sul do Save (Maputo, Gaza e Inhambane). Em todas as regiões houve o investimento de capitais estrangeiros em razão da escassez de capitais portugueses.[191]

Deste modo, o desenvolvimento do colonialismo em Moçambique não pode ser analisado levando-se em conta exclusivamente a ação colonizadora da metrópole portuguesa, sendo preciso atentar para a importância e influência dos capitais estrangeiros não portugueses. Portanto, é importante destacar que o desenvolvimento sócio histórico de Moçambique, integrou-se ao subsistema da África Austral cuja base era o capitalismo sul-africano.[192]

Marc Wuyts propõe uma periodização para o desenvolvimento do capitalismo no Moçambique colonial em três fases distintas: a primeira se inicia no período de 1885 e vai até 1926; a segunda fase ocorreu entre 1926 a 1960 e a terceira e última fase entre 1963/64 até 1973. Como nossa investigação recaí sobre o período em que vigorou o *Estatuto do Indigenato,* abolido formalmente em 1961, interessa-nos compreender os dois primeiros períodos.

A hegemonia do capital estrangeiro: de 1885 a 1926

Essa primeira fase foi marcada pela conquista militar, a definição das fronteiras territoriais e instalação de estruturas administrativas do poder colonial cujas características veremos mais adiante. O período republicano (1910 – 1926), apesar do ideário liberal e das medidas descentralizadoras no tocante à administração dos territórios ultramarinos, não trouxera mudanças significativas para Moçambique, uma vez que, tanto monarquistas como republicanos concordavam com a necessidade de Estado colonial que dominasse de modo

[191] HEGDES, David. (org.) *História de Moçambique, Vol. 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930, 1961*, p. 1-2.
[192] WUYTS, Marc. Economia Política do colonialismo português em Moçambique. *Estudos Moçambicanos,* nº 1, p. 9-22, 1980, p. 9.

eficiente as populações africanas com o objetivo de explorar os recursos naturais e humanos disponíveis.[193]

No que concerne ao desenvolvimento econômico, o período caracteriza-se pela formação de uma economia de plantações no Centro da colônia e a transformação da região do Sul de Moçambique, em fornecedora de mão-de-obra para as pujantes colônias britânicas vizinhas. Acordos luso-britânicos garantiram ao capital sul-africano o monopólio do recrutamento do trabalho migratório. No Centro e no Norte foram as Companhias Majestáticas que organizaram a venda da força de trabalha para diversas colônias, tais como: Rodésia, Malawi (então, Niassalandia), Tanganhica, Congo Belga etc.[194]

Neste contexto, a emigração em massa constituiu-se como uma importante fonte de receitas para o estado português, uma vez que, os colonizadores cobravam pela emissão de passaportes e atestados de alistamento; além de condicionarem o fornecimento de mão-de-obra aos vizinhos à utilização do sistema ferro-portuário de Lourenço Marques e da Beira, o que lhes rendia também em tributos pela circulação de mercadorias.[195] Outra importante fonte de receitas era a cobrança de impostos. O imposto da *palhota* era cobrado anualmente apenas dos "indígenas" e incidia sobre cada palhota que um indígena possuísse.[196] Eram isentos do pagamento do imposto da palhota africanos que trabalhavam na máquina administrativa colonial (chefes locais, soldados e cipais, assim como suas mulheres), indígenas de idade avançada impossibilitados para o trabalho, deficientes físicos, crianças e mulheres com

[193] ROCHA, Aurélio. "Moçambique e a República: colonialismo, interesses locais e a ideia de autonomia". In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio; RODRIGUES, Eugénia. (org.) *Moçambique: Relações Históricas regionais e com países da CPLP.* Maputo: Ed. Alcance, 2011, p. 149-151.
[194] WUYTS, Marc. Economia Política do colonialismo português em Moçambique. *Estudos Moçambicanos,* nº 1, p. 9-22, 1980, p. 12.
[195] Ibidem. p. 13.
[196] Segundo José Luís Cabaço a "palhota é o nome dado, em Moçambique, a habitação precária rural construída com uma estrutura de troncos e ramos preenchidos com palha, sob chão de terra batida. Essas casas são redondas e retangulares, consoante as regiões, denso as primeiras, como regra geral, de uma única divisão e as segundas, com frequência, de duas divisões. Em alguns pontos do país, as paredes e o chão são revestidos de argila seca. Estas são designadas palhotas maticadas. O telhado é de palha e, em algumas zonas do litoral norte, de *macuti* (folhas de palmeira)". CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, 79.

filhos menores *"que não tenha quem os sustente".*[197] Sobre a importância econômica do imposto da palhota Malyn Newitt explica que:

> [...] foi no Sul que a tributação da população africana mostrou-se mais rentável. Em vista dos pagamentos em dinheiro relativamente altos dos emigrantes que regressavam, a economia desta parte do país estava praticamente toda monetarizada. O imposto da palhota era aumentado continuamente, situando-se em 1910 no equivalente a 1 libra, e tomaram-se disposições para que fosse cobrado diretamente aos mineiros no Rand. Nos anos que antecederam a guerra, o imposto da palhota constituía a maior fatia das receitas arrecadadas pelas circunscrições. Os números para Marracuene, por exemplo, mostram que de lá proveio um média de 74% das receitas entre 1911 e 1916. O imposto de palhota dos distritos do Sul constituiu a maior parte dos rendimentos de Moçambique nos anos anteriores à década de 1920. Em 1904-5 correspondia a 28% das receitas do Estado e em 1907-8 a 46,5%. Já em 1917, de um total de receitas arrecadadas de 7.507.979 escudos, 1.170.000 (15, 6%) provinham desta fonte.[198]

O nacionalismo econômico: de 1926 a 1960

As instabilidades políticas e as dificuldades no campo econômico e financeiro durante os anos que que se seguiram à implantação da República em Portugal foram agudizadas após a entrada do país na I Grande Guerra e o consequente aumento da inflação. Essa crise acabou culminando na derrubada do regime parlamentar em maio de 1926 por meio de um golpe militar. "O Exército estava

[197] Cf. THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Casaco que se desde pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940*. Tese de Doutorado. UFF: 2012, p. 109.
[198] NEWITT, Malyn. História de Moçambique. Lisboa: Publicações Europa-América,1995, p. 360.

finalmente no poder, os militares iriam procurar estabelecer uma ditadura, e só faltava o ditador".[199]

Dois anos mais tarde António de Oliveira Salazar, um civil, foi chamado para assumir a pasta das finanças e resolver a grave crise econômica. Com uma política econômica austera que aumentou impostos e cortou gastos públicos, alcançou já no primeiro ano à frente do ministério um orçamento positivo. Em 1932 Salazar apresentaria uma nova Constituição, aprovada no ano seguinte, no qual um sistema de governo autoritário – de matriz fascista – seria instituído. Inaugura-se, assim, o período conhecido em Portugal como Estado Novo (1933-1974) cujo principal estadista seria o próprio Salazar (1933-1968). [200]

No que se refere às classes dominantes, o regime fascista possibilitou a consolidação da burguesia portuguesa que, aliada aos proprietários de terra, vivenciou "um rápido processo de concentração e centralização de capital"[201] cuja consequência foi o desenvolvimento da indústria nacional (em particular a indústria têxtil). Tal consolidação viria a redefinir as relações econômicas entre Portugal e suas colônias ultramarinas. Se no período anterior, a presença de capital português era pouco significativa na economia moçambicana, a partir de então esse quadro iria se alterar.

Um dos fundamentos do "nacionalismo econômico" apregoado por Salazar era justamente que as economias coloniais estivessem à serviço do desenvolvimento metropolitano. Neste sentido, ocorreu a redução dos direitos das companhias estrangeiras, com a perda dos poderes político-administrativos que tais companhias possuíam sobre as populações africanas dos territórios sob

[199] MEDINA, João. "A democracia frágil: a Primeira República Portuguesa (1910- 1926) ". In: MATTOSO, José; TENGARRINHA, José et al. (org.) *História de Portugal*. Sâo Paulo: EDUSC/ UNESP, 2000, p.309.
[200] Para detalhes sobre as ideologias que embasaram o regime fascista idealizado por Salazar ver, por exemplo, TORGAL, Luís Reis. " O Estado Novo. Fascismo, Salazarismo e Europa" In: MATTOSO, José; TENGARRINHA, José et al. (org.) *História de Portugal*. Sâo Paulo: EDUSC/ UNESP, 2000, p. 313-337.
[201] WUYTS, Marc. Economia Política do colonialismo português em Moçambique. *Estudos Moçambicanos,* nº 1, p. 9-22, 1980, p. 13.

seu comando. Coube ao capital estrangeiro apenas a exploração econômica por meio das plantações que continuaram a dominar a economia da região central.[202] É durante o Estado Novo, portanto, que Moçambique vive o auge do colonialismo, pois "acentua-se a criação de estruturas administrativas fortemente centralizadoras em que as estruturas municipais eram uma extensão do poder central, tal como, de resto, acontecia na metrópole colonial".[203] Para a população africana, tais mudanças significaram o recrudescimento da super exploração que já vivenciavam no período anterior.

Após esse breve histórico, voltemos nossos esforços para compreender as bases ideológicas sobre as quais se assentaram a doutrina colonial e que, no caso de Moçambique, ensejou a criação da categoria *"indígena".*

Os pressupostos ideológicos da doutrina colonial

O imperialismo colonialista acarretou uma série de mudanças econômicas e políticas nos territórios subjugados. No entanto, a conquista e ocupação colonial também trouxera consigo rupturas profundas nos modos de ser e estar das populações colonizadas.

No início da Idade Moderna os europeus entraram em contato com variados povos e culturas cujas diferenças ao modelo civilizacional europeu não passaram desapercebidas pelos observadores da época e, muitas vezes, rendeu-lhes o adjetivo de *exóticos*. No caso das populações subsaarianas, o comércio transatlântico de escravos – estruturado a partir do século XVI - impôs aos africanos o rótulo de *"raça inferior"*.

[202] A Companhia do Niassa cuja atividade econômica consistia na venda de trabalhadores para as economias vizinhas, desapareceu nesse período. WUYTS, Marc. Economia Política do colonialismo português em Moçambique. *Estudos Moçambicanos,* nº 1, p. 9-22, 1980, p. 15-16; HEGDES, David. (org.) *História de Moçambique, Vol. 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930, 1961*, p. 36.

[203] ROCHA, José António Oliveira: ZAVALE, Gonçalves Jonas Bernardo. "O desenvolvimento do poder local África: O caso dos municípios em Moçambique" In: *Cadernos de Estudos Africanos* nº30, p. 105-133, Lisboa: ISCTE/ IUL, 2015, p. 109.

Leila Leite Hernandez explica que a partir de fins do século XVIII e ao longo do seguinte, com o desenvolvimento científico, nomeadamente da biologia, a categoria genérica de "raça" assumiu lugar central no pensamento ocidental. As ideias evolucionistas de Darwin e Spencer foram utilizadas para escalonar "[...] quatro variedades raciais elaborada pelos naturalistas na qual são articulados o patrimônio genético, as aptidões intelectuais e as inclinações morais".[204] Nesta escala comparativa, coube à "raça negra", o grau mais baixo de evolução e os brancos se auto classificaram como pertencentes ao patamar evolutivo mais elevado.

Neste sentido, é importante lembrar que no decorrer do século XIX, dentro deste quadro de avanços científicos, houve também um aumento significativo de viagens exploratórias ao continente africano. Assim, funcionários europeus, cientistas, comerciantes, missionários e viajantes aventureiros produziram farta literatura de viagem, na qual as populações africanas eram frequentemente descritas como "supersticiosas, preguiçosas e menos apta", contribuindo de modo significativo para que a ideia de inferioridade da "raça negra" recrudescesse e se popularizasse, conforme explica Hobsbawn:

> A novidade no século XIX era que os não-europeus e suas sociedades eram crescente e geralmente tratados como **inferiores, indesejáveis, fracos e atrasados, ou mesmo infantis**. Eles eram objetos perfeitos de conquista, ou ao menos de **conversão aos valores da única *verdadeira* civilização**, aquela representada por comerciantes, missionários e grupos de homens equipados com armas de fogo e aguardente [...] Para o europeu médio, essas pessoas se tornaram **objeto de desprezo**.[205] [grifos nosso]

A visão acerca dos não europeus, e especialmente dos africanos, como povos atrasados impunha um novo tipo de relacionamento: não mais de trocas, acordos de vassalagem, alianças matrimoniais e diplomacia entre europeus e

[204] HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea.* p. 132.
[205] HOBSBAWN, Eric. J. *A era dos impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, 9º edição, p. 118-119.

aristocracias africanas, mas de hierarquia e dominação. Reforçada a dicotomia estabelecida entre "europeus superiores" *versus* "africanos inferiores", era necessário, então, uma postura de tutela - a única relação possível com homens e mulheres considerados *"fracos e infantis".*

Ora, se a civilização europeia era a única verdadeira, caberia aos europeus a tarefa de retirar os povos conquistados do estado de barbárie; a missão civilizadora, como sublinha Hernandez, foi uma missão "auto atribuída".[206] É importante também lembrarmos que "uma das características-chave deste período foi a invenção do arcaico, do bárbaro, forma elegante encontrada pelas metrópoles coloniais para justificar a imposição da necessidade de progresso [...]"[207]

Na senda dos estudos pós-coloniais, Boaventura de Sousa Santos ajuda-nos a compreender como se estruturou os pressupostos etnocêntricos a partir dos quais os europeus se auto atribuíram o dever de "civilizar" outros povos. Santos defende que a modernidade ocidental esteve fundamentada no pensamento abissal, definido pelo autor como sendo

> um sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o **universo 'deste lado da linha' e o universo 'do outro lado da linha'. A divisão é tal que 'o outro lado da linha' desaparece enquanto realidade**, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível [...]**A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha**. Este lado da linha só prevalece na

[206] HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea.* p. 132.
[207] MENESES, Maria Paula G. "O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais", *e-cadernos CES* [Online], 07, 2010, consultado a 13/08/2015. URL: <http://eces.revues.org/403>; DOI: 10.4000/eces.403, p. 72.

> medida em que esgota o campo da realidade relevante.[208] [grifos nossos]

Transportado para as realidades ultramarinas, o pensamento abissal se constituiu como fundamento ideológico de uma política de conquista e dominação que ignorou radicalmente (ou desprezou explicitamente) visões de mundo, normas, valores civilizacionais e conhecimentos que simplesmente diferiam daqueles existentes na Europa ocidental. Esse violento apagamento físico e/ou cognitivo das populações dominadas, traduziu-se como uma contundente e continuada tentativa de epistemicídio, dada a "impossibilidade da co-presença" dos dois lados deste abismo. Ou seja, o Outro, considerado como uma categoria sub-humana confinada a um universo incompreensível e irrelevante, deveria ser tutelado, guiado, educado, civilizado por processos de assimilação a partir dos quais pudesse ser integrado ao universo europeu, único pleno de humanidade.[209]

Destarte, o pensamento abissal serviu como fundamento ideológico para a "missão civilizatória" que, por sua vez, foi a peça central da doutrina colonial europeia. No caso das possessões portuguesas em África, isto se traduziu politicamente, numa estrutura jurídica-administrativa que condicionou relações extremamente desiguais entre colonizadores e colonizados, os últimos sendo enquadrados numa categoria legal subalterna: o *"indígena"*.

A construção da categoria "indígena"

Em 1894, foi aprovado o *Regimento da administração da justiça nas colónias* no qual o trabalho obrigatório para "indígenas" foi formalizada. Fez-se necessário, portanto, definir quem seria o "indígena". Assim, de acordo com o referido

[208] SANTOS, Boaventura de Sousa. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 78, 2007: 3-46, p. 4-5.

[209] Cf. MENESES, Maria Paula G. "O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais", *e-cadernos CES* [Online], 07, 2010, consultado a 13/08/2015. URL: <http://eces.revues.org/403>; DOI: 10.4000/eces.403, p. 68-69. Para uma evolução detalhada da definição da categoria "indígena" a partir da análise da legislação colonial ver ZAMPARONI, Valdemir D. *Entre Narros &Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890-1940*. FFLCH/USP: 1998, capítulo 10.

regimento os “indígenas” seriam os “nativos do ultramar, de pai e mãe indígenas e que não se distinguem pela sua ilustração e costumes de sua raça”. Maria Paula Meneses explica como ocorreu a racialização dessa categoria nos anos subsequentes :

> A diferenciação conceitual introduzida pelo conceito de indígena traduzia-se em dois regimes legais distintos: **a lei para os brancos colonos, civilizados, e o direito privado para os indígenas [...] Legalmente, não sendo cidadão nem sendo aceite como civilizado, o africano não possuía direitos civis**, sendo obrigado a laborar em atividades pouco remuneradas e em profissões menores, relegado a escolas inferiores e separadas e sujeitos a espancamentos, violência física, banimentos em colónias penais e ao trabalho forçado em plantações, estradas, caminhos-de-ferro e em portos, reflexo da centralidade da questão do trabalho indígena para as políticas coloniais. Nos espaços coloniais, a nacionalidade surgia ‘desnaturalizada’ para os indígenas, obrigando-os aos mesmos deveres dos cidadãos - a obrigação/direito ao trabalho – sem lhes garantir a igualdade de direitos. Face ao dilema da distinção sobre quem era abrangido pelo trabalho obrigatório, a **opção política portuguesa privilegiou uma distinção claramente racial, institucionalizando a hierarquia sociocultural através do reforço racial, entre ‘indígenas’ e colonos, estes últimos crescentemente apelidados de ‘europeus’**. A crescente racialização da noção de indígena (visto como negro) aconteceu a passos rápidos. O *Regulamento de importação, venda e porte de armas de fogo*, aprovado em 1914 em Moçambique, definia como indígena (artigo 14º), não só o ‘filho de pai e mãe pertencentes às raças nativas de África, mas também **os tendo caracteres físicos dessas raças não possam provar descendência diferente’. A linguagem que atravessa a**

> **missão civilizadora estava pois profundamente imbuída de princípios racistas**.[210] [grifos nossos]

Em 1926, surgiu a primeira versão do *Estatuto do Indigenato* onde se justifica a um regime jurídico para os "indígenas" em razão de sua inferioridade frente aos europeus. O ideário racista é reafirmado:

> Não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais. Não submetemos a sua vida individual, doméstica e pública, [...] às nossas leis políticas, aos nossos códigos administrativos, civis, comerciais e penais, à nossa organização judiciária. Mantemos para eles **uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos, dos seus sentimentos, da sua vida,** sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior, do seu nível de existência.[211] [grifos nossos]

Em 1929, o Estatuto é reformulado e no artigo 2º estabelece uma nova definição de "indígenas". De acordo com o referido artigo, indígena era o indivíduo da raça negra (e seus descendentes), nascidos nas colônias e que não possuíssem a ilustração e os hábitos individuais e sociais necessários para a aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses. Os indígenas deveriam reger-se "pelos usos e costumes próprios das respectivas sociedades", embora estivesse, "a contemporização com os usos e costumes [...] limitada pela moral, pelos ditames da humanidade e pelos interesses superiores do livre exercício da soberania portuguesa"[212]

---

[210] MENESES, Maria Paula G. "O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais", *e-cadernos CES* [Online], 07, 2010, consultado a 13/08/2015. URL: <http://eces.revues.org/403>; DOI: 10.4000/eces.403, p. 82-83

[211] *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique*, aprovado por meio do Decreto nº 12.533, de 23 de outubro de 1926. In: Boletim Oficial nº 48. .

[212] *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das colónias portuguesas de África*, aprovado por meio do Decreto nº 16.473 em 6 de fevereiro de 1929.

Esse Estatuto também trazia a definição de uma terceira categoria legal, o *assimilado,* ou seja, os "africanos" que viviam de acordo com a cultura europeia. Havia uma série de exigências para que "indígenas" conseguissem o *status* de "assimilado", tais como:

i. Ser maior de 18 anos
ii. Falar corretamente a língua portuguesa
iii. Exercer profissão, arte ou ofício de que aufira rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim
iv. Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses;
v. Não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor.

Valdemir Zamparoni acredita que a pretensão do governo colonial com essa categoria era, mais do que reconhecer direitos, isolá-los política e ideologicamente dos brancos e, sobretudo, da massa de indígenas de quem se julgavam aliados e defensores.[213] Seja como for, com tantas exigências, poucos - negros ou mestiços - conseguiam o estatuto de "assimilado". Portanto, tal categoria não modificou de maneira significativa a estrutura engendrada pelo colonialismo.

Em suma, o conjunto de leis e práticas coercitivas e violentas era a expressão legal e a *práxis* da desumanização de sociedades inteiras, pois transformou homens e mulheres de diferentes etnias, idades e histórias pregressas na categoria homogênea "indígenas", a quem foi dado muitos deveres, mas pouco ou nenhum direito. José Luís Cabaço é taxativo ao argumentar acerca do caráter essencialmente dual e desigual do colonialismo imperialista porquanto

> [...] estrutura-se em consequência de uma **multiplicidade de dualismos** frente a frente bem demarcados, estarão não apenas 'branco e preto', 'indígenas e colonizador', mas também 'civilizado e primitivo', 'tradicional e moderno', 'cultura e usos e

[213] ZAMPARONI, Valdemir D. *Entre Narros &Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890-1940*. FFLCH/USP: 1998, p. 478

> costumes', 'oralidade e escrita', 'sociedades com história e sociedade sem história', 'superstição e escrita', 'regime jurídico europeu e direito consuetudinário', 'código do trabalho indígena e lei do trabalho', 'economia de mercado e economia de subsistência' etc., todos esses conceitos marcados pela **hierarquização**, em que uns se apresentam como a negação dos outros e, em muitos casos, como a sua razão de ser. [214]

Portanto, no mundo colonial, tais dualismos derivavam das duas categorias sociopolíticas básicas que estruturaram a ordem colonial: o colonizado e o colono. O desaparecimento de uma delas significaria, então, a ruína da própria sociedade colonial. Assim, qualquer possibilidade de mudança ou reforma no interior destas categorias poderia ocorrer de maneira bastante limitada e somente se não acarretasse alterações substanciais na natureza assimétrica das relações entre ambas.[215] Em outras palavras, e retomando os termos propostos por Boaventura S. Santos, dentro da ordem colonial, as linhas radicais que separavam a realidade social em dois universos distintos deveriam permanecer suficientemente nítidas.

Estrutura político-administrativa e legislação laboral

Após o acordo com a Grã-Bretanha na qual fora delimitado as fronteiras no Sul de Moçambique (1891), Portugal viu-se obrigado a ocupar efetivamente a região Sul de Moçambique e para isso entrou em conflito direto com o Estado de Gaza. Entre 1895 e 1897 ocorreu uma série de batalhas entre as tropas portuguesas e o exército de Gaza. Em dezembro de 1895, sob o comando de Mouzinho de Albuquerque, os portugueses capturaram Gungunhane que foi exilado para o Açores. Em julho de 1897, Maguiguana, chefe guerreiro tsonga e sucessor do Gungunhane, tentaria novamente resistir à ocupação portuguesa. Sem sucesso,

[214]CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 35.
[215] CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 39.

o reino multiétnico de Gaza sofreu sua derrota definitiva.[216] Após a conquista era preciso estabelecer uma estrutura estatal para administrar Moçambique. Deste modo,

> O sul do território foi considerado a grande prioridade no processo de ocupação portuguesa: ali se concentrava a principal pressão britânica; ali se controlavam os lucros do recrutamento de trabalhadores para a África do Sul; ali se cobravam as receitas provenientes das tarifas de trânsito dos produtos sul-africanos pelo porto de Lourenço Marques e ali sobreviveria a memória do Império de Gaza.[217]

Aproveitar o capital internacional para dinamizar o desenvolvimento da economia em Moçambique foi uma política defendida por António Enes e outros representantes da chamada "*Geração de 95".*[218]

Rompendo com a tradição monárquico-liberal, esses colonialistas defendiam uma política indígena "realista", isto significava que as autoridades coloniais deveriam administrar as populações dos territórios ocupados de acordo com suas especificidades, ou seja, em conformidade com seu "grau evolutivo". Essa nova concepção significou uma ruptura com a tradição liberal que vigorava desde a Constituição de 1820 na qual as possessões ultramarinas foram concebidas como províncias, extensões da metrópole, portanto, estendia-se aos habitantes dos enclaves comerciais e militares lusitanos direitos de cidadania. Destarte, na política estabelecida por António Enes prevaleceu uma estrutura administrativa descentralizada, porém, de caráter tutelar e dual que passou a classificar os

---

[216] MACAGNO, Lorenzo. "O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes. António Enes e a 'Geração de 1895', p 61-90. In: FRY, Peter (org.) *Moçambique: Ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001, p. 65.

[217] CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 70.

[218] A "Geração de 95" foi o termo cunhado *a posteriori* pelos historiadores em referência aos militares de carreira que participaram diretamente das guerras de ocupação e pacificação em Moçambique. Esses indivíduos foram premiados com altos cargos na administração moçambicana após seus sucessos militares nas campanhas de ocupação efetiva. Dois nomes de destaque foram António Enes e Mouzinho de Albuquerque. Para mais detalhes sobre a *Geração de 95*, ver MACAGNO, Lorenzo. "O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes. António Enes e a 'Geração de 1895', p 61-90. In: FRY, Peter (org.) *Moçambique: Ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

habitantes entre civilizados e não civilizados, instituindo o *status* sociojurídico de "indígenas" para os últimos.[219]

Em 1895, António Enes criou a circunscrição indígena, na qual os chefes tradicionais perderam sua hegemonia e foram substituídos por funcionários indicados pelos portugueses. Este modelo foi primeiro aplicado primeiro na região sul e, em 1907, a Ata da Reforma Administrativa de Moçambique o estenderia como padrão administrativo para o restante do território.[220]

Assim, as áreas já conquistadas estavam sob comando do *governador-geral* e foram divididas em distritos, cada um deles possuía um *governador de distrito*. Por sua vez, os distritos foram subdivididos em circunscrições – a unidade principal da estrutura administrativa. Estas eram designadas concelhos, se em sua área vivessem mais de "dois mil civilizados" (neste caso, previa-se a eleição de uma Câmara Municipal para a sede administrativa). Um *administrador* estava à frente das circunscrições e conselhos e um *secretario* era seu funcionário imediato que tratava de questões burocráticas e assumia interinamente na ausência do primeiro. Havia também os *aspirantes administr*ativos que constituíam o primeiro escalão no quadro de funcionários. O *administrador* de circunscrição acumulava as funções de governo e juiz e as circunscrições se dividiam em postos administrativos, a unidade administrativa mínima, que estava sob comando do *chefe de posto.* A área de cada posto era composta por regedorias (ou regulados), estas sob responsabilidade de um *regedor* (ou *régulo*). O régulo representava o último escalão do quadro administrativo implementado pelos colonizadores; era ele a autoridade que lidava diretamente com a população africana. [221]

[219]Apenas no período republicano o princípio de descentralização da administração política foi expresso em lei. O artigo 67º da Constituição de 1911 determinou que nas colônias "predominará o regime de descentralização, com leis especiais adequadas ao estado de civilização de cada uma delas". Apud CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 75.
[220] MACAGNO, op. cit. p. 70.
[221] CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, 77-80.

Neste mesmo período, foram criadas importantes instituições administrativas a partir das quais as autoridades coloniais buscaram controlar a posse de territórios e as populações africanas. Em 1901, foi promulgada a lei que regulamentava a posse de terra por meio da qual determinou-se que toda a terra não ocupada pertencia ao estado. Embora a lei reconhecesse os direitos africanos sobre as terras em uso, não excluía as zonas especificadas como reserva. Em 1904, institui-se formalmente a Secretaria de Negócios Indígenas cujos objetivos eram

> [...]organizar um sistema judicial indígena, regulamentar as obrigações dos chefes, codificar as leis africanas, organizar um registro civil dos *indígenas,* delinear reservas, **controlar a emigração** e assumir a responsabilidade pela assistência. Competia-lhe igualmente **organizar o recrutamento de mão de obra 'tanto para o governo como para o trabalho particular', ajudar no recrutamento de *cipais* e superintender a mão-de-obra i*ndígena.* Esta lista, com todo o seu enfoque nas questões laborais, deixa** bem clara a forma como a política indígena estava a evoluir. [222] [grifos nossos]

Nesta mesma direção, alguns anos antes em 1899, havia sido promulgado por António Enes o "Código de Trabalho Indígena" que determinara que todas as pessoas com *status* de "indígena" tinha a obrigação legal de trabalhar; os africanos ficavam sob administração direta do régulo, responsável pelo recrutamento de mão-de-obra e pela cobrança de impostos e não lhes era permitido abandonar o país sem autorização.

Oficializou-se, assim, um novo sistema de trabalho que ficaria conhecido como *chibalo.* Ao longo do período colonial, *chibalo* foi o termo usado em Moçambique para referir-se ao conjunto de relações trabalhistas impostas aos africanos que incluíam desde o trabalho escravo até o trabalho forçado, gratuito, coercitivo ou

[222] NEWITT, Malyn. História de Moçambique. Lisboa: Publicações Europa-América,1995, p. 345.

mal pago.[223] O objetivo era garantir a força de trabalho para agricultores portugueses, companhias agrícolas, donos de empresas, comerciantes locais e funcionários coloniais que supervisionavam as obras públicas e que eram incapazes de garantir suas necessidades de mão de obra apenas com o trabalho voluntário devido à concorrência sul-africana cujos salários eram superiores aqueles oferecidos na colônia portuguesa. Vale dizer que, para o trabalhador moçambicano, a diferença entre o salário oferecido nas minas dos países vizinhos e aquele ganho em solo moçambicano compensava a emigração sazonal, uma vez que, ao retornar para sua terra natal, o salário ganho nas minas lhe permitia comprar instrumentos de produção como, por exemplo, o arado ou materiais de construção fabricados, gado ou simplesmente amealhar o dinheiro para o lobolo.[224]

Com efeito, um dos objetivos da recém-criada Secretaria de Negócios Indígenas era resolver os conflitos entre a corretagem laboral que enviava trabalhadores para o estrangeiro e, como vimos, gerava dividendos para o Governo e a oferta de mão-de-obra interna, necessária para atrair investimento de capital. Jeanne Penvenne afirma que

> Grande parte da atividade inicial do Departamento [dos Negócios Indígenas] consistiu em dissolver as redes ilegais de recrutamento, e em monopolizar os lucros do recrutamento de modo a suportar os custos do refreamento da deserção, do registro dos trabalhadores e do desenvolvimento da força policial dos Negócios Indígenas. [225]

Também com o objetivo de controle da população “africana”, em 1904, o Regulamento de Serviçais e Trabalhadores Indígenas definiu que os

[223] Cf. SOUTO. Amélia Neves de. A administração Colonial Portuguesa em Moçambique no Período de Marcello Caetano (1968-1974). Tese de doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2003, capítulo 1.
[224] PENVENNE, Jeanne. Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974). Maputo: Ed. Arquivo Histórico de Moçambique, Coleção Estudos 9, 1993, p. 14.
[225] PENVENNE, Jeanne. Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974). Maputo: Ed. Arquivo Histórico de Moçambique, Coleção Estudos 9, 1993, p. 17-18.

trabalhadores “indígenas” eram obrigados a levar consigo diariamente a *“chapa”* de identificação, único modo de comprovar que trabalhavam para alguém. [226]

A série de diplomas legais atinentes ao trabalho “indígena” e promulgados já no período republicano não modificou significativamente a obrigação ao trabalho imposta aos africanos. Assim, o *Código do Trabalho Indígena nas Colônias Portuguesas de África* de 1928 apenas substituía a “obrigação legal” do indígena trabalhar pela “obrigação moral”.[227] Em 1930, o *Regulamento do Trabalho dos Indígenas na colônia de Moçambique* incorporou as disposições do código anterior, mantendo a mesma obrigatoriedade.[228] Amélia Souto explica porque as sucessivas legislações aboliram apenas formalmente o *chibalo:*

> Verifica-se que no código do trabalho (e no regulamento) proibia-se o trabalho forçado para serviços particulares, determinava-se o recrutamento livre e voluntário estabeleciam-se os deveres do empregador entre os quais estavam o de fornecer alimentação, roupa alojamento, assistência médica, determinava-se o número máximo de horas de trabalho, proibia-se a ameaça ou a violência física, entre outras. Legalmente todos os constrangimentos do Código de 1899 foram retirados, no entanto, uma exceção foi prevista em relação ao trabalho obrigatório. As autoridades locais, do Governador do distrito ao chefe do Posto, tinham o direito de utilizar o trabalho obrigatório correcional para criminosos, para os vadios, para quem não pagava imposto e sempre que houvesse necessidade de trabalhos públicos urgentes (construção de estradas, pontes, desastres naturais etc.) Esta simples exceção foi o “furo” necessário para invalidar

[226] Ver SOUTO. Amélia Neves de. A administração Colonial Portuguesa em Moçambique no Período de Marcello Caetano (1968-1974). Tese de doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2003, p. 73.
[227] Decreto n º 16, 199, de 6 de dezembro de 1928. B.O.M I Série, n º 2, suplemento, 16 de Junho de 1929.
[228] *Regulamento do Trabalho dos Indígenas na colônia de Moçambique*, aprovado pela Portaria nº 1180 de 4 de setembro de 1930.

> todos os princípios defendidos pelo Código, tornando-o meramente cosmético.[229]

Em relação ao trabalho feminino é importante sublinhar que a partir década de 1910, o governo português buscou coibir – ao menos formalmente – o trabalho assalariado para mulheres. Como vimos no capítulo 2, no período anterior ao colonialismo, a divisão sexual do trabalho determinava que às mulheres eram as responsáveis pelo cultivo agrícola, pelas atividades domésticas e pela educação e cuidados com os filhos. Por isso, o governo colonial logo percebeu que a utilização da mão-de-obra feminina, de modo coercitivo ou não, abalaria o ciclo reprodutivo.

> De fato, a preservação, ainda que parcial, da produção familiar foi um forte fator no processo de acumulação de capital. Como o *chibalo* e o trabalho mineiro existiam graças ao recurso à mão-de-obra migratória, o setor capitalista poderia deixar para a agricultura familiar a responsabilidade de sustentar os trabalhadores regressadas de seus contratos –cuja duração variava de três meses a um ano – e arcar ainda com os custos de sustentação dos inválidos, velhos e crianças. Enfim, transferia para o setor não capitalista, cuja produção assentava-se basicamente no trabalho feminino, boa parte dos custos sociais de reprodução e oferta de força trabalho barata que servia à acumulação capitalista.[230]

Essa política oficial não impediu, contudo, que as mulheres fossem recrutadas para trabalho mal pago e, com frequência, gratuito. Vale dizer que, ao longo do período colonial, a legislação não proibiu totalmente o trabalho feminino, mas sempre buscou restringi-lo de alguma forma. Em 1928, Código do Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesas de África determinava que só era possível

[229] SOUTO, Amélia Neves de. *A administração Colonial Portuguesa em Moçambique no Período de Marcello Caetano (1968-1974)*. Tese de doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2003, p. 73.
[230] ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique.* Salvador: EDUFBA: CEAO, 2007, p. 139.

contratar mulheres para prestar serviço fora de seu local de residência se estivessem acompanhadas de um familiar do sexo masculino. [231]

Com efeito, ao longo das décadas seguintes, as reiteradas advertências trocadas entre autoridades coloniais acerca do trabalho feminino, de crianças e idosos atestam que, na prática, muitas vezes se extrapolava as disposições legais. Isso ocorria porque o contexto de emigração em massa de homens para as minas e cobrança de impostos obrigou muitas mulheres a buscar trabalho assalariado, conciliando o trabalho capitalista com as atividades e cuidados realizados no âmbito familiar.

O Sul do Save sob domínio colonial

Como é possível constatar a partir do imenso volume de documentos coevos produzidos, o poder colonial estivera bastante presente na região ao Sul do Save desde o início da guerra de ocupação, alterando, assim, de maneira significativa o *modus vivendi* das populações africanas.

Por sua proximidade geográfica, ao longo do período colonial a região se consolidou como principal fornecedora de mão-de-obra para as colônias vizinhas determinando um destino comum a muitos dos africanos e africanas que ali viviam. Obviamente, os impactos do colonialismo português variaram bastante mesmo dentro dessa macrorregião histórica. A experiência da vida nas aldeias era deveras distinta da vida nas cidades, por exemplo. No entanto, para além desta antítese básica, havia também as áreas semi urbanizadas, no perímetro das cidades, onde o cotidiano dos habitantes foi marcado por uma espécie de fusão entre modernidade e tradição.[232]

[231] De acordo com Código do Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesas de África, art. 99°, **§** 2° "as mulheres só podem contratar-se para serviço fora do local de sua residência habitual quando foram acompanhadas do marido, pai, tios ou irmãos maiores, salvo se o contrato for para serviço doméstico." 6/12/1928.
[232] Retomaremos essa questão no quarto capítulo, quando analisaremos os processos-crimes destas áreas.

Lourenço Marques

Vimos, no capítulo anterior, como Henri Junod descreveu no início do século XX, a vida nas aldeias. Antes de abordarmos mais a fundo o impacto na vida de homens e mulheres das novas formas de trabalhos impostas pelo colonizador, vejamos brevemente como se configurou a paisagem social de Lourenço Marques (atual Maputo) sob o domínio colonial - período em que se tornou capital política e econômica de Moçambique e, por isso, o lugar onde o poder colonialista e seu aparato político, administrativo, fiscal e militar se fizeram mais presentes.

Entre fins do século XIX e início do século XX, a cidade de Lourenço Marques passou por mudanças rápidas e significativas. Devido ao processo precoce de industrialização no Transvaal e a exploração nas minas de ouro recém-descobertas nos territórios fronteiriços, o porto da cidade de Lourenço Marques tornou-se estratégico para o escoamento de mercadorias. Além disso, as colônias vizinhas, como vimos, demandavam um número significativo de trabalhadores moçambicanos. A cidade se desenvolveu e, rapidamente, se transformou num importante local de trânsito de mercadorias e pessoas.

Os melhoramentos em seu porto bem como a construção da linha de caminho – de ferro Lourenço Marques – Transvaal (1894-1897) foram realizados nesse contexto de desenvolvimento econômico. No mesmo ano em que fora concluída a linha férrea, Portugal assinou um acordo com Transvaal regulamentando o envio de mão-de-obra moçambicana. Em 1909, outro acordo estipulou as condições para a utilização dos portos e caminho-de-ferro moçambicanos. [233] A existência de um aparelho administrativo-militar estruturado na cidade e visando o controle do território e dos “africanos” foi um componente decisivo para a transferência da capital política para a cidade.

O crescimento econômico de Lourenço Marques propiciou um aumento demográfico substancial num curto período de tempo. Como explicou

[233] SILVA, Teresa Cruz e. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974)*, Maputo: Ed. Promédia, 2001, p. 39.

Zamparoni: “Em 1912 a cidade já tinha delineada a sua feição urbana, a população branca tinha crescido, desde 1894, nove vezes e meia e a população total cerca de vinte e cinco vezes, o mercado de trabalho urbano também se ampliara e diversificara.”[234]

Por sua vez, o grande aumento populacional, especialmente a população europeia e branca, ensejou a construção de infraestrutura e a ampliação de produtos e serviços disponíveis. Portanto, o desenvolvimento veloz da cidade modificou radicalmente sua fisionomia, transformando a capital laurentina num espaço urbano e cosmopolita no qual a modernidade europeia se fez bastante presente por meio das inovações tecnológicas, como a luz elétrica, o cinema, o bonde, o automóvel etc. e também na diversidade de produtos e serviços oferecidos, tais como: médicos especialistas, dentistas, farmácias, hotéis, hospitais, livrarias, bordéis, restaurantes, alfaiatarias, bares, agências de turismo, lojas e mercearias que vendiam tecidos, sapatos, chapéus, vinhos e outras bebidas importadas, instrumentos musicais e mais uma infinidade de novos produtos.

Como é possível observar na tabela I, em fins do século XIX, a população europeia em Lourenço Marques ultrapassava a população “africana”, sendo cerca de cinco vezes maior. Ao longo do período colonial essa proporção se inverteria e a população “africana” se tornaria maioria na cidade.

[234] ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique.* Salvador: EDUFBA: CEAO, 2007, p. 231.

Anos	Europeus	Africanos	População Total
1894	591	115	1.059
1904	4.691	3.474	9.849
1912	5.560	17.340	26.079
1927	9.001	23.000	37.311
1940	14.316	45.632	68.223
1950	23.439	57.755	93.265
1960	31.682	122.460	178.546

Tabela I: Evolução da população de Lourenço Marques entre 1894 e 1960[235]

Havia também o grupo dos mestiços afro-europeus e entre esses aqueles pertencentes à pequena burguesia letrada e *assimilada*. Além desses grupos, os censos populacionais mostram que o desenvolvimento econômico da capital laurentina atraiu pessoas de origens diversas, como por exemplo, os indianos e os chineses.

"Monhés" era um termo popular, de caráter depreciativo, para designar indianos de diferentes grupos culturais, uma vez que

> [..]O termo englobava tanto os *baneanes,* hinduístas, originários majoritariamente do Guzarate, quanto os *mouros*, seguidores do islã, quer fossem eles omanitas ou originários da Índia sob domínio britânico. Na documentação da administração portuguesa o termo *monhé* não é corrente e, por vezes, é feita a distinção, mas, em geral, todos os indianos são classificados como *asiáticos,* fazendo com que, hoje, nem sempre possamos distinguir com o desejado rigor, tais categorias socio-racias.[236]

Por manter sua cultura própria, que destoava de modo significativo da cultura europeia, essa população era vista pelos brancos europeus com restrições,

[235] SOPA, António. *A alegria é uma coisa rara – subsídios para a história da música popular urbana em Lourenço Marques (1920 – 1975).* Maputo: Ed. Marimbique, 2013, p. 35.
[236] ZAMPARONI, Valdemir. Monhés, "Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, 1890 – 1940". *Lusotopie 2000*: 191-222, p. 192.

sendo alvo de perseguições e discriminações. Zamparoni explica que a forte atuação desse grupo no comércio e a consequente receita gerada através da cobrança de impostos fez com que não fossem expulsos pelos portugueses.[237]

Outra minoria também marginalizada era os chineses que trabalhavam, sobretudo, no ramo de trabalhos artesanais especializados e também como pequenos produtores agrícolas. Assim, como os "monhés"[238], os "chinas" mantiveram-se fechados em sua comunidade, com sua língua, religião, culinária, vestuários e hábitos sociais bastante distintos da cultura europeia.[239] Ambos os grupos desempenhavam atividades necessárias à uma cidade como Lourenço Marques e, portanto, sua presença era tolerada "mas não desejada e, quanto possível, deveria ser mantida à distância, oculta, disciplinada ou ao menos excluída dos direitos de cidadania."[240]

O crescimento de Lourenço Marques refletiu espacialmente o caráter dual e segregacionista do colonialismo. Assim, em algumas localidades ergue-se a cidade de cimento, com a construção de "edifícios permanentes alinhados ao longo de bulevares arborizados no estilo do sul da Europa"[241] Em álbuns fotográficos destinados ao público europeu Lourenço Marques é apresentada como "estância de repouso e recreio".[242]

Uma crônica publicada em 1919 no periódico *O Brado Africano* nos dá a medida de como a segregação espacial determinava o uso que se fazia do espaço

---

[237] ZAMPARONI, Valdemir D. *Entre Narros &Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890-1940*. FFLCH/USP: 1998, p. 303.
[238] Tanto "monhés" como "chinas" estão grafados entre aspas para indicar que os termos não eram utilizados pelos próprios grupos a que se referem e, sim, por europeus e pela elite afro-europeia, via de regra, com uma conotação pejorativa.
[239] ZAMPARONI, Valdemir. Monhés, "Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, 1890 – 1940". *Lusotopie 2000*: 191-222, p. 200.
[240]Ibidem, p. 222.
[241] JENKINS, Paul. Maputo and Luanda. BEKKER, Simon (ed*). Capital Cities in Africa: Power and powerlessness*. E. Dakar, Cape Town,2011. Disponível em: <http://newebsite.codesria.org/spip.php?article1603&la.ng=en>. Acessado em 07/10/2014.
[242] Em 1929, José dos Santos Rufino elaborou os "Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colónia de Moçambique", uma coleção de 10 álbuns que apresenta ao leitor fotos de cada região, destacando diversos aspectos naturais e humanos da colônia. Obviamente, não há referências aos graves problemas que atingiam a população "africana", como por exemplo, a fome e as péssimas condições de trabalho e moradia. RUFINO, José dos Santos. Álbuns fotográficos e descritivos da colónia de Moçambique. [Volume nº 04: Lourenço Marques - Indústrias, Agricultura, Aspectos das Circunscrições, etc.] Hamburgo: Broschek & Co. 10 vols., 1929.

urbano a partir de uma ideologia racista, segundo a qual, os “africanos” serviam como trabalhadores, mas não cidadãos que pudessem compartilhar os mesmos espaços de sociabilidade. O autor ressalta que apenas o bairro da Polana - branco e elitizado - era motivo de orgulho, sinônimo de civilização:

> Depois de um certo número de anos passados nesta terra, vamo-nos sucessivamente aborrecendo de tudo e de todos.
> Há caras que me provocam ânsias, se adrego de as topar ao voltar uma esquina; há coisas que me obrigam a tomar um rumo diverso, só para lhes não sofrer mais uma vez a chateza habitual de suas linhas exteriores. Hoje em dia só me resta a Polana. E’ sempre agradável ver-se que acompanhamos o progresso.
> A Polana é com efeito a nossa pedra de toque, nestes assuntos de civilização em terras de África. Que marcamos passo? Puro engano. Como a ponte sobre o Tejo e a irrigação de um milhão em meio de hectares incultos no Alentejo, e a esquadra de couraçados (para a qual contribui com dois tostões nos meus tempos de estudante), assim também as obras da Polana, são daquelas que marcam uma época na civilização de um povo. A engenharia modernizou-se com as lições estudadas nas grandes e colossais obras americanas. Há na Polana bancos que devem resistir séculos, como as Pirâmides do Egito [...][243]

As caras que provocam “ânsias” podiam ser de chineses, indianos ou rostos de “africanos” negros, uma vez que, naquele momento a população negra já perfazia a maioria dos habitantes laurentinos que, com suas longas e extenuantes jornadas de trabalho, circulavam por toda a cidade durante o dia inteiro.

A segregação espacial se constituiu como política oficial, uma vez que os poderes coloniais acabaram por determinar quem poderia morar nas áreas centrais, planejadas e com infraestrutura. Desde 1910, houve determinações legais que exigiam que as moradias na zona central fossem construídas com zinco, madeira ou cimento, excluindo assim a maioria absoluta de “indígenas”

[243] O Africano 15/01/1919.

devido ao preço desses materiais. Em 1938, a Câmara Municipal estabeleceu que apenas casas de alvenaria seriam autorizadas; até mesmo as famílias "africanas" pertencentes à elite local não conseguiam pagar por esse tipo de moradia. Desse modo, os "indígenas" com suas palhotas e casas de zinco foram expulsos e passaram a se situarem fora dos limites da cidade.[244]

Destarte, os bairros de cimento, isto é, planejados a partir de um modelo europeu de urbanismo foram cercados por áreas de assentamentos informais: os bairros de caniço, predominantemente, ocupados por populações "indígenas" e mestiças. A infraestrutura de tais bairros era bastante precária e mesmo o fornecimento de água não era garantido ou incomum, como fica claro na reclamação publicada no jornal *O Brado Africano* em 1920:

> FALTA DE AGUA
> A indiferença das autoridades
> **Pela centésima vez**, chamamos a atenção do sr. Secretario dos Negócios Indígenas ou de quem o representa, para a **falta d'agua fora dos marcos desta cidade**. **A população indígena, que paga suas contribuições, não tem agua, não tem luz não tem ruas não tem nada!**
> Que lhe faltem agora, com luz e ruas, mas que lhes dê ao menos agua para matar a sede é de toda a justiça. Há tempos, mandou-se construir poços e montar moinhos de vento; tão mal foi isso feito, que tal ideia só há de lamentar a perda d'alguns centos de libras, nada mais. Os poços estão secos e os moinhos estão ainda de pé, trabalhando, mas sem água.
> Mais uma vez pedimos para que o atual Secretário dos Negócios Indígenas dê as providencias que o caso requer.[245] [**grifos nossos**]

Os poucos investimentos nos bairros onde vivam a população "indígena" e pobre tinham como resultados uma infraestrutura insuficiente e precária; as frequentes

[244] PENVENNE, Jeanne. *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*. Maputo: Ed. Arquivo Histórico de Moçambique, Coleção Estudos 9, 1993, p. 105.
[245] O Brado Africano 10/01/1920.

e contínuas reclamações nos jornais atestam que tal quadro pouco se modificou ao longo dos anos. De fato, tal problema se estenderia por todo o período colonial porquanto na década de 1960, analisando os problemas habitacionais da cidade, Rita Ferreira constatou que

> [...]a situação habitacional dos africanos de Lourenço Marques não é diferente da observada na maioria das grandes cidades do continente negro. Aqui, como algures, os problemas de fornecimento de água, esgotos e controlo sanitário são difíceis de solucionar. Aqui, como algures, são ocupadas pelos africanos as áreas menos convenientes, especialmente as baixas difíceis de drenar [...][246]

Os irmãos Albasini, fundadores dos jornais *O Africano* e de seu sucedâneo, *O Brado Africa*no, eram mestiços afro-europeus letrados e *assimilados*. Embora, defendessem nas páginas dos seus jornais os direitos da população "indígena" e denunciassem abusos cometidos pelas autoridades coloniais, defendiam também a colonização portuguesa, afirmando que as populações "africanas" deveriam ser tuteladas pelo governo até que atingissem o esmo grau civilizatório dos colonos e, para isso, era preciso discipliná-las para o trabalho, educá-las e moralizá-las de acordo com referenciais europeus.

Assim, em seus jornais, eram frequentes as reclamações contra comportamentos inadequados de africanos de ambos os sexos e de todas as idades.[247] As justificativas do incomodo variavam: ou os "indígenas" estavam vestidos de modo *imoral* para os padrões eurocêntricos; ou se embebedavam e

[246] FERREIRA, A. Rita. *Os africanos de Lourenço Marques*. In: Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Ed. Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Vol. 9, série C, 1967/68, p. 180

[247] Reclamações feitas em editorias ou reportagens-denúncias escritas por João Albasini (diretor do jornal), seu irmão José Albasini (editor) ou pelo secretário da redação, o comerciante José dos Santos Rufino. Por vezes assinavam e, em outras, publicavam sob pseudônimos. Os dirigentes publicavam também cartas e reclamações de leitores. *O Africano* era voltado, majoritariamente, para a população não branca e letrada. Alcançou em seu auge 3 publicações semanais e era vendido em outras cidades além de Lourenço Marques, inclusive no Transvaal. Para uma contextualização mais aprofundada sobre tiragem, alcance, temas e anúncios ver o artigo de Matheus Pereira. PEREIRA, Matheus Serva. "Anúncios e comunicados: 80 réis por linha: propaganda e cotidiano nas páginas de O Africano (1909- 1919)". In: RIBEIRO & GEBARA. *Estudos africanos: múltiplas abordagens*. (e-book - Coleção História). Niterói: Editora da UFF, 2013, p. 73-97.

vadiavam; ou porque faziam muito barulho quando estavam reunidos por razões religiosas ou de lazer. O fato é que a simples presença desses africanos com seus modos de ser e estar próprios causava extremo incômodo aos colonos europeus e "africanos" letrados. Na edição de 22 de maio de 1909 foi publicada uma reclamação neste sentido[248]:

> DIKHIRI
> (Barulho Infernal)
> Chamamos a atenção do sr. Administrador do Concelho para o barulho que, durante a noite e aos domingos durante a tarde inteira, se faz n'uma casa da Munhuana.
> Diz-se que aquilo é uma reza muçulmana, para propaganda da religião maometana. O certo que na tal casa, um cubículo sem ar, e sem luz, juntam-se **dezenas de macuas machos, fêmeas e crianças**, a berrarem desalmadamente 'ha, ha, ha, ha', isto durante horas, com as janelas e portas fechadas.
> Quando abrem uma porta saem por ela uns diabos a destilar suor, crianças quase asfixiadas, correndo n'um tumulto aos barris d'agua, onde bebem sôfregos: uma farta golada d'agua cristalina!
> -**Aquilo não é religião, não é nada é um pretexto para a vidinha ociosa com malherio à mistura; e é ainda a tal coisa de desviar o indígena da civilização portuguesa**, incutindo-lhe no animo o ódio aos cristãos...[grifos nossos][249]

Para além da antítese expressa nos binômios religião mulçumana/barbárie versus religião cristã/civilização, vale notar a animalização dos corpos "africanos" ao referirem-se aos homens e mulheres como "macuas fêmeas e machos", o que não ocorria quando europeus ou *assimilados* eram citados.[250] Menos de três meses depois, o mesmo jornal publica uma reclamação similar:

[248] A ortografia dos trechos citados foi atualizada para facilitar a leitura.
[249] O Africano 22/01/1909.
[250] Embora "chinas" e "monhés" fossem descritos como "sujos", imundos", "traiçoeiros" etc. não encontramos referências a eles com os termos macho/fêmea. Vale dizer que, dentro da amostra dos jornais analisados não há menções específicas às mulheres chinesas ou indianas.

> MACUAS
> A noite de sexta para sábado uma grande quantidade de macuas andou pela Avenida n° 1 atordoando toda a gente com cantorias e berros de 'ha-ha-ha-ha' satisfazendo uns preceitos da religião maometana. Pedimos providências. Não deve a tolerância ir ao ponto de permitir que uma qualidade de gente incomode e atordoe um bairro inteiro.
> Já uma vez indicamos a casa que é a sede de tal religião e barulho. Esperamos não ter que voltar ao assunto. [251]

Em poucas semanas, porém, o jornal retoma o tema, desta vez reclamando do barulho feito de madrugada cujo objetivo era chamar os fiéis para a primeira oração do dia.

> MACUAS
> Vamos completar as informações que demos e reforçar o pedido ao sr. administrador do Concelho para que tal abuso acabe:
> Às 3 da manhã um *sherife* ou padre macua – porque o trabalho não e incomoda muito – acorda e sai à rua demandando a casa dos devotos que, é bem de ver, moram em sítio onde mora a outra gente: cristã, pagã e indiferente às religiões.
> O velhaco assim que se apanha na rua, desata a berrar a plenos pulmões, invocando os espíritos de todos os macuas falecidos, para que acudam a incutir a fé no espírito d'esta gente d'hoje, que a respeito de crenças religiosas cada vez mais romba, cada vez mais cética. E, como não há o respeito pelo sono dos outros o sujeito canta, grita, bate portas, impunemente, sem receio de ser agarrado pelo braço, por um polícia e acompanhado à esquadra.
> Santa terra este a liberdade é tanta!
> A coisa, porém, ainda não fica por aqui. O *sherife* ou padre vai angariando um bando de fieis que também são amantes de música e é então, por aquelas, ruas um berreiro de acordar um bêbedo do *vinho colonial*, que, como toda a gente sabe,

[251] O Africano 16/08/1909.

> mergulha o bebedor em sono cataléptico garantido por 24 horas – quando não é o sono eterno como tem sucedido a alguns incautos que, adormecendo ignominiosamente na cantina imunda do patriota, vão acordar estremunhados ao som dos hinos místicos nas gloriosas refulgências do céu, ante as barbas nevadas do Padre Eterno que os acolhe carinhosamente, sorrindo-lhes paternalmente, muito grato ao Paço do Bispo que lhe despacha aquelas alminhas tão puras de tanto purgar n'este vale de lágrimas.
>
> Mas, fora de brincadeiras porque o caso é sério pedimos para que nos poupem o barulho d'aqueles senhores...
>
> Ter religião é muito bom, mas não incomodar o próximo também é religião – segundo ouvimos, há anos na escola, ao nosso padre – mestre, Simões, o sebento....
>
> Seremos atendidos [?] [252]

Com efeito, as reclamações contra os macuas eram abundantes, mas, não se restringiram ao barulho ocasionado por suas práticas religiosas, como é possível perceber neste outro texto jornalístico.

> GENTE A MAIS
>
> Há muito já que de Moçambique vem vindo para esta cidade uma grande quantidade de **mulheres macuas sem meio de vida conhecido** que desembarcam livremente por que estão dentro da sua província.
>
> A par e passo, vem vindo, também d'aquela procedência, muitos macuas igualmente sem ocupação, que se espalham pelas cidade e arredores sem se saber do que possam viver.
>
> O macua aqui em Lourenço Marques, **não se sujeita ao trabalho de carregamentos, aspirando somente aos lugares de contínuos de secretarias**. Sabe toda a gente que tais lugares são limitados e, na nossa modesta opinião devem ser dados aos alunos das escolas – paroquiais ou não – mas que saibam ler e escreve português, conhecimentos estes que os macuas não têm.

[252] O Africano 5/09/1909.

> **Os macuas estão vivendo, descaradamente, da prostituição das fêmeas.**
> Ninguém ignora esta vergonha; na Munhuana é costume corrente.
> Parece-nos de toda a conveniência proibir-se o desembarque de mulheres macuas quando não tenham marido aqui residente, e também, tomar-se as medidas necessárias para evitar que venham macuas machos que se não sujeitam a todos os serviços.
> Não se pode dizer, depois, que precisamos de macuas para a cantoria dos ' ha –ha-ha-ha', que é o tormento dos habitantes (não monhés ou macuas) da Munhuana.
> Aqui deixamos o aviso para que se tomem as necessárias providencias sobre a prostituição na Munhuana.
> Já basta, sobre, e fede, a que temos nas cantinas onde se vende o Colonial.[253] [grifos nossos]

Os macuas[254] eram acusados de não aceitarem trabalhar como carregadores, competindo com os "africanos" da região pelos empregos nas secretarias. Além disso, de acordo com o jornal, os homens macuas seriam sustentados por suas mulheres que, na busca pela sobrevivência, se prostituíam no bairro da Munhuana.

É importante ressaltar, no entanto, que não eram apenas as mulheres macuas que se prostituíam em Lourenço Marques. As denúncias eram frequentes e indicam que a prostituição era a saída econômica encontrada por muitas mulheres: não somente adultas, mas também crianças: *raparigas* e, com menor frequência, *moleques.*

> O BORDEL DA MALANGA
> Aquele grandioso negócio que tão bons cobres prometia, foi transtornado pelo administrador de Marracuene que negou a licença.

[253] O Africano 5/09/1909.
[254] Vale lembrar que a etnia macua é originária do Norte de Moçambique.

> O intermediário d'este negócio perdeu assim £ 5[ilegível]
> Engenhoso e sutil como todo homem de negócios, a cabeça dos *bordeleiros* da Malanga concebeu outra maneira de matar pulgas: querem montar o alcoice não fora da cidade, para evitar o regedor de Marracuene, mas sim encostado aos marcos, mesmo á bordinha, luxuosamente mobiliado, debaixo da hábil direção d ''uma portuguesa, branca, como leite...'E uma casa de toleradas com todos os matadores, não faltando a legitima raça branca para moralizar a coisa.
> Que cheiro a podre![255]

Coibir a prática da prostituição era uma tarefa muito difícil, uma vez que, além dos prostíbulos, mulheres e crianças se prostituíam também nas cantinas.

As cantinas eram locais onde vendia-se uma variada gama de produtos: capulanas e outros tecidos importados, produtos industrializados, agrícolas, bebidas alcóolicas, refeições prontas etc. Muito além de um lugar de compras, na cidade segregada, a cantina servia como um local privilegiado de interação social, especialmente para os "indígenas". Era para onde iam trabalhadores em busca de uma refeição; ou aqueles que queriam beber, relaxar e conversar após um longo dia trabalho; também ali ocorriam *batuques* e danças que podiam durar horas, enfim, um lugar onde diversas interações, por vezes pacíficas e outras conflituosas, eram estabelecidas. Era também nesse ambiente que facilmente se encontrava mulheres (ou crianças) prostituídas. Na maior parte das vezes, aliás, com a facilitação ou participação direta dos cantineiros.

Aos olhos das autoridades coloniais e da burguesia local, as prostitutas negras afrontavam a moral e os bons costumes e as cantinas eram concorrentes diretas das lojas de comércio dos colonos brancos. Por isso, as autoridades

> [...] intervieram no sentido de expulsar as cantinas para os subúrbios pois, por serem núcleos aglutinadores de *indígenas*, era conveniente mantê-las afastadas das vistas, principalmente

[255] O Africano 07/04/1909.

> a partir das décadas de vinte e trinta, quando a cidade investiu em novas obras de melhoramento urbano, voltadas para atrair crescente volume de turistas sul-africanos que, durante a *season,* invadiam suas ruas e praias e que, imbuídos de preconceitos raciais, certamente prefeririam não apreciar tanta *bandalheira.* O objetivo era afastar, mas não reprimir seriamente, pois bebida e prostituição eram percebidos como eficientes mecanismos de alívio das tensões sociais e raciais. O Comissário de Polícia argumentava, em 1927, que Lourenço Marques tinha em média quinze mil *indígenas* sem família e que era necessário certa tolerância, particularmente, com a prostituição, a fim de se evitar que *'os ataques às mulheres brancas tornem-se frequentes, como sucede por exemplo em Johannesburg, Bulawayo, Salisbury, além da sodomia que se alastra também em larga escala'* Mais do que interditar, estas medidas visavam disciplinar e ocultar, poupando assim a sensibilidade e a moral das famílias europeias de presenciarem cenas e práticas lúdicas e sexuais que consideravam degradantes.[256]

Nota-se que a hierarquização racista da sociedade colonial operava inclusive na apropriação dos corpos femininos. Assim, a prostituição das mulheres negras era entendida como necessária para proteger as brancas. Na visão do colonizador europeu, reproduzida pelo comissário de polícia, a mulher branca era entendida como propriedade particular de seu pai ou marido e, portanto, deveria ter sua sexualidade controlada, regulada e protegida de possíveis ataques sexuais de outros homens, especialmente de "africanos" "incivilizados", "irracionais". O estereótipo racista de homens negros hipersexualizados e muito férteis deveria, de fato, aterrorizar a população branca: um ataque sexual, além de ser encarado como desonra, poderia acarretar numa gravidez duplamente indesejada: tanto por ter sido consequência de um estupro como por gerar uma prole mestiça.

[256] ZAMPARONI, Valdemir D. *Entre Narros & Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890-1940*. FFLCH/USP: 1998, p. 352-353.

Por outro lado, a mulher negra, através da prostituição, deveria disponibilizar seu corpo a todos os homens, brancos ou não brancos, que nele quisessem/precisassem "aliviar suas tensões" cotidianas através do sexo pago.

Não se trata aqui, obviamente, de endossar a moral burguesa cristã, segundo a qual, a sexualidade feminina é necessariamente algo negativo, pecaminoso e que precisa ser reprimido, porém, é preciso apontar essa diferença fundamental. No que se refere à sexualidade, a condição da mulher negra não pode ser equiparada à da mulher branca porque, sob a perspectiva eurocêntrica racista, a disponibilidade do corpo da mulher negra era total: coletiva e irrestrita. Já o corpo da mulher branca deveria ser preservado e estava disponível apenas para o homem branco com quem se casasse, após a anuência de seu pai (ou o homem responsável por sua tutela).[257]

Outro grave problema em Lourenço Marques era o alcoolismo entre os "indígenas". Tradicionalmente, os "africanos" produziam bebida alcoólica a partir da fermentação (ou, eventualmente, por destilação) de diferentes frutas, como exemplo, o caju e a melancia. Portanto, o consumo estava condicionado à produção artesanal e limitado pela oferta sazonal dos frutos. Vale dizer que, eram as mulheres as responsáveis pela produção dessas bebidas que eram consumidas, geralmente, em situações específicas quando parentes e amigos se reuniam para festejar um nascimento, negociar um *lobolo etc.*

A introdução de bebidas importadas, nomeadamente o *vinho colonial* produzido em Portugal, mais forte em termos de gradação alcoólica e disponível a preços baixos o ano inteiro teve como consequência o consumo abusivo, atingindo homens, mulheres e, inclusive, crianças, como é possível perceber na seguinte denúncia:

[257] Para a temática da hipersexualização dos corpos negros, sobretudo, das mulheres negras ver, por exemplo, STROTHER, Zoe S. Display of the body hottentot. In: LINDFORS, Bernth (ed.) *Africans on stage. Studies in Ethnological Shows Business*. Bloomington: Indiana University Press, 1999, p. 1-61; SANDER, Gilman. Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature. In: Gates, Henry (ed.) *Race, Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1985, p. 223-261.

> VINHO COLONIAL
> Pedimos para proibirem a venda de vinha às crianças. É demais a imoralidade, caramba!
> Não basta a horda de bêbados e idiotas que por aí há, vítimas da tal bodega; não basta o número cada vez maior de pretas que tendo perdido a vergonha por beber aquela droga passam a vida em torpezas, vivendo a maior parte do tempo no quartel da polícia e hospital; não bastava, o quadro não era bastante porco: já são rapariguinhas de 10 e 12 anos vivendo nas cantinas, bebendo o veneno nacional que produz alucinações!
> Viva a Colonização! [258]

Apesar das campanhas e alegações de autoridades eclesiásticas, médicas e administrativas que apontavam o consumo de álcool como um problema central cujas consequências negativas atingiam em cheio a população negra de Lourenço Marques, o fato é que autoridades não proibiam a venda desenfreada nem sequer regulavam os preços de modo a diminuir a quantidade e frequência do consumo, pois a produção e venda da bebida portuguesa gerava lucros vultosos, tanto para produtores em Portugal como para os varejistas da colônia. Jeanne Penvenne explica que a venda de bebidas fortes e baratas prosseguiu particularmente em Lourenço Marques

> [...]e ao longo das vias de retorno dos mineiros, no sul do Save. **O consumo do álcool continuou a comprometer seriamente o bem-estar físico e emocional dos moçambicanos**, fornecendo ao mesmo tempo um importante meio de acumulação de capital para gerações de imigrantes portugueses e sustentando uma importante burguesia local e nacional vitivinicultura. [259] [grifos nossos]

João Albasini combatia com veemência a venda do *vinho colonial* nas páginas de seu jornal. As autoridades prendiam pessoas bêbadas sob a acusação de

[258] O Africano 5/09/1909.
[259] PENVENNE, Jeanne. *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*. Maputo: Ed. Arquivo Histórico de Moçambique, Coleção Estudos 9, 1993, p. 50.

vadiagem impondo o trabalho de *chibalo* como pena. Em um dos muitos editorais dos quais tratou do tema, Albasini com seu estilo irônico ataca duramente a administração colonial por sua condescendência em relação ao *vinho colonial* e nos dá uma ideia dos efeitos negativos do abuso de álcool, especialmente entre as mulheres:

> [...]Bando de mulheres são apanhadas de noite ou de dia, nas cantinas, e presas, condenadas a trabalhos públicos porque tendo bebido o néctar delicioso do Poço do Bispo – vulgo vinho colonial – e sentindo os salutares efeitos da mixórdia, saem dos tascos quase nuas, desafiando os transeuntes, insultando quem não acode à chamada, vomitando palavrões n'uma promiscuidade repugnante com pretos nojentos, chaguentos e idiotas da bebedeira e moleques vadios que frequentam aqueles antros fazendo coro, gritando coisas torpes a quem passa, de dentro ou de fora da cantina, sob o olhar grato do cantineiro, branco, monhé ou china [...] São presas por vadias. Muito bem. Não vá algum leitor de fora da província supor que estes horrores se passam no mato, lá longe, nos domínios dos cafres. Não senhor, passassem-se cá dentro da cidade, na cidade baixa, onde domina a raça branca, onde há polícia, jornais, luz elétrica tramways etc. Todo o habitante da cidade vê d'estas cenas todos os dias, a toda hora. Depois pretos e pretas, tendo bebido até esgotarem o último vintém vão, os que escapam à guarra do *auxiliar,* cambaleando cantando obscenidades, [à] caminho de casa onde dormem a descansar o corpinho para novas delícias no dia seguinte. E dormem. Dormem sem jantar na maioria dos casos, porque a negra tendo perdido o dia e o dinheiro na cantina, não tem que dar de comer ao marido nem aos filhos. O marido dissipado o fumo da bebedeira, exige da negra a punga para confortar o estomago combalido. A negra faz então este grande, este abominável sacrifício: ou leva pé firme uma boa meia dúzia de cacetadas do esposo irado e faminto, ou vai prostituir o corpo, para arranjar uns vinténs para o pão, sardinhas e....o litro do vinho colonial! E, porque o vício pode muito, já há preto que não quer outro modo de vida.... Não

> trabalha: bebe e vive do dinheiro que a negra arranja no giro pelas cantinas – Cópia fielmente do branco d'uns que há.
> O cantineiro tendo criado esta situação quer tirar d'ella o máximo proveito e por isso facilita a torpeza. Um benemérito!
> Que bandalheira!
> Mas o governo é previdente e seria realmente um crime não pôr cobro à tanta pouca vergonha. O governo, reconhecendo que não pode prejudicar os pobres cantineiros e principalmente os fabricantes do Poço do Bispo – coitados! Honestos obreiros da civilização – limitou-se a criar o corpo de auxiliares, para o principal e moralizador fim de prender os pretos e pretas que se embebedaram com o vinho vendido pelos cantineiros [...] Não nos consta que a frequência da cantina seja um crime. As cantinas estão abertas para esse efeito. Um povo moralizador, digno e descente, não começaria por prender as vadias e prostitutas que ali fossem encontradas; um governo decente, composto de sujeitos que não se importassem com os votos da próxima legislatura proibiria terminantemente, aqui em África, o uso do vinho, e outras mixórdias [...][260]

A denúncia é significativa, pois destaca aspectos que permeou a vida de muitas mulheres em Lourenço Marques: a prostituição nas cantinas como meio de ganhar algum dinheiro; a oferta irrestrita de vinho colonial nas cantinas e o consequente consumo excessivo de álcool; os filhos desamparados com a rotina alcoólica de ambos; o marido que se torna violento diante da falta de comida depois da bebedeira - o que a leva a buscar mais dinheiro para comprar alimentos fazendo o "giro" nas cantinas e recomeçando o ciclo. Além disso, o perigo constante de ser presa como vadia e recrutada para o *chibalo.*

No contexto citadino, as opções de trabalhos remunerados eram bastante limitadas para as mulheres "indígenas". Uma minoria escolarizada conseguia ter acesso a cargos de baixo escalão na administração pública ou como enfermeiras nos hospitais. Havia a possibilidade de trabalhar em casas de família, como empregadas domésticas, contudo, contrariando a lógica ocidental, essa

[260] O Africano 24/04/1909.

atividade era exercida majoritariamente por homens e *moleques* “indígenas” e não por mulheres. [261]

A grande parte das mulheres usavam conhecimentos adquiridos em suas aldeias de origem para conquistar a sobrevivência de todos os dias: percorriam as ruas da cidade vendendo produtos cultivados em pequenas *machambas* ou coletados, tais como frutas, verduras, carvão, lenha, etc.

A prostituição e a produção e venda de bebidas alcoólicas estavam também entre as principais atividades desempenhadas pelas “africanas” durante todo o período colonial.[262]

Como vimos, a política colonial determinou que o crescimento da capital Lourenço Marques fosse marcado pela segregação espacial: os bairros de cimento para os brancos e indianos com poder aquisitivo e raríssimas exceções entre o grupo de *assimilados* e os bairros de caniço, moradia da maioria absoluta dos homens e mulheres com *status* de “indígenas”, além de indianos ou brancos pobres. A monetarização da sociedade laurentina exigiu que mulheres buscassem trabalhos assalariados para arcar com os impostos e garantir a própria sobrevivência e de seus filhos.

Os poderes coloniais, além de determinarem quem poderia morar na cidade, controlavam o direito de ir e vir de homens e mulheres “africanos” por meio da exigência da “chapa”, comprovantes de que o “indígena” tinha trabalho. Todavia, portá-las nem sempre era suficiente para evitar que a pessoa fosse acusada de vadiagem pelas autoridades coloniais e, por conseguinte, presa e obrigada ao trabalho *chibalo*.

[261] Para esse tema, ver: ZAMPARONI, Valdemir. Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940. *Afro-Ásia*, 23 (1999), 145-172.
[262] Rita Ferreira afirmou, na década de 1960, que “prostituição e o fabrico de bebidas alcoólicas constituem as principais oportunidades económicas abertas às mulheres”. FERREIRA, A. Rita. *Os africanos de Lourenço Marques*. In: Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Ed. Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Vol. 9, série C, 1967/68, p. 248.

A miséria, o alcoolismo e a ausência de direitos mínimos levou muitos homens e mulheres à mendicância e também lhes comprometeu a saúde mental, como é possível perceber a partir da denúncia publicada n'*O Africano*:

> Caridade
> Ao cimo da Avenida Central – da avenida Pinheiro Chagas aos marcos da cidade – passeia frequentes vezes em pleno dia e em completo estado de nudez uma pobre velha preta que é louca. Quando a desgraçada sai à rua é apupada por uma matulagem, velhos – e incorrigíveis bêbados que passam o dia na cantina, moleques ociosos que vivem sem modo de vida conhecido, e, enfim, pela garotada que se diverte com o espetáculo repugnante da pobre doida.
> Às portas, ás vezes, assomam os cantineiros farejando negócio...e escancaram a boca n'um riso satisfeito...Um polícia que presenciou o caso também 'achou engraçada a parodia dos moleques....Ora o diabo da velha! P'ro que lhe havia de dar!....'
> O caso não é de molde a despertar a hilaridade. Haja caridade para com a miséria humana. Internem a criatura no hospital, ou atirem-lhe com uma bola de estricnina como se fora uma candela vadia.[263]

Apesar da sugestão do jornal, a internação em hospital era incomum. O mais provável era que as autoridades coloniais prendessem "idosos (as), inválidos (as) e loucos (as)" e os obrigassem a retornar à sua aldeia de origem. A outra opção era enviá-los para a *Aldeia dos Mendigos*, local destinado aos desvalidos já sem vínculos com aldeia de origem ou parentes, quer na zona rural ou na cidade. O objetivo era isolar e ocultar aqueles que não podiam mais trabalhar em qualquer atividade, portanto, sob a perspectiva do colonizador, não havia mais razão para permanecerem pelas ruas da cidade.

Destarte, após, uma vida de exploração, homens e mulheres famintos, sujos e muitas vezes nus atrapalhavam a estética dos bulevares arborizados com seus casarões e incomodavam deveras os transeuntes apressados nas ruas

[263] O Africano 19/06/1909

comerciais. Em meados do século XX, muitas mulheres idosas "domésticas" foram enviadas para a *Aldeia dos Mendigos* sob a justificativa de que foram flagradas mendigado pela cidade e que não tinham mais condições físicas e/ou mentais de trabalharem. Já à essa altura as ferramentas de controle estavam bastante refinadas: fotos 3x4 das "indígenas" eram anexadas às suas fichas para identificação, facilitando o reconhecimento no caso de fuga e retorno às ruas.[264]

Formas de resistência ao *chibalo*

Como vimos, apesar da legislação proibir o uso do *chibalo*, graças às exceções previstas na legislação a prática persistiu generalizada por todo o território até o fim do colonialismo. Neste cenário, os testemunhos orais de moçambicanos que viveram sob domínio português indicam que os "indígenas*"* resistiram ao *chibalo* de diferentes formas.

Entre 1977 e 1979, Alpheus Manghesi e Judith Head realizaram trabalho de campo nas províncias de Maputo, Gaza e Inhambane onde entrevistou e gravou depoimentos de homens e mulheres que viveram no período colonial. O eixo temático das entrevistas foram as novas formas de trabalho impostas pelo colonizador português. Neste sentido, pela própria natureza da fonte oral, é possível apreender, em detalhes, as violências a que estavam submetidos homens e mulheres. [265]

Lofas Nzampo, nasceu em Angónia e seu primeiro *chibalo* fora em 1927, na *Sena Sugar States* (SSE), Zambézia.[266] Nzampo descreve como ocorria os recrutamentos; ele conta que o *chibalo* começara na época de seus pais quando

[264] "Doméstica" na documentação significa "sem profissão definida/dona de casa". "Serviçais" era o termo usado para empregadas domésticas que, como vimos, era uma atividade majoritariamente masculina. Fonte: Fundo Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas (FDSNI).Circunscrição do Maputo, cx. 105.

[265] De acordo com Manghesi, as entrevistas foram feitas e gravadas em changana e, posteriormente, traduzidas por ele mesmo para o português e também para o inglês. As entrevistas foram publicadas nos primeiros números da revista *Estudos Moçambicanos*. Vale ressaltar que, este trabalho de recolha de testemunhos orais se inseriu no âmbito dos muitos projetos de pesquisas de caráter interdisciplinar desenvolvidas por pesquisadores ligados ao Centro de Estudos Africanos (UEM) em fins da década de 1970 e anos seguintes.

[266] Em 1977, no compound Luabo, da *Sena Sugar States,* na Zambézia, Judith Head entrevistou Lofas Nzampo.

os homens eram recrutados para a tropa. Segundo seu relato o recrutamento era feito pelos cipais por meio de violência física: *"quando a gente recusava batiam-nos e amarravam-nos"*. As tentativas de fugir dos recrutadores foram detalhadas por Nzampo:

> Nessa altura costumávamos esconder nas montanhas. As **nossas mulheres traziam-nos comida num balde**. Parecia que iam buscar água, mas iam levar-nos comida. Se ouvíamos um cão ladrar, sabíamos que os sipaios tinham chegado. Eles mandavam abrir a porta e perguntavam às mulheres onde estavam os maridos delas. **Se a mulher não dizia era batida**. Procuravam-nos como se fosse ratos. **As nossas mulheres continuavam a levar-nos comida lá no mato**. O recrutamento continuou, continuou, continuou e tivemos de sair da nossa terra para outro sítio. Aqueles brancos tinham vindo para nos enganar, e não tínhamos tempo para descansar. Éramos tratados como bois, davam-nos 200 escudos para sairmos da nossa terra e ir trabalhar para a SSE.[267] [grifos nosso]

O relato Nzampo nos mostra que a fuga para as montanhas era a maneira pela qual os homens de sua região tentavam se esquivar do recrutamento obrigatório e também como eram mobilizadas comunidades inteiras. Desvela-se, assim, o papel estratégico exercido pelas mulheres: alimentado, clandestinamente, os homens escondidos e resistindo às tentativas de intimidação dos sipaios para que dissessem onde estavam seus maridos. Era, portanto, por meio delas que os homens conseguiam se manter escondidos daqueles que os caçavam para o *chibalo* "como se fossem ratos". Infelizmente, nem sempre era possível evitar o confronto: muitos morreram sob a mira dos sipaios e tantos outros eram rendidos, agredidos e, eventualmente, encaminhados para o trabalho forçado.

Outro entrevistado por Judith Head foi Armando Juma, nascido Alto Molócuè. A entrevista foi conduzida também na Sena Sugar States, na Zambézia.

---

[267] HEAD, Judith; MANGHEZI, Alpheus. O trabalho forçado por quem o viveu: entrevistas. *Estudos Moçambicanos* nº2, 1981, p. 27-28. As entrevistas de Lofas Nzampo e Armando Juma, no compound Luabo, da Sena Sugar States (SSE), na Zambézia, foram conduzidas por Judith Head.

[...] Na nossa terra éramos castigados. Na nossa terra, os homens a princípio não dormiam dentro de casa. Tinham medo do recrutamento. E nessa altura não havia transporte. O povo andava a pé e os brancos eram carregados em machilas. Da nossa terra até Mocuba eram 200 quilômetros. Os homens que eram presos eram obrigados a carregar dois sacos de cimento desde o Alto Molócuè até Mocuba. Ao mesmo tempo tinham de carregar outros sacos de comida, e com um peso tão grande que uma pessoa não aguentava. **Se tinhas uma filha podias dá-la aos sipaios[268] e assim conseguir carregar menos peso.** Depois de chegar em Mocuba regressávamos a casa, mas mandavam-nos parar outra vez no caminho. Mesmo que uma pessoa dissesse que estava a trabalhar, os sipaios respondiam que não era esse o trabalho que era preciso fazer. E tínhamos que ir carregar lenha do mato para a cidade. **Até as mulheres eram recrutadas para carregar lenha.** Depois de cumprir este castigo, quando chegávamos a casa, começávamos a pensar em fugir, à noite. À noite não tínhamos medo das pessoas da zona. Tínhamos medo dos sipaios. Se por acaso encontrávamos um sipaio e ele nos perguntava onde é que uma pessoa ia, pronto. Levava-nos para outro serviço. Depois ouvimos falar da Companhia SSE, que tinha começado a trabalhar aqui e viemos apresentar-nos. Quando começamos ganhávamos muito pouco. Mas ficamos porque ouvimos dizer aos nossos amigos que tinham ficado na terra, que eles estavam a sofrer muito com o recrutamento e por isso não queríamos regressar à nossa terra. Alguns começaram a pagar o imposto aqui e outros foram para Salisbúria[269]. As pessoas iam para o Rodésia, para o Joni[270], e

[268] Sipaios, junto com régulos, indunas e intérpretes foram "africanos" que integraram o aparelho do Estado colonial e atuaram diretamente com a população "indígena"; como veremos no capítulo final, os régulos eram os primeiros a serem informados após um crime; também eram eles que cobravam impostos e recrutavam trabalhadores para o *chibalo*. Sipaios eram a força policial negra que servia nos postos e áreas administrativas.
[269] Atual Harere, capital do Zimbábue (antiga Rodésia)
[270] *Joni* era como se referiam os trabalhadores moçambicanos à cidade de Johannesburg (África do Sul) ou as minas da região.

> para Tete e, uma vez que havia uma Companhia aqui nós ficávamos aqui [...] [grifos nossos][271]

De acordo com o entrevistado as mulheres também não escapavam do trabalho *compulsório*: como os homens eram também recrutadas para carregarem lenha até a cidade. Uma das estratégias para fugir do *chibalo* era emigrar para os países vizinhos ou aceitar empregos com salários muito baixos, como parece ter sido o caso de Juma na SSE.

Além disso, o árduo e longo trajeto no qual os homens eram obrigados a carregar sacos de cimento e alimentos poderia ser aliviado com menos peso se uma filha fosse "dada aos sipaios". Embora no relato de Juma não haja maiores explicações quanto à essa informação, o mais provável é que não se tratasse, de fato, de uma doação definitiva, mas sim, do consentimento do pai para que sua filha fosse estuprada pelos sipaios e, assim, o peso extenuante a ser carregado pudesse ser aliviado. O domínio colonial ensejou, de múltiplas maneiras, o recrudescimento da violência contra as mulheres e, além disso, como no exemplo citado pelo entrevistado, a violência contra as mulheres assumiu formas inéditas e nem sempre era possível evitar ou reagir contra essas brutalidades.

Os homens iam para o *Joni*...
...e as mulheres, como ficavam?

> Líder: Maghalangu, Maghalangu, Maghagangu[272]
> Coro: Heeyoo! Maghalangu
> Líder: Maghalangu tomou o seu filho
> Coro: Heeyoo! Maghalangu
> Líder: Maghalangu matou o seu filho
> Coro: Heeyoo! Maghalangu
> Líder: Maghalangu tomou a sua esposa
> Coro: Heeyoo! Maghalangu

[271] HEAD, Judith; MANGHEZI, Alpheus. O trabalho forçado por quem o viveu: entrevistas. *Estudos Moçambicanos* nº2, 1981, p. 29.
[272] Maghalangu era o recrutador da estação de recrutamento para trabalhar nas minas.

Líder: Maghalangu, Maghalangu, Maghalangu
Coro: Heeyoo! Maghalangu

A canção de trabalho citada acima foi gravada em Homoine (Inhambane) na Célula do Partido, no distrito de Khambane, em 11 de Setembro de 1979. Ela sintetiza as questões encetadas no momento da partida dos homens para as minas. Manghesi, o entrevistador, acrescenta que entre as falas do líder e as do coro, membros do coro cantavam comentários e frases, tais como:

> -Dirija com cuidado, nós estamos indo para o Joni (Johannesburg ou as minas)
> -Dirija com cuidado ou nossas provisões serão derramadas!
> **-Pai, por favor, compre um par de calças para seu filho (mulher)**
> -Você deve cuidar bem da terra – cultivá-la apropriadamente e plantar todas as colheitas...! (homem)
> **-Você deve escrever cartas, pai! (mulher)**
> -Eu vou te mandar o dinheiro para o imposto da palhota, eu vou mandar o dinheiro!
> **-Por favor, não nos esqueça aqui em casa! (mulher)**[273]

Embora todos soubessem dos riscos em se trabalhar nas minas e compartilhassem deste medo, homens que partiam e mulheres que ficavam possuíam também temores e expectativas distintas. Os homens temiam que suas mulheres lhes fossem tomadas por outros e, ao mesmo tempo, tinham como expectativa que elas permanecessem leais e cuidassem das colheitas: trabalhassem para manter a diversidade de alimentos em sua *machambas* de modo a manter a própria sobrevivência daquela unidade familiar para onde, eventualmente, ele retornaria após o trabalho minerador.

Para as mulheres, o *Joni* significava apartar-se não apenas de seu marido, mas muitas vezes de seus filhos quando esses ainda eram bastante jovens. Elas também sabiam que muitos não saiam vivos das minas. Além do risco de morte,

[273] MANGHEZI, Alpheus. A voz do mineiro. *Estudos Moçambicanos*, n° 1, 1980, p. 79-80;

havia o risco do abandono. O marido poderia simplesmente não voltar, como muitos, de fato, o fizeram. Os apelos na hora da partida, nos versos finais da música, são a últimas tentativas de evitar o abandono masculino: "*Você deve escrever cartas, pai! "* e *"Por favor, não nos esqueça aqui em casa!"*

Esse processo migratório que levou milhares de moçambicanos para trabalhar nas minas da África do Sul durante o colonialismo português afetou direta e profundamente a vida de mulheres e crianças. Independentemente da idade, sem a presença de seus pais, maridos, tios filhos, irmãos diversos aspectos básicos de suas vidas foram alterados, à medida em que, a organização familiar tradicional na qual estavam inseridas foi, na melhor das hipóteses, reconfigurada ou, na pior, simplesmente ruiu.

O tempo de permanência dos homens nos países vizinhos era variável e seu retorno ao lugar de origem era incerto. Entre aqueles que sobreviveram aos perigos e à insalubridade das minas, muitos retornavam para seus grupos familiares ao fim dos contratos de trabalho.[274] Houve também aqueles que retornaram apenas depois de décadas e, após muitos anos de separação, foram reinseridos no seu grupo familiar já na velhice. Outros tantos jamais voltariam a encontrar seus parentes e amigos, estabelecendo outros vínculos de amizade e parentesco, quer fosse em território das colônias britânicas vizinhas ou em outras localidades moçambicanas, desvinculando-se de seus locais de origem.

Neste sentido, as mulheres que se despediam de seus maridos, filhos e parentes sabiam que o *Joni* era sinônimo de muitas incertezas e perigos. No entanto, o retorno do marido era apenas a primeira incerteza. A experiência de ser uma *mulher sem dono*[275] suscitava uma série de novas questões, problemas e desafios. Vejamos alguns deles expressos pelos relatos orais.

[274] Para uma descrição detalhada sobre o cotidiano masculino nas minas da África do sul ver, por exemplo, ZAMPARONI. Valdemir. Entre

[275] Expressão usada no período colonial cf. mulheres entrevistadas por Jeanne Penvenne Cf. PENVENNE, Jeanne. Women, Migration & the Cashew Economy in Southern Mozambique: 1945 – 1975. New York: James Currey,2015, p. 207.

Em outra canção de trabalho recolhida em Inhambane, na mesma ocasião que a anterior, as mulheres dos mineiros cantaram:

> Regente: Oh! No lugar ermo e vazio.
> Coro: Fica aí/continua aí!
> Regente: Mesmo se me deixarem aqui sozinha.
> Coro: Continua aí!
> Regente: Com as chuvas a cair sobre mim.
> Coro: continua aí!
> Regente: Mesmo quando elas me insultam/me amaldiçoam.
> Coro: continua aí!
> Regente: Mesmo se elas me baterem/me espancarem.
> Coro: continua aí!
> Regente: Mesmo se me derem pontapés.
> Coro: continua aí!
> Regente: Mesmo se elas me expulsarem.
> Coro: continua aí!
> Regente: Oh! no lugar ermo e vazio.
> Coro: continua aí![276]

Filomena Mathayi, quem cantou as falas da "regente", explicou o significado da letra para o entrevistador. O marido havia construído para ela uma pequena palhota antes de ir ao *Joni.* A palhota fora feita num lugar aberto, sem árvores e, por ter sido mal construída, entrava água quando chovia. As relações com sua sogra e cunhadas eram péssimas, com agressões verbais e físicas frequentes. Mas apesar de tudo, ela não vai embora e permanece junto a elas, esperando o marido voltar das minas.

No relato de Filomena não fica claro se o marido regressou ou não das minas. De todo modo, a ida do marido ao *Joni* encetou uma significativa precarização de suas condições de vida: vivendo num lugar ermo, onde não havia árvores para coleta; morando numa pequena e frágil palhota que não a protegia das intempéries e, além disso, bastante solitária porquanto não podia contar com o

[276] MANGHEZI, Alpheus. A voz do mineiro. *Estudos Moçambicanos*, n° 1, 1980, p.83-84

auxílio ou apoio de suas parentes e, muito provavelmente, sem outras pessoas a quem pudesse recorrer. Um dado interessante é que, apesar dos maus tratos, Filomena se refere à família do marido como “minha família”, um indicativo de que, após o *lobolo* e o casamento, de fato havia incorporado a ideia de pertença à parentela do marido.

Oselina Marindzi, com cerca de cinquenta anos foi entrevistada por Manghezi na aldeia comunal Ximbongweni, distrito de Guijá, província de Gaza. Quando o entrevistador lhe pergunta sobre o período em que o marido esteve nas minas sul-africanas, ela responde:

> Posso contar-vos algo acerca de minhas mágoas: sofri um grande desgosto quando o meu marido se viu obrigado a ir para a África do Sul por medo do chibalo. O que aconteceu nessa época é o seguinte: O meu marido podia voltar das minas para passar as suas férias e no dia seguinte ser detido, pela polícia colonial, para ser conduzido ao chibalo e mesmo considerando que ele era um trabalhador com documentos para o provar. Por causa disso, na primeira ocasião que ele teve foi às minas e nunca mais voltou. Fiquei sozinha e fui forçada a cultivar o algodão de modo a pagar o imposto da palhota, porque desde esse momento o meu marido nunca me enviou nenhum dinheiro para isso. Os supervisores, tais como Albino Mabunda, podiam bater-nos enquanto trabalhávamos. Alegavam que éramos agitadores. Mas nós não éramos nada desse tipo, e quando reclamávamos era, apenas, porque nos sentíamos cansados e fartos de trabalhar sob coação e produzir algodão do qual não obtínhamos benefícios nenhuns. Eu mesma fui punida pelo simples fato do meu marido me ter abandonado a mim e aos meus filhos, ele fugiu por temer o chibalo.[277]

Oselina explicou que antes de fugir o marido havia sido levado para o *chibalo* várias vezes. Nessas ocasiões, ela relatou que “tinha o hábito de percorrer duzentos quilômetros para levar-lhe alguns alimentos porque temia que ele

[277] MANGHEZI, Alpheus. A mulher e o trabalho. *Estudos Moçambicanos*, n° 3, p. 46.

pudesse morrer de fome na plantação. Foi quando ele esteve em Xinavane que desertou para as minas[...]".[278]

A entrevistada ainda relata que ele regressou quando já era "muito velho porque sabia que com aquela idade não o poderiam compelir para o trabalho". Oselina não se lembrava exatamente quanto anos o marido esteve nas minas, mas conta que quando partiu os dois filhos eram crianças e quando retornou ambos já estavam casados e já tinham seus próprios filhos.

O entrevistador, então pergunta: o que faz agora o seu marido? Ao que ela responde: "Ele está aqui em casa e 'planta tabaco na Inhaca' (expressão local que quer dizer impotente, inútil)." [279] Oselina explica que, apesar do desespero em relação ao futuro após a fuga do marido, ela não podia regressar à casa dos parentes porque "estava atada pelo *lobolo* que foi pago por mim. Então eu fui obrigada a permanecer aqui e sofrer".[280] O casamento tradicional via *lobolo* criara um vínculo forte, o qual não podia simplesmente ser rompido sem que o valor do *lobolo* fosse devolvido à família do marido.

Filomena e Oselina permaneceram em suas aldeias junto aos parentes de seus maridos. A primeira estava num ambiente inóspito e a segunda com duas crianças para cuidar e cujo marido ficaria por muitos anos fora de casa. Houve, porém, muitas mulheres que em situações similares optaram por migrar para cidades.

Como pontua Kathleen Sheldon, as mulheres não migravam para cidade de Lourenço Marques atraídas pelas suas luzes brilhantes: elas eram forçadas a buscarem alternativas de sobrevivência, uma vez que, que a vida tradicional em suas aldeias de origem entrava em colapso com a emigração em massa de homens adultos ou mesmo pela perda do direito de usufruto da terra. Outro fator que ensejou a migração de mulheres para as cidades, de acordo com Sheldon, especialmente para capital laurentina, foi o desejo por amealhar dinheiro e

[278] MANGHEZI, Alpheus. A mulher e o trabalho. Estudos Moçambicanos, n° 3, p. 46.
[279] MANGHEZI, Alpheus. A mulher e o trabalho. Estudos Moçambicanos, n° 3, p. 46-47.
[280] Ibidem, p. 50.

devolver a quantia paga no *lobolo* e, assim, livrar-se de casamentos opressivos.[281]

Maria Nqvane, de trinta e quatro anos de idade, vivia na mesma comunidade que Oselina Marindzi, em Gaza, e também deu seu relato sobre o período colonial. Maria contou que quando era "rapariga pastoreava o gado do seu pai". Orgulhava-se de participar de jogos tipicamente masculinos e que eram tabus para as meninas. Naquele período, ela "aprendeu como montar novilhos; como tocar vários instrumentos que os rapazes faziam para eles tais como xigovia e musengele". Depois de casada usava uma bicicleta que seu marido comprara com o salário ganho nas minas. A entrevista de Maria é muito interessante porque desvela alguns aspectos no que refere à questão de gênero a partir de referenciais tradicionais num contexto colonial.

> -Visto ter crescido pastoreando gado e ter participado em vários jogos que eram considerados tabus para as mulheres, não lhe foi difícil encontrar um marido?
> -Muitos homens não se queriam casar comigo porque pensavam que eu não sabia moer ou triturar o cereal. Mas surgiu um jovem que "teve pena de mim" e propôs-me casamento. Esse homem embora pensasse que eu não seria capaz de moer o cereal e cozinhar, reparou que eu era do sexo feminino e casamo-nos.
> -Era mesmo verdade que não sabia moer ou cozinhar?
> -Eu sabia tudo o que uma mulher devia saber. Eu não tinha só que cuidar do gado mas tinha de fazer todos os outros trabalhos domésticos.[282]

Interessante sublinhar que Maria se apresenta ao entrevistador destacando seus interesses na juventude: jogos masculinos (o que era tabu) e instrumentos musicais produzidos e tocados por homens. Ela também conta que sabia "montar novilhos" e seu pai a incumbira do pastoreio do gado, uma obrigação tipicamente masculina e geralmente realizada pelos jovens.

---

[281] SHELDON, Kathelyn. Markets and Gardens: Placing Women in the History of Urban Mozambique. *Canadian Journal of African Studies,* VOl. 37, N° 2/3 (2003), 358-395, p. 362.
[282] MANGHEZI, Alpheus. A mulher e o trabalho. Estudos Moçambicanos, n° 3, p. 47.

O fato de realizar essas atividades foi suficiente para que muitos homens não desejassem casar com ela, pois supunham que ela não saberia pilar os cereais e cozinhar, tarefas exclusivamente femininas, conforme vimos anteriormente.
O marido, numa postura excepcional porquanto não cria que ela cumpriria com as obrigações domésticas, se interessou por ela e casaram. Em seguida, ficamos sabendo pelo seu relato que, de fato, ela acumulara obrigações na juventude, pois além de cuidar do gado tinha que fazer as tarefas domésticas, portanto, sabia moer os grãos e cozinhar. É possível que não tivesse irmão ou esse estivesse ausente e, por esse motivo, Maria pastoreasse o gado do pai. O fato de ser obrigada também a cumprir as atividades domésticas provavelmente era uma necessidade, mas também uma garantia para que no futuro estivesse apta ao casamento.

> - O que sucedeu depois do seu casamento?
> -Eu gostaria de contar-lhe algo acerca do nosso sofrimento sob o regime colonial. Não possuo experiência pessoal relacionada com o cultivo forçado do algodão porque eu era ainda muito pequena quando se cultivava nesta área. Quando meu marido partiu para Lourenço Marques, hoje Maputo, logo após o meu regresso a casa depois de o ver partir, eu fui imediatamente detida e levada para casa do régulo onde me foi dito que o meu marido não tinha pago o imposto há dois anos e que pois por isso eu deveria trabalhar gratuitamente nas machambas do régulo [...]Houve muitas mulheres que foram detidas comigo. Quando chegámos a casa do regulo fomos divididas em dois grupos, e você era colocada neste ou naquele de acordo com a aparência pessoal, quer dizer se eras atraente ou não. Todas as mulheres bonitas eram postas a trabalhar à volta da casa enquanto que o resto era enviado para trabalhar nos campos. À volta da casa do régulo nós preparávamos refeições, lavávamos a roupa de toda a família, varríamos e conservávamos o pátio limpo. O trabalho à volta da casa, tal como o dos campos, era supervisionado pelos policias do régulo e estes perseguiam-nos, humilhando-nos, exigindo relações sexuais. Quando o régulo se

encontrava em casa ele fazia naturalmente a primeira escolha no grupo de mulheres em chibalo. Se recusasses “cooperar” com o régulo, no dia seguinte estarias entre o grupo que tinha sido designado para trabalhar nos campos, onde por vezes a situação era pior. Isso não me servia. Eu não estava preparada para que fosse diariamente objeto de abusos e humilhações. Fugi e encontrei trabalho assalariado numa machamba de colonos da região onde me era pago sete escudos e cinquenta centavos por dia. Enquanto trabalha aqui eu tentava mandar dinheiro para pagar o débito do imposto. Escrevi uma carta ao meu marido para explicar-lhe a situação em que me achava. Eu pensava que ele havia de mandar dinheiro para casa

[...]

- Por quanto tempo trabalhou em casa do régulo antes de fugir?

-Trabalhei apenas duas semanas

[...]

-Como fugiu?

-Fugi e nunca mais me apresentei ao trabalho. O régulo enviou alguém para perguntar à minha sogra porque eu tinha deixado de trabalhar e ela respondeu-lhes que eu tinha largado para encontrar um trabalho pago de modo a pagar imediatamente o imposto de palhota que nós devíamos ao governo.

-Depois disso deixou-a em paz?

-Um dos indunas do régulo queria levar o assunto para a frente. Trouxe-me de volta para a casa do régulo para completar o meu chibalo, mas o régulo mostrou-se retraído porque não se atrevia a interferir com os empregados do machambeiro branco.

-Se não tivesse fugido, por quanto tempo teria de trabalhar para o régulo?

-Não te davam nenhum cartão com o qual pudesses registrar os dias que trabalhaste. Eles retinham-te e faziam-te sofrer até que escrevesses uma carta ao teu marido para te conceder a fiança para a tua libertação. [283]

[283] MANGHEZI, Alpheus. A mulher e o trabalho. Estudos Moçambicanos, n° 3, p.

Vale ressaltar que somente depois da partida do marido para Lourenço Marques, ela foi presa e informada sobre o atraso do imposto. Como um “indígena” poderia, de fato, estar devendo dois anos de impostos e por todo esse tempo ter escapado às cobranças e ao *chibalo*? Nessa circunstância, provavelmente não havia débito algum e, na ausência do marido, a dívida fora usada como justificativa para que Maria fosse capturada e levada para casa do régulo para trabalho gratuito.

Na casa do régulo, segunda ela nos conta, as mulheres eram divididas de acordo com a aparência: quem não agradasse ia para o trabalho nos campos e quem fosse considerada atraente, ficava na casa, sendo obrigada a realizar diversas tarefas domésticas para toda a família do régulo. Ambos os grupos eram supervisionados pelos sipaios.

Maria narra as agressões verbais, humilhações e também as violências sexuais a que eram submetidas as mulheres que trabalhavam na casa; cometidas tanto pelos sipaios como pelo próprio régulo. Após duas semanas, a entrevistada conseguiu fugir e arranjou trabalho na machamba de um colono branco para tentar amealhar dinheiro e pagar a suposta dívida. Ela também envia uma carta ao marido, explicando a situação e pedindo que a ajudasse enviando dinheiro. Mesmo diante desse comprometimento, um induna a leva de volta para a casa do régulo e esse não a mantem lá apenas porque preferiu evitar querelas com o colono branco, patrão de Maria.

A história de Maria mostra que as mulheres, na ausência de seus maridos, ficavam expostas à múltiplas violências praticadas pelas autoridades locais. Com a fuga, felizmente, ela conseguiu sair de um ambiente onde as agressões verbais as violências sexuais eram cotidianas, porém, restou-lhe a suposta dívida de dois anos de impostos. Importante notar que, caso fugisse para longe, migrasse para uma cidade, por exemplo, possivelmente a dívida seria transferida para sua sogra ou outra mulher de sua parentela porquanto o controle e a intimidação das pessoas nas áreas rurais eram ainda mais fáceis de exercer. Também nesse caso, a referência parental era a família do marido.

É importante lembrar que, os parentes consanguíneos dessas mulheres muito provavelmente também estavam, eles mesmos, emigrando para trabalhar nos países vizinhos. Assim, ao recuperar alguns relatos de mulheres que viveram sob o domínio colonial foi possível apreender, ao menos em parte, os problemas, desafios e violências vivenciados por elas quando seus maridos iam ao *Joni*.

Como vimos anteriormente, no segundo capítulo, as sociedades do Sul de Moçambique eram patrilineares e patrilocais, isto é, a linhagem era transmitida de pai para filho e as mulheres saiam de suas aldeias para ir morar nas comunidades do marido após o casamento. Com a emigração em massa dos homens para os territórios vizinhos, na ausência de seus maridos e também, muitas vezes, de seus pais, filhos, tios, sobrinhos e outros parentes o direito consuetudinário - que as protegiam de maus tratos e lhes ofereciam alguma segurança diante das adversidades – já não lhes servia para barganha e proteção. A emigração em massa ensejou a quebra dos vínculos afetivos, sociais e políticos típicos da vida comunitária. Isoladas, o espaço para negociações se restringiu significativamente.

Queixas de indígenas contra europeus e *milandos*

Após nos debruçamos sobre algumas das transformações decorrentes diretamente do *chibalo* e do trabalho migratório para as minas da África do Sul na vida de homens e mulheres africanos, faremos agora um esforço para nos aproximar das reações das mulheres neste contexto.

Em 1916, o seguinte pedido é feito ao secretário dos Negócios Indígenas:

> Afim de que V. Exa. proceda conforme o caso requer e evitar que a lei seja deturpada, vem a indígena Tamuéla expor a V. Exa. o seguinte: Há quinze anos, pouco mais ou menos, foi por sua família confiada, ainda criança, aos cuidados da indígena Rosaria, atualmente cozinhara do “Instituto João de Deus”, que da terra da sua naturalidade, Moçambique, a trouxe à sua custa para esta cidade. Passados tempos, foi cedida por empréstimo

> para casa do Se. Soares Viegas, empregado dos Correios, residente na Avenida Andrade Corvo, ali se conservando prestando serviços até que foi reclamada pela Rosaria. Debalde tal reclamação! Como gratidão pelo favor prestado foi negada à sua encarregada e levada a dizer que não mais queria voltar para sua companhia. Hoje, não querendo continuar mais tempo em tal casa onde à parte alguns panos que a primeira esposa d'aquele senhor lhe deu nunca recebeu mensalidade alguma e porque contrato algum a obriga a estar ali e ainda porque deseja voltar a companhia da pessoa a quem foi confiada por seus pais, mas receando que a má vontade da família onde servia possa levar a polícia a incomodá-la e, quiçá, constrange-la contra o direito da justiça a continuar ali. Roga a V. Exa. se digne providenciar como o caso requer, garantindo-lhe a sua liberdade e ordenando que seja entrega à dita Rosaria e, bem assim, podendo ser, lhe sejam pagas as mensalidades em dívida pelos serviços que durante tantos anos prestou na referida casa.
> E.E.J.
> Lourenço Marques, 18 de julho de 1916
> A rogo de Tamuéla[284]

A história de Tamuéla insere-se num contexto de transição. Por isso, é importante lembrar que, durante todo o século XIX, o panorama político, econômico e social de Moçambique - sobretudo na região ao Norte do Zambeze, mas não somente- havia sido completamente dominado pela captura, transporte, comercialização e exportação de escravos. A adesão, não só material, mas igualmente mental, a um *status* escravista perpassou toda a sociedade moçambicana.

Foi neste contexto que os pais de Tamuéla, na virada do século XIX para o século XX, "a confiaram ainda criança" a Rosaria que a levou para o Sul. Algum tempo depois, Rosaria "emprestou" Tamuéla a família de Soares Viegas onde a menina/rapariga trabalhou por algum tempo até ser reclamada de volta pela Rosaria. A família negou-lhe o pedido e a menina "foi levada a dizer que não

[284] AHM. FDSNI. *Queixas de indígenas contra europeus e milandos,* cx. 148, 18/07/1916; 17/08/1916.

queria voltar a sua companhia", permanecendo por anos na casa e recebendo apenas alguns panos em troca dos serviços prestados. Passados cerca de quinze anos desde que deixara os pais, Tamuéla teme que ao deixar a família, essa procure a polícia e a constranja a voltar para casa onde trabalhou nos últimos anos, embora não houvesse contrato que a obrigasse a isso. Seu desejo é voltar para junto de Rosaria e receber o pagamento pelos serviços prestados.

Após anos de trabalho em Lourenço Marques, a jovem já sabe que apenas um contrato de trabalho poderia obrigar-lhe a permanecer trabalhando para a família Soares Viegas e também que deveria ter recebido um salário pelos serviços prestados. Tamuéla, embora tenha sido "emprestada" à família, compreende que esteve inserida num mundo onde as relações de trabalho eram determinadas pela lógica capitalista e, portanto, busca que seus direitos sejam garantidos consoante à mesma lógica.

Cerca de um mês depois do primeiro pedido, houve uma nova solicitação para que o secretario dos Negócios Indígenas arbitrasse a questão, pois Tamuéla temia que "aquele senhor [Soares Viegas] fosse transferido d'esta cidade" e que seu caso ficasse sem solução.[285] Infelizmente, não há outros documentos que indique qual foi o encaminhamento final dado pelo secretário.

Em 22 de dezembro de 1917, o secretário dos Negócios Indígenas remete a seguinte nota ao comissário de polícia de Lourenço Marques:

> A indígena Vuiace veio se queixar-se a esta Repartição que Aleco Alexandre Velhote, negociante no Mercado Municipal com quem estava amancebada, a expulsou de casa negando-se a entregar-lhe as capulanas. Foram os dois intimados a comparecer para a conciliação, mas o referido negociante nega-se obstinadamente a fazer a entrega da roupa à queixosa; e por isso rogo a V. Exa. ordenar o que julgar por conveniente, afim de obrigar o arguido a fazer entrega da roupa reclamada. [286]

[285] AHM. FDSNI. *Queixas de indígenas contra europeus e milandos,* cx. 148, 1708/1916
[286] AHM. FDSNI. *Queixas de indígenas contra europeus e milandos,* cx. 148, 22/12/1917; 28/12/1917.

Menos de uma semana depois, o comissário de polícia envia outra nota ao secretário, informando que Aleco havia restituído todas as capulanas de Vuiace.

Em 1919, Alima, uma “africana” prestou queixa contra o europeu José Teixeira na Secretaria dos Negócios Indígenas; o Intendente da secretaria escreve, então, a seguinte nota para o Comissário de Polícia:

> Comissário de Policia
> Lourenço Marques
> Rogo a V. Exa. se digne ordenar para que seja fornecido um polícia à portadora, a indígena Alima, afim de acompanhar a casa de José Teixeira estabelecido na Avenida João de Deus, onde tem diversos artigos de vestuário que deseja retirar e que o referido J. Teixeira se nega a entregar.
> O Intendente, servindo de Secretario dos Negócios Indígenas[287]

Em 1920, outra reclamação com o mesmo teor foi feita contra um cabo enfermeiro e endereçada ao Comandante da Companhia de Depósito e Recrutamento de Lourenço Marques:

> [...]A indígena Rosa de Jesus, queixa-se de que, o cabo enfermeiro José Martins da Fonseca, não lhe quer entregar diversos artigs de vestuário e 27$00 escudos que estão em poder do referido cabo enfermeiro.
> Rogo a V. Exa. Se digne providenciar para que à queixosa sejam entregues o vestuário e dinheiro que reclama
> O Intendente interino, servindo de
> Secretario dos Negócios Indígenas[288]

Após três dias, o comandante respondeu ao secretário lhe informando “que o cabo enfermeiro José Martins da Fonseca declara ter entregado já á indígena

[287] AHM. FDSNI. *Queixas de indígenas contra europeus e milandos,* cx. 1606, 30/11/1919.
[288] AHM. FDSNI. *Queixas de indígenas contra europeus e milandos,* cx.1605, 26/01/1920.

Roza de Jesus, o vestuário e importância". [289]

Assim como as mulheres citadas nos casos acima, muitas outras prestaram queixas contra europeus nas primeiras décadas do século XX. Com efeito, as principais denúncias eram por falta de pagamento ou por violência patrimonial. Após ficarem sem emprego e serem despejadas da casa em que moravam, seus patrões retinham pagamentos, pequenos objetos e, especialmente, suas capulanas. Chamou-nos atenção a recorrência das denúncias onde a causa da disputa era "capulanas", também comumente referidas na documentação por "alguns panos*".*

Capulanas são tecidos típicos usados em Moçambique, principalmente, pelas mulheres sobretudo para vestuário; por ser amplamente utilizado ainda hoje serve como moeda de troca, além de se constituir como presente trocado e ofertado entre mulheres.[290]

Se considerarmos que muitas das mulheres estavam imersas numa rede de sociabilidade que sustentava uma economia da dádiva (*gift economy*)[291] no período pré-colonial, podemos concluir que, num contexto onde a legislação acerca do trabalho feminino fora errática – ora coibindo-o, ora tentando restringindo-o – é possível dizer que as mulheres investissem, especialmente, nessa economia que envolvia trabalho compartilhado, mas também presentes,

[289] AHM. FDSNI. *Queixas de indígenas contra europeus e milandos,* cx.1605, 29/01/1920.
[290]Durante minha estadia em Maputo, em 2014, pude observar como presentear e receber capulanas ainda é uma prática comum e relevante para as mulheres. Vale citar duas ocasiões. Na primeira, uma jovem se formou no ensino superior. Como ela era a primeira da família e da vizinhança a conseguir um diploma, os familiares organizaram uma grande comemoração. Seus irmãos lhe deram um carro de presente. Amigas, vizinhas e outras familiares lhe ofereceram capulanas durante a grande festa. Outra ocasião que me fez perceber a importância das capulanas nas interações entre as mulheres diz respeito à uma mudança de atitude entre as integrantes de um grupo de dança. Uma senhora tentava há algum tempo fazer com que um grupo de mulheres se constituísse, de fato, para que ensaiassem danças tradicionais com o objetivo de se apresentarem em eventos culturais. Por diversos motivos, nem todas compareciam aos ensaios que eram marcados. Após comprar uma capulana do mesmo tecido para cada mulher, essa senhora estava animada, pois, parecia que o grupo havia, finalmente, "engrenando"; o "uniforme" exclusivo para a dança ensejara um compromisso coletivo com os ensaios. Para uma perspectiva histórica sobre a importância das capulanas ver: ZIMBA, Benigna. O papel da mulher no consumo de tecido importado no norte e no sul de Moçambique, entre os finais do século XVIII e os meados do século XX. In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio; RODRIGUES, Eugénia. (org.) *Moçambique: Relações Históricas regionais e com países da CPLP.* Maputo: Ed. Alcance, 2011, p. 15-38.
[291] Retomaremos a questão da economia da dádiva no próximo capítulo.

tais como capulanas que reforçavam laços de amizade. Neste sentido, torna-se relevante a luta das mulheres para recuperar suas capulanas justamente num momento em que haviam perdido emprego e moradia.

Por fim, vejamos outro caso que mostra um "indígena" buscando o arbítrio de autoridades coloniais para a resolução de um *milando*. Conforme explicou Fernanda Thomaz:

> Durante o período colonial, **milandos significavam querelas ocorridas entre 'africanos', gerenciadas em reuniões por chefes locais ou agentes coloniais**, funcionando como uma espécie de tribunal popular de litígio e conflitos individuais. As querelas que chegavam à administração portuguesa, geralmente, eram discutidas na própria sede dos concelhos administrativos ou circunscrições, sob controle dos funcionários do governo colonial. [292] [grifos nossos]

Em 28 de dezembro de 1907, o Administrador da Circunscrição de Chibuto, no distrito de Gaza, escreveu ao Secretário de Negócios Indígenas em Lourenço Marques relatando a queixa apresentada pelo indígena Chipana.

> Apresentou-se-me o indígena Chipana, do regulo Muchoquête e chefe Magun-ana, queixando-se de que tendo ido ao comando de Panda, (Inhambane) afim de resolver um milando, para o que pagou ali previamente a respectiva importância para preparos, n´aquele comando **não lhe foi, diz ele, feita justiça a que se julga com direito segundo as leis cafreaes**, por isso que o indígena contra quem é o milando iludira a boa fé do respectivo comandante com declarações falsas.
> O milando segundo m´o expos, é isto:
> Que casou há uns 3 anos com uma mulher de nome Macabanhana, sendo o casamento feito pelo próprio pai da mulher, que se chama Chienzelane do regulo Canhéne do

[292] THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Casaco que se desde pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940*. Tese de Doutorado. UFF: 2012, p.59.

> comando de Panda, pelo que recebeu de lobolo, - paga pelo referido Chipana – 6 cabeças de gado bovino. Que a aludida mulher já tinha sido anteriormente casada com um preto mandáu, de nome Mochumbana, que faleceu.
> Que o ano passado o pai de sua mulher foi buscar, levando-a para a sua companhia, no comando de Panda, pretextando que a alma do primeiro marido (Chicuembo), lhe aparecia, a ele pai, todas as noites, reclamando a mulher sob pena de morte e que por isso ele queixoso lh´a entregara juntamente com um cabrito, de que lhe fizera presente, ficando o pai em lhe restituir o gado do lobolo. Que como passados meses, não lhe tivessem sido restituídas as 6 cabeças de gado, se foi queixar a Inhambane, comando de Panda, onde o mandaram embora, dizendo-lhe que não tinha direito à restituição do gado. [293]

Após 20 dias, o secretario respondeu ao administrador que o caso deveria ser remetido ao distrito de Inhambane, pois, de acordo com o Código do Milando Inhambense, "é ao respectivo governador do distrito que compete julgar em recurso o milando de natureza que se tracta; portanto o indígena Chipana se quer recorrer que o faça perante esse governador". O último documento deste caso se refere à uma nota administrativa, na qual o Secretário de Negócios Indígenas, encarregado pelo governador-geral, comunica ao governador do distrito de Inhambane que o "indígena" Chipana iria se apresentar porque " lhe fora mal resolvido um milando no comando de Panda" referindo-se ao artigo 24º do Código de Milando Inhambense que determinava que o governador do distrito onde ocorrera os fatos julgasse o recurso contestatório à primeira decisão tomada no comando de Panda, localidade de Inhambane. Infelizmente, não há outros documentos que atestem como se deu a solução final para essa disputa.

Mais significativo do que a dívida de Chienzelane, em débito com o genro por ter tomado a filha de volta sem restituir o gado do lobolo, foi o motivo apresentado pelo pai ao buscar a filha, desfazendo, assim, seu segundo casamento depois de três anos.

[293] AHM. FDSNI, cx. 148, 28/12/1907.

Segundo ele, o espírito do primeiro marido de sua filha, Macabanhana, aparecia-lhe todas as noites e ameaçava-lhe "reclamando a mulher sob pena de morte". Vale ressaltar que, o motivo apresentado por Chienzelane pareceu plausível a Chipana e esse devolvera a esposa junto com um cabrito que tinha dado de presente a ela. Meses depois, sem ter recebido a restituição do gado do lobolo, conforme prometido pelo sogro, Chipana busca as autoridades coloniais e presta queixa contra o sogro no comando de Panda (Inhambane).

No cômputo geral, entre os documentos analisados atinentes à região-objeto deste estudo, uma parte dos *milandos* e queixas de indígenas contra europeus não apresentam desfecho. O fato de estarem incompletos não é o suficiente para descartá-los, uma vez que, ainda assim possuem informações valiosas para os objetivos desta investigação.

Assim sendo, embora não saibamos se o recurso foi efetivamente julgado pelo governador de Inhambane, o *milando* entre Chipana e Chienzelane revela aspectos importantes tanto no que se refere à administração da justiça entre africanos levada à cabo no início do período colonial como também ao conteúdo propriamente dito da querela.

Procuramos mostrar nesse capítulo que, desde o início do século XX, eram abundantes as queixas levadas por homens e mulheres *"indígenas"* às autoridades coloniais e, no entanto, essas diferiam em sua natureza: enquanto homens reclamavam de maus tratos, que os patrões lhes ofereciam pouca comida ou mesmo comida estragada; as mulheres buscavam os agentes coloniais para que esses mediassem, sobretudo, disputas acerca da retenção de suas capulanas e falta de pagamentos.

Vimos também nesse capítulo, reclamações acerca da vadiagem de menores, bêbados, prostitutas e também sobre o barulho feito em cultos muçulmanos. As reclamações frequentes mostram como a maioria da população "africana" da cidade era vista como indesejável, incivilizada etc. e também serve para entendermos melhor como os "indígenas", na prática, usufruíam de uma sub-

cidadania, uma vez que, os direitos trabalhistas muitas vezes eram descumpridos pelas próprias autoridades coloniais e até mesmo os direitos mais básicos como ir e vir não eram garantidos.

A questão do trabalho produtivo e reprodutivo das mulheres *"indígenas"* ao longo do período de dominação colonial esteve, inescapavelmente, ligada à emigração de homens para o *Joni* e às profundas alterações demográficas advindas por esse movimento migratório sazonal. Nesse capítulo, buscamos mostrar como a presença colonial impôs um novo modo de vida para homens e mulheres "africanos", ressaltando como esses processos foram perpassados por diversas violências de natureza racista e, no que se refere às mulheres, de caráter misógino também.

Quarto capítulo

Sociabilidades e resistência femininas

No final do último capítulo vimos que, desde o início do século, eram abundantes as queixas levadas por homens e mulheres indígenas às autoridades coloniais e estas diferiam em sua natureza. Procuramos também, ao longo do capítulo, mostrar o quão violento e brutal era o cotidiano de homens e mulheres "africanos" sob o jugo colonial.

O objetivo do quarto capítulo é recuperar a agência e vozes das mulheres africanas a partir de documentos judiciários. Assim, nesse capítulo analisamos os documentos produzidos pela justiça colonial, nomeadamente, os processos-crimes levados à primeira e/ou à segunda instância e nos quais mulheres "africanas" foram arroladas como vítimas, testemunhas ou rés. Por meio desse exercício analítico foi possível reconstruir importantes aspectos da *vida de todos os dias* - nos termos propostos por Maria Odila Dias, conforme expomos no capítulo inicial deste trabalho - das mulheres com *status* de "indígenas*"* no Sul de Moçambique ao longo da primeira metade do século XX. Nesse sentido, é fundamental ressaltar que

> O advento da modernidade assinalou ruptura nos costumes e nos valores vivenciados pelos sujeitos históricos. O conceito do cotidiano sob esse prisma específico, parece implicar contradição com o próprio termo que indica, de imediato, para muitos, uma ideia de rotina, de lazer, de fatos encadeados num plano de continuidade, campo da necessidade e da repetição, área reservada ao consumo, à cultura dominante. Entretanto, para alguns pensadores de nossa contemporaneidade, o conceito sugere, antes, mudanças, rupturas, dissolução de culturas, possibilidades de novos modos de ser. [294]

[294] DIAS, Maria Odila Silva. "Hermenêutica do quotidiano na historiografia contemporânea", p. 223-258. *Proj. História*, São Paulo, nº 7, 1998, p. 226.

No que se refere aos homens, mulheres e crianças cujas vidas tivemos acesso a partir da análise dos processos-crimes julgados entre a década de 1930 e 1950 é preciso olhar com cuidado onde viviam porquanto a realidade cotidiana parece ter sido permeada, simultaneamente por hábitos, valores e ritmos tradicionais e também por aqueles instituídos ao longo das últimas décadas de presença e domínio colonial. O fato é que as povoações e localidades de nossa região-objeto estavam bastante próximas tanto da, já àquela altura, cosmopolita capital laurentina como das colônias vizinhas para as quais um fluxo contínuo de homens afluía em busca de trabalho (ver MAPA IV).

No contexto do sul do Save, nomeadamente nas localidades e povoações relativamente próximas da capital laurentina, faz-se necessário, então, matizar a antítese rural como espaço da manutenção da tradição *versus* urbano como espaço onde rápidas transformações ocorreram nos anos anteriores e que trouxera profundas mudanças comportamentais à vida de todos os dias. É preciso atentar para a dinâmica histórica, então, em curso.

As mudanças advindas a partir do colonialismo ensejaram adaptações e atualizações das tradições. Num contexto de importantes rupturas, ao nível macro, as tradições foram flexibilizadas e/ou remodeladas no âmbito da aldeia. Lobolos pagos em gado e também em libras esterlinas; doentes buscando curandeiros e também hospitais para serem tratados são dois exemplos de como não é possível pensar unicamente em termos antitético - de acordo com a linha evolutiva imaginada pelo colonizador - onde a modernidade substituiria aos poucos, sem percalços e, em definitivo, a tradição.

Neste mesmo sentido, José Luís Cabaço, observou que a realidade periurbana de Lourenço Marques ensejou um processo similar no que diz respeito aos "africanos" moradores dos bairros periféricos da capital. Citando o sociólogo moçambicano Carlos Serra, Cabaço aponta sete fenômenos que marcariam essa simbiose entre dois universos culturais distintos. Segundo ele,

> [...] o 'abandono da aldeia', que 'inicia a 'subversão dos protocolos cognitivos e referenciais' e cria a 'apetência

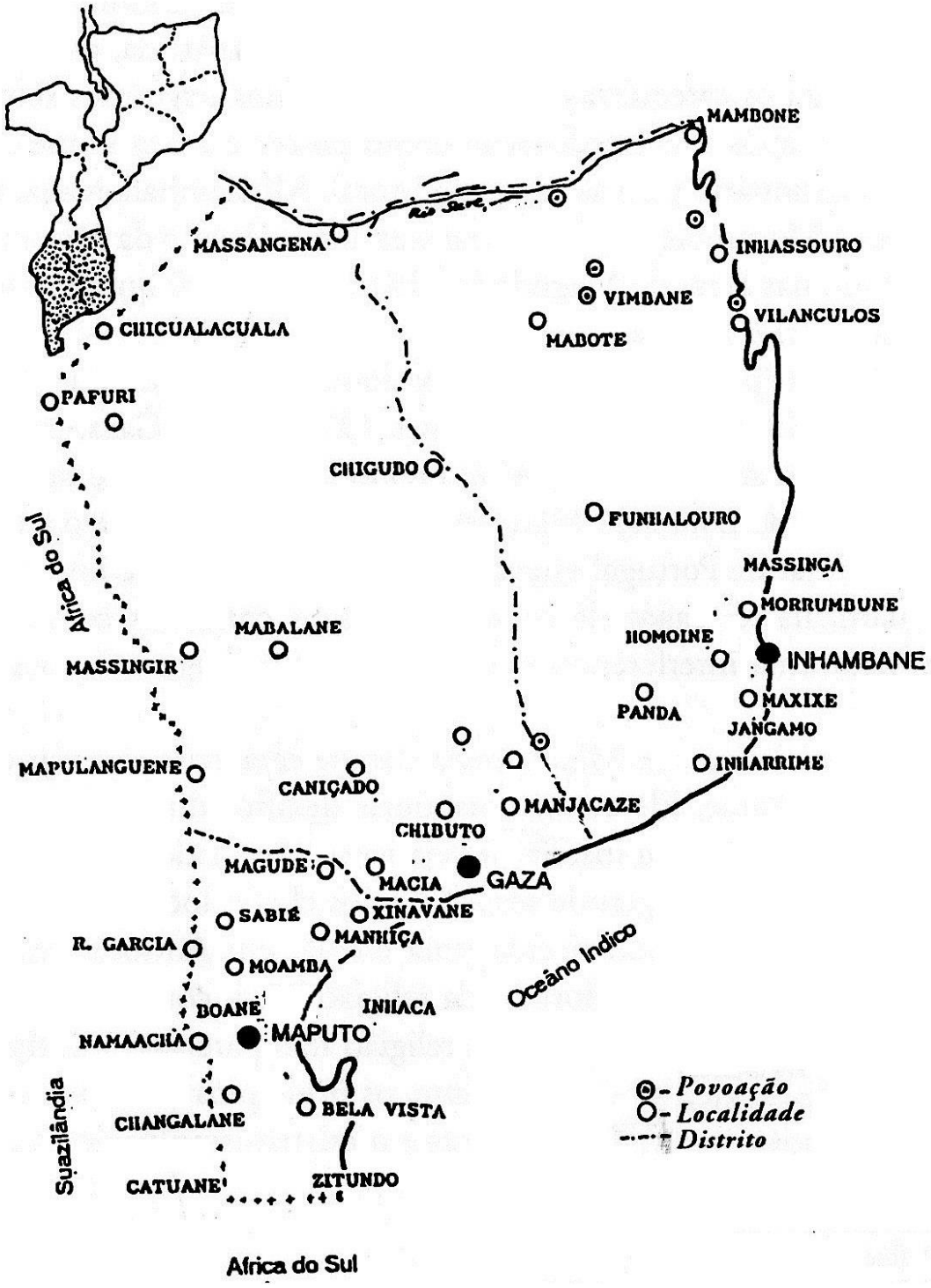
> continuada do diferente'; a 'transfronteirlização' e mestiçamento 'dos horizontes epistemológicos' pela "multiplicação comparativa dos campos de 'alteridade'; a 'fragmentação do tempo unificado'; a 'tomada de consciência da diferença e das desigualdades; a multiplicação dos campos de gestão individual; a 'pulverização da ontologia' (deixa-se 'de ser' para se passar 'a ser comparando, hierarquizando, conflitando') e, finalmente, a substituição dos 'antigos centros sagrados de produção de representação social e de verdade' por entidades seculares'. [295]

Embora ele esteja se referindo ao "africanos" que migraram para as cidades em definitivo, alguns de seus apontamentos se revelaram úteis também para pensarmos acerca das localidades e povoações nas quais viviam os "indígenas" enfocados em nossa pesquisa, uma vez que, em tais espaços muitos moradores - especialmente os homens que emigravam para as minas, mas, não somente - iam a vinham das cidades, trazendo consigo novos hábitos de consumo, costumes e referenciais.

Documentos jurídicos como fontes para uma história social africana

Em uma sagaz analogia, o historiador italiano Carlo Guinzburg, traçou um paralelo entre os inquisidores e os antropólogos no que se refere à utilização de fontes escritas produzidas a partir de testemunhos orais. Guinzburg sugere que "[...]registros jurídicos de cortes leigas e eclesiásticas podem ser comparadas a cadernos de anotações de antropólogos mortos reunindo o material de um trabalho de campo realizado alguns séculos atrás."[296]

[295] CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p.139.
[296] GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 1, n. 2, p. 9-20, set. 1990/fev. 1991, p. 9-10.



MAPA 5 – Povoações e Localidades ao Sul do rio Save

Com exceção de uma parcela minoritária da população "indígena" que foi escolarizada, a maioria dos "indígenas" dessas localidades e povoações sequer falava fluentemente o português. No caso das mulheres "indígenas" focalizadas nesse estudo, nos voltamos para aquelas que não receberam educação europeia, tampouco falavam a língua portuguesa e, portanto, o acesso a detalhes de suas vidas necessariamente se deu por via indireta, pela leitura de documentos produzidos por terceiros.

Com efeito, como já nos referimos na introdução desse trabalho, no contexto do domínio português em Moçambique, os registros produzidos pela justiça colonial tornam-se valiosos para os historiadores interessados em acessar detalhes das vidas de homens, mulheres e crianças "africanos". A importância da documentação judiciária é inquestionável, pois, pela sua própria natureza, ela reproduz testemunhos orais (dados em língua local e traduzidos e registrados em português) feitos no momento da investigação de um crime.

Não raras vezes, um processo criminal da justiça colonial reúne relatos de diferentes pessoas acerca de um único fato principal, o crime em questão. No entanto, acaba por nos oferecer muito mais do que isso, pois revela práticas, motivações e interações, por vezes pacíficas e por outras conflituosas, enfim, deslinda o cotidiano de uma comunidade.

A historiadora Fernanda Thomaz em sua pesquisa de doutorado e também em investigações posteriores se debruçou sobre os documentos produzidos pela justiça colonial no Norte de Moçambique. Thomaz analisou em sua tese a formação da justiça colonial no processo de implementação e consolidação do Estado colonial português.[297] Segunda a historiadora,

[297] Entre os trabalhos da autora sobre justiça colonial em Moçambique, destaca-se: THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Casaco que se desde pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940*. Tese de Doutorado. UFF: 2012; THOMAZ, Fernanda do Nascimento. Testemunhos de violência num registro judicial durante a ocupação colonial no norte de Moçambique. *Outros Tempos*, vol. 12, n.19, 2015 p. 236-24; THOMAZ, Fernanda do Nascimento. Que justiça deve-se aplicar? Dois tribunais coloniais privativos para os "africanos" em Moçambique. *MÉTIS: História & cultura* – v. 10, n. 19, p. 81-98, jan./jun. 2011; THOMAZ, Fernanda do Nascimento. Disciplinar o "indígena" com pena de trabalho: políticas coloniais portuguesas em Moçambique. *Est. Hist*., Rio de Janeiro, vol. 25, nº 50, p. 313-330, jul/dez. de 2012.

> Mesmo que esses depoimentos fossem intermediados pela a audição de um intérprete e pelas canetas do escrivão, os cuidados com as entrelinhas e os detalhes dos diferentes argumentos nos permite resgatar o cotidiano e as vozes de homens e mulheres que estão silenciadas nos documentos oficiais [...] À luz desses registros judiciais interessa revelar como os africanos concebiam as políticas colonialistas e quais eram os usos que faziam dos mecanismos de domínio através das lente da justiça. Isso nos leva a perceber a existência de diferentes noções de justiça em conflito nas relações coloniais. [298]

A administração da justiça entre os "africanos" tornou-se uma preocupação das autoridades coloniais, especialmente, após a ocupação do território em fins do século XIX. Ao longo das primeiras décadas do século XIX, administrar os conflitos entre a população "indígena" tornou-se uma condição *sine qua non* para a eficácia do projeto de controle e disciplinarização das populações colonizadas.

Como vimos no capítulo anterior, a ocupação efetiva de todo território atual de Moçambique demorou algumas décadas para ser efetivada completamente. Como explicou Fernanda Thomaz,

> [...]os portugueses instalaram os Juízos de Direito em Moçambique, que eram tribunais coloniais, que serviam para julgar todos os habitantes da colônia. Os tribunais coloniais deveriam julgar todas as pessoas, mediante o sistema jurídico português, independentemente se fossem europeus, africanos ou asiáticos. O sistema jurídico português foi transferido para a colônia. A administração da justiça tornou-se um importante mecanismo de controle, cujo objetivo era submeter todas as pessoas que estivessem naquela localidade. Antes mesmo do fim do processo de ocupação colonial em Moçambique, o

[298] THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Casaco que se desde pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940*. Tese de Doutorado. UFF: 2012, p.16

> governo colonial transferiu muitas leis e instituições da metrópole para a colônia.[299]

Assim, nas primeiras décadas do século XX, os portugueses buscaram administrar os conflitos civis de criminais entre "indígenas" de duas maneiras distintas.

Os colonizadores entendiam que os crimes possuíam um caráter universal, assim, todos os habitantes dos territórios colonizados deveriam ser julgados a partir do que determinava o direito penal português. Por outro lado, os conflitos civis entre "africanos" deveriam ser julgados num tribunal privativo, específico aos "indígenas" e consonante seu "usos e costumes" locais e seu baixo grau civilizatório.

Thomaz afirma que nas primeiras décadas do século XX, havia um esforço dos administradores coloniais em trazer os "indígenas" para seus tribunais, especialmente, no que se refere ao direito civil, ao gerenciamento de seus *milandos* (querelas). Se por um lado, os administradores se preocupavam em legitimar a "missão civilizadora", justificando assim sua presença, domínio e exploração, por outro lado, eles percebiam o menosprezo dos "indígenas" às instituições coloniais, nomeadamente as instâncias de poder jurídicas. Durante esse período, as autoridades coloniais buscaram, a um só tempo o monopólio da administração da justiça entre os "africanos" e adequação à realidade local. No entanto,

> A ambicionada uniformização processual dos órgãos jurisdicionais não foi realizada porque a variedade de formas de "direito privado" dos povos colonizados gerou outras múltiplas formas de processos. A dificuldade em conseguir codificar 'usos e costumes dos africanos' não permitiu alcançar a tal

[299] THOMAZ, Fernanda. Testemunhos de violência num registro judicial durante a ocupação colonial no norte de Moçambique. *Outros Tempos*, vol. 12, n.19, 2015 p. 236-247, p. 240.

> uniformização lenta do sistema jurídico colonial, se é que fosse possível! [300]

Em fins da década de 1920, um tribunal privativo para os indígenas é criado. A partir de então, crimes e conflitos civis passam a ser julgados num mesmo tribunal porquanto os "usos e costumes" da população não poderia ser ignorada no julgamento dos crimes cometidos por "africanos".

Assim, em 1929, por meio de um diploma legislativo é aprovado o *Regulamento dos Tribunais Privativos dos Indígenas*. Conforme sintetizou Thomaz,

> Foi determinado que essa instância jurídica devesse ser constituída pela autoridade administrativa da sede da circunscrição ou concelho, com a função de presidente do tribunal. Essa autoridade seria responsável pelos julgamentos, sendo assistida por dois vogais com voto deliberativo sobre a pena a ser aplicada ao arguido e dois assessores "africanos" para apresentar informações sobre os costumes da região em que as partes pertencessem. Além deles havia a presença de um escrivão, devendo ser o secretário da circunscrição ou do concelho administrativo e um intérprete, cargo exercido por uma pessoa que dominasse a língua respectiva e a portuguesa. Os tribunais continuavam a ser controlados por um agente colonial, mas com a presença de duas autoridades "africanas". Ao mesmo temo em que incluíam pessoas das povoações "africanas" nos tribunais, ampliavam o controle colonial nessas localidades. [301]

A inovação do tribunal privativo era a presença de "africanos" que pudessem explanar e votar acerca do crime ou conflito em pauta de acordo com as leis e costumes locais. Em teoria, ao incluir a presença dos vogais e assessores,

---

[300] THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Casaco que se desde pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940*. Tese de Doutorado. UFF: 2012, p.78.
[301] THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Casaco que se desde pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940*. Tese de Doutorado. UFF: 2012, p.86-85

portanto, se alcançaria a almejada legitimidade das instâncias judiciárias coloniais.

Na prática, no entanto, o tribunal não foi tão eficiente. Uma vez que, os crimes continuariam sendo julgados pelo Direito Penal Português. Além disso, como veremos, no Sul de Moçambique, muitas vezes a decisão do presidente do tribunal, quer na primeira ou segunda instância, não se coadunava com os votos das autoridades "africanas". Com efeito, a maioria das penas era convertidas em trabalhos públicos, alimentando a grande demanda por mão-de-obra.

Destarte, em nossa pesquisa sobre as mulheres no Sul de Moçambique, elegemos nos concentrar na análise de processos judiciários atinentes, sobretudo, à Circunscrição do Maputo. Tal recorte foi necessário devido ao grande volume de processos produzido em cada uma das unidades administrativas coloniais.

No entanto, é preciso lembrar que a população ao sul do Save não migrava sazonalmente apenas em direção aos países vizinhos. A prosperidade de algumas cidades ou mesmo localidades ensejou, internamente, um intenso fluxo de pessoas, especialmente no Sul de Moçambique. Assim, muitos acabavam por se estabelecer em lugares diferentes ao longo da vida. O "indígena" Chipessela Tabela, por exemplo, era natural do Concelho de Gaza, mas em 1944 morava no Posto Administrativo da Inhaca (Circunscrição do Maputo) quando foi morto por um marido traído.[302]

O primeiro critério para escolha dos processos transcritos e analisados foi que mulheres estivessem arroladas, seja como rés, testemunhas ou vítimas. Com efeito, entre os processos lidos encontramos apenas um em uma mulher foi ré.[303]

[302] AHM – Fundo: DSNI. Administração do Concelho de Maputo/ Tribunal Privativo Indígena do Maputo, cx. 422, Ano: 1944, Réu: Jeque Nhaca.
[303] Por motivos de ciúmes, a "indígena" Angelina Cabele, foi indiciada como autora do crime de ofensas corporais voluntarias na pessoa da indigena Savassava ou Gangane. (Angelina mordeu o dedo mínimo da vítima numa briga). Savassava morreu em razão de uma infecção causada pela mordida. AHM – Fundo: DSNI. Tribunal Privativo dos Indígenas de Marracuene, cx. 421, Ano: 1942, ré: Angelina Cabele

Assim, na maioria absoluta das vezes, elas apareceram como testemunhas ou vítimas.[304]

Como será possível notar, entre os registros judiciais escolhidos, nem sempre as mulheres eram as protagonistas das histórias reveladas pelos processos aqui analisados. O fundamental, nesses casos, foi uma informação importante revelada por uma testemunha, por exemplo.

Passemos, então, à análise dos processos judiciais.

Maternidade e amamentação

Em 16 de maio de 1932 um "africano" de nome Chembene, "casado cafrealmente, de vinte e sete anos de idade, provável, natural de Matutuine, onde reside na povoação Dongo, do Regulo Capezulo" compareceu na Secretaria da Administração da Circunscrição Civil do Maputo, na localidade da Bela Vista, onde relatou:

> Que hoje de manhã, se dirigia para o mato, no propósito de cortar palha para cobrir a sua palhota e ouviu mulheres a chorar. Dirigiu-se a elas, - Mapai e Mitambo – que lhe disseram que uma mulher da sua povoação, de nome Mincaene, se havia suicidado, por enforcamento, momentos antes. As duas mulheres acima referidas foram-lhe mostrar o cadáver, que já tinham apeado e tirados das costas um filhito.[305]

Chembene contou que, logo após constatar o fato, retornou à sua casa para contar à sua família e que as duas mulheres seguiram para sua povoação. Logo depois Chembene retornou ao local com sua família onde encontrou o marido de

[304] No AHM lemos cerca de uma centena de processos judiciais atinentes ao período de 1930-1960. Transcrevemos e analisamos algumas dezenas (41) e elegemos entre eles alguns processos para serem analisados nesse capítulo. Para essa última escolha levamos em consideração as temáticas mais significativas.
[305] AHM – Fundo: DSNI. Administração do Concelho de Maputo/ Tribunal Privativo Indígena do Maputo, cx. 419, Ano: 1932, Auto-crime: suicídio.

Mincaene e “toda a gente da povoação onde ela residia”. Por fim, disse que a Mitambo lhe narrou que

> a Mincaene, de manhã, sairá da palhota a chorar. Que se despediu das mulheres da povoação. Que as mesmas mulheres lhe perguntaram para onde ia, sendo-lhe pela Mincaene respondido que estava desgostosa da povoação, que não queria ali viver mais, retirando-se em seguida com o filhito as costas. Que ela Mitambo e a Mapai desconfiando que ela tivesse tomado qualquer resolução extrema lhe seguiram as pegadas, indo encontra-la, enforcada, já morta. Que a família levou o cadáver para a povoação e o declarante se dirigiu a esta Administração.

No dia seguinte, o administrador da Circunscrição do Maputo, Joaquim Serra Cardoso, o escrivão Sebastião Chambine, e o interprete oficial que faz de oficial de diligencias Raul Bernardo Manuel estiveram no cemitério da Bela Vista para o auto de reconhecimento de cadáver e autopsia. Além do médico perito, também compareceram as “africanas” Fulene Jata e Mintenjane Tembe, casadas cafrealmente, residentes na povoação Mapai e na povoação Daba, respectivamente, ambas do régulo Capezulo. Perguntadas se reconheciam o corpo, as mulheres responderam “sob juramento, estabelecido pelos seus usos e costumes, que ele é de Mincaene Sibia, natural da povoação de Matutuine e residente na povoação de Machange do Regulo Capezulo” Seguiu-se, então, a autopsia e o perito solicitou alguns dias para entregar o relatório técnico para o administrador.

No dia seguinte, o escrivão, acompanhado pelo intérprete, notificou as duas mulheres que encontraram Mincaene e também seu marido para prestarem esclarecimentos na secretaria da administração. Alguns dias depois, os três “africanos” compareceram à secretaria onde suas declarações foram registradas. Vejamos como cada um narrou os fatos.

A primeira declarante por intermédio do interprete disse "chamar-se Mapai Fumo, casada cafrealmente, de vinte e dois anos de idade, provável, domestica, natural de Matutuine, onde reside na povoação Machange, do Regulo Capezulo. Aos costumes disse ser mulher do marido da falecida."[306] Mapai começa sua declaração narrando

> Que a Mincaene Sibila teve quatro filhos do marido e durante a amamentação de todos, sofreu horrivelmente por virtude de ingurgitamento dos seios e que seguiam grandes abcessos. Que quando o marido regressou do Transvaal, em fins de fevereiro, lhe pediu que não tivesse com ela relações sexuais enquanto não lhe arranjasse um remédio que evitasse que ela concebesse, porque não podia ter mais filhos, visto que o período da amamentação era para ela um suplício. Que como reconhecia que ele, novo como é, precisava de satisfazer as suas necessidades genésicas, lhe propôs arranjar-lhe outra mulher.

Mincaene, mãe de quatro filhos, segundo o relato de Mapai, sofrera "horrivelmente" para amamentar seus filhos, pois suas mamas obstruíam e inflamavam, tornando o período de amamentação muito doloroso para ela. Em relação a este aspecto, vale dizer que a prática de amamentação prolongada entre as mulheres tsongas continuou no período colonial, conforme descreveu Brito Camacho, um Coronel Médico e Alto Comissário na colônia de Moçambique na década de 1920,[307]

> [...] A mulher preta anda sempre com o filho pequeno às costas, quando trabalha e quando se diverte. **Geralmente, o pretinho**

[306] Em todos os processos-crimes do Tribunal Privativo Indígena essa é a apresentação padrão das testemunhas, rés ou vítimas. Embora neste processo em específico não tenham sido transcritas as perguntas do administrador, cabia a ele fazê-las.

[307] Sobre o cargo de Alto Comissário Zamparoni esclarece que: "Com a Lei 1005 de 07/08/1920, em substituição à de Governador Geral foi criada a figura do Alto Comissário com poderes, em assuntos coloniais, mais amplos que os de seus predecessores. Na sequência do golpe militar de 28/05/1926 a 02 de outubro deste mesmo ano, o então ministro das Colônias, Comandante João Belo, fez publicar com o Decreto 12421, as Bases Orgânicas da Administração Colonial que praticamente sepultou os poderes dos Alto Comissários[...]" ZAMPARONI, Valdemir D. Entre Narros e Mulungos. Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c1890-1940.Tese de doutorado. São Paulo: USP/DH, 1998, p. 49.

> **mama até aos dois anos**, mas até por volta dos três, quatro anos, anda às costas da mãe.[308]

Interessante notar que ela, quando explicou ao marido sua decisão, pediu a ele que "não tivesse com ela relações sexuais enquanto não lhe arranjasse um remédio que evitasse que ela concebesse". Essa parece ter sido a primeira das soluções propostas por Mincaene: um remédio contraceptivo para evitar futuras gravidezes. Mincaene também se dispôs a arranjar uma segunda esposa para o marido. Segundo Mapai, Mincaene e ela tinham "relações de muita amizade" e, por isso, a última "lhe pediu pra casar com o marido, realizando-se o casamento há umas duas semanas, depois de cumpridas as formalidades do costume."

Após o casamento, segundo Mapai, os três dormiam juntos na mesma palhota e o marido manteve relações sexuais apenas com a segunda esposa nesse período. No entanto,

> na noite de segunda para terça-feira, não se conformando com a ideia de ter uma mulher junto de si sem com ela entreter relações, **pretendeu possui-la. Que ela se recusou determinantemente indo para a palhota da sogra, a chorar, depois de terem uma discussão azeda**. Que a Mincaene se levantou, de manhã ainda a chorar, e despediu-se da declarante e de Mitambo sua companheira de povoação. Que lhe perguntaram para onde ia, respondendo-lhe ela que se ia embora, porque não podia mais viver ali. Que como a declarante insistisse na pergunta, para onde ia, ela lhe respondeu, novamente; 'Vou para a machambas apanhar amendoim. Vai buscar os cestos e vem lá ter'. Que a declarante e a Mitambo foram buscar os cestos e dirigiram-se depois para a *machambas*, mas não encontraram ali a Mincaene; Como passado algum tempo, ouvissem chorar uma criança e indo ver de que se tratava, deparam com a Mincaene enforcada, com um

[308] CAMACHO, BRITO. *Moçambique.Problemas Coloniais.* Lisboa: Livraria editora Guimarães, 1926, p. 176-177.

> pano que habitualmente trazia à cinta, pendente de uma arvore **com o filhito ás costas**[grifos nossos]

De acordo com Junod, nas sociedades tsongas havia uma série de tabus e interditos em relação ao sexo, inclusive no período do puerpério. O sexo era permitido ao longo do período gestacional, mas proibido após o nascimento do bebê. Apenas depois que a criança começasse a engatinhar, as relações sexuais eram permitidas, porém, a gravidez deveria ser evitada até o desmame. [309] Entretanto, como é possível constatar no desenrolar desta história, o marido de Mincaene, recém-regresso do Transvaal, não estava disposto a respeitar este tabu, pois pouco tempo após o segundo casamento, ele não aceitou mais o acordo de abstinência sexual proposto por Mincaene e tentou com ela fazer sexo. No entanto, convicta de decisão de evitar outra gravidez, Mincaene se recusou.

O casal, então, brigou e ela foi para a palhota da sogra chorando e ali passou a noite. Não sabemos o que sua sogra lhe disse, mas, se pela manhã Mincaene ainda chorava é possível concluir que sua sogra nada faria para contornar a insistência do marido nem tampouco a ajudaria a conseguir algum remédio que evitasse a indesejada gravidez. Talvez tenha defendido o próprio filho, lembrando a nora de seus deveres como esposa. O certo é que Mincaene, sem esperanças de contornar a situação, na manhã seguinte se despede dizendo que para onde ela iria. Diante disso ela, então, diz que vai à machamba trabalhar e pede que ambas a encontrem lá, porém, se dirige para outro lugar e enforca-se sob uma árvore com o filhito nas costas. Mapai termina o triste relato afirmando “que não houve ciúme, e, apenas os motivos que expos levaram a Mincaene à sua tresloucada resolução”.

É plausível supor que Mincaene tenha realmente cogitado ir embora, talvez tenha lhe ocorrido voltar para sua povoação de origem, o que não era raro ocorrer: em momentos de conflitos, as mulheres corriam para suas aldeias de

[309] JUNOD, Henri. Op. cit. p. 170.

origem para buscar a ajuda de seus parentes. Pais, tios, primos, irmãos e suas redes de amizade interviam diante de um uma situação de violência, maus tratos, inquirindo um marido violento, por exemplo. Com efeito, Junod no início do século, observara que as mulheres do sul de Moçambique

> Quando imagina ser perseguida **(*kuxamisa*), foge para sua** casa. É a sua grande arma. O marido solta um suspiro de alívio..., mas muito em breve se dá conta de sua infelicidade. Não tem comida, não tem refeição à tarde! Os companheiros partilham a ceia com ele durante alguns dias, mas não estão resolvidos a alimentá-lo por muito tempo. Modestamente, humildemente, deve ir ter com os sogros e pedir à mulher que volte. Os pais fazem um interrogatório e, se há lugar para isso, admoestam vivamente o genro. **Pode acontecer que a vida doméstica se torne normal pois ambos receiam muito uma repetição de conflito**, mas pode acontecer, também, que a situação se agrave mais e se chegue ao divórcio. [310]

Contudo, no caso de Mincaene, é bastante provável que simplesmente não houvesse essa possibilidade. Como vimos no capítulo anterior, a emigração em massa de homens "africanos" para as minas acarretou uma desorganização social generalizada: laços de amizade e familiares foram rompidos ou, no mínimo, bastante enfraquecidos com a ausência sazonal de homens de várias idades.

Neste contexto, é bastante plausível supor que Mincaene não tivesse mais vínculos comunitários em sua povoação de origem: simplesmente não tivesse a quem recorrer fora da povoação do marido. No caso das mulheres "africanas" do Sul de Moçambique no contexto colonial, casar-se, sair de sua povoação e ir morar com o marido significava em muitos casos, na prática a quebra das ligações com o grupo de nascimento, uma vez que, a conjuntura tornava as comunidades instáveis no que tange à demografia, essa fragilidade colocava em risco a própria existência de tais comunidades. Destarte, a situação de não-

[310] JUNOD, Henri. op. cit. p.177.

pertença afetava diretamente a vida de todos os dias dessas mulheres, diminuindo suas redes de apoio, portanto, sua capacidade de negociação numa situação de conflito.

A declaração de Mitambo, amiga de ambas as esposas, reproduz de forma quase idêntica o relato de Mapai. É válido registrar aqui sua assertiva final: “Que **apenas estes motivos** levaram a Mincaene a esta resolução tão extrema” [grifo nosso]

A narrativa de Feniche Chembane, o marido de Mincaene e Mapai, nos oferece algumas informações adicionais relevantes sobre os anos que antecederam o suicídio de Mincaene. Feniche declarou na administração ser

> casado, cafrealmente, de trinta e trez anos de idade provavel, trabalhador, natural de Matutuine, onde reside na povoação do seu nome. Disse que casou com a indígena Mincaene e que esta, após o nascimento do primeiro filho, sofreu muito, por lhe haverem surgido abcessos nos seios, sofrimento a que seguiu o desaparecimento do leite, antes do tempo próprio de o desmamar; Que precisamente o mesmo sucedeu, quando nasceu o segundo, o terceiro filho, **Que a Mincaene depois lhe pediu para não terem mais relações, pois não podia suportar os sofrimentos do costume; Que o declarante a convenceu a manterem uma vida conjugal normal, alegando que era mais uma experiência, que talvez de futuro passasse bem** e que se assim não sucedesse se conformaria com a abstinência sexual[...] [grifos nosso]

O relato de Feniche confirma que desde o primeiro filho, Mincaene teve problemas em amamentar e acrescenta que - em função do quadro inflamatório recorrente durante o período de aleitamento - Mincaene não amamentara nenhum dos seus três filhos por todo o período regular. Após, o nascimento do terceiro filho, portanto, sua terceira experiência de dor intensa, Mincaene pediu ao marido que não mais tivessem relações sexuais para evitar mais gravidezes, sinônimo de sofrimento para ela. Feniche argumentou dizendo que as

experiências inflamatórias anteriores poderiam não se repetir, “que talvez de futuro passasse bem”, propondo à esposa que mantivessem “uma vida conjugal normal”, disse ainda que caso o problema persistisse ele “se conformaria” e aceitaria a proposta de Mincaene de se absterem de sexo. Ela aceitou sua proposta e

> concebeu novamente, e deu à luz o quarto filho, sofrendo como com os outros, horrivelmente; Que o declarante regressou em fins de Fevereiro do Transvaal, onde passou uma temporada; **Que pretendeu continuar as suas relações sexuais com a mulher, ao que esta se opôs, terminantemente**, propondo-lhe no entanto, arranjar-lhe outra mulher, o que o declarante aceitou; Que assim casou com a indígena Mapai, com quem vinha mantendo relações; Que dormia na mesma palhota com as duas mulheres e que na noite de segunda-feira para terça-feira, não se conformando com a ideia de ter junto a si a Mincaene, sem com ela praticar o coito, pretendeu possui-la, ao que ela se opôs, absolutamente; Que em virtude dessa recusa tiveram uma discussão azeda e a Mincaene saiu da palhota, a chorar e foi passar o resto da noite com a sogra-mãe do declarante; **Que o declarante, muito cedo, foi para a casa do Regulo, que o tinha incumbido de determinado serviço, não lhe passando pela imaginação que a Mincaene tomasse qualquer resolução violenta e antes na esperança de vir a convencê-la a continuar as suas relações maritais**; Que a mãe o veio chamar, deviam ser umas onze horas e, ao, mesmo tempo, comunicar-lhe o suicídio da Mincaene; Que veio para casa encontrando já, ali o cadáver da Mincaene, **Que lamenta a sua resolução extrema e tresloucada e que se o pudesse adivinhar, nunca com ela teria insistido, como o fez.** E mais não disse, Lidas e traduzidas, as suas declarações, as achou conformes, e ratificou, não assinando por não saber escrever

Em seu relato Feniche afirma que no dia seguinte após a briga com sua primeira esposa, saiu para trabalhar sem imaginar que Mincaene tomasse “qualquer resolução violenta”, nutrindo esperanças de convencê-la a se relacionar

sexualmente com ele. No final de seu relato, Feniche lamentou a “resolução extrema e tresloucada” e terminou dizendo que se pudesse “adivinhar” o que aconteceria jamais teria insistido como o fizera. Se consideramos o que Junod aponta sobre *kuxamisa* - seguido da fuga da mulher para a casa dos pais - suscitar a intervenção da família; e que o marido, então, deveria “humildemente, modestamente ter ir com os sogros”, a hipótese de que Mincaene não tinha pais ou outros parentes a quem recorrer se fortalece. Afinal, Mincaene tentou por duas vezes negociar com o marido sem sucesso e, no entanto, não há nenhum indício de que tenha recorrido a familiares. Por sua vez, Feniche relata que, na manhã do crime, ainda tinha esperança de convencê-la.

Por fim, chamou-nos atenção o fato de ambas as mulheres concluírem seus testemunhos com a assertiva de que o suicídio não tinha como causa o ciúme da Mincaene pela relação de seu marido e a segunda esposa, Mapai.

O ciúme e a rivalidade entre mulheres são questões abordadas de modo recorrente nos registros produzidos por agentes coloniais que atentaram para a instituição da poligamia. Em sua famosa etnografia, Junod afirmou que “o *vukwele*, é o ciúme especial que existe quase sempre entre as mulheres de um mesmo marido”[311] A análise do conjunto da documental primária indica que o “quase sempre” é muito mais em função da percepção androcêntrica do missionário e seus informantes, vale lembrar, todos homens, do que uma realidade no cotidiano das mulheres dentro de um núcleo poligâmico.

Por meio do testemunho de Mapai ficamos sabendo que seu casamento ocorrera há apenas duas semanas. Portanto, é plausível que tanto Mapai como a amiga Mitambo tenham aventado que o *vukwele* por causa da nova esposa pudesse ser ainda mais facilmente considerado como causa do suicídio, uma vez que, a situação era nova e apenas há poucos dias Mapai tinha se tornado a segunda esposa e passado a morar na mesma palhota que Feniche. A ênfase de ambas, portanto, pode ter sido uma maneira de evitar que essa hipótese fosse

[311] JUNOD, Henri. Op. cit.p. 188ç

considerada pelo administrador, tornando-se a Mapai o pivô de um suicídio que, ao que tudo indica, ocorrera por razões bastante diversas.

Essa conclusão nas falas das duas mulheres, difere daquela escolhida pelo próprio Feniche que, por seu lado, tentou enfatizar que suas ações não foram em nenhum momento intencionalmente um abuso, uma perseguição: *kuxamisa*, mas sim uma simples negociação entre um casal. No entanto, de acordo sequência dos fatos narrada por ele mesmo, fica claro que ele não se se dispôs a cumprir a proposta que fizera à Mincaene entre o terceiro e o quarto filho, de se resignar à abstinência no caso de Mincaene seguir tendo abscessos por causa da amamentação. Ele também não se conformou com o fato de não ter relações sexuais com a primeira esposa após o casamento com Mapai.

Destarte, depreende-se que as três testemunhas calcularam o que diriam em seus depoimentos de acordo com seus interesses: Mapai para se resguardar e não ser considerada a razão do suicídio da primeira mulher e também sua amiga, Feniche para não ser apontado como um marido abusivo e Mitambo para resguardar e fortalecer o discurso da amiga.

Concentremo-nos em outro processo-crime cuja análise revela importantes questões a partir das quais é possível aprofundar nossa reflexão acerca da vida das mulheres e das crianças dentro do sistema patriarcal.

A violência masculina contra mulheres e crianças

Pequissene

Em 8 de maio de 1951, o “indígena” Jopela Massinga pegou um pau para agredir a mulher, mas acabou acertando a filha do casal que estava no colo da mãe; a criança foi ferida na cabeça e, depois de agonizar algumas horas, morreu.

Três dias depois, Jopela prestou depoimento na localidade da Bela Vista, Circunscrição de Maputo onde declarou ser casado, ter quarenta e oito anos, residente nas terras no régulo Capezulo. Quando perguntado sobre o crime

declarou: “Que no dia do corrente, disse a mulher Maguibela Machabane para matar uma galinha para o jantar; que ao anoitecer, entrou na palhota tendo pedido a comida à mulher. Que esta deitou o caril e a galinha num prato, mas ao passar-lhe para as mãos, entornou tudo para o chão. ”[312]

Jopela ficou irritado com a mulher por ela ter estragado a comida e pegou um pau para agredir a mulher. Segundo seu relato:

> [...]a mulher tinha a sua filha Pequissene entre o braço esquerdo e o peito e que, ao dar com pau à mulher atingiu a filha na cabeça, sem no entanto o desejar. Que a mulher lhe disse que tinha batido na filha, entregando esta ao respondente e tendo saído imediatamente da palhota. Que o arguido pegou a filha e que logo viu que a tinha atingido na cabeça.[313]

Em pouco tempo, segundo Jopela, a mulher entra novamente na palhota “ a pedir a filha”. Depois de entregá-la, a mulher sai novamente e vai para outra palhota. Na madrugada do dia seguinte, a mulher comunica a Jopela que a filha “ estava a morrer” por causa da pancada que recebera no dia anterior. Jopela testemunha, alguns momentos depois, a morte da filha. Seu depoimento termina com ele dizendo que “está com pena de ter morto a filha, pois a pancada não era para ela, mas sim para a mulher”.

Depois de comunicar aos vizinhos a morte da “filhita”, Jopela seguiu ao chefe do posto para relatar que a filha havia morrido e pedir autorização para que fosse enterrada. A criança foi enterrada à tarde no mesmo dia. Com efeito, Jopela não contou ao chefe do posto a razão da morte e esse autorizou o enterro, pois inferiu que a criança havia morrido de causa natural.

Matimane, um vizinho de Jopela, quando foi “velar o cadáver como é costume entre os indígenas”, ouviu da mãe da criança, “que chorava muito”, sobre a agressão e foi comunicar ao chefe de grupo. O chefe, então, se dirige ao Tribunal

[312] AHM. Fundo: DSNI. Tribunal Privativo dos Indígenas do Maputo, cx. 422, Ano: 1951. Autos de corpo de delito. Arguido: Jopela Massinga.
[313] Ibidem.

Privativo dos Indígenas, na Bela Vista, para informar a morte, alegando que havia autorizado o enterro porque o pai da criança não lhe dissera nada sobre a agressão.

O corpo do bebê foi, então, exumado para exame de delito cuja conclusão foi que a criança morrera por traumatismo craniano após uma pancada violenta. Jopela não chegou a ser julgado, pois morreu no dia 25 do mesmo mês. Em sua certidão de óbito, anexada aos autos de corpo de delito, consta “tuberculose intestinal” como causa da morte.

Ao longo dos dias que separaram as mortes da recém-nascida de apenas três meses de idade e de seu pai foram chamados para depor o chefe do grupo, Tanga, vizinhos e Maguibela, a mãe da criança e esposa de Jopela. Todos os depoentes sublinharam o fato de que Jopela matara a filha por acidente, quando tentava bater na esposa com um pau. No tribunal, não houve comentários ou recriminações em relação à sua atitude; o caso parece ter sido tratado como um triste um incidente.

Todavia, é importante sublinhar que de acordo com os vizinhos depoentes que foram velar a criança, a mãe, Maguibela, chorava muito e narrava o que tinha acontecido, deixando claro que o pai havia dado uma paulada na bebê quando tentara lhe agredir. Ora, se considerarmos que os vizinhos não chegaram todos juntos na palhota onde a criança era velada, conclui-se que a mãe narrou os fatos mais de uma vez. O velório foi um momento de expressão de dor, mas também de denúncia para Maguibela, uma vez que, nos diversos testemunhos foi dito que a mãe da criança se encontrava na palhota “a chorar muito e dizendo que a filha não tinha falecido de morte natural, mas sim em consequência de uma paulada que o pai lhe tinha dado na véspera à noite”.

É possível pensarmos também que repetir os fatos a cada um que chegava para velar Pequissene tenha sido um modo que Maguibela encontrou de concretizar o fato pela palavra. Como vimos no segundo capítulo, a palavra oral tem um grande poder nas sociedades africanas, portanto, é verossímil afirmar que a repetição se constituiu como parte do ritual funerário.

Enquanto as mulheres “indígenas” enfrentavam problemas como a maternidade compulsória e a violência doméstica atingindo diretamente seus filhos, as autoridades coloniais enxergavam a maternidade, a gravidez e a criança por um prisma totalmente diverso:

> Diminuir a mortalidade é um meio indireto de aumentar a população, e a **mortalidade infantil na Província,** devida **principalmente a vícios do regime alimentar**, é representada por uma cifra considerável. Diz-se que esta mortalidade é uma forma de seleção, e que por mercê d’ela é que o adulto preto consegue resistir à hostilidade do meio cósmico.
> Ainda que assim fosse, havemos de concordar em que não é humano nem é justo que para termos alguns adultos fortes, robustos, sadios, se faça uma hecatombe de crianças, muitas das quais, **a maior parte das quais viriam a ser bons trabalhadores se criasse educação segundo os preceitos d’uma boa higiene.**[314] [grifos nossos]

Nas páginas seguintes, Brito Camacho segue analisando as condições de saúde da população “africana”. Ele tece críticas às parteiras que seriam “incapazes de dar as mães bons conselhos, ensinando-as a tratar convenientemente de si e dos seus cachopitos”.[315] Com o intuito de reverter tal quadro, Camacho havia criado um curso para “parteiras pretas”.

Como expresso no trecho acima, a preocupação em diminuir a mortalidade infantil possui, antes de tudo, um caráter utilitário: garantir que no futuro houvesse “bons trabalhadores” a serem explorados pelo Estado colonial.

[314] CAMACHO, BRITO. *Moçambique: Problemas Coloniais.* Lisboa: Livraria editora Guimarães, 1926, p.183.
[315] Ibidem, p. 196.

Zibile e o roubo de um peixe

Outro crime envolvendo criança ocorreu em setembro de 1954. O "indígena" Malanga Lhate se dirigiu ao Posto Administrativo de Catuane, onde narrou os seguintes fatos:

> [...] que hoje de manhã, encontrou o menor indígena Zibile, em sua casa a roubar peixe e tendo-o apanhado, foi leva-lo ao tio, chamado Machume Chembene, que encontrou em casa do indígena Maguizene; tendo-lhe dito o que se passava, o Machume, mostrou-se muito contrariado e disse que já não sabia o que fazer ao rapaz, pois muitas pessoas se queixavam do que ele andava a roubar; que enquanto falavam o Zibile fugiu e então o Machume saiu também daquela povoação, atrás do sobrinho, enquanto o participante ali continuou por algum tempo em casa do Maguizene; que estando já em sua casa lhe foram comunicar que o Machume havia matado o sobrinho com pancada e o participante tendo ido ver o que se passava encontrou realmente o Zibile morto com vários ferimentos pelo corpo, pelo que trouxe o cadáver e veio comunicar o ocorrido a este Posto, para os devidos efeitos. [316]

O réu, Machume Chembene, um jovem de 18 anos incompletos narrou os fatos da seguinte forma:

> [...]o indígena Malanga se queixou ao respondente de que o seu sobrinho de nome Zibile o tinha roubado; que então o respondente o castigou com uma vara e tendo-o deixado bem saiu para passear tendo ficado muito admirado quando voltou a casa de ter encontrado o seu sobrinho morto; que não lhe bateu com a intenção de o matar, mas somente de o castigar e que foi assim que os factos se passaram realmente, pois quando saiu de casa, o rapaz estava bom.

[316] AHM – Fundo: DSNI. Tribunal Privativo Indígena do Maputo, Catuane, cx. 424, Ano: 1955, Réu: Machume Chembene.

A versão de Machume que batera no sobrinho, mas deixara-o vivo e bem seria logo desmentida. Entre as testemunhas arroladas no auto de inquirição estavam duas garotas: Manoquice Gumede, de catorze anos de idade, e Mutiuine Tembe, de treze. No dia do crime, ambas voltavam para casa, pois haviam ido buscar água e no caminho de volta se "[...]depararam com o Machume a pegar no Zibile que estava caído no caminho e escondê-lo no mato." Manoquice diz

> Ainda [que] viu um pau na mão do Machume e este depois de esconder o Zibile fugiu; que quando a depoente chegou ao local, não se mostrou com medo do Machume e depois de ele sair chegou a uma certa distância do Zibile, tendo visto que ele estava morto e muito ferido.

A garota diz que quando viu Machume escondendo o menino, esse já não se mexia ou gemia e, portanto, ela tinha certeza que já estava morto. As garotas, então, voltaram correndo para suas casas para deixar a água e depois foram ambas avisar o vizinho Malanga sobre o que tinham visto.

Outro a testemunhar foi o chefe do grupo de povoações, Guemeza Tembe, que não presenciou a cena e declarou no tribunal que sabia apenas o que lhe haviam contado: que o Machume espancara e matara o sobrinho por causa do roubo de um peixe.

Ao fim de seu relato, Guemeza afirmou " [...]Que isto não causou surpresas, pois sempre conheceu o Machume como um homem mau, pois até a própria mãe teve muitas vezes de fugir de casa, para não apanhar pancada do filho."

O irmão de Zibile, Japissa Chembene, de 11 anos de idade também foi arrolado entre as testemunhas. O menino contou no tribunal

> [...] que estava em casa quando viu o seu tio Machume sair com um pau e com uma faca grande atrás do seu irmão Zibile, que também há instantes tinha saído a casa, que esperou a ver o

> que aquilo dava, mas nem o irmão voltou nem o seu tio, sabendo depois que o tinha morto o Zibile à pancada, por ele ter roubado um peixe ao Malanga; Que **o seu tio Machume batia com muita frequência não só ao Zibile como ao declarante que ainda tem três grandes cicatrizes na cabeça, feitas com as pancadas que o tio tinha lhe dado**. E mais não declarou. [grifos nossos]

A doméstica Namlahoze Manjule, viúva, de cinquenta e três anos de idade também depôs no tribunal. Namlahoze era avó da vítima e mãe do réu. Em seu depoimento, ela diz que não estava em casa e que soube da morte de Zibile através do Malanga que lhe contou que o filho havia matado seu neto por causa de um roubo de peixe. Conforme os autos, Namlahoze "reconhece a má índole de seu filho e que por várias vezes a tem tentado agredir, falendo-lhe fugir de casa".

Provavelmente, Japissa e Zibile eram órfãos já que em nenhum momento no processo menciona-se onde estavam o pai ou a mãe dos garotos. Japissa afirma no tribunal que o tio batia em ambos com frequência. Sua avó, mãe do réu, também destacou em seu relato que o filho era violento, inclusive contra ela mesma, pois mais de uma vez precisou fugir das tentativas de espancamento do filho.

Avó e neto parecem ter aproveitado o julgamento para narrar as violências cometidas contra eles pelo Machume e, assim, garantir que o jovem fosse condenado e afastado de seu convívio; mesmo que isso significasse maiores dificuldades na luta pela sobrevivência familiar.

Ao final da inquirição das testemunhas, o juiz passou a ouvir os assessores Uampochane Tembe e Galagala Tembe que explicaram que no "direito consuetudinário local, o réu seria severamente castigado por ter morto uma criança de tenra idade e sem culpa nenhuma dos furtos insignificantes que praticou".

No acordão, o juiz ressaltou a covardia do réu, um “valentão de 18 anos contra uma criança menor de 9 anos” e ainda considerou que “[...]o réu é pessoa de maus instintos e a própria mãe diz que este tentou por várias vezes agredi-la o que não conseguiu por ter fugido. É ainda de ponderar o facto do réu ter abandonado o menor em pleno mato pondo-se me fuga”. Além disso, o juiz afirma que Machume admitiu apenas parcialmente sua culpa.

Como atenuantes foram considerados que o jovem ainda não tinha 18 anos completos e seu “atrasado grau de civilização”. O juiz, então, fixou a condenação em 15 anos de prisão, substituída por 20 anos de trabalhos públicos.

Neste caso, parece que a sentença final coincidiu com o direito consuetudinário local, conforme explicado pelos assessores. Porém, nem sempre o juiz estipulava a condenação em consonância ao direito consuetudinário.

Um aspecto a ser ressaltado dessa história é o fato do réu ser acusado de tentar bater em Namlahoze Manjule, sua mãe: uma mulher viúva e idosa que, por mais de uma vez, teve de fugir para evitar a agressão física do próprio filho. Como vimos anteriormente, nas sociedades tsongas a classe de idade era uma um importante critério na hierarquia social – quanto mais velha, mais respeitada e prestigiado era uma pessoa.

No entanto, as repetidas tentativas de Machume em bater em sua mãe idosa demonstram a frouxidão tanto do vínculo entre ambos como o desrespeito do jovem à hierarquia etária tradicional.

Se, por um lado, o colonialismo ensejou a desestruturação de diversos aspectos da organização social tradicional, por outro, alguns referenciais e instituições tradicionais foram mantidas pelos “africanos” ao longo do período colonial. É o que podemos perceber com os fatos narrados nos próximos casos.

Curandeirismo, um saber desprezado pelas autoridades coloniais

Em 26 de abril de 1946, o chefe de povoações Mudissa Tembe, da regedoria Capezulo compareceu à secretaria da Circunscrição do Maputo, na localidade da Bela Vista e informou que

> [...]ontem, por volta das quinze horas, quando dirigia os serviços de limpeza da povoação comercial da Bela Vista, o indígena Sofe Majube, lhe fora ali comunicar que haviam falecido, na povoação de Mulane, dois indígenas (um homem e uma mulher), vítimas dos medicamentos ministrados pelo chefe daquela povoação, indígena Maambaedo Muluane, que nas terras exerce a profissão de curandeiro.[317]

No exame de autópsia dos corpos, o médico retirou as vísceras para exame toxicológico, uma vez que, havia suspeita de envenenamento. Entretanto, a conclusão de tal exame não foi apensada ao processo, apesar de haver uma informação de 27 de junho cobrando que conclusão fosse enviado ao tribunal.

Durante o interrogatório, o réu declarou

> [...]chamar-se Maambaedo Muluane, casado, de setenta e cinco anos de idade provável, de profissão curandeiro, filho de Simago e de Sacacha, natural da Zuzulandia e residente nas terras do induna Mudissa, do régulo Capezulo, desta Circunscrição do Maputo, que nunca esteve preso e que é analfabeto. [...]Que a-fim-de o consultarem, compareceram na sua povoação há dias a indígena Missigugane, natural do régulo Himbine, do Posto da Inhaca, e o indígena Sizuane Gumende, do induna Puza, do régulo Zitundo, aquela queixando-se de dores no peito e este de dores por todo o corpo; que ambos deu a beber o liquido de uma infusão previamente preparada com raízes das plantas conhecidas, entre os indígenas, pelo nome de Manono e

[317] AHM – Fundo: DSNI. Tribunal Privativo Indígena do Maputo, Bela Vista, cx. 422, Ano: 1946, Réu: Maambaedo Muluane.

> Maculubuchane: que os seus consultantes tomaram aquela bebida, ontem de manhã, à hora do nascer do sol. Havendo falecido ambos, cerca das catorze horas, com um pequeno intervalo de tempo um do outros; que antes de falecerem, as vítimas vomitaram e obraram em grande quantidade, em resultado do medicamento que lhes ministrara como purgante; que muitas vezes aplicara este medicamento aos seus doentes (adultos e menores) e que nunca morreu pessoa alguma, em resultado da sua aplicação; que se soubesse o processo proveniente da infusão das raízes acima citadas, continha qualquer espécie de veneno, jamais o teria aplicado aos seus doentes.[318]

O réu foi preso em caráter preventivo e em 6 de maio as testemunhas intimadas compareceram no Tribunal Privativo dos Indígenas, na localidade da Bela Vista. Os seis testemunhos dos homens e mulheres foram praticamente idênticos: eles relataram que o réu era "conhecido de toda a gente como curandeiro" e que ouviram dizer que havia morrido dois indígenas após ingerirem uma infusão de raízes que o curandeiro lhes dera de beber. A viúva Chicucane Cumbula, apenas acrescentou ao fim de seu relato que "o medicamento que o referido curandeiro lhes dera a tomar" havia sido ministrado "certamente em grande quantidade"; numa tentativa de explicar as mortes devido a uma superdose.

No dia do julgamento, o réu ratificou as informações que dera anteriormente e ainda afirmou que

> [...] nunca teve qualquer licença para exercer a profissão de curandeiro se bem que exerça tal profissão há muitos tempo e que tenha curado muitos indígenas de várias doenças com os medicamentos que usa extraídos de várias plantas e ainda que nenhum doente morreu em virtude de os medicamentos que aplicava;

[318] AHM – Fundo: DSNI. Tribunal Privativo Indígena do Maputo, Bela Vista/ Tribunal da Relação de Lourenço Marques. cx. 422, Ano: 1946, Réu: Maambaedo Muluane.

Além de buscar legitimar-se citando sua experiência pregressa, em sua defesa, o curandeiro disse ainda que “quando teve conhecimento de que as duas vítimas tinham falecido se foi imediatamente apresentar à prisão, ao chefe indígena Mudissa Tembe, o qual se encontra também presente e confirma esta declaração”.

No dia do julgamento, todas as testemunhas – sem exceção - confirmaram suas declarações anteriores e acrescentaram que “o réu de há muito exerce a profissão de curandeiro e que assim é conhecido por toda a população indígena; Que as vítimas eram doentes e de há muito tempo também”.

Para as testemunhas o fato do réu ser um curandeiro há muito tempo parece atestar sua legitimidade como médico tradicional. Uma questão, no entanto, subjaz ao argumento da longa experiência do curandeiro. Por qual motivo todos teriam dito que os medicamentos administrados pelo velho curandeiro não havia sido a causa da morte dos dois “indígenas”? Teriam sido constrangidos ou orientados por alguma autoridade local? É possível.

No entanto, o mais provável é que, de fato, cressem na inocência do experiente curandeiro e/ou soubessem que as vítimas estavam doentes há tempos. Além disso, a condenação e prisão do curandeiro poderia significar que todos ficariam, por meses quiçá anos, sem uma autoridade médica eficiente naquela localidade que os atendessem em caso de necessidade.

> Findo o interrogatório das testemunhas de acusação, ele Presidente, passou a ouvir os assessores, que prestaram a seguinte informação: Que se o crime fosse julgado pelas antigas leis indígenas pena alguma seria aplicada ao réu visto que as vítimas terem falecido porque eram portadoras de doenças antigas e não em virtude dos medicamentos inofensivos que o réu lhes ministrou. Ouvidos os vogais votam pela absolvição do réu visto estar provado que ele com os medicamentos que usou não matou as vítimas.

Portanto, os assessores Fussine Tembe e Mucomaze Tembe levaram em consideração o que disseram as testemunhas e absolveram o réu, concluindo que os remédios dados pelo curandeiro não era a causa da morte, mas sim, as "doenças antigas" das vítimas.

O réu foi condenado a trabalho correcional e multa (convertida em tempo de trabalho) baseado no artigo 236º do Código Penal: "Aquele que, sem título ou causa legítima, exercer funções próprias de empregado público, arrogando-se esta qualidade, será punido com pena de prisão de um até dois anos, e multa correspondente [...]". O inciso 2º do referido artigo detalhava: "O que exercer ato próprio de uma profissão que exija título, arrogando-se, sem título, ou causa legítima, a qualidade de professor ou perito, será condenado na pena de seis meses a dois anos, e multa correspondente". [319]

Cerca de dez anos antes, na mesma circunscrição, outro curandeiro havia sido julgado no Tribunal Indígena do Maputo.

A família tradicional do curandeiro Matequenhane

Em 31 de maio de 1937, Matequenhane Gunambe assassinou o amante de uma de suas esposas.[320] Uma semana depois prestou depoimento no Tribunal Indígena da Circunscrição do Maputo onde declarou, por meio do intérprete, que era

> casado, curandeiro, de cinquenta e cinco anos prováveis, natural das terras do induna Puza, do regulo Zitundo, onde reside na povoação do seu nome. Não sabe ler e nem escrever. Paga imposto ao Estado. É casado com quatro mulheres e tem seis filhos, sendo três rapazes e três raparigas.

[319] Código Penal Português. Decreto de 16 de setembro de 1886. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919. A sentença seria confirmada em segunda instância, no Tribunal de Relações de Lourenço Marques. No entanto, as multas foram extintas.
[320] AHM – Fundo: DSNI. Tribunal Privativo Indígena do Maputo. cx. 422, Ano: 1937, Réu: Matequenhane Gunambe

Matequenhane contou em seu depoimento que no dia do crime havia saído de caso com uma de suas esposas, Muchope, “em direção da povoação de um seu amigo, onde ia entregar treze libras de lobolo, para o casamento de uma filha deste com um outro indígena também seu amigo; que feita a entrega do dinheiro, comeram e beberam animadamente” e quando retornaram já era noite.

> [...]ao chegar em casa, dirigiu-se a palhota de uma outra sua mulher de nome Mincute e ouviu falar lá dentro, baixo e sem qualquer irritação, não percebendo, no entanto, o que dizia; Que ali permaneceu durante algum tempo a ver se conseguia ouvir o que se dizia e se distinguia de quem era a voz que se dirigia a Mincute, mas que não o conseguiu, perguntando, então quem estava lá dentro, não obtendo resposta; Que ordenou a Muchope que abrisse a palhota e esta chamou a Mincute e pediu-lhe que abrisse, sendo-lhe respondido que não podia porque estava lá outra pessoa com ela; Que o respondente já irritado a intimou a que a abrisse e a Muchope abriu a porta e entrou, vendo-se a Mincute a espalhar o fogo, para que, com o fumo, se não pudesse reconhecer a pessoa que estava com ela; Que o respondente ia a entrar, também, quando precipitadamente, saia o Tandecane [...]

Matequenhane tentou atingir Tandecane com uma zagaia que tinha a mão, mas errou o golpe e Tandecane conseguiu fugir. O curandeiro o seguiu por um tempo, mas, acabou perdendo-o de vista. Matequenhane,

> [...] entrou novamente na palhota na Mincute, espancou-a e declarou-a lhe que ia matar o Tandecane e que, depois, a mataria a ela também; [...] **reuniu na mesma palhota todas as suas mulheres, a quem perguntou a atitude que devia tomar**, pois que já no ano anterior se tinha repetido o mesmo caso-as relações sexuais entre os dois, pelo que o Tandecane até lhe pagou uma cabeça de gado de indenização e **como estas nada respondessem**, fez estas considerações: **se o Tandecane fosse um homem de trabalho, tivesse condições para lhe restituir o lobolo que tinha pago pela Mincute, a mandava**

> **para casa da família e acabava a questão de uma vez para sempre, mas como ele não tinha maneira de o indenizar, o ia ma**tar; Que foi dormir para a palhota da Muchope. [grifos nossos]

Na manhã seguinte, Siguenende Muconde - pai de Tandecane - apareceu para pedir um remédio para um outro filho que residia na Zuzulandia e se encontrava doente. Matequenhane ouviu os sintomas, "deitou os ossos" divinatórios (tinchôlo) e disse ao homem que retornasse no dia seguinte para buscar o remédio.

Acabada a consulta, Matequenhane contou-lhe o que havia ocorrido na noite anterior com Tandecane e sua esposa. Siguenende respondeu que não queria saber desse filho, pois

> [...] já o ano passado te paguei uma cabeça de gado por ele ter se metido com essa mesma mulher e presentemente, não tenho quaisquer reservas para o salvar da situação que criou. Além disso, é um vadio, um malandro, sem qualidades de trabalho [...]

Matequenhane perguntou-lhe ainda "o que ele faria a um cão que lhe comece os ovos, sendo-lhe respondido que não queria saber de tal filho e retirou-se". O curandeiro explicou em seu depoimento ainda que naquele dia "saiu de casa pelas nove horas, armado com uma das suas espingardas e dirigiu-se ao acampamento de lavra de sura, onde se costuma encontrar o Tandecane a maior parte do tempo, mas não o encontrou". O curandeiro foi então para seu acampamento, também de lavra de sura, onde bebeu e preparou umas palmeiras para a lavra. Depois voltou para casa onde ouvir dizer que a Mincute tinha fugido para casa da família.

De fato, Mincute fugiu para a casa de sua família, aparecendo por lá "muito chorosa e maltratada, sem dizer o porquê das suas lágrimas ou mesmo quem lhes tinha infligido maus tratos", conforme narrou Fundumalo, um parente que

estava visitando a mãe de Mincute, Lhôlho, junto com outros dois familiares, Faela e Muhau.

Instada por uma tia a explicar o que havia acontecido, Mincute “confessou que os maus tratos tinham por causa do fato de o marido nessa noite, a ter encontrado na palhota com um indígena de nome Tandecane” Fundumalo conta que os três homens presentes ficaram

> [...]**indignados com o exagero do espancamento, foram procurar o Matequenhane a casa, para lhe pedirem explicações** e como não o encontrassem, foram ao acampamento onde ele explora a sura e passa uma grande parte do tempo; Que encontrando-o ali o interrogaram com um certo azedume, respondendo-lhe este que, de fato tinha espancado a mulher por a ter encontrado com outro homem na palhota, **observando-lhe os três que a agressão não devia incidir sobre a mulher mas sobre o sedutor,** ao qual ele Matequenhane respondeu que quando o encontrou com a mulher lhe arremessou a sua azagaia mas que não o atingiu, que o procurou no dia imediato e que não o encontrou, que o procurou ainda nesse próprio dia, mas sem resultado, mas que quando o encontrasse ajustaria contas, o mataria[...] [grifos nossos]

Os quatro homens combinaram, então, de irem procurar o Tandecane; dividiram-se e seguiram por três caminhos diferentes, Faela e Muhau indo juntos para um dos lados. Por fim, os três parentes de Mincute encontraram Tandecane. Fundumalo contou que foi atacado pelo Tandecane e que esse lhe feriu e tentou fugir. No entanto, ele, Faela e Muhau o espancaram até que ficasse prostrado. Quando Tandecane voltou a si e começou a se afastar do acampamento, Matequenhane chegou e “disparou contra ele um tiro que o fez cair”. Já baleado, o homem tentou arrastar-se para o acampamento. Os três homens voltaram para a casa de Lhôlho e Matequenhane seguiu para a sua casa. Fundumalo contou ainda que depois ficaram sabendo que Tandecane não resistira aos ferimentos.

Mincute, uma “africana” de 25 anos, confirmou em seu depoimento que há cerca de um ano tinha tido um caso com a vítima e que na ocasião a família de Tandecane havia pago 1 gado como indenização pelo adultério (chaula). Na noite do crime, ela de fato tinha encontrado e feito sexo com Tandecane e, ao ser surpreendida por seu marido, ele lhe deu uma “formidável sova com uma nonga (moca), produzindo-lhe vários ferimentos na cabeça e na perna”. Diante das ameaças do marido, e temendo que essa a matasse, fugiu para casa de sua mãe onde depois soube que o marido havia matado Tandecane com um tiro.

As demais testemunhas arroladas no processo narraram os fatos de modo similar, conforme tinha “ouvido dos vizinhos”.

O presidente do tribunal, então, passou a palavra aos assessores que declararam:

> Quanto ao réu Matequenhane, nos tempos em que ainda não existiam autoridades brancas, seria condenado a morte, porque não podia fazer justiça por si próprio e era as autoridades que cabia a resolução do assunto. Quanto aos outros, dizem que o Fundumalo seria condenado a mesma pena por ser o mais velho dos três e o primeiro a agredir o Tandecane, e que os outros seriam condenados a penas menores, porque se não fora o Fundumalo, certamente se não teriam agredido, e essa pena menor, seria a indenização da importância igual a um lobolo, ao pai da vitima

Os vogais votaram pela pena máxima permitida pela lei, pois consideraram como agravante o fato de Matequenhane ter premeditado o crime. Infelizmente, o processo está incompleto e não há informações sobre a condenação ou absolvição de Faela, Fundumalo e Muhau. O “chingôma” (curandeiro) Matequenhane foi condenado à pena “de 20 anos em trabalhos públicos para a Circunscrição de Vilanculos.”

Com efeito, esse processo nos permitiu acessar um conjunto de informações valiosas acerca dos papéis sociais masculinos e femininos, numa localidade rural próxima à capital Lourenço Marques.

Em primeiro lugar destaca-se a figura do Matequenhane, um curandeiro cujo o número de esposas e filhos indica tratar-se de alguém bem-sucedido. Vale lembrar que Matequenhane, no dia do crime, havia ido com Muchope - uma de suas esposas - entregar um dinheiro de lobolo para o casamento de uma filha de um amigo com um outro amigo seu e ali havia participado das comemorações próprias para esse tipo de ocasião. A confiança depositada em Matequenhane atesta seu prestígio na comunidade.

Após chegar em casa e flagrar Mincute lhe traindo tentou perseguir o amante da esposa, mas não conseguiu alcançá-lo. O curandeiro, então, reuniu as esposas para perguntar qual atitude deveria tomar. As mulheres nada disseram sobre isso. Por quê? O processo não nos revela qual era o tipo de relação que as quatro mulheres tinham entre si, nem tampouco fornece informações acerca da relação específica de Mincute com as demais esposas. É possível que não se dessem bem, não fossem amigas. Nesse caso, talvez as mulheres, ao serem inquiridas pelo marido, tivessem aproveitado o momento para reprovar verbalmente a traição de Mincute e apoiar as agressões do marido, mas não o fizeram. Mantiveram-se caladas. Possivelmente, numa tentativa de apaziguar a situação, já que o marido havia flagrado Mincute o traindo novamente e, nesse contexto, não havia muito o que falar em defesa da Mincute.

Mincute, por sua vez, não negou em momento algum a traição. Depois de ter apanhado do marido e temendo por sua segurança, fugiu para a casa da mãe, buscando entre seus parentes consanguíneos proteção contra a fúria de seu marido traído.

De fato, esses consideraram o espancamento exagerado e foram atrás do curandeiro para reclamar da sua atitude; disseram ao Matequenhane que era o Tandecane que deveria ser punido e não a mulher. Ao tomar partido de Mincute, seus parentes a protegeram, pois, o curandeiro havia prometido matar primeiro

Tandecane e depois ela. Não é exagero supor que assim teria feito não fossem Faela, Fundumalo e Muhau terem ido atrás dele tirar satisfações.

Vale ressaltar que, conforme vimos no capítulo dois, pelas leis consuetudinárias, no caso de adultério, a punição para o homem era o pagamento de multa no valor equivalente ao lobolo. No caso de Tandecane, no entanto, o curandeiro sabia que ele não teria como restituir o valor do lobolo. Além disso, o pai dele, também havia declarado que não pagaria a multa, como fizera por ocasião da primeira traição.

Por outro lado, Junod apontara que o marido poderia bater na mulher, em caso de flagrante. Justamente o que Matequenhane fez. Outro aspecto a ser ressaltado é que logo após o flagrante e a fuga de Tandecane, Matequenhane "**reuniu na mesma palhota todas as suas mulheres, a quem perguntou a atitude que devia tomar**, pois que já no ano anterior se tinha repetido o mesmo caso-as relações sexuais entre os dois, pelo que o Tandecane até lhe pagou uma cabeça de gado de indenização e **como estas nada respondessem".** [grifos nossos]

Tal fato indica que o curandeiro levava em consideração a opinião de suas esposas, pois deu-lhes a oportunidade de opinar sobre o que deveria ser feito diante da nova traição. Esse aspecto revela que as mulheres daquela família exerciam um poder complementar à autoridade patriarcal de Matequenhane. Os detalhes desse caso indicam que as tradições e o direito consuetudinário eram os referenciais que prevaleciam naquele núcleo familiar.

Alcoolismo e violência masculina

Como vimos no capítulo anterior, o alcoolismo foi um problema grave entre homens, mulheres e até crianças "indígenas". Vejamos agora dois casos onde crimes foram cometidos sob o efeito do álcool.

Em 2 de junho de 1955, o régulo José Piosi Capezulo, casado, regedor da Regedoria Capezulo, desta Circunscrição, se apresentou à secretária na localidade da Bela Vista e disse o seguinte:

> Que trouxe em sua companhia o indígena Zuluane Gumende, da sua regedoria, por lhe haver constado que o mesmo agredira a soco e pontapés a indígena Chibite Massinga, sua mulher, por questões familiares, resultantes do estado de embriaguez em que ambos se encontravam, tendo esta falecido no hospital "Miguel Bombarda" de Lourenço Marques no mesmo dia em que ali baixou, segundo consta nas suas terras. Que a agressão teve lugar no dia onze do mês de maio, no trajeto entre as cantinas da Bela Vista e o lugar de Mabilibile onde o Zuluane e a sua mulher habitavam. Que a família da Chibite Massinga trouxe a ofendida para o hospital desta localidade, tendo depois seguido para o hospital de Lourenço Marques por o seu estado ser grave, mas não se supunha que viesse a falecer dos ferimentos que apresentava. Que a família da ofendida escondeu a razão dos ferimentos, digo a proveniência dos ferimentos, atribuindo-os a uma queda por virtude de embriaguez. Que, como agora se soube a origem dos ferimentos que a vítima apresentava, resolveu prender o agressor e apresentá-lo a autoridade, para os fins convenientes.[321]

Em seu depoimento Zuluane declarou que, no dia que ocorreram os fatos, ele "e sua mulher Chibite Massinga, estiveram na Bela Vista e beberam uns litros de vinho na cantina do asiático Magalal Lalgi, que em consequência da bebida ficaram ambos embriagados, mas a mulher mais do que o respondente". Disse ainda que devido ao estado de completa embriaguez, a mulher caiu no meio do caminho para casa; o marido tentou transportá-la nas costas e, então, ambos caíram

[321] AHM – Fundo: DSNI. Tribunal de Relação de Lourenço Marques. cx. 424, Ano: 1955, Réu: Zuluane Gumende.

> porque o estado do respondente também não era bom, que dormiram ambos no caminho e de madrugada o respondente foi pedir auxílio à família, em virtude da mulher não dar acordo de si; que a família resolveu, então vir pedir um transporte a Administração para transportar a mulher ao hospital. **Nega que tenha batido à mulher, ou, pelo menos, não se lembra** de ter lhe batido. [grifos nossos]

Como não havia testemunha ocular do crime, os vizinhos convocados declararam, basicamente, que sabiam "por ouvir dizer e ser voz corrente entre a população indígena" que o Zuluane bateu na sua mulher durante o trajeto da Bela Vista para a Missão Suíça e que as pancadas a levaram à morte.

Bajabaja Libombo, morador da mesma regedoria, trabalhador e polícia que capturou Zuluane por ordem do régulo porque "constava nas terras que havia agredido a mulher de nome Chibite". Em seu depoimento, Bajabaja disse que ouvira dizer que o Zuluane tinha agredido a mulher à pontapé e bofetada e, em razão das lesões sofridas, a vítima falecera. Quando perguntado se sabia se a vítima tinha o hábito de embriagar-se, Bajabaja respondeu afirmativamente e sobre o comportamento de Zuluane respondeu "que era bem-comportado, mas que tinha também o defeito de gostar de beber".

Miguca Cumbula, casada e doméstica, de cinquenta e cinco anos, acrescentou ao seu relato que

> Zuluane não se dava bem com a mulher, por ela beber muito, tem conhecimento deste último fato por viver muito perto do arguido e ter ouvido por várias vezes discussões entre ambos – arguido e mulher. Que o Zuluane era bem-comportado e faz-lhe justiça ao declarar que tem a certeza que não agrediu a mulher com intenção de a matar, o que aconteceu por motivos estranhos à sua vontade

Cuechene Tembe, um trabalhador, casado e residente na mesma regedoria disse em seu depoimento que "quer o arguido quer a vítima, mas mais esta,

costumavam embriagar-se com frequência e por vezes tinham discussões debaixo da ação do álcool”

Considerando os depoimentos das testemunhas fica claro que tanto Zuluane como a vítima, Chibite, se embriagavam com frequência; Chibite ainda mais que o marido. No julgamento, todas as testemunhas apenas confirmaram seus depoimentos anteriores, não acrescentando mais informações ao caso. O juiz então ouviu os vogais que disseram

> Que segundo o direito consuetudinário indígena, o réu seria condenado no pagamento duma indenização à família da vítima, **indenização essa tanto que poderia ser quinze ou vinte cabeças de gado como uma pessoa da sua família, de preferência do sexo feminino**, uma vez que estão convencidos que não agrediu com intenção de matar a mulher. [grifos nossos]

O juiz condenou o réu a dez anos e oito meses de trabalhos públicos no distrito de Cabo Delgado. O réu interpôs recurso e o caso seguiu para a segunda instância, o Tribunal da relação de Lourenço Marques, onde o réu foi também considerado culpado, mas a sentença caiu para a metade do tempo: Zuluane deveria cumprir, então, “cinco anos e quatro meses de trabalhos públicos”.

Devido ao estado de embriaguez de Zuluane é possível que ele, de fato, não se lembrasse de ter batido na mulher. A leitura do processo não nos permitiu saber como a família de Chibite ficara ciente de que ela havia falecido em razão da agressão e não da queda.

A vítima foi levada ao hospital e morrera ali e, no entanto, passaram-se algumas semanas até que o réu fosse preso. Será que, uma vez hospitalizada, o médico que a atendeu teria reconhecido sinais de agressão e informado à família? É provável. Neste caso, por que Zuluane não foi acusado e preso de imediato? O intrigante desse caso é que nenhum membro da família de Chibite depõe como testemunha, também não há laudos de autópsia ou certidão de óbito apensados ao processo, mesmo tendo a vítima morrido num hospital.

Essas lacunas no processo nos levam a pensar que talvez a família tenha tentado negociar com o Zuluane o pagamento de uma indenização, conforme o direito consuetudinário e apenas depois disso, diante da impossibilidade de acordo entre o viúvo e a família de Chibite, tenham acusado o réu formalmente das agressões. Levando-o, eventualmente, a responder pelo crime na justiça colonial.

Outro caso de homicídio sob efeito de álcool ocorreu em 24 de junho de 1946. O sipaio Conceição Cotela compareceu ao Tribunal Privativo dos Indígenas da Circunscrição do Maputo, Bela Vista, por volta das 8 horas da manhã para informar que havia encontrado o corpo da "indígena" Mamila Tembe numa das ruas transversais daquela localidade. O sipaio informou ainda que o assassino era o marido de Mamila, o "indígena" Matambujala Chembene, pensionista do Estado e, por fim, indicou as testemunhas a serem ouvidas. Durante interrogatório, Matambujala narrou

> Que ontem à noite, dia vinte e quatro do corrente tendo recebido o subsídio que, como pensionista do Estado, recebia, se dirigiu para a povoação comercial de Bela Vista, com sua mulher, a "indígena" Mamila Tembe, tendo ambos entrado no estabelecimento comercial de Zeferino Alexandre Mendes, que com o dinheiro do subsídio comprara vinho que bebera, conjuntamente com a sua mulher e um outro indigena que não conhece e que apensas sabe que se encontrava ali de passagem para o Transvaal [...] que saíra da cantina a hora dos estabelecimentos fecharem, cerca das dezenove horas e que de mais coisa alguma recorda de ter feito naquela noite, devido ao seu grande estado de embriaguez; que hoje de manhã, por volta das sete horas, o cabo de sipaios Filipe Banze, entrara na sua palhota, encontrando o respondente ainda a dormir, e o prendera como autor do crime de homicídio na pessoa de sua mulher Mamila, crime que não sabe explicar, pelos motivos acima expostos, mas que deve ter sido ele de fato o autor do crime e que as manchas de sangue que se observam na sua roupa,

> devem ser provenientes dos ferimentos feitos a sua mulher com os paus que se servia para andar, os quais causaram a morte desta.

Uma das testemunhas arroladas no processo foi Zeferino Alexandre Mendes, solteiro, de trinta anos de idade, comerciante, natural de Salamanca e residente na povoação comercial da Bela Vista, desta Circunscrição do Maputo. Zeferino confirmou que o casal estivera em cantina bebendo vinho até o horário de fechá-la. Disse ainda que "durante aquela noite ouviu o arguido discutir na rua com alguém, que supõe ser a sua mulher, não tendo, porém, chegado a averiguar em que se fundamentava aquela discussão, apesar de conhecer bem a língua indigena da região"

Zeferino contou às autoridades "que é hábito do arguido, embebedar-se sempre que recebe a pensão que o Estado lhe dá, como seu pensionista, e que, uma vez embriagado, insulta toda a gente, incluindo até os europeus". Na manhã seguinte, o cantineiro soube pelos seus fregueses que o corpo de Mamila tinha sido encontrado numa das ruas transversais da povoação e que o assassino era o próprio marido da vítima.

Eduardo dos Santos Dramus, também natural de Salamanca e residente da Bela Vista, casado, de vinte e sete anos de idade e empregado comercial narrou às autoridades

> Que no dia vinte e quatro do mês de Junho, por volta das dezessete horas, o arguido entrara, acompanhado de sua mulher, no estabelecimento de que é empregado, tendo ali deixado seis escudos para comprar painço, que só no dia seguinte mandou buscar; que depois de sair daquela loja entrara [...] na loja do comerciante Zeferino Mendes, onde estivera a beber até a hora de os estabelecimentos fecharem [...]

Naquela noite, cerca das duas ou três horas, Matambujala fora bater à porta do estabelecimento, pedindo para abrissem para poder beber. Eduardo, no entanto, recusou-se a abrir-lhe a porta e por isso Matambujala entrou "dentro do quintal

e para se vingar, partira todas as garrafas de cerveja, vazias, que se encontravam à porta da cozinha" No dia seguinte ao abrir o estabelecimento ficou sabendo da morte de Mamila. Quando o sipaio Maquéula Tembe adentrou o estabelecimento em que Eduardo trabalhava, esse contou-lhe que Matambujala na noite "anterior se tinha embriagado e andava na povoação de noite a fazer distúrbios".

Alguns sipaios e também "indígenas" trabalhadores se juntaram ao redor do corpo e depois o levaram para o hospital da Bela Vista para a autópsia.

No dia do julgamento, as testemunhas apenas confirmaram seus depoimentos anteriores. Depois de ouvidas, o presidente do tribunal passou a palavra aos vogais que declararam

> Que se o réu fosse julgado pelas suas antigas leis, apensas seria condenado a pagar a família da vítima uma indenização de vinte a trinta libras, visto o réu ter cometido o crime sob a ação da bebida. Ouvidos os vogais, votaram por uma pena moderada, dada a circunstância de o arguido ter cometido o crime debaixo do embrutecimento do álcool. [322]

Matambujala e Zuluane, alegaram não se lembrarem das agressões cometidas contra suas respectivas esposas. Em ambos os casos, as mulheres - também bastante alcoolizadas – não tiveram sequer a chance de fugir de seus maridos. Outros casos similares foram encontrados na documentação pesquisada: sob efeito do álcool, mulheres eram agredidas com frequência, por vezes fatalmente, por seus próprios maridos. Também foram frequentes, entre os processos consultados, casos fatais de brigas entre dois homens "indígenas" alcoolizados.

Os processos crimes consultados indicaram que, durante o período colonial, o alcoolismo entre os "africanos" não foi um fenômeno restrito ao ambiente urbano.

[322]Infelizmente não há, entre a documentação desse processo, a ata de julgamento indicando a sentença estabelecida.

Com efeito, era comum que nas áreas rurais houvesse também cantinas e que o cotidiano de muitos "indígenas" fosse marcado pelo consumo abusivo do *vinho colonial*, tendo suas vidas afetadas de diversas maneiras pelo vício. Com efeito, os relatórios produzidos por inspetores que visitaram a região na década de 1950, relacionaram o índice de criminalidade com o uso abusivo de álcool. .

Em1950, Augusto Vaz Spencer inspecionou os Concelhos de Lourenço Marques e as Circunscrição de Marracuene e Maputo. Spencer relatou que

> [...] A população indígena embora respeitadora em relação aos europeus, não prima por uma boa conduta dentro do seu próprio meio. Minada pelo uso e abuso de bebidas alcóolicas, dedica inteiramente as horas de ócio a libações extremas a que só o estado de absoluta embriaguez põe fim. Nessas autênticas bacanais tomam parte **novos e velhos, mulheres e crianças**. Das ações criminais registradas, referentes a indígenas, tem especial relevo as **de homicídio voluntário originada quase sempre na causa remota de ciúme e próxima da embriaguez**. Tem-se a impressão de que o indígena é incapaz de agredir a sangue frio com intenção homicida, procurando no álcool o despertar dos instintos criminosos. [323] [grifos nossos]

Passados quatro anos, em 1954, o mesmo concelho e circunscrições foram inspecionados. Desta vez por Abílio Mendes Gil, inspetor administrativo interino. No seu longo e detalhado relatório, Gil observa que

> Embora respeitador e de índole pacífica o ronga não prima pela boa conduta dentro do seu próprio meio, devido, em parte, ao exagerado uso de bebidas alcoólicas, das mais variadas espécies. É geralmente no estado de embriaguez que surgem os ciúmes e as questiúnculas redundando por vezes em verdadeira tragédia. [324]

[323] AHM – Fundo ISANI, cx. 1. SPENCER, Augusto Vaz. *Inspeção ordinária do Concelho de Lourenço Marques e Circunscrições de Marracuene e Maput*o, 1950, p. 86.
[324] AHM – Fundo ISANI, cx. 2. GIL, Abílio Mendes. *Inspeção ordinária do Concelho de Lourenço Marques e Circunscrições de Marracuene e Maputo*, 1954, p. 182.

Um caso de parricídio

Vejamos, agora, um outro caso de conflito cujo desfecho foi um homicídio.[325] Em 7 de janeiro de 1953, o chefe do Posto Administrativo de Changalane levou os irmãos Halala Cosse e Solomone Cosse, para prestar esclarecimento acerca da morte de Matolo Cosse, pai de ambos. Sobre o caso, Halala Cosse declarou:

> Que regressou do Transvaal em novembro findo e como seus três irmãos já tivessem mulheres e quem deu o gado para os lobolos havia sido o seu pai, o declarante pediu também para que lhe fosse dado gado para lobolar uma mulher e como o pai lhe respondesse que nada dava, o declarante pensou vingar-se assassinando-o, sem, contudo, ter dito nada dos seus planos aos restantes irmãos. Que o seu irmão Solomone foi a pedreira de Muguene vender a carne de um cabrito e o declarante acompanhou-o e durante a viagem falaram do pai e do lobolo e este disse-lhe que o pai era muito mau e que se o caso fosse com ele o mataria a tiro, mas que talvez fosse melhor o declarante arranjar veneno para matar o pai, visto que se o matasse a tiro seria preso. O declarante resolveu não esperar mais e foi a Boane e numa cantina comprou dois cartuchos e preparou tudo em casa, arranjando um esconderijo e ontem de noite foi a palhota de seu irmão Solomone e trouxe a espingarda e esperou que o pai viesse urinar, como de costume, e disparou contra ele um tiro, deixando a espingarda no local do crime e foi novamente para a sua palhota, sendo visto por seu irmão Solomone. Que o Regedor Mussumbuluco foi chamado e o declarante confessou o crime, sendo ali detido até que veio o Senhor Chefe do posto e o trouxe preso. E nada mais declarou.

Solomone Cosse, com vinte e um anos de idade, casado e trabalhador prestou o seguinte depoimento às autoridades do Posto Administrativo:

[325] AHM – Fundo: DSNI. Tribunal de Relação de Lourenço Marques. cx. 423, Ano: 1953, Réu: Halala Cosse.

> Que é filho legítimo de Matolo Cosse e que foi verdade que o declarante ter roubado a seu pai, em dezembro último, a quantia de quatro mil e quinhentos escudos que gastou em seu proveito, tendo negado a seu pai que tenha praticado este roubo. Que é verdade **ter tido relações sexuais com a indígena Julieta Gumende, mulher de seu pai o que deu origem a várias zangas com este**. Que foi verdade o declarante ter ido à pedreira de Muguene vender carne de um cabrito e durante a viagem ter conversado com o irmão Halala acerca da atitude do pai para com este por causa do dinheiro ou gado pra lobolar uma mulher e dito que se o caso fosse com ele o mataria a tiro, mas que seria melhor arranjarem um veneno para o matar, pois assim evitaria de serem presos. [grifos nossos]

Solomone afirmou que depois que voltaram de Boane não falaram mais sobre o assunto e que seu irmão foi buscar a espingarda em sua palhota na noite do crime sem nada ter lhe dito.

Três testemunhas, vizinhas dos Cosse, declararam apenas de ouvir dizer que o Halala havia voltado do Transvaal há pouco tempo e pediu ao seu pai que lhe desse o gado ou o dinheiro do lobolo como havia feito com seus outros três irmãos, porém, o pai negou-lhe a ajuda para o lobolo e que, por isso, Halala "se havia revoltado contra o pai por julgar que este não gostava dele". De acordo com os vizinhos essa teria sido a causa do filho ter matado o patriarca com um tiro de espingarda.

Algumas pessoas afirmaram terem ouvido o réu confessar o crime, entre eles estava o induna Mataca Tembe que afirmou que

> esteve com o Regedor no local do crime e ainda falou com a vítima Matolo Cosse e este disse-lhe que tinha sido assassinado por um dos seus filhos de nome Solomone. Que o depoente aguardou que o Regedor chegasse e juntos procederam a averiguações e ouviu o indígena Halala dizer que havia sido ele

> quem matou o seu pai com um tiro de espingarda pelo fato de este não lhe ter dado gado para lobolar uma mulher a exemplo do que havia feito com seus irmãos [...]

O régulo, Espanho Matola, confirmou os fatos narrados pelo induna e ainda disse que “o Matolo Cosse várias vezes se queixou ao declarante de que os seus quatro filhos mais velhos não lhe obedeciam e que não gostavam dele e que receava que um dia o matassem para se apoderarem do gado”

Uma das viúvas, Grimina Cossa, de cinquenta e nove anos de idade provável, doméstica e natural de Marracuene narrou os fatos às autoridades da seguinte forma,

> Prometeu em face dos seus usos e costumes dizer a verdade e aos costumes declarou, ser mulher do indigena Matolo Cossa, hoje assassinado. Sobre a matéria dos autos declarou: Que hoje por volta das três ou quatro horas da manhã, o seu marido Matolo Cossa, levantou-se como de costume a fim de urinar fora da palhota e pouco depois ouviu um tiro e o marido chorar, tendo vindo ver o que se passava, deparou com ele caído no chão e ferido nas costas; tendo-lhe perguntado o que se havia passado, este respondeu que havia sido ferido por qualquer pessoa da família e como ia morrer lhe pedia pra que pedisse ao seu irmão de nome Seis, que olhasse por ela declarante e seu filho menor. Que o ferido durou duas ou três horas depois do tiro e falou com toda a família e somente faleceu depois de ter a certeza que o Régulo ali já se encontrava também. Que foi a declarante que mandou chamar o Regedor das terras e foi este quem descobriu o assassino havia sido o indigena Halala Cossa, filho legitimo do assassinado. Que o falecido tinha quatro filhos de uma mulher já falecida que viviam com o pai, mas não se davam muito bem com eles e andavam constantemente em questões.

Seis Cosse, irmão de Halala casado, de sessenta e seis anos de idade, trabalhador confirmou as afirmações de Grimina. Segundo ele,

> [...]seu irmão tinha cinco filhos, sendo quatro de uma mulher já falecida e um da indígena Grimina que vivia com seu irmão com quem havia casado cafrealmente. Que os quatro primeiros filhos andavam constantemente em questões com o pai a quem exigiam dinheiro para comprar mulheres etc. Que seu irmão deu gado para lobolar mulheres a três e o ultimo que regressou há um mês do Transvaal ainda não tinha satisfeito a exigência deste para lobolar uma mulher e foi este quem hoje covardemente o assassinou. Que o declarante está convencido que o crime foi premeditado, pois o assassino havia ido há dias a Boane comprar vinho e dois cartuchos [...]Que o motivo do crime deve ser a vontade que os filhos tinham em se verem livres do pai para se apoderarem do gado e dinheiro [...]Que seu irmão antes de falecer lhe pediu pra o declarante tomar conta da viuva e de todos os seus haveres e nada daquilo que era dele devia ser entregue aos seus primeiros quatro filhos. Que estas declarações foram ouvidas pelo indigena Mataca Tembe, Induna do Regedor Mussumbuluco.

Por fim, Julieta Gumende, a outra viúva de Halala, de vinte e seis anos de idade e doméstica disse que estava em sua palhota quando ouviu o tiro e que duas ou três horas depois seu marido veio a falecer. Em seu depoimento, ela afirmou "Que o Matolo Cosse tinha quatro filhos de uma mulher já falecida e estes favam-se muito mal com o pai devido a questões de gados e dinheiro". Julieta declarou ainda que havia acompanhado os irmãos Cosse até Boane, quando Solomone – que segundo ela "andava a lhe fazer a corte" - deu-lhe 200 escudos e outros 200 para a mulher dele.

Julieta acreditava que esse dinheiro havia sido roubado de seu marido, pois esse havia dado por falta 4500 escudos. Além disso, afirmou que em Boane viu Halala "comprar ali dois cartuchos e quando regressaram a povoação viu este preparar um esconderijo perto do local onde o pai costumava ir a urinar de madrugada."

Os vogais, quando consultados, afirmaram "Que segundo as tradições jurídicas da sua raça o réu seria condenado à morte por se tratar dum crime bárbaro e

que não tem qualquer desculpa". Votaram pela condenação severa, uma vez que, tratava-se de um crime sem nenhum atenuante.

Halala Cosse é condenado pelo crime de parricídio em primeira instância. O Tribunal de Relações de Lourenço Marques mantém a condenação e fixa a pena em "vinte e sete anos, seis meses e vinte dias de trabalho público" a serem cumpridos em Quelimane.

Como é possível notar pela fala dos vogais, o crime de parricídio era considerado um "crime bárbaro" no direito consuetudinário. Com efeito, entre dezenas de processos lidos e analisados durante essa investigação, só encontramos dois casos de parricídio e no outro o filho, após matar o pai, suicidou-se.

No caso aqui analisado, embora Solomone Cosse tenha conversado com o Halala Cosse sobre matar o pai por envenenamento, ele não foi indiciado criminalmente, pois Halala acabou comprando cartuchos para espingarda e, sozinho, atocaiou e atirou no pai.

No entanto, embora não tenha participado diretamente do crime parece-nos correto afirmar que Solomone também queria o pai morto, pois, além de confessar às autoridades coloniais ter roubado o pai, também afirmou "ter tido relações sexuais com Julieta", a mulher mais nova de seu pai e que esse era o motivo das "zangas" do patriarca com ele. Ou seja, ele tinha interesse nos bens e na esposa mais nova do pai.

Interessante notar que antes de morrer, Matolo Cosse, pede ao seu irmão, Seis, para esse que cuide de sua esposa Grimina e seu filho menor, mas não faz nenhum pedido para que Seis cuide também de Julieta. Matolo pede ainda que o irmão gerencie os seus bens porquanto não quer que nenhum dos seus filhos adultos receba herança. Os outros dois filhos adultos de Matolo não foram arrolados no processo.

Julieta, por outro lado, disse apenas que o enteado, Solomone estava a lhe fazer a corte, dando a entender que ambos não tinham se relacionado ainda. Será? Segundo seu depoimento é possível imaginar que ela escondesse algo.

Senão, vejamos: Julieta afirma ter ido a Boane e que fora presenteada com 200 escudos por Solomone; ela ainda diz às autoridades ter desconfiado que esse dinheiro era fruto de roubo porque seu marido tinha "dado falta de 4500 escudos". Julieta também conta que viu Halala comprando cartuchos para a espingarda e quando retornaram o viu fazendo um esconderijo, perto de onde seu marido costumava urinar de madrugada. Ora, por que ela não o alertou? Infelizmente, não ocorreu às autoridades que ouviram seu depoimento lhe perguntar sobre isso.

Matolo Cosse era um homem próspero. Havia casado três vezes; por três vezes pagou o lobolo dos filhos; teve uma quantia de dinheiro roubada e, em momento algum sua negativa ao Halala de pagar seu lobolo quando esse retornou do Transvaal, fora justificada por falta de dinheiro. Matolo disse em algumas ocasiões ao régulo que os filhos não lhe obedeciam nem tampouco gostavam dele, externando, inclusive, medo de que um deles o matasse. Novamente, como no caso do homicídio de Zibile que vimos anteriormente, o respeito e a reverência aos meus velhos não existia no núcleo familiar de Matolo Cosse.

Grimina, por sua vez, parece ter aceito de bom grado o pedido do marido ao irmão para que dela e de seu filho cuidasse após a sua morte. É importante notar, que Grimina já tinha 59 anos, era doméstica e seu filho ainda era uma criança, não podendo ainda, portanto, garantir a sobrevivência de ambos sozinho. Neste contexto, após a morte do marido e com enteados que roubara e matara o próprio pai, a melhor opção para Grimina seria que Seis cumprisse o pedido do irmão e se responsabilizasse pela cunhada e sobrinho. Vale lembrar que, conforme vimos no segundo capítulo, em caso de viuvez as mulheres são herdadas pelos irmãos e apenas as mais jovens pelo sobrinho e filhos. Ora, Solomone e Julieta se enquadrariam nessa última situação; enquanto Grimina seria herdada pelo irmão do morto, Seis.

A economia da dádiva ativada por mulheres

Vejamos, então, outro caso no qual o auto de notícias informa que em janeiro de 1935, em Bela Vista e Secretaria da Administração da Circunscrição do Maputo,

> [...]compareceu o indigena Ofice Tembe, polícia do induna das terrras de Macassane, de regulado de Capezule, desta Circunscrição, casado cafrealmente, de quarenta e oito anos de idade, provável, natural da Zuzulandia e residente da povoação do seu nome em terras do mesmo induna e que vinha a esta Administração dar parte do seguinte: Que hoje de manhã muito cedo, estando a dormir em sua casa, ali foi procurado pelo próprio induna das terras, que disse a ele declarante que fosse, sem perda de tempo à floresta conhecida pelo nome de "Chicualele", aonde se encontrava, segundo lhe constou, um homem morto, recebendo ordem, do mesmo induna, para proceder a averiguação sobre o caso. Que, em seguida, dirigiu-se para a referida floresta, onde, de facto encontrou estendido no mato e já morto, um rapaz, que, sem dificuldade reconheceu, tratava-se de um indigena de nome Bajane Tembe, encontrando-se junto dele várias pessoas, entre elas sua própria mãe. O declarante disse ainda que o cadáver apresentava vários ferimentos, sendo um no lado esquerdo da cabeça, um no peito e ainda outro na perna esquerda, estando já em estado de decomposição, pois cheirava muito mal. Que, em seguida tratou de averiguar quem seria o presumível autor da morte do Bajane, pois e voz corrente que ninguém assistiu ao crime, tendo para isso perguntado às pessoas presentes se suspeitavam de alguém, respondendo-lhe a indigena Mulucate Maje, mãe do morto, que tinha a certeza de que o crime do praticado pelo indigena Valha Chembene, residente em terras do já citado induna, tem em seguida indo à povoação do Valha, encontrando-o dentro de sua palhota, ao qual disse que o acompanhasse à Administração para ser entregue ás autoridades visto toda a gente nas terras dizer que foi ele o autor da morte do Bajane. Que, pelo caminho, conversando com o acusado, sobre o

> aparecimento do cadáver do Bajane, aquele lhe respondeu de nada saber que não tinha sido ele o autor do crime, mas dizia isso com certa atrapalhação [...][326]

Ao depor, Valha confessa o homicídio e explica que

> Que na última quinta-feira, um rapaz menor, de nome Bajane, seu vizinho, **envolveu-se em desordem com um filho seu, também menor, de nome Bulane**, que juntos andavam a guardar o gado, tendo ele respondente ido à povoação de sua mãe saber qual o motivo porque seu filho tinha batido em seu filho, ao que ela respondeu de que nada sabia, pois, o Bajane se encontrava ausente, regressando ele respondente a sua casa. Que no dia seguinte, sexta-feira, voltou novamente à mesma povoação onde encontrou, desta vez, o Bajane e por este soube do que se tinha passado entre os dois rapazes. Zangou-se com o Bajane, dizendo-lhe que fez mal em bater em seu filho. O respondente disse ainda que no último domingo, a tarde, foi à povoação do indigena Sacalisulo, que presentemente se encontra ausente no Natal, onde vários indígenas estavam a beber "Sura", estando entre eles, o Bajane. Nada lhe disse, mas quando ele se retirou, sozinho e já quase a noite, em direção a floresta Chicualele, seguiu, até certa altura, indo à sua povoação buscar uma espingarda de um cano, correu logo ao encontro do Bajane, sem ser pressentido, escondeu-se por de trás de umas arvores, e d´ali desfechou a arma contra o Bajane [...] [grifos nossos]

Valha depois diria que ficou com raiva do jovem pastar e atirara sem pensar, matando-o a tiros.

Mulucate Maja, viuva, domestica, de quarenta e oito anos prováveis, filha de Sigueze Maja e de Dunaze Chubela, natural da Zuzulandia e residente nas terras

[326] AHM – Fundo: DSNI. Tribunal de Relação de Lourenço Marques. cx. 420, Ano: 193r, Réu: Valha Chembene. O processo está incompleto; sem conclusão.

do induna Massacrantes da Circunscrição do Maputo era a mãe da vítima em seu depoimento ela contou que seu filho, o

> [...]falecido Bajane, o qual há muito era pastor do gado pertencente a um indigena de nome Mussuto, vizinho da declarante e que se encontrava ausente no Natal. Que na passada quinta-feira, ouve qualquer questão entre seu filho Bajane e um outro rapaz menor, também pastor, de nome Bulane, filho do indigena Valha Chembene, mas que a tal questão, certamente, não passava de brincadeira de rapazes. Que, no dia seguinte, sexta-feira, a declarante foi procurada, na sua povoação, pelo Valha, o qual lhe perguntou porque motivo seu filho tivera a tal questão, ao que ela respondeu que nada sabia visto seu filho Bajane estar no mato a guardar o gado.

O Valha retornaria no dia seguinte, encontrando o próprio Bajane, esse lhe disse que, de fato, tivera uma pequena questão com seu filho Bulane “por este ter batido com uma faca do mato nas pernas de um boi que lhe pertencia, mas que não tinha importância alguma”. Mulucate afirmou que Valha não se conformou com as explicações e disse a ela que o jovem Bajane deveria ser castigado por ter batido em Bulane. Valha faz diz, então, a ela que “o Bajane não devia ser pastor por muito tempo”, o que na ocasião ela não entendeu o que vizinho queria dizer.

No final de seu depoimento, Mulucate afirma que sempre teve boas relações com o vizinho Valha e “ admirou-se bastante que este não tivesse aparecido no local onde seu filho foi encontrado morto, o que toda a gente fez o mesmo [pois] é costume entre a gentes das suas terras.

Todas as testemunhas repetem os principais fatos da história “por ouvir dizer”. Mas, o depoimento de Muabula Matolo depoimento revelou o motivo da reunião, onde todos estavam a beber. Muabula declarou ser

> [...]viuva, doméstica, de cinquenta e cinco anos de idade prováveis, natural de Marracuene e residente em terras do

> induna Macassane, desta Circunscrição. Declarou pela sua honra dizer a verdade, aos costumes nada, não tendo qualquer interesse no processo. Sobre o caso dos autos disse: Que, no último domingo, **a pretexto de mudar uma sua palhota para a povoação de Sicalisulo, convidou várias pessoas para tal fim, e, para isso, fez um pouco de bebida chamada 'sura', para oferecer às pessoas que a ajudaram a transportar a referida palhota**; Que, entre essas pessoas, encontravam-se os indígenas Valha Chembene e Bajane Tembe [...] [grifos nossos]

Muabula, começa seu relato explicando que era ela quem havia chamado a todos para a reunião onde Valha e Bajane se encontrariam, pois precisava de ajuda para mudar uma palhota de lugar e que, ao final do trabalho coletivo, ela oferecera a seus ajudantes a sura, bebida alcóolica que ela mesmo havia produzido. Esse tipo de prática parece ter sido bastante comum nas povoações da região sul de Moçambique.

Com efeito, a leitura de outros processos mostrou que não era raro que as mulheres pedissem ajuda para um pequeno grupo de pessoas para ajudá-la com atividades que ela não poderia fazer sozinha. Em troca, ao final da tarefa, oferecia a todos uma bebida alcóolica, na maior parte das vezes, que ela mesmo havia produzido para esse fim. Mudar uma palhota de lugar ou roçar uma *machamba* era uma tarefa tradicionalmente masculina. Para ser feita em poucas horas, era necessário um grupo de pessoas.

Assim, num contexto de viuvez e de emigração masculina em massa, a solução encontrada pelas mulheres que nem sempre podiam contar com a presença de seus familiares homens e adultos para cumprirem certas tarefas foi se valer de práticas típicas de uma economia da dádiva (*gift economy),* prática comum em sociedades não-monetarizadas, onde os membros de um certo grupo reforçam seus laços de solidariedade ofertando e recebendo presentes, numa troca constante, de modo que, uma rede de ajuda mútua seja facilmente ativada sempre que necessário.

Em termos macro, as relações se transformavam de modo veloz devido à implantação de uma economia capitalista. No entanto, como vimos, para as mulheres das cidades as opções assalariadas eram poucas e nas áreas rurais eram ainda mais escassas. Produzir e oferecer a sura foi a saída para Muabula, uma viúva de 55 anos, e para muitas outras mulheres.

Esse capítulo foi pensado a partir dos principais eixos temáticos presentes na documentação jurídica a que tivemos acesso. Tal escolha foi feita para que pudéssemos nos aprofundar tanto nas histórias individuais das mulheres rastreadas a partir da documentação como nas questões que as afetaram direta e coletivamente, enquanto classe sexual, como mulheres e também pelo *status* sociojurídico de "indígena". Com efeito, as histórias individuais ao serem comparadas entre si revelaram práticas e aspectos cotidianos que, em graus variados, perpassou a vida de muitas.

A violência patriarcal expressa nas diversas histórias de vida demonstra seu caráter sistêmico. Esmiuçar detalhes acerca da brutalidade colonial vivenciada pelas mulheres, crianças e homens "indígenas", tais como o racismo, a exploração através da cobrança abusiva de impostos, a miséria, as longas e humilhantes jornadas de trabalho, os abusos e múltiplas violências vivenciados no *Joni*, o alcoolismo epidêmico etc. nos ajudou a compreender melhor o contexto no qual homens "africanos" foram violentos com mulheres e crianças "africanas". Não se trata, por óbvio, de justificar a violência masculina, mas, enquadrá-la numa realidade brutal que, certamente, ensejou seu recrudescimento.

A inventividade cotidiana, a resiliência e resistências femininas muitas vezes se expressaram sob a forma do "detalhe", uma pequena ação, uma acusação, um não-dito. Até mesmo o silêncio, por vezes, se mostrou significativo.

Considerações Finais

Neste trabalho buscamos em diferentes fontes documentais rastros e indícios acerca da vida das mulheres que viveram no Sul de Moçambique durante o domínio colonial português no século XX. Acreditamos ter contribuído para um aprofundamento acerca do impacto do colonialismo português na vida das mulheres “africanas”.

Iniciamos essa tese caracterizando o contexto no qual surgiram e se consolidaram novos campos historiográficos, identificando os avanços realizados, especialmente no campo da História das Mulheres e a História da África. Nossa intenção foi inserir esse trabalho na senda desse esforço coletivo e intercontinental que busca deslindar a vida de seres humanos subalternizados e invisibilizados pelo tripé da modernidade ocidental: o capitalismo, o racismo e o patriarcado.

No segundo capítulo o nosso objetivo foi recuperar as cosmologias das sociedades africanas, buscando mostrar seus principais aspectos no período que antecedeu o período de ocupação e domínio colonial. A intenção ao tentar sublinhar os modos de ser e estar das sociedades africanas tradicionais foi sublinhar seus principais aspectos civilizacionais e, então, poder compreender os possíveis significados para os “africanos” das rupturas encetadas no período posterior: ritmos, tabus, hierarquias sociais, modos de nascer, viver e morrer, num curto espaço de tempo, deixariam de ser referenciais hegemônicos e seriam menosprezados, perseguidos e reprimidos numa sociedade organizada a partir de valores não apenas distintos, mas, por vezes absurdos e frequentemente violentos.

No terceiro capítulo procuramos caracterizar a nova ordem imposta pelo colonizador português. Compreender e conseguir narrar a estruturação de uma sociedade fundamentada na desumanização de populações inteiras e cuja a exploração fundamentara-se no racismo e misoginia europeus certamente foi um desafio.

A invenção do “indigena” como uma categoria sub-humana é um tema no qual é muito difícil emocionalmente se debruçar, sobretudo, se tivermos em mente que tal experiência é bastante recente na história da humanidade.

Com efeito, um passeio por Maputo atualmente (uma cidade tão patriarcal e tão feminina!), o ir e vir das *mamás* pelas ruas, buscando a sobrevivência de todos os dias no comércio ambulante, nos mercados, a ultra exploração das empregas domésticas nas casas das classe média e altas maputenses evidenciam as marcas profundas do colonialismo e são indicadores dos grandes desafios ainda colocados no cotidiano moçambicano - consequências e reflexos, diretos e nem por isso menos complexos, de tal “invenção” portuguesa.

No final do terceiro capítulo e no quarto e último capítulo, um aspecto a ser destacado foi que a violência contra as mulheres expressas nos relatos orais, nas notícias dos jornais e nos processos judiciários. A violência manifesta nas diferentes fontes coevas atestam seu caráter estrutural. No contexto colonial, quando houve a sobreposição das tradições patriarcais africana e portuguesa, a violência contra as mulheres recrudesceu e assumiu uma dimensão sistêmica.

Apesar das múltiplas violências a que estiveram submetidas, fossem de seus maridos “africanos” ou de autoridades coloniais, as mulheres “africanas”, “domésticas” buscaram ativar estratégias disponíveis e criar repostas para lidar com uma série de mudanças e também para escapar da violência de cariz patriarcal que, sob o jugo colonial, recrudesceu e assumiu formas inéditas.

É importante lembrar que o conjunto da documentação analisada nesta pesquisa indicou mudanças profundas no período colonial, mas também indicou continuidades. No caso da morte da “indígena” Zuluane Gumende vimos que sua família a leva para o hospital para que recebesse tratamento médico. No caso dos curandeiros, vimos que esses médicos tradicionais eram legitimados e prestigiados em sua comunidade. Assim, o uso dos recursos oferecidos pela medicina Ocidental não significou o ostracismo dos médicos tradicionais, mas, sim o uso de ambos os saberes concomitantemente.

O interessante do triste desfecho da história de Mincaene é também que esse fora o único caso de suicídio cometido por mulheres “indígenas” entre a documentação analisada. Ainda assim, vale lembrar de seus esforços anteriores em negociar com o marido uma solução para as gravidezes indesejadas que lhe causavam tanto sofrimento durante a amamentação.

No geral, a resistência feminina esteve ancorada em ações e estratégias voltadas a fortalecer redes de apoio, como por exemplo, as mulheres que fabricavam bebidas para compartilhar com vizinhos, homens e mulheres, que a ajudassem a mover uma palhota de lugar, capinar uma machamba para um novo plantio ou qualquer atividade essencial para a sobrevivência cotidiana. Essas práticas expressam a capacidade adaptativa feminina diante dos desafios cotidianos na luta pela própria sobrevivência e de seus filhos.

As mulheres utilizaram a justiça colonial para driblar as violências cometidas pelos “africanos”, inclusive quando esses eram seus filhos; elas também denunciaram a violência masculina contra suas “filhitas” ou jovens filhos publicamente; se prostituíram para comprar pão; fugiram do chibalo e, quando não conseguiram, cantaram canções de protesto.

Escolheram amigas como segunda esposa para o marido; colheram amendoim juntas na *machamba*; beberam da sura e do vinho colonial; dançaram batuques; cumpriram obrigações religiosas; carregaram seus filhos às costas enquanto trabalhavam; amamentaram e também se recusaram, em definitivo quando isso era sinônimo de intenso sofrimento; fizeram sexo com parceiros que não eram seus maridos. Também denunciaram europeus contra falta de pagamentos, roubos de capulanas e outras violências.

Muitas vezes, as mulheres tiveram de reconfigurar suas redes de apoio diante da ausência sazonal ou definitiva ocasionada pela exportação de mão de obra masculina. A resiliência e criatividade foram frequentemente necessárias diante de tantos desafios e mudanças na vida das mulheres do sul de Moçambique.

Se consideramos que a elas foram impostas péssimas condições de vida, compreenderemos a real dimensão dessas “pequenas ações”, sua importância histórica. Resistência e resiliência em face às mudanças econômicas advindas com o colonialismo, bem como a desestruturação do mundo tradicional.

Bibliografia

BÂ, Amadou Hamâté. *Amkoullel, o menino fula.* São Paulo: Pallas Athena: Casas das Áfricas, 2003.

_____. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África I – Metodologia e Pré-História da África*. São Paulo: Ática/ Paris: UNESCO, 1982.

BAKARE-YUSUF, Bibi. *Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana.* Trad. Aline Matos da Rocha e Emival Ramos (para uso didático), s/data. Originalmente BAKARE-YUSUF, Bibi. Beyond Determinism: ‘The Phenomenology of African Female Existence” *Feminist Africa*, Issue 2, 2003.

BALANDIER, Georges. *Antropo-lógicas*. São Paulo: Cultrix/ Edusp, 1976.

BRUNSCHWIG, Henri. *A partilha da África Negra.* São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.

CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

CAHEN, Michel. “O Fundo “ISANI” do Arquivo Histórico de Moçambique: uma fonte importante da História Social contemporânea do colonialismo português”. In: *Arquivo*, Maputo, 7:63-82, 1990.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Mulheres, Sexualidade e Casamento no Arquipélago de São Tomé e Príncipe (séculos XV a XVIII)*. 2ª ed. Lisboa: Cosmos, 1999.

CAMACHO, Brito. *Moçambique. Problemas coloniais*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães, 1926.

CANDIDO, Mariana. African Freedom Suits and Portuguese Vassals States. Legal Mechanisms for Fighting Ensalavement in Benguela, Angola, 1800-1830. In: *Slavery and Abolition*, 32:3, 447-459.

_____. *Fronteras de esclavización. Esvlavitud, comercio e identidad em Benguela 1780 – 1850*. México, D.F.: El Colegio de México; Centro de Estudios de Asia y Africa, 2011.

CAPELA, José. *Donas, Senhores e Escravos*. Porto: Afrontamento, 1996.

_____. *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique*. Porto: Afrontamento, 2002.

CASIMIRO, Isabel Maria*. Paz na terra, guerra em casa*. Recife: Ed. UFPE, 2014.

CASIMIRO, Isabel; ANDRADE, Ximena. "Construindo uma teoria de gênero em Moçambique" Estudos Moçambicanos (11/12), 1992, 93-110.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX Renée C. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. In: *Comparative Studies in Society and History*, v.18, n°4, p.458-475, 1976.

DIAS, Maria Odila da Silva. "Novas Subjetividades na Pesquisa Histórica Feminista: uma hermenêutica das diferenças". In: *Estudos Feministas*, n° 2/94.

_____. Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX. (2ª. ed. Revisada). São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. "Hermenêutica do quotidiano na historiografia contemporânea". In.: *Proj. História*, São Paulo, nº 7, 1998, p. 223-258.

FALOLA, T. & AMPONSAH, N. A. *Women's role in sub-saharan Africa.* Santa Barbara (CA): Ed. Greenwood, 2012 (e-reader version).

FEIERMAN, Steven. “African histories and the dissolution of world history” [Histórias africanas e a dissolução da história mundial]. In: BATES, R. H.; MUDIMBE, V. Y.; O’BARR, J. (editors). *Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities.* Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp.167-212. Trad. Elisangela Queiroz.

FERREIRA, A. Rita. “Os africanos de Lourenço Marques”. In: *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*. Ed. Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Vol. 9, série C, 1967/68.

_____. “Arquivos Coloniais”. In: SERRÃO, J. V., MOTTA, M. e MIRANDA, S. M. (dir). *e-Dicionário da Terra e do Território no Império Português*. Lisboa: CEHC-IUL. (ISSN: 2183-1408). Doi: 10.15847/cehc.edittip.2015v013.

FRANCO, Stella Maris Scatena. “Gênero em debate: problemas metodológicos e perspectivas historiográficas.” In: VILLAÇA, Mariana; PRADRO, Maria Lígia Coelho. (org.) [livro digital] *História das Américas: fontes e abordagens historiográficas*. São Paulo: Ed. Humanitas: CAPES, 2015.

French, Marilyn. *Beyond power: On women, men, and morals*. New York: Summit, 1985.

FRY, Peter (org.) *Moçambique: Ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

GAJANIGO, Paulo. *O Sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e costumes dos Bantos, de Henri Junod*. Dissertação de mestrado. São Paulo: UNICAMP, 2006.

GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo”. In.: *Revista Brasileira de História.* São Paulo, v.1, n.2, p.9-20, set.1990/fev.1991.

GIROTO, Ismael*. O universo mágico religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô.* Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

HARRIES, Patrick. 'The Anthropologist As Historian and Liberal: H-A. Junod and the Thonga'. In: *Journal of Southern African Studies*, Vol. 8, No. 1, Special Issue on Anthropology and History (Oct., 1981).

HAVIK, Philip. "Comerciantes e Concubinas: sócios estratégicos no comércio atlântico na costa da Guiné". Dimensão Atlântica da África. *Atas da Reunião Internacional de História da África*, CEA/USP/CAPES, 1997.

_____. "Matronas e Mandonas: parentesco e poder feminino nos rios da Guiné (século XVIII)". In: PANTOJA, Selma (Org.) *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15/Marco Zero, 2001.

HAY, Margaret Jean. "Queens, prostitutes and peasants: historical perspectives on african women, 1971-1986". In: *Canadian Journal of African Studies*, Vol.22, nº 3, 1988, 431-447.

HEAD, Judith; MANGHEZI, Alpheus. O trabalho forçado por quem o viveu: entrevistas. In: *Estudos Moçambicanos* nº2, 1981.

HEDGES, David. "Agropecuária e metalurgia de ferro no I milênio d. C." In: SERRA, Carlos (org.). *História de Moçambique*. Vol. 1. Maputo: Ed. Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000.

HEGDES, David. (org.) *História de Moçambique.* Vol. 2. *Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1993.

HENRIQUES, Isabel de Castro. "As outras africanas: as reais e as inventadas". In: *Oceanos*, n.21, jan/mar de 1995, Lisboa, p.53-63.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea.* São Paulo: Selo Negro, 2005.

HOBSBAWN, Eric. J. *A era dos impérios*. 9ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

HOUNTONDJI, Paulin, J. “Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas Perspectivas sobre os Estudos Africanos”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março, 2008, 149-160.

JENKINS, Paul. Maputo and Luanda. BEKKER, Simon (ed*). Capital Cities in Africa: Power and powerlessness*. E. Dakar, Cape Town,2011. Disponível em: <http://newebsite.codesria.org/spip.php?article1603&la.ng=en>. Acessado em 07/10/2014.

JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. (Org.) Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. Campinas: Ed. Unicamp (IFCH), 2009.

KI-ZERBO, Joseph. “Introdução geral”. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África Volume I: metodologia e pré-história da África*. 2a. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

LALLEMAND, Suzanne. “Cosmologia, cosmogonia”. In: AUGÉ, Marc (org.) *A construção do mundo. Religião, representações, ideologia.* Lisboa: Edições 70, 1974.

LEITE, Fábio*.* “Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas”*. África*: *revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 18-19(1):103-118, 1995/1996.

LERNER, Gerda. *The creation of patriarchy*. New York: Oxford University Press, 1986.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora africana.* São Paulo: Selo Negro, 2004

_____. Bantos, malês e identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MACAGNO, Lorenzo. “O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes. António Enes e a ‘Geração de 1895’. In: FRY, Peter (org.) *Moçambique: Ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

MACKINNON, Catharine. *Toward a feminist theory of the state*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

MANGHEZI, Alpheus. “A mulher e o trabalho”. In: *Estudos Moçambicanos*, n° 3, 1980.

_____. “A voz do mineiro”. In: *Estudos Moçambicanos*, n° 1, 1980.

MARGARIDO, Alfredo. “As mulheres outras nas ilhas atlânticas na costa ocidental africana nos séculos XV a XVII”. In: *Atas I do congresso O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, Congresso Internacional, V. I, Lisboa, 1995.

MATTOS, Regiane Augusto. *As dimensões da resistência em Angoche: da expansão política do sultanato à política colonialista portuguesa no norte de Moçambique (1842 – 1910)*. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

MEDINA, João. “A democracia frágil: a Primeira República Portuguesa (1910-1926) ”. In: MATTOSO, José; TENGARRINHA, José et al. (org.) *História de Portugal*. Sâo Paulo: EDUSC/ UNESP, 2000.

MENESES, Maria Paula G. “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”. In: *e-cadernos CES* [Online], 07, 2010, consultado a 13/08/2015. URL: <http://eces.revues.org/403>; DOI: 10.4000/eces.403.

MICHEL-JONES, Françoise. “A noção de pessoa”. In: AUGÉ, Marc (org.) *A construção do mundo. Religião, representações, ideologia.* Lisboa: Edições 70, 1974.

MILLET, Kate. *Política Sexua*l. Lisboa: Publicações Dom Quixote, s/data.

MUNANGA, Kabengele. *Dédalo*, 23:163-170, p. 166.

MUSCALU, Ivana Pansera de Oliveira. *"Donde o ouro vem": uma história política do Reino do Monomotapa a partir das fontes portuguesas (século XVI)*. São Paulo: Intermeios, 2015.

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Lisboa: Publicações Europa-América,1995.

OLIVEIRA, Irene Dias de. *Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano (Os Tsongas).* São Paulo: Annablume, 2002.

OMM. *A Mulher Moçambicana na Luta por Libertação Nacional: Memórias do Destacamento Feminino.* Maputo: CPHLLN, 2013.

OSÓRIO, Conceição. "Acesso e exercício do poder político pelas mulheres". In: *Outras Vozes (21).* Maputo: WLSA Moçambique, 2007.

OYEWUMI, Oyeronke. *Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of african epistemologies*. Disponível em: < www.codesria.org/IMG/pdf/OYEWUMI>. Trad. (para uso didático) Juliana Araújo Lopes.

PANTOJA, SELMA. "Luanda; Gênero e comércio: as traficantes de escravos na região de Angola". In: *Travessias*. *Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*, n. 4/5, 2004, Lisboa, p. 79-97.

_____. *As Fontes Escritas do Século XVIII e o Estudo da Representação do Feminino em Luanda*. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE A HISTÓRIA DE ANGOLA, 2, 2000.

_____. *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Luanda: CNCDP, 2000.

_____. “Donas de “arimos”: um negócio feminino no abastecimento de gêneros alimentícios em Luanda (Séculos XVIII e XIX)”. In: PANTOJA, S. (Org.) *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15/Marco Zero, 2001.

_____. “O Atlântico no Feminino”. In: COSTA, Cléria Botelho (Org.) *Um passeio com Clio*. Brasília: Paralelo 15, 2002.

PENVENNE, Jeanne. *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*. Maputo: Ed. Arquivo Histórico de Moçambique, Coleção Estudos 9, 1993.

_____. *Women, Migration & the Cashew Economy in Southern Mozambique: 1945 – 1975*. New York: James Currey, 2015.

PRANDI. Reginaldo. “O Candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n°47, 2001.

RAGO, Margareth. “Epistemologia feminista, gênero e história”. Disponível em: http://projcnpg.mpbnet.com.br/textos/epistemologia_feminista.pdf. Acessado em 20/08/2015. Originalmente publicado em PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (orgs.) *MASCULINO, FEMININO, PLURAL*. Florianópolis: Ed. Mulheres,1998.
RIBEIRO & GEBARA. *Estudos africanos: múltiplas abordagens*. (e-book - Coleção História). Niterói: Editora da UFF, 2013.

ROCHA, Aurélio. “Moçambique e a República: colonialismo, interesses locais e a ideia de autonomia”. In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio; RODRIGUES, Eugénia. (org.) *Moçambique: Relações Históricas regionais e com países da CPLP.* Maputo: Ed. Alcance, 2011.

ROCHA, José António Oliveira: ZAVALE, Gonçalves Jonas Bernardo. “O desenvolvimento do poder local África: O caso dos municípios em Moçambique” In: *Cadernos de Estudos Africanos* nº30, p. 105-133, Lisboa: ISCTE/ IUL, 2015.

RODRIGUES, Eugénia. “Colonial Society, Women and African Culture in Mozambique, c. 1750-1850”. In SAMENTO, Clara (dir.), *From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues*. Newcastle-Upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010.

_____. “O quotidiano e a construção do imaginário colonial acerca das mulheres da Ilha de Moçambique (de meados de Setecentos a inícios de Oitocentos) ”. In: *Caminhos Cruzados em História e Antropologia. Ensaios em homenagem a Jill Dia*s, Lisboa, ICS, 2010, p. 51-71.

_____. “As donas de prazos do Zambeze. Políticas imperiais e estratégias locais”. In: PEREIRA, Magnus R. de Mello, SANTOS, Antonio Cesar de Almeida; ANDREAZZA, Maria Luiz e NADALIN, Sergio Odilon (ed.). In: *VI Jornada Setecentista: Conferências e comunicações*. Curitiba: Aos Quatro Ventos/Cedop, pp. 15-34.

ROUMEGUÈRE-EBERHARDT. *Pensée et societé africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du sud-est*, Paris, 1963.

RUFINO, José dos Santos. *Álbuns fotográficos e descritivos da colónia de Moçambique*. [Volume nº 04: Lourenço Marques - Indústrias, Agricultura, Aspectos das Circunscrições, etc.] Hamburgo: Broschek & Co. 10 vols., 1929.

SANDER, Gilman. “Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature”. In: Gates, Henry (ed.) *Race, Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1985, p. 223-261.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 78, 2007: 3-46

_____. *Por quê as Epistemologias do Sul*? Aula proferida no Centro de Estudos Sociais (CES), Coimbra, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ErVGiIUQHjM> Acessado em: 15/10/2015.

SCOTT, Joan W. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SERRA, Carlos (org.). *História de Moçambique, vol 1*. Maputo: Ed. Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000.

SHELDON, Kathelyn. "Markets and Gardens: Placing Women in the History of Urban Mozambique". In: *Canadian Journal of African Studies,* VOl. 37, N° 2/3 (2003), 358-395.

_____. "'I studied with the Nuns, Learning to Make Blouses': Gender Ideology and Colonial Education in Mozambique". In: *International Journal of African Historical Studies* 31, 3, (1998): 595-625.

_____. *Pounders of grain: a history of women, work, and politics in Mozambique*. Portsmouth. NH: Heinemann, 2002.

SILVA, Teresa Cruz e. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974).* Maputo: Ed. Promédia, 2001.

SLENES, Robert W. "A Árvore de Nsanda transplantada: culto kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX*)".* In: LIBBY, Douglas Colle; FURTADO, Júnia Ferreira (org.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX.* São Paulo: Annablume, 2006.

_____. *"*Malungo, Ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil"*. Revista USP,* 12, 1991/1992, 48-67.

_____. *Na Senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava no Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOIHET, Rachel. “História da Mulheres”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1997. 5ª ed. (digital).

SOPA, António. *A alegria é uma coisa rara – subsídios para a história da música popular urbana em Lourenço Marques (1920 – 1975).* Maputo: Ed. Marimbique, 2013.

SOUTO, Amélia Neves de. *A administração Colonial Portuguesa em Moçambique no Período de Marcello Caetano (1968-1974)*. Tese de doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?”. In: WILLIAMS, Patrick e CHRISMAN, Laura (eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1994.

STROTHER, Zoe S. “Display of the body hottentot”. In: LINDFORS, Bernth (ed.) *Africans on stage. Studies in Ethnological Shows Business*. Bloomington: Indiana University Press, 1999, p. 1-61.

TEMPELS, Placide. *La Philosophie Bantoue.* Paris: Présence Africaine, 1948.

THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Casaco que se despe pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940*. Tese de Doutorado. UFF: 2012.

_____. “Testemunhos de violência num registro judicial durante a ocupação colonial no norte de Moçambique”. In.: *Outros Tempos*, vol.12, n.19, 2015.

_____. “Que justiça deve-se aplicar? Dois tribunais coloniais privativos para os ‘africanos’ em Moçambique. In.: *MÉTIS: História & cultura*, vol.10, n.19, p.81-98, jan/jun. 2011.

_____ “Disciplinar o ‘indígena’ com pena de trabalho: políticas coloniais portuguesas em Moçambique. In.: *Est. Hist.*, Rio de Janeiro, vol.25, n.50, p.313-330, jul/dez. 2012.

TORGAL, Luís Reis. “O Estado Novo. Fascismo, Salazarismo e Europa” In: MATTOSO, José; TENGARRINHA, José et al. (org.) *História de Portugal*. São Paulo: EDUSC/ UNESP, 2000.

UZOIGWE, Godofrey N. “Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral”. IN: BOAHEN, A. Adu (coord.) *História Geral da África. África sob dominação colonial 1800-1935. Vol. VII*. São Paulo: Ática/ UNESCO, 1991.

VANSINA, Jan. *A tradição Oral e sua Metodologia.* In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África I – Metodologia e Pré-História da África*. São Paulo: Ática/ Paris: UNESCO, 1982.

WESSELING, H. L. *Dividir para dominar: a partilha da África (1880-1914)*. 2ªed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; Ed. Revan, 2008.

WILSON, Ara. “Patriarchy: Feminist Theory”. In: KRAMARAE,C.;SPENDER, Dale. *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women’s Issues and Knowledge.* New York: Routledge, 2000, p. 1493-1497.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos Africanos, Vivências Ladinas: Escravos e Forros em São Paulo (1850-1880).* São Paulo: Hucitec. 2009.

WUYTS, Marc. Economia Política do colonialismo português em Moçambique. In: *Estudos Moçambicanos,* nº 1, p. 9-22, 1980.

ZAMPARONI, Valdemir D. “As ‘Escravas Perpétuas’ & o ‘Ensino Prático’: Raça, Gênero e Educação no Moçambique Colonial, 1910-1930. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, nº 3, 2002, pp. 459-482.

_____. “Da Escravatura ao Trabalho Forçado: Teorias e Práticas”. In: *Africana Studia*, N° 7, 2004, 295-32.

_____. “Gênero de trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1890-1940”. In: *Afro-Ásia*, 23 (1999), 145-172.

_____. “Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos: Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940”. In: *Lusotopie,* 2000: 191-222.

_____. *De Escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique*. Salvador: EDUFBA: CEAO, 2007.

_____. *Entre Narros &Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890-1940*. FFLCH/USP: 1998.

_____. *De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique.* Salvador: EDUFBA: CEAO, 2007.

ZIMBA, Benigna. *Mulheres Invisíveis: O Género e as Políticas Comerciais no Sul de Moçambique, 1720-183.* Maputo: Editora Promédia, 2003.

_____. “O papel da mulher no consumo de tecido importado no norte e no sul de Moçambique, entre os finais do século XVIII e os meados do século XX”. In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio; RODRIGUES, Eugénia. (org.) *Moçambique: Relações Históricas regionais e com países da CPLP.* Maputo: Ed. Alcance, 2011.

ZIMBA, Benigna; ALPERS, Edward; ISAACMAN, Allen (ed.) Slaves Routes and Oral Tradition ins Southeastern Africa. Maputo: Ed. FIlsom Entertainment Lda. 2005.

Mapas

MAPA 1

Fonte: <http://www.nationsonline.org/oneworld/map/mozambique_map.htm>. Acesso em maio/2016.

MAPA 2

Fonte: <http://www.guiageo.com/africa-politico.htm> . Acesso em Maio/2016

MAPA 3

Fonte: <https://www.loc.gov/resource/g8451e.ct003033/>. Acesso em maio/2016.

MAPA 4

Fonte: *De Escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique*. Salvador: EDUFBA: CEAO, 2007, p. 25.

MAPA 5

Adaptado de SILVA, Teresa Cruz e. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974)*, Maputo: Ed. Promédia, 2001, p. 38.

Fontes

Código Penal Português. Decreto de 16 de setembro de 1886. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919.

SPENCER, Augusto Vaz. *Inspeção ordinária do Concelho de Lourenço Marques e Circunscrições de Marracuene e Maput*o, 1950.

GIL, Abílio Mendes. *Inspeção ordinária do Concelho de Lourenço Marques e Circunscrições de Marracuene e Maputo*, 1954.

AHM – Fundo: DSNI. Tribunal de Relação de Lourenço Marques. cx. 423, Ano: 1953, Réu: Halala Cosse.

AHM – Fundo: DSNI. Administração do Concelho de Maputo/ Tribunal Privativo Indígena do Maputo, cx. 422, Ano: 1944, Réu: Jeque Nhaca.

AHM – Fundo: DSNI. Tribunal Privativo dos Indígenas de Marracuene, cx. 421, Ano: 1942, Ré: Angelina Cabele

AHM – Fundo: DSNI. Administração do Concelho de Maputo/ Tribunal Privativo Indígena do Maputo, cx. 419, Ano: 1932, Auto-crime: suicídio.

AHM. Fundo: DSNI. Tribunal Privativo dos Indígenas do Maputo, cx. 422, Ano: 1951. Autos de corpo de delito. Arguido: Jopela Massinga.

AHM – Fundo: DSNI. Tribunal Privativo Indígena do Maputo, Catuane, cx. 424, Ano: 1955, Réu: Machume Chembene.

AHM – Fundo: DSNI. Tribunal de Relação de Lourenço Marques. cx. 420, Ano: 193r, Réu: Valha Chembene.

AHM – Fundo: DSNI. Tribunal Privativo Indígena do Maputo, Bela Vista, cx. 422, Ano: 1946, Réu: Maambaedo Muluane.
AHM – Fundo: DSNI. Tribunal Privativo Indígena do Maputo. cx. 422, Ano: 1937, Réu: Matequenhane Gunambe

AHM – Fundo: DSNI. Tribunal de Relação de Lourenço Marques. cx. 424, Ano: 1955, Réu: Zuluane Gumende.